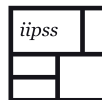


Pléyade

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

número 36 | julio - diciembre (2025)
online issn 0719-3696 / issn 0718-655x



International institute
for philosophy and
social studies.

**Valeria Campos
Salvaterra**

Introducción

Retóricas de la incorporación: Alimentación, dietética y canibalismo en filosofía y teorías sociales

**Cristian Foerster
Montecino**

Intervenciones

Metáforas residuales: Apuntes para una lectura comparada entre Ponge y Bertonio

Ataques de risa: Más allá de la digestión (selección de poemas)

Ignacio Sánchez Prado

Artículos

Alfonso Reyes y la gastronomía: Experiencia, estética, *terroir*

Ali Kulez

Animalidad y alimentación en *Nadie nada nunca* de Juan José Saer

Lara Barzon

Más allá del consumo: Estética y política caníbal en la *Triología Antropofágica* de Tamara Cubas

Ana Abril

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana de las pluralidades ontológicas en el pensamiento indígena académico y el giro ontológico en antropología

Joseph Eaton

Incorporación y trabajo de duelo: Notas sobre el deseo en Jacques Derrida

Giustino De Michele

Küsse, Bisse, Ergo Sum: Penthésilca's Furious Cogito Reconsidering the Foucault-Derrida debate through the rhetoric of cannibalism

**Isidora Pérez y
Zeto Bórquez**

Reseñas

"De huevos felices, afectos y metabolización". Dominique Lestel, *Apología del carnívoro*. Santiago: Ediciones Instituto de Estética UC, 2024

Fernanda Medina

Valeria Campos Salvaterra. *Pensar/comer: una aproximación filosófica a la alimentación*. Barcelona: Herder, 2023

Pléyade

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 36 | julio - diciembre (2025)

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

Acerca de la revista

Información básica

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español, inglés o portugués. La revista es publicada en versiones impresa y electrónica, patrocinada por el International Institute for Philosophy and Social Studies.

La abreviatura de su título es *Pléyade*, que debe ser usado en bibliografías, notas al pie de página, leyendas y referencias bibliográficas.

Frecuencia de publicación

Pléyade es publicada en julio (semestre enero-junio) y enero (semestre julio-diciembre).

Indizada en

Los artículos publicados en *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* son indizados o resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile - Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social- BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales - LATINOAMERICANA

Copyright

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

Cuerpo Editorial

Director

Damián Gálvez

Asistente editorial

Gustavo Campusano

Damián Gálvez — Editor en jefe

Natalia López — Coeditora

Álvaro Armijo — Coeditor

Daniel Barril Saldivia — Coeditor

Rodrigo García Bonillas — Coeditor

Benjamín Varas Arnello — Coeditor

Marcial Marín — Coeditor

Comité editorial

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (Múnich, Alemania)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (París, Francia)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)

Dr. Ignacio Fariás. Technische Universität München (Múnich, Alemania)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italia)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Países Bajos)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, Estados Unidos)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, España)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín, Alemania)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, Estados Unidos)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepción, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (Londres, Reino Unido)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)

Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sídney, Australia)

Comité asesor

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaida, Australia)
Dr. Fabián Ludueña. Univesidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Ortiz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaida, Australia)
Dr. Claudio Lomnitz. Columbia University (Nueva York, Estados Unidos)

Producción editorial

Alonso Fuentes Castillo. Diseño, diagramación

Patrocinadores

La publicación de la revista es patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS

Miguel Claro 070, oficina 33

Providencia, Región Metropolitana, Chile

contacto@revistapleyade.cl

About the Journal

Basic Information

Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences founded the year 2008. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish, English or Portuguese. The journal is published in print and electronic versions, supported by the International Institute for Philosophy and Social Studies.

Its abbreviated title is *Pléyade*, and it should be used in bibliographies, footnotes, references and bibliographic strips.

Publication Frequency

Pléyade is published in July (semester January-June) and January (semester July-December).

Information Services

The articles published in *Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences* are indexed or summarized by:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social- BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

Copyright

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license "Creative Commons Attribution-Noncommercial". The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author's explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

Editorial Team

Director

Damián Gálvez

Editorial assistant

Gustavo Campusano

Damián Gálvez — Editor in Chief

Natalia López — Co-Editor

Álvaro Armijo — Co-Editor

Daniel Barril Saldivia — Co-Editor

Rodrigo García Bonillas — Co-Editor

Benjamín Varas Arnello — Co-Editor

Marcial Marín — Co-Editor

Editorial Board

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (Paris, France)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)

Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (München, Germany)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, United States)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (New York, United States)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italy)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, United States)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Netherlands)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, United States)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepcion, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)

Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sydney, Australia)

Advisory Committee

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaide, Australia)
Dr. Fabián Ludueña. Univesidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Ortiz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaide, Australia)
Dr. Claudio Lomnitz. Columbia University (Nueva York, Estados Unidos)

Publishing Production

Alonso Fuentes Castillo - Layout

Sponsors

The publication of this journal is supported by:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS

Miguel Claro 070, oficina 33

Providencia, Región Metropolitana, Chile

contacto@revistapleyade.cl

Sobre esta revista

Informações básicas

A *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* é uma revista internacional arbitrada dedicada às ciências sociais e humanas, fundada em 2008. É uma publicação que incentiva a discussão intelectual e acadêmica dos fenômenos políticos, considerando temas relacionados com a ciência política, a sociologia, a filosofia e os estudos culturais. A *Pléyade* dirige-se a um público científico internacional e recebe colaborações sob a forma de artigo, revisão, entrevista e intervenções, escritas em espanhol, inglês e português. A revista é publicada em versões impressas e eletrônicas e é patrocinada pelo International Institute for Philosophy and Social Studies.

A abreviatura do seu título é *Pléyade*, devendo ser usada em bibliografias, notas de rodapé, legendas e referências bibliográficas.

Frequência de publicação

A *Pléyade* é publicada em julho (semestre janeiro-junho) e janeiro (semestre julho-dezembro).

Fontes de indexação

Os artigos publicados em *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* são indexados ou resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index – HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal – LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas – E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social – BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

Copyright

A revista é publicada no Chile por uma equipe editorial independente sem fins lucrativos. A menos que seja estabelecido, todo o conteúdo da edição eletrônica é distribuído sob a licença “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. A revista rejeita qualquer interesse comercial no trabalho que publica.

A revista está empenhada em apoiar o acesso máximo ao trabalho acadêmico sem comprometer a qualidade ou a liberdade acadêmica. Em conformidade, o conteúdo completo de cada número é acessível universalmente e permanentemente, sem barreiras de assinatura ou pagamento.

Os autores mantêm direitos autorais sobre os trabalhos publicados na revista. A *Pléyade* não pode publicar nenhum artigo em traduções, antologias, etc., sem o consentimento explícito do autor. Os autores concedem à revista uma licença perpétua, mas não exclusiva, para publicar a versão de registro dos seus artigos. Após a publicação, os autores são livres de partilhar os seus artigos ou republicá-los noutro lugar, sempre que a publicação original na *Pléyade* seja citada explicitamente.

Corpo editorial

Director

Damián Gálvez

Asistente editorial

Gustavo Campusano

Equipe editorial

Damián Gálvez — Editor Chefe

Natalia López — Coeditor

Álvaro Armijo — Coeditor

Daniel Barril Saldivia — Coeditor

Rodrigo García Bonillas — Coeditor

Benjamín Varas Arnello — Coeditor

Marcial Marín — Coeditor

Comité editorial

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (Paris, France)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)

Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (München, Germany)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, United States)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (New York, United States)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italy)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, United States)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität
(Frankfurt am Main, Germany)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Netherlands)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, United States)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepcion, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)

Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sydney, Australia)

Comité Consultivo

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
Dr. Joaquín Fernandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaide, Australia)
Dr. Fabián Ludueña. Univesidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Ortiz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaide, Australia)
Dr. Claudio Lomnitz. Columbia University (Nueva York, Estados Unidos)

Produção editorial

Alonso Fuentes Castillo - Design, Diagramação

Patrocinadores

A publicação da revista é patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS

Miguel Claro 070, oficina 33

Providencia, Región Metropolitana, Chile

contacto@revistapleyade.cl

PLÉYADE 36

ÍNDICE

Nota Editorial	22 - 23
Damián Gálvez	

INTRODUCCIÓN

Retóricas de la incorporación: Alimentación, dietética y canibalismo en filosofía y teorías sociales	25 - 34
Valeria Campos Salvaterra	

INTERVENCIONES

Metáforas residuales: Apuntes para una lectura comparada entre Ponge y Bertoni	36 - 46
<i>Residual metaphors: notes for a comparative reading between Ponge and Bertoni</i>	
<i>Metáforas residuais: notas para uma leitura comparativa entre Ponge e Bertoni</i>	
Cristian Foerster Montecino	
Ataques de risa: Más allá de la digestión (selección de poemas)	47 - 50
Cristian Foerster Montecino	

ARTÍCULOS

Alfonso Reyes y la gastronomía: Experiencia, estética, terroir	52 - 70
<i>Alfonso Reyes and Gastronomy: Experience, Aesthetics, Terroir</i>	
<i>Alfonso Reyes e a gastronomia: experiência, estética, terroir</i>	
Ignacio Sánchez Prado	
Animalidad y alimentación en <i>Nadie nada nunca</i> de Juan José Saer	71 - 85
<i>Animalidade e alimentação em Nadie nada nunca de Juan José Saer</i>	
<i>Animality and Eating in Nadie nada nunca by Juan José Saer</i>	
Ali Kulez	
Más allá del consumo: Estética y política caníbal en la <i>Trilogía Antropofágica</i> de Tamara Cubas	86 - 103
<i>Beyond Consumption: Cannibal Aesthetics and Politics in Tamara Cubas' Anthropophagic Trilogy</i>	
<i>Para Além do Consumo: Estética e Política Canibal na Trilogia Antropofágica de Tamara Cubas</i>	
Lara Barzon	

PLÉYADE 36

- La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana de las pluralidades ontológicas en el pensamiento indígena académico y el giro ontológico en antropología** 104 - 127

The Slippery Fish Metaphor: A Derridean Reading of Ontological Pluralities in Indigenous Thought and the Ontological Turn in Anthropology

A escorregadia metáfora do peixe: Uma leitura derridiana das pluralidades ontológicas no pensamento indígena acadêmico e na virada ontológica na antropologia

Ana Abril

- Incorporación y trabajo de duelo: Notas sobre el deseo en Jacques Derrida** 128 - 144

Incorporation and the work of mourning: notes on desire in Jacques Derrida

A incorporação e o trabalho de luto: notas sobre o desejo em Jacques Derrida

Joseph Eaton

- Küsse, Bisse, Ergo Sum: Penthesilea's Furious Cogito. Reconsidering the Foucault-Derrida debate through the rhetoric of cannibalism** 145 - 167

Küsse, bisse, Ergo sum: El cogito furioso de Penthesilea. Reconsiderando el debate

Foucault-Derrida a través de la retórica del canibalismo

Küsse, bisse, Ergo sum: O cogito furioso de Penthesilea. Reconsiderando o debate

Foucault-Derrida através da retórica do canibalismo

Giustino De Michele

RESEÑAS

- "De huevos felices, afectos y metabolización". Dominique Lestel,** 169 - 176

Apología del carnívoro. Santiago: Ediciones Instituto de Estética UC, 2024

Isidora Pérez Urzúa y Zeto Bórquez

- Valeria Campos Salvaterra. Pensar/Comer. Una aproximación filosófica a** 177 - 179

la alimentación. Barcelona: Editorial Herder, 2023

Fernanda Medina

Nota Editorial

Este trigésimo sexto número de *Pléyade* está constituido por las intersecciones conceptuales y metodológicas entre los estudios sobre la alimentación y disciplinas como la filosofía, el psicoanálisis, la antropología cultural y las ciencias sociales en general. Tal como señala la editora invitada, no se trata simplemente de abordar la alimentación como un objeto de investigación entre otros; se trata, más bien, de explorar cómo su problematización incide en la reconfiguración misma de las estructuras epistémicas de dichas disciplinas, en la medida en que éstas asumen el desafío de situar la alimentación en el centro de sus indagaciones.

Una pluralidad de voces provenientes de distintos contextos intelectuales y geográficos da forma al presente número. Este dossier temático, en ese sentido, se inscribe en el continuo proceso de internacionalización que ha experimentado nuestra revista durante los últimos años. En esta ocasión, contamos con contribuciones de autores y autoras radicados en Francia, Reino Unido, Estados Unidos y Austria, lo que reafirma nuestro compromiso con el diálogo académico intercontinental y con la apertura de *Pléyade* hacia públicos tanto de la región como más allá de ella.

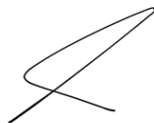
De Ponge a Bertoni, y de Alfonso Reyes a Juan José Saer, pasando por Tamara Cubas y Zoe Todd, Derrida y Foucault, los artículos aquí reunidos despliegan una amplia constelación de referencias que dialogan entre sí desde diversos marcos disciplinares. En su conjunto, las contribuciones conforman una particular elaboración de *sabores, cuerpos e ingestas* simultáneamente superpuestas, donde el placer de la lectura convive con la precisión analítica y el rigor metodológico propios de la investigación filosófica. El resultado es una secuencia de aproximaciones que, cada una a su manera, expresa las múltiples dimensiones —materiales, simbólicas y afectivas— implicadas en los estudios contemporáneos sobre la alimentación.

Muchas personas hicieron posible la publicación de este dossier; la mayoría de ellas figura en el índice y en el cuerpo editorial de este número. No obstante, quisiéramos expresar un agradecimiento especial a Marcial Marín, estudiante de doctorado en la Universität Heidelberg, por su reciente incorporación a nuestro equipo editorial. Estamos convencidos de que su labor, entusiasmo y lectura rigurosa de los textos aportarán nuevas perspectivas y fortalecerán el trabajo intelectual ininterrumpido que venimos realizando desde hace casi dos décadas.

Por último, corresponde expresar nuestro reconocimiento a Valeria Campos Salvaterra, filósofa y académica de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, quien asumió la coordinación temática de este número especial. Su labor fue decisiva para la articulación conceptual y metodológica del dossier, tarea que llevó a cabo en estrecha colaboración con el comité de evaluadores/as y con el equipo editorial de *Pléyade*.

La rigurosidad en la selección de las contribuciones, el seguimiento de las distintas fases del proceso editorial y la precisión analítica que caracteriza la introducción al dossier, constituyen solo algunos de los elementos que permiten afirmar la relevancia del trabajo curatorial realizado. Dichos aspectos no solo robustecen la coherencia interna del número, sino que también ofrecen una entrada particularmente estimulante para examinar la potencia crítica y la vocación transdisciplinaria de los estudios contemporáneos sobre la alimentación.

Sería extenso detallar todas las cualidades de una temática que, sin duda, continúa interpelando a investigadores/as, docentes y estudiantes. Solo esperamos que quienes se acerquen a este número encuentren en él una instancia de reflexión y disfrute intelectual.

A stylized, handwritten signature in black ink, consisting of a single continuous line that forms a loop and ends with a short horizontal stroke.

Damián Gálvez

Director y Editor en Jefe

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

Santiago, Chile

Introducción

Retóricas de la incorporación: alimentación, dietética y canibalismo en filosofía y teorías sociales

Valeria Campos Salvaterra

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO

Escribir sobre los cruces entre alimentación, filosofía, literatura y ciencias sociales supone un trabajo amplio, aunque muy preciso, de *digestión*: todo se resuelve en la posibilidad de producir efectivos traspasos de fronteras. Como muestra muy claramente nuestra experiencia de comer, traspasamos la gran frontera de nuestro cuerpo –la boca– todos los días, tres veces al día, desde el nacimiento hasta la muerte. Los alimentos que incorporamos no mantienen su distancia ni se conservan intactos; son masticados, deglutidos, tragados, pronto metabolizados, divididos en sus componentes mínimos, destruidos en su original alteridad, asimilados por el cuerpo. A partir de este procedimiento, nos transformamos. Transformamos la materia en nosotros, nos transformamos también nosotros en ella, y desencadenamos así una serie de transacciones inéditas, sin principio ni fin, de las que, sin duda, también quedan restos indigestos. Comer es el acto de intercambio material con el mundo más cotidiano a la vez que impresionante del que podamos dar cuenta. Por ello, todo traspaso de fronteras específicas está probablemente regulado, en su sentido y su movimiento, por esta forma general del traspaso, que no se produce sin una boca, sin una lengua, sin un cuerpo, sin ciertos placeres y afecciones, cuyas funciones más estructurales aún se nos ocultan.

Producir, por tanto, traspasos y transacciones entre la literatura, la filosofía, la antropología, el psicoanálisis, etcétera. solo es posible, en todo rigor, *porque hemos comido, porque comemos y no podemos dejar de hacerlo*. Comer constituye aquí el modelo más adecuado para una *transdisciplina*. Pero comer es también, especialmente en estas páginas que siguen, nuestro objeto de estudio: lo que queremos observar y describir, lo que deseamos desocultar en sus estructuras más veladas, lo que intentamos comprender en las profundidades de sus procedimientos. Y, sin embargo, el objeto, el tema, no se mantiene a distancia del discurso que lo aprehende: se nos vuelve a la vez, inevitablemente, la forma general de la producción de sentido, incluso del sentido del objeto que ahora ya es condición de sí mismo. Como señalaba Eduardo Viveiros de Castro respecto de una nueva antropología, que no sería sino “la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2010, p. 14), es necesario que lo que históricamente se encuentra en posición de objeto de estudio de un discurso esté en continuidad estructural con la teoría que lo organiza; dicho de otro modo, es necesario que haya una “anamorfosis discursiva” de las teorías aquí en juego, producida por la total ex-posición a su objeto de estudio, de donde ellas obtendría una nueva “fuerza motriz” (Viveiros de Castro, 2010, p. 17-18).

Trasladando esta idea a nuestro campo, no se trata ya de estudiar la alimentación como un objeto entre otros de las disciplinas antes nombradas –literatura, filosofía, ciencias sociales, etcétera.

De lo que se trata es de transformar la misma estructura de dichas disciplinas a partir del riesgo que toman al querer hacer de la alimentación su tema. Habrá entonces que pensar la cuestión de la alimentación en la filosofía, por ejemplo, señalando que su tratamiento se constituye como una *trópica*, que hace del comer –en cuanto siempre un *comer-algo-otro*– una figura clave de desplazamiento o transposición semántica, que ha servido históricamente a la filosofía para referir oblicuamente a temas que son, *de hecho y de derecho*, los más importantes para su discurso. Especialmente, nos referimos a la *vida* y a los movimientos propios del alma o del espíritu: el pensamiento, la intencionalidad, la reflexión, la idealización y la relación, que han sido descritos muchas veces bajo la lógica de la asimilación, la incorporación, incluso directamente la nutrición.

Las vías de pensamiento que se abren desde estos problemas entrelazan cuestiones de ontología, epistemología y ética, en efectivo diálogo transdisciplinario al interior de las humanidades y ciencias sociales. Estos problemas abarcan un amplio espectro de autores, enfoques disciplinares y épocas textuales, que podemos sintetizar, por dar algunos ejemplos, en: 1) la modernidad filosófica y su recepción contemporánea, especialmente el idealismo alemán y las tesis sobre la relación especulativa sujeto-objeto, en el marco de un análisis de lo espiritual (*Gestigkeit*); 2) la filosofía contemporánea en relación con el psicoanálisis y sus herencias, especialmente centrado en el trabajo de duelo, en cuanto introyección o incorporación del objeto perdido en el interior del Yo, además de las cuestiones referidas a la oralidad; 3) temas en cruce con la antropología cultural y los estudios sobre alimentación, especialmente referidos a la antropofagia y canibalismo, tomando en cuenta el rendimiento teórico que habilitan; 4) problemas estéticos relacionados con el sentido del gusto, en su amplio uso en la filosofía del arte; 5) cuestiones ético-políticas que van desde la antigüedad hasta nuestros días, centradas en las ideas de dietética como base de una ética del cuidado de sí y en la idea de comensalidad como base del pensamiento de la comunidad. De esta manera, nuestro interés es mostrar la posibilidad de una retórica incorporativa como base de la lógica interna de los discursos teóricos de las humanidades y ciencias sociales, mediada por el uso de la metáfora alimentaria –incluso caníbal– como herramienta de especulación. En última instancia, se trata de aportar al desarrollo de matrices teóricas que permitan diálogos transdisciplinarios críticos, y que vinculen efectivamente al análisis del lenguaje con los temas de la filosofía en su relación con la vida, tanto en su dimensión material-biológica como cultural y técnica.

Todos estos tráficos, todos estos desplazamientos, han sido tratados de muchos modos en la historia del pensamiento. Ya el antiguo arte retórico, condenado muchas veces como sofística, se encargó de señalar al lenguaje mismo como un *pharmakon*: droga que se consume compulsivamente, indistinción entre remedio y veneno, el *logos* solo configura sentido en la medida en que traspasa campos semánticos, se incrusta en cuerpos que nunca le son propios y puede, de este modo, afirmar tanto el ser como el no-ser. Por este potencial peligro de la palabra, Platón comparó a los sofistas con los cocineros, poseedores de un falso saber, de una mera práctica rutinaria y técnica que solo busca producir placer en sus destinatarios, sin ninguna relación con la verdad (Campos Salvaterra, 2020). Analogías que solo son posibles cuando el lenguaje mismo comienza a dejarse determinar por la lengua; lengua que siempre es también la *lengua que come*, es decir, lugar material de traspaso y, en consecuencia, *locus* de impropiedad

del sentido. Pues si el sentido se produce gracias a la lengua, y la lengua es lo que permite el paso entre exterior y exterior de un cuerpo, el lenguaje derivado de ella será siempre impropio. Es decir, metafórico. Pues la metáfora no es sino un modo impropio de significar, de señalar y determinar el campo de la propiedad, la identidad y la mismidad, a partir de una relación de intercambio con lo otro. Como lo visualizó Giambattista Vico en el renacimiento, adelantándose a Rousseau y a Nietzsche, el origen de las palabras y las lenguas es siempre metafórico. Es decir, que su génesis es, antes que intelectual o formal, eminentemente afectiva. Afectiva y, además, mimética: es a partir de lo que se tiene más cerca, lo que se comprende de modo más íntimo, que se van transfiriendo los significados a ideas más oscuras y complejas. En efecto, la idea de un pensamiento que es sobre todo síntesis y recolección –*cogitare es andar recogiendo*, pensaba Vico– provendría de una transferencia desde experiencias propias de las relaciones con la naturaleza, en vistas a la alimentación (Chavez do Santos y De Amorim e Silva Nieto, 2025).

El pensamiento, al igual que el cuerpo, debe coleccionar, reunir, juntar, alimentos para poder producir su sustancia. En una línea de continuidad no declarada, Nietzsche es conocido por el fuego cruzado que abre entre filosofía y cocina alemana, afirmando que de nada depende tanto la salvación del género humano como del problema de la alimentación (Nietzsche, 2018, p. 796). En efecto, una mala alimentación produce una mala filosofía: pesada, aunque descrita con los caracteres de lo sublime. La idealidad del sentido, núcleo de la filosofía moderna alemana, es el resultado de la fermentación de las más oscuras materias del cuerpo, que nunca llegan realmente a digerirse. El espíritu alemán es un intestino revuelto, que no da fin a nada; que, constipado, sublima materia en vapores para configurar sus mundos trascendentes. Tal como lo concibió también Jacques Derrida, el tropo alimentario de comer-al/lo-otro trabaja a la filosofía desde dentro, desde sus mismo albores hasta vislumbrar sus propios confines. Dicho tropo sirve a Derrida para explicar al menos tres problemas clásicos de la filosofía: la constitución del sí mismo, la configuración de la experiencia significativa (o los procesos de virtualización/idealización de la experiencia) y la relación con el otro: la posibilidad de una ética y de una comunidad política. En todos los casos, lo que está en el centro es siempre una cierta *forma general de la relación* con sí mismo, con el mundo, con el otro. Relación que siempre entrañaría la necesidad de una fenomenalización de eso otro, cuya normatividad, sin embargo, estaría alejada de las concepciones clásicas de la fenomenología trascendental y sus herencias metafísicas.

Que la utilización de la alimentación, trasplantada de su campo semántico “originario” hacia las estructuras y condiciones regulativas de otros discursos, sea una moneda de cambio aún fructífera, es lo que se pone en obra en este Dossier. El canibalismo en todas sus expresiones muestra una especial potencia para producir este traspaso y esta nueva estructura de pensamiento. Desde un punto de vista histórico, podemos situar un interés general por el canibalismo a lo largo del siglo XX, como una práctica que, resignificada, es capaz de abrir el pensamiento occidental a nuevas perspectivas y horizontes. Este interés se remonta a los primeros trabajos antropológicos sobre las tribus caníbales amerindias, ya prolíficos desde principios del siglo XX, como los de James George Frazer, Claude Lévi-Strauss, Marvin Harris o Pierre Clastres, entre otros¹. La fuerza teórica de estas nuevas formas de entender

1 Véase James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion* (1911); Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (1962); Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (1965); Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit. Mythologiques 1* (1968); Claude Lévi-Strauss, *L'origine*

el canibalismo también influyó en las obras de intelectuales como el poeta brasileño Oswald de Andrade y su famoso *Manifiesto Antropófago*², y en las de filósofos como Gilles Deleuze³ y Jacques Derrida. Pero también se extendió a las obras escritas dentro de la tradición psicoanalítica freudiana, como las de Melanie Klein y Karl Abraham, así como a las de la escuela húngara, concretamente Sándor Ferenczi, Nicholas Abraham y Maria Török⁴. Desde un punto de vista formal, esta configuración histórica en torno al canibalismo apunta al significado y al uso de esas figuraciones caníbales en los campos mencionados. Lo que parece ser común a esta “tendencia” canibal en la antropología, la filosofía y el psicoanálisis es la atribución de una función especulativa específica a la práctica de la antropofagia. De hecho, tal como mencionábamos, el canibalismo se conceptualiza ampliamente en la antropología a partir de un tropo. Como lo ha expresado Carlos Jauregui explícitamente en su *Canibalia* (2008), el tropo del canibalismo funciona como una forma de dismantelar la oposición interior/exterior, alineándolo con problemas epistémicos como los que plantean la comprensión y la imaginación, más que con una práctica literal de comer al otro. En este contexto, la antropología posestructuralista de Eduardo Viveiros de Castro no es una excepción, sino la regla misma, ya que, como dice Peter Skafish, su libro *Metafísicas caníbales* de 2009, “es quizás el primer intento de un antropólogo ‘real’ de hacer filosofía especulativa sobre la base de materiales etnográficos” (Skafish, 2014, p. 10). Este alcance ha dado lugar a un intento “inesperado” de constituir un nuevo “espacio intelectual” para la filosofía antropológica, “que comprende las actitudes de los antropólogos hacia la ontología y las actitudes de los filósofos profesionales hacia los tipos de pensamiento ajeno y marginal que preocupan a la antropología” (Skafish, Viveiros de Castro, Maniglier & Morelle, 2016).

Siguiendo a Viveiros de Castro, esas nuevas fuerzas que la antropología toma de la observación de sus propios objetos históricos de estudio –los pueblos amerindios– suponen la afirmación no solo de una multiplicidad de modos de existencia sino, sobre todo, de una multiplicidad de *perspectivas*. El perspectivismo no es sino el modo profundamente filosófico de afirmar la multiplicidad sin abandonar la diferencia comensal: la distinción comiente-comido. Cual diferencia ontológica, la distinción comiente-comido es sostenida a la vez que puesta en cuestión por las prácticas caníbales amerindias que, manteniendo la diferencia, ya no pueden fijar al humano en el lugar de comience absoluto, sino que deben pensarlo también como alimento. Si cada perspectiva tiene, en principio, la forma de un comiente trascendental, es decir, de un origen finito del sentido del mundo, será necesario un operador *ad-hoc* para propiciar el cambio de perspectivas y poder afirmar la multiplicidad sin pasar por la especulación pura. Dicho operador es justamente la práctica canibal, según la cual el otro es

des manières de table. *Mythologiques* 3, (1968); Marvin Harris, *Cannibals and kings. The Origins of Cultures* (1977); Marvin Harris, *Good to Eat, Riddles of Food and Culture* (1985). Viveiros de Castro afirma que la noción de que existe una filosofía indígena del canibalismo que es también una filosofía política fue ampliamente esbozada por Claes en su teorización de la guerra, cf. Claes (2010), *Archaeology of Violence: War in Primitive Societies*; véase también Claes y Sebagn (1963) *Cannibalisme et mort chez les Guayakis*.

2 El *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade es el texto fundacional del modernismo brasileño en el arte, publicado en *Revista de Antropologia* el año 1928. Con el mismo espíritu, algunos años antes, en 1920, Francis Picabia publicó el primer número de *Cannibale*, una revista dadaísta francesa, para la que Picabia escribió un *Manifiesto Cannibale* (1920).

3 Como ha demostrado recientemente De Meyer (2023), es principalmente desde que Viveiros de Castro citó a Deleuze en relación con el perspectivismo que este se ha convertido en un autor relacionado con estos temas, incluido el del canibalismo: “En 1996, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro eligió una frase de Gilles Deleuze como epígrafe de un artículo, publicado en la revista brasileña *Mana*, sobre el perspectivismo amerindio. (Una versión modificada del artículo apareció en inglés dos años más tarde, en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*). Desde entonces, el nombre de Deleuze ha aparecido a menudo en obras sobre el perspectivismo”.

4 Sin duda, la obra más destacada sobre esta configuración es *Duelo y melancolía*, de Sigmund Freud (1993). El duelo es una teoría para superar la pérdida de un objeto que ha sido reinterpretada de muchas maneras, por ejemplo, y más cerca de nuestro tema, por Sándor Ferenczi a través del concepto de introyección, cf. Ferenczi, S. *The Clinical Diary* (1905). La recepción e introducción de la obra de Ferenczi fue reconfigurada por Nicholas Abraham y Maria Török, principalmente en *L'écorce et le noyau* (1987). Pero también hay una especie de canibalismo simbólico en otros legados del psicoanálisis freudiano, como las obras de Karl Abraham (véanse muchos de los textos recopilados en Abraham, K. *Selected papers on psychoanalysis* (1942)) y Melanie Klein (véase, por ejemplo, Klein, M. *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945* (1975), incluidos algunos textos de *The Selected Melanie Klein*, editado por Juliet Mitchell (1986)).

comido, no para ser eliminado o subyugado, sino para tomar de él su perspectiva y sus propiedades de comiente. El gran descubrimiento del antropólogo brasileño fue justamente este, a saber: comprender que comerse-al-otro no es una práctica excepcional –y por ello moralmente reprochable– sino la operación fundamental de toda variación del sentido del mundo. Al incorporar al otro en mí, puedo realizar un efectivo cambio de perspectiva, que funda a su vez a mi perspectiva como originariamente fisurada. Según este principio, se podría asumir que el canibalismo es una práctica ubicua en todas las culturas, y difiere en ellas solo por su nivel de explicitud. Pues si toda identidad se produce a partir de un principio de incorporación de la alteridad, como lo llama Claude Fischler (1995), la incorporación de la alteridad de un otro, de otra perspectiva, sería la transacción fundamental para la consolidación de la perspectiva en general. De ahí que sigan siempre siendo vigentes las fugaces y dinámicas palabras de Oswald de Andrade (1928): “Solo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago”.

Sobre este Dossier

En el dossier 36 de revista *Pléyade*, se abordan muchas de las cuestiones de frontera antes señalada, desde diversos estilos, paradigmas teóricos, géneros y enclaves temáticos. En la sección Intervenciones, recogemos dos obras del escritor Cristian Foerster Montecino, un ensayo y una selección de poemas. En ambos, lo que se juega es una suerte de *trascendentalidad digestiva*: el rol del resto, del excremento, como aquello que trasciende al cuerpo y, desde su más allá, vuelve sobre la digestión para condicionarla y posibilitarla. En el ensayo, titulado *Metáforas residuales. Apuntes para una lectura comparada entre Ponge y Bertoni*, Foerster analiza algunos de los gestos poéticos de ambos autores a través de la figura del escarabajo pelotero: impasible coleóptero que alimenta a sus larvas con excrementos que compila lenta y trabajosamente en una gran pelota, que arrastra consigo cual Sísifo exoesquelético. En la tesis del autor, tanto Ponge como Bertoni se ponen en relación a través de una secreta relación “positiva” con entidades socialmente concebidas como residuos, basura y/o excreciones. En ambos casos, como también en el del sutil escarabajo pelotero, es el resto indigesto el que permite formalizar las operaciones creativas tanto del poema como de la supervivencia misma. En la selección de poemas, *Ataques de risa*, Foerster nos entrega variaciones sobre un *más allá de la digestión*, que vuelve sobre el resto, ahora directamente como *caca* para producir allí un inaudito empalme entre alta experiencia y baja corporalidad. La *risa* que se produce por *ataque* es el operador de una serie de escenas e imaginarios en los que la caca cumple funciones sociales basales, a veces cooperativas, a veces violentas; en todo caso, siempre infra-estructurales respecto de lo que queremos poner en la superficie de nuestras relaciones.

En la sección de artículos, el dossier contiene seis contribuciones. Ellas abarcan cruces entre literatura, psicoanálisis, filosofía y antropología cultural. Comienza Ignacio Sánchez con el texto *Alfonso Reyes y la gastronomía: experiencia, estética y terroir*. Sánchez recorre la obra del cronista y gastrónomo Alfonso Reyes, quien en 1953 publica el que será una de las obras maestras de la cultura alimentaria de México: *Memorias de cocina y bodega*. En el análisis de Sánchez, Reyes es un precursor que reconoce a la

comida como elemento de disquisición estética y filosófica. Mediante el énfasis en la riqueza conceptual del autor, se muestra el tono de su “sabiduría gastronómica”, montada sobre una afirmación del lenguaje como mecanismo de incorporación de la realidad. La identificación entre cocina y lenguaje está, en análisis de Sánchez, marcada por la continuidad lingüística, es decir, por la sintaxis de la lengua más que por su semántica –tal como la cocina no sabe de *sentidos* más que de aquellos producidos por el reparto y combinatoria de sabores. Así, a la vez que se nos presenta a un Alfonso Reyes que habla de comida, también vislumbramos al escritor que *usa* la comida y la cocina como su misma lógica, es decir, como la regla y el procedimiento de su propio discurso –y del discurso cultural en general. En otras palabras, Reyes pone en obra de modo efectivo un trascendental gastro-literario, que permite una serie de articulaciones de sentido en las que la alimentación no es un mero tema entre otros –como declarábamos en un principio.

En *Animalidad y alimentación en Nadie nada nunca* de Juan José Saer, Ali Kulez nos presenta una propuesta de des-familiarización de la alimentación, pensada en términos infra-humanos, en los intersticios entre hombre, animal, *bios* y *zoe*. A partir de la novela de Saer de 1980, Kulez vuelve sobre una serie de comentarios que ella suscitó en la filosofía, la deconstrucción y el psicoanálisis, para llevar a cabo una crítica de la exclusión animal. Se trata de mostrar cómo, en la misma lógica interna de dicha exclusión, opera un potencial de fractura de las oposiciones y determinaciones soberanas de la filosofía. Desde algunas propuestas de Derrida, Agamben, Levinas, entre otros, se desvela un campo político como lucha de guerrillas, que funciona por la precarización de vidas y produce cuerpos desechables, al igual que la matanza impune de los animales para consumo. Centrándose en el devenir-animal de los personajes de la novela –Elisa, el caballo–, Kulez articula la posibilidad de una apertura infra-humana que muestra la incalculabilidad del animal y su secreto, que excede toda metafísica de la presencia y, por tanto, toda biopolítica del control soberano sobre el cuerpo. El devenir-animal, que desafía toda reducción metafórica, permite poner en cuestión al sujeto en su humana especificidad, así como las concepciones ontológicas y el manejo del tiempo que ella supone.

La obra *Trilogía antropofágica*, de la coreógrafa uruguaya Tamara Cubas, es materia de análisis en *Mas allá del consumo. Estética y política canibal en la Trilogía antropofágica de Tamara Cubas*, de Lara Barzon. La autora busca exponer el potencial subversivo del pensamiento canibal, que desafía las estructuras coloniales-capitalistas. A partir de pensadores como Viveiros de Castro, Suely Rolnik, Silvia Federici y Silvio Lang, Barzon analiza la obra de Cubas como el resultado de un proceso creativo de incorporación del otro, que no solo permiten nuevas expresiones artísticas, sino también nuevas posibilidades de existencia colectiva. Como bien lo señala el *Manifiesto antropófago* de Andrade, el canibalismo supone un rechazo de toda afirmación identitaria, pues funciona a partir de la estructura de lo otro-en-mí, que formaliza la vida misma como préstamo o robo. Barzon apuesta por una lectura de la obra de Cubas que permite recrear una epistemología de resistencia anticolonial, que rechaza la universalidad pretendida del pensamiento occidental así como su idea de propiedad privada –bien expresada en la idea de *copyright*, que Barzon propone transformar en *copyleft* como símbolo del libre acceso. De Cubas, Barzon rescata además la idea de una constante transformación del cuerpo propio que se aleja de toda aproximación nostálgica a un

pretendido “buen salvaje”. Así, el canibalismo se vuelve procedimiento de constitución de identidad por expropiación de lo propio, lo que permite pensar formas de creación sobre las que ya no es concebible ningún tipo de control asimilativo.

En un paso hacia la filosofía, Ana Abril ensaya algunas variaciones ontológicas a partir de una tesis sobre la borradura de la metáfora en el pensamiento indígena. *La escurridiza metáfora del pez. Una lectura derridiana de las pluralidades ontológicas en el pensamiento indígena académico y el giro ontológico en la antropología*, es el título de este intento por mostrar que toda afirmación ontológica respecto de los pueblos indígenas debe ser tomada en sentido literal y no metafórico, aunque según una noción complicada de metaforicidad. Rescata para este fin la obra de Zoe Todd, filósofa crítica indígena, especialmente su reflexión sobre los peces. Se trata de una lectura literal de las relaciones humano-animal. Así, si el pez es lo escurridizo por antonomasia, puede significarse literalmente como la imposibilidad misma de fijar un sentido único y, por tanto, como existencia reivindicativa de la multiplicidad de modos de ser y de decir. Tomando la idea de Derrida sobre la imposibilidad de situarse ya en una metaforicidad o literalidad puras, Abril muestra cómo la mediación y el diferimiento del lenguaje es la condición del sentido, cuestión que rescata directamente del uso de metáforas o tropos alimentarios. El tropo alimentario, como aquello que señala el cruce entre lo interior y lo exterior, permite sostener una crítica al dualismo y una consecuente reivindicación de lo narrativo e interpretativo, propio de toda mediación lingüística. Así, lo escurridizo del pez es a la vez metafórico y literal: tanto dependiente de una cadena lingüística e histórica de significantes, como fuente y condición de la verdad en sentido fuerte, siguiendo también las sugerencias de Nietzsche sobre la metáfora.

El texto de Joseph Eaton, *Incorporación y trabajo de duelo: notas sobre el deseo en Jacques Derrida*, lleva a cabo una lectura filosófica del deseo que implica una radical redefinición de la oralidad. Desde el psicoanálisis y su recepción por parte de Derrida, Eaton muestra cómo en una economía de la incorporación el deseo no puede ser ni simbolizado ni asimilado hasta el límite: siempre queda un resto inasimilable que es, además, la estructura de un deseo heredado. Leyendo la recepción que Derrida hace del psicoanálisis húngaro –Hermann, Ferenczi, Török y Abraham–, el autor muestra como la oralidad es reformada como duelo e incorporación, según lo cual no toda pérdida puede ser simbolizada, sino que muchas de ellas son encriptadas al interior del Yo. La oralidad sería el medio por el cual esta incorporación encriptadora se realiza, develándose como condición de una ingestión imposible, en la medida en que se trata de una oralidad no transparente a sí misma, fuera del paradigma logocéntrico. Se trata de pensar una boca que incorpora sin asimilar, a través de un lenguaje indómito, cuestión que es radicalizada por Derrida en relación con su lectura de Hegel y el trabajo de duelo. La voz se vuelve así un dispositivo de inscripción gráfica, que genera una resonancia solo espectral, produciendo restos que impiden toda idealidad totalizante. Es a partir de ambas nociones –incorporación y duelo– que es posible sostener la tesis de un inconsciente como cripta: bolsa de resistencia entre el inconsciente dinámico y el yo introspectivo, que se plantea como en toda su artificialidad.

El último artículo de este dossier está también dedicado a Jacques Derrida, específicamente al análisis de algunos momentos del seminario inédito de 1990-1991 *Rhétoriques du cannibalisme*. En *Küsse, Bisse, Ergo Sum. Penthesilea's Furious Cogito*, Giustino de Michelle revisa y articula la relación que establece Derrida entre idioma y

lengua materna, cuestión capaz de desafiar la diferencia tanto entre literatura y locura como entre filosofía y retórica. Se trata de mostrar cómo en Derrida el canibalismo des-funda los procesos de sentido, situándose en la lectura que hace el pensador argelino de la obra *Penthesilea* de Heinrich von Kleist. Allí, el motivo del canibalismo es leído como apropiación devoradora del otro, que permite sostener que todo querer decir es una incorporación de la alteridad. El idioma es, justamente, producto de este esquema incorporativo, pues se trata de una propiedad que no se puede apropiar, en la medida en que esta ligada a la lengua. Pero no a la lengua universal, sino a la *lengua que come* es decir, a la lengua corporal, incluso animal, aquella que a la que ya no tengo acceso directo por tratarse de una de las tantas alteridades que me constituyen. Esta inapropiabilidad de la lengua es, sostiene de Michele, la locura misma, el enigma del otro en mí, haciendo del canibalismo la determinación última de toda concepción idiomática. Derrida rescata así una nueva formulación del *cogito* en *Penthesilea*: “te amo tanto que te comería”. Un cogito hiperbólico, ambivalente, el cogito de una locura – yo pienso-amo-como-al-otro– que produce una estructura del yo ya no puramente autoafectiva, sino genuinamente auto-hetero-afectiva. Así, el idioma siempre está, en la medida en que originariamente es producido por el comer-amar al otro, *loco*. Estas afirmaciones le permiten de Michele volver sobre la famosa crítica de Derrida a Foucault (1967), específicamente, a una suerte de “originario” de tipo heideggeriano que Derrida contesta: pues la locura no es simplemente el otro –original– de la razón a partir de cuya exclusión la razón se constituye, sino la estructura de la razón misma en cuanto ya loca, es decir, ya canibal.

El dossier se cierra con dos reseñas: por un lado, *De huevos felices, afectos y metabolización*, sobre la obra de Dominique Lestel, *Apología del carnívoro* (Ediciones Instituto de Estética UC, 2024) a cargo de Isidora Pérez y Zeto Bórquez. En ella, se abordan los nudos problemáticos atados por Lestel en su apología del carnívoro: el carnívoro se encuentra más cerca de los animales de lo que podría pretender cualquier vegetariano, piensa Leslel, tomando en cuenta que este último tiende a asumir que abstenerse de comer carne es equivalente a tomar posición por la defensa activa de los animales no humanos. No obstante, el libro se encarga de dismantelar los argumentos que procuran sostener esta posición que no sólo carece de fuerza y coherencia, sino que también, a nivel social, se ha convertido en una suerte de imposición especialmente en el mundo de las redes. La segunda reseña, a cargo de Fernanda Medina, recorre algunas de las tesis de *Pensar/comer. Una aproximación filosófica a la alimentación*, de Valeria Campos Salvaterra (Herder, 2023). Expuesto en una exquisita retórica comensal, Medina hila momentos clave de la argumentación del libro, mostrando los caminos, a veces expeditos, a veces obstaculizados, que permiten vincular la heterogeneidad aparente entre las nociones de “pensar” y “comer”.

Esperamos que la lectura de este dossier abra caminos, pero también interrumpa pasos, que vinculan y separan distintos cuerpos a través de la boca.

Referencias bibliográficas

- Abraham, K. (1942). *Selected Papers on Psychoanalysis*. Hogarth Press.
- Abraham, N. & Torok, M. (1978). *L'écorce et le noyau*. Flammarion.
- Clastres, P. (2010). *Chronique des Indiens Guayaki: ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. Plon.
- . (2004). Trans. Jeanine Herman. "Archeology of Violence: War in Primitive Societies." In *Archeology of Violence*, New York: Semiotext(e): 139–68.
- Clastres, P. & Sebag, L. (1963). "Cannibalisme et mort chez les Guayakis". *Revista do Museu Paulista* 14: 174-81.
- Campos Salvaterra, V. (2020) "Retóricas de la cocina. La culinaria del discurso de Platón a Lévi-Strauss". *CUHSO*, n°2, pp. 384-404.
- Chavez do Santos, V & De Amorim e Silva Nieto, S. (2025). *La ingeniosa razón. La creación del ser humano en Vico*. Ediciones PUCV.
- De Andrade, O. (1928). "Manifiesto antropófago". *Revista de Antropofagia*, n.º 1, mayo: 3-7.
- Fischler, C. (1995). *El (h)omnívoro. La cocina, el gusto y el cuerpo*. Traducción de Mario Merlino. Anagrama.
- Freud, S. (1993). *Duelo y melancolía*, en *Obras Completas XIV*. Amorrortu.
- Harris, M. (1977). *Cannibals and kings. The Origins of Cultures*. Random House.
- . (1985). *Good to Eat, Riddles of Food and Culture*. Simon & Schuster.
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina. Ensayos de Teoría Cultural*. Iberoamericana.
- Klein, M. (1975). *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*. The Free Press.
- Klein, M. (1986). Ed. Juliet Mitchell. *The Selected Melanie Klein*. The Free Press.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Plon.
- . (1965). *Le Totémisme aujourd'hui*. Presses Universitaires de France.
- . (1968a). *Le Cru et le Cuit. Mythologiques 1*. Plon.
- . (1968b). *L'origine des manières de table. Mythologiques 3*. Plon.
- Meyer, T. (2023). "Un autre monde possible: Gilles Deleuze face aux perspectivismes contemporains." *Common Knowledge*, vol. 29, no. 1.
- Nietzsche, F. (2018). *Ecce Homo*, en *Obras completas IV*. Madrid.
- Picabia, F. (1920). "Manifeste Cannibale". *Cannibale*, vol. 1.

- Skafish, P. (2014). "Introduction", en Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics: For a Post-structural Anthropology*. Traducción de Peter Skafish. Univocal Books.
- Skafish, P.; Viveiros de Castro, E; Maniglier, P. & Morelle, P. (2016). Introduction to the Anthropological Philosophy: Symposium on an Unanticipated Conceptual Practice ("Introduction: A New Pocket of Intellectual Space", *Common Knowledge*, 22, 3, (2016): 385-392.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Traducción de Stella Mastrangelo. Katz.

Sobre la autora

Valeria Campos Salvaterra. Es Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile en co-dirección con la Universidad Complutense de Madrid. Se desempeña a tiempo completo como docente e investigadora del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Es autora de los libros: *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas* (Metales pesados, 2017), *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en J. Derrida* (Pólvora, 2018), *Comenzar por el terror. Ensayos sobre filosofía y violencia* (Prometeo, 2020) y de numerosos artículos sobre el problema de la violencia en su relación con el discurso en la filosofía contemporánea. Actualmente, ha ampliado su campo de estudio hacia el uso de figuras retóricas asociadas a la alimentación en la filosofía, que le han permitido estudiar problemas epistemológicos, ontológicos y éticos desde una nueva óptica. En este contexto, ha publicado el libro *Pensar/comer. Una aproximación filosófica a la alimentación* (Herder, 2023).

Intervenciones

Metáforas residuales: apuntes para una lectura comparada entre Ponge y Bertoni

Residual metaphors: notes for a comparative reading between Ponge and Bertoni

Metáforas residuais: notas para uma leitura comparativa entre Ponge e Bertoni

Cristian Foerster Montecino

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FUNDACIÓN RECTÁNGULOS DE AGUA

Resumen

Este ensayo propone la posibilidad de una lectura comparada entre la obra poética de Francis Ponge (1899-1988) y la de Claudio Bertoni (1946), mediante una indagación en torno a sus similitudes, distancias y cercanías con el obrar de los escarabajos peloteros. La atención prodigada a esta especie, tanto por los discursos míticos como por la entomología, al ser desplazada hacia el trabajo de Ponge-Bertoni, permite observar una serie de confluencias en sus poéticas. Así, a la luz de los escarabajos peloteros, Ponge y Bertoni parecen establecer una hermandad hasta ahora secreta con estos animales a partir de su relación “positiva” con esas entidades que socialmente son concebidas como residuos, basura y/o excreciones.

Palabras clave: infra-ordinario, residuo, physis.

Abstract

This essay proposes a comparative reading of the poetic works of Francis Ponge (1899-1988) and Claudio Bertoni (1946), exploring their similarities, differences, and connections with the behavior of dung beetles. The attention given to this species, both in mythical discourse and in entomology, when applied to the work of Ponge and Bertoni, reveals a series of convergences in their poetics. Thus, in light of dung beetles, Ponge and Bertoni seem to establish a hitherto secret brotherhood with these animals based on their “positive” relationship with entities that are socially conceived as waste, garbage, and/or excrement.

Keywords: infra-ordinary, waste, physis.

Resumo

Este ensaio propõe a possibilidade de uma leitura comparada entre a obra poética de Francis Ponge (1899-1988) e a de Claudio Bertoni (1946), mediante uma investigação em torno de suas similaridades, distâncias e aproximações com o labor dos besouros rola-bosta. A atenção dedicada a essa espécie, tanto pelos discursos míticos quanto pela entomologia, ao ser deslocada para o trabalho de Ponge-Bertoni, permite observar uma série de confluências em suas poéticas. Assim, à luz dos besouros rola-bosta, Ponge e Bertoni parecem estabelecer uma irmandade até então secreta com esses animais, a partir de sua relação “positiva” com entidades que socialmente são concebidas como resíduos, lixo e/ou excreções.

Palavras-chave: infra-ordinário, resíduo, physis.

Metáforas residuales: apuntes para una lectura comparada...

Para comenzar a esbozar la posibilidad de una lectura comparada entre las obras de Francis Ponge y Claudio Bertoni, me parece propicio iniciar este ensayo reflexionando sobre algunos discursos relacionados a la caracterización mitológica de una especie particular de insecto, la cual me servirá de compañero-guía en esta indagación. La especie en cuestión es de la familia de los escarabajos peloteros y ha sido bautizada por la ciencia –específicamente por el entomólogo francés Pierre André Latreille–, como *Sisyphus crispatus* (figura 1), por su parecido al trágico y existencialista héroe griego. A mí juicio, sin embargo, habría una gran diferencia, entre otras tantas, que harían al símil establecido por la entomología, entre el Sísifo-humano y el Sísifo-coleóptero, no del todo consistente. La diferencia en cuestión radica en la naturaleza, en la *physis*, de la “roca” arrastrada: la del héroe, suponemos, estaría –debería estarlo al no haber referencias que distingan la composición de su materialidad– conformada por minerales que tuvieron que pasar miles o millones de años para adquirir esa forma rocosa; en cambio, la del escarabajo, sabemos, es elaborada por él mismo, pero a partir de excrementos de otros animales, de preferencia herbívoros, como vacas, caballos, búfalos o elefantes.



Figura 1. Imagen encontrada en internet donde es posible ver cómo un escarabajo pelotero arrastra una vola de excremento.

Asimismo, la roca-fecal no es el resultado de un castigo divino, de una ley (*nomos*) que se le imponga al escarabajo por haber profanado el reino de los dioses, sino su medio de subsistencia, su hogar y el de sus crías, así como su fuente principal de alimento. La familia de los escarabajos peloteros es coprófaga –es decir, se alimenta de la caca de otros seres vivos–, a diferencia del ser humano, que si llega a realizar este tipo de ingesta sería –imagino– por motivos religiosos, estéticos y/o eróticos. En este sentido, la “roca” arrastrada por el escarabajo es producto de una técnica, la suya, no-humana, y cuya función principal, además de alimentaria, es reproductiva,

al servir de “nido” para el huevo depositado por la hembra en su interior y que al eclosionar se vuelve fuente de alimento para la larva. Además, la roca-fecal no es arrastrada cuesta arriba por ningún cerro del inframundo, sino por sabanas, pastizales, bosques y zonas agrícolas donde es enterrada, mejorando la fertilidad de los suelos de África y Asia, a la vez que reduce la proliferación de moscas y parásitos que se desarrollan en el estiércol fresco.

Este proceso habría sido registrado e incorporado por los antiguos egipcios a su cosmovisión, mediante la figura del dios *Kephri*, símbolo de la creación, el renacimiento y el movimiento del Sol (figura 2), dada la semejanza entre el recorrido solar y la forma en que estos insectos desplazan sus “rocas”, y cómo de ellas surgen sus crías¹. De esta manera, habrían al menos dos lecturas mitológicas operando en la descripción del comportamiento e identidad del escarabajo pelotero, y cuyos sentidos serían, a mí parecer, opuestos pero complementarios.



Figura 2. Detalle de un fresco que representa al dios egipcio Khepri, en la primera cámara de la tumba de Nefertari, Valle de las Reinas, Luxor, Egipto.

En primer lugar, estaría su inscripción en la mitología griega por parte del discurso entomológico del siglo XIX, al comparar la forma en que este insecto moviliza su

1 Véase para más detalles el siguiente link a la entrada de la Enciclopedia Británica: <https://www.britannica.com/topic/Khepri>

bola-nido de excremento con la de Sísifo, cuando empuja cuesta arriba esa roca que al llegar a la cima, indefectiblemente rueda cuesta abajo. Así, el esfuerzo inútil por repetitivo y, por ende, trágico del héroe sería el proyectado por Latreille a la vida del insecto, inscribiéndola inconscientemente como una suerte de castigo, al establecer un equivalente entre la roca y la bola de caca. Esta equivalencia podría tener su sustento, por un lado, en un rechazo a la naturaleza fecal de la “roca” del escarabajo, cuya alteridad sería inaceptable e inasimilable para la cosmovisión francesa del siglo XIX, siguiendo las pistas de la crítica literaria Annabel Kim vertidas en su libro *Cacaphonies* (2022). De ahí, también, quizás, la lectura de este esfuerzo como un castigo, al estar anclado a una entidad obscena y residual como el excremento. La equivalencia entre ambos esfuerzos, podría poseer otro correlato, si consideramos que la especie *Sisyphus cristatus* es la más fuerte de todo el reino animal, en relación a su peso y el del objeto desplazado, pudiendo mover cosas mil veces más pesadas que su peso corporal. En estos dos sentidos, a mi juicio, radicaría principalmente la identificación del escarabajo pelotero con el mito de Sísifo.

Por otra parte, tenemos la lectura mitológica egipcia, que en lugar de interpretar como un castigo divino y/o un esfuerzo inhumano a la “roca” arrastrada, establece un símil con el desplazamiento del Sol, asociado a elementos que podríamos considerar “positivos” como el nacimiento, la resurrección o la vida eterna. *Kephri*, representado como un hombre con cabeza de escarabajo o por completo como un escarabajo pelotero, expresa a la entidad solar en su fase naciente y cuyo nombre deriva del verbo *kheper* (“llegar a existir” o “transformarse”). En este sentido egipcio, el escarabajo pelotero al ser capaz de transformar los excrementos de otros animales en la residencia de sus hijos; haciendo germinar, o en otras palabras, haciendo “llegar a existir”, vida desde una bola de mierda enterrada en la tierra, se asemejaría al sol, por su capacidad nutricia y energética.

Así, ambas lecturas mitológicas ponen su foco en el mismo gesto del escarabajo, otorgándole a este, en su confluencia, un carácter simbólico ambivalente. Por un lado, tenemos al dios del nacimiento, resurrección y vida eterna, y por otro, al de un “mortal que profana, mediante su sagacidad el reino y la ‘dignidad’ de los dioses olímpicos” (Mejía, 2017). Así, tenemos a una roca que cae y, por otro, al sol naciente. Estas dos miradas han confluído en cómo arrastra el escarabajo pelotero su bola de excrementos –hogar y alimento para él y sus crías–, caracterizándola tanto como castigo, como origen y fuente de la vida. En este sentido, una lectura de este escarabajo, como la emprendida por el psicoanalista José Antonio Mejía (2017), me parece demasiado griega y muy poco egipcia, al privilegiar solo el aspecto caído de la roca-caca, olvidando su faceta ascendente:

El escarabajo sin embargo, profana lo abyecto, he ahí su potencia. El escarabajo pelotero se coloca cara a cara con lo despreciable, la dimensión pútrida del campo de lo humano, y de ello hace habitáculo, vivienda o incubadora, o todo en el mismo espacio, alimento-vivienda-resguardo. El escarabajo coloca frente a nuestros ojos algo que de lo sagrado no cesa de no olvidarse: el desecho, ya sea excremento o cadáver –y que sin embargo su condición misma de aparición está dada por su olvido. El escarabajo pelotero es un experto en trabajar con lo que “cae”. La profanación primigenia es la profanación del escarabajo pelotero (Arcaico Sísifo 2017, párrafo 3).

Así, lo que le faltaría a esta caracterización es cómo una nueva vida puede surgir de eso que lo humano considera caído, y cómo mediante su supuesta profanación, lo profanado renacería transformado en alimento-vivienda-resguardo. En otras palabras, lo profanado por el escarabajo, según Mejía, sería una lectura del mundo humanista, donde el destino de lo desechado es el olvido, pero olvidando que no hay memoria sin este.

De esta manera, es por la confluencia de estas dos lecturas encarnadas en el nombre y comportamiento de esta especie de escarabajo que lo he considerado como un guía adecuado para esta lectura comparada entre Ponge y Bertoni. La razón, a modo de hipótesis, sería que algunas de las obras de Ponge y Bertoni que voy a comentar, así como de lo que podríamos considerar la “poética” que las produjo, estarían en sintonía con la vida y obra del escarabajo pelotero, en el sentido de que tanto Ponge como Bertoni, en estas obras, habrían operado a la manera de los escarabajos peloteros, transformando discursivamente entidades o cosas generalmente concebidas como caídas, residuos o desechos de la sociedad, al hacerlas renacer como objetos de valoración artístico-poética. Este recordatorio de su existencia, cabe señalar, no sería bajo la lógica del *ready-made* duchampiano, es decir, haciéndolas ingresar profanamente al espacio sagrado de contemplación y valoración museal, sino mediante los modos mito y eco-lógicos de estos escarabajos, que convierten en casas, fuentes de alimento y refugio, lo desechado por otros.

Ahora bien, para emprender esta lectura, en apariencia descabellada, es preciso señalar algunos de los indicios que la respaldarían. El principal, para el caso de Ponge, es el siguiente párrafo, escrito por Silvio Mattoni (2017) en el prólogo a su traducción del libro *De parte de las cosas* (1942):

Y, sin embargo, las palabras, por la iluminación artificial de la escritura, tienen un breve futuro, un porvenir, la discreción de los libros, formas de la felicidad cuando se atenúan los ruidos y por momentos cesa la tortura de Sísifo de los proyectos y su repetición infinita, “cuando en las cortinas del día, en los nombres comunes que cubren nuestra morada de lectura ya no se reconozca gran cosa excepto desde afuera por ahí nuestras iniciales brillando como **alfileres metálicos** sobre un monumento de tela”. Entonces se puede escribir, quizás, a resguardo de órdenes y de sentimientos impuestos, aunque no para salvar una figura enmascarada de nuevo ante el espejo de su intimidad. En este interior, las frases y las palabras tienen el futuro de su grosería. Lo que no se puede definir en el transcurso del día corta el cuerpo heroico en partes, lo convierte en un compuesto de fetiches. Es una noche de leer o escribir en la soledad insolente. Pong dice: **“Un culo se elevará a los cielos contra las frazadas, soplará el viento por un escape compensador del fundamento**, los bosques del bajo vientre se frotarán contra la tierra, hasta que en la rodilla del Oeste se desabroche el **último favor diurno**” (Mattoni, 2017, p. 14)².

En este párrafo un tanto oscuro es posible vislumbrar la referencia a Sísifo, así como la premonición de la materia fecal, en el “viento por un escape compensador del fundamento”, que es soplado por ese “culo que se eleva a los cielos contra

2 Las negritas son agregadas por mí para destacar ciertas frases.

las frazadas". Asimismo, también es posible captar cierta mirada entomológica brillando en esos "alfileres metálicos sobre un monumento de tela", que en lugar de insectos, clavan las iniciales de un nombre sobre el lomo de un libro; así como la figura solar, encarnada por *Khepri*, en ese "último favor diurno". Estos detalles, que de algún modo buscarían retratar el cuerpo del héroe en su relajo y desnudez, me hicieron recordar las cualidades poéticas de los escarabajos peloteros –a quienes, como dato *freak* poético, está dedicado *Basura* (1993), el famoso poemario de A. R. Ammons³– y cómo estas se asemejarían a las descritas por Mattoni sobre la obra de Ponge. En este sentido, sería tentador señalar que el cuerpo heroico de las palabras articuladas por Ponge, en su desnudez, abandona su carcasa humana para abrirse a la multiplicidad de formas exuberantes del mundo de los insectos. No obstante, mi escaso conocimiento de la obra de Ponge me obliga a contener esta interpretación.

Por otra parte, el indicio sobre la obra de Bertoni se encuentra en la naturaleza de la misma, o mejor dicho, en la naturaleza de las cosas que la constituyen. La obra en cuestión, titulada *1344 miembros de la comunidad del calzado nacional marchan sobre nuestra conciencia* (1987), no pertenece estrictamente al género poético, sino que se desplegó como una instalación en la bienal de Arte Contemporáneo de Valparaíso el año 1987. Esta fue el resultado de una práctica deambulatoria y de recolección ejecutada por Bertoni por más de diez años, que consistía en recoger cosas que antes habían sido zapatos, mientras caminaba por las playas del litoral central. Digo cosas y no zapatos porque, para la mayoría de las miradas, por la forma de esas entidades, retorcida y desgastada por el mar, el sol, la arena y los vientos, serían comprendidas como "basura", es decir, como cosas "caídas" que perdieron tanto su valor de uso como de cambio, siendo su único destino el vertedero.



Figura 3. *1344 miembros de la comunidad del calzado nacional marchan sobre nuestra conciencia* (1987). Fotografía de la instalación durante la VIII Bienal de Arte de Valparaíso.

3 Esta es la dedicatoria: "A las bacterias, escarabajos peloteros, carroñeros/forjadores de palabras: los transfiguradores, restauradores".

Sin embargo, Bertoni vió en ellas “esculturas alucinantes” (Cussen, 2017, p. 11) que ninguna mano humana podría llegar a esculpir jamás. Así, esas cosas caídas, que fueron arrastradas por las corrientes oceánicas y que Bertoni, luego de recogerlas y guardarlas en bolsas de basura, las arrastró hasta su casa, donde las fue acumulando como tesoros inmundos que luego desplegará de manera ordenada y en filas en la explanada de una bienal de Arte, es decir, afuera del recinto museal, emulando una suerte de desfile militar (figura 4), lo cual me recuerda de algún modo al gesto y vocación recolectora del escarabajo pelotero. En esas cosas desechadas, Bertoni ve una forma de arte, de creación sublime, un producto o creación de la naturaleza, al igual que la especie *Sisyphus crispatus* ve en los excrementos de otros animales la materia indicada para elaborar el hogar de sus crías.



Figura 4. 1344 miembros de la comunidad del calzado nacional marchan sobre nuestra conciencia (1987). Fotografía de la instalación durante la VIII Bienal de Arte de Valparaíso.

Es en este sentido residual que Ponge, Bertoni y el escarabajo pelotero podrían conformar una suerte de hermandad, en tanto los tres se relacionarían de manera positiva con un tipo de materiales o entidades que otras sensibilidades consideran despreciables. Sin embargo, la naturaleza de sus respectivas “rocas”, evidentemente, difiere entre sí. Por ejemplo, en el caso de Ponge, el motivo de sus poemas, en *De parte de las cosas* (1942), es más bien ordinario, o mejor dicho, infra-ordinario, acudiendo al término de George Perec (2013), empleado para referirse a esa multiplicidad de acontecimientos que constituyen nuestro cotidiano, pero que obviamos por no ser lo suficientemente extra-ordinarios para llamar o reclamar nuestra atención, como

por ejemplo, el choque de un tren o un avión (Perec, 2013, p. 13). Así, entidades como la lluvia, un cajón, una vela, un cigarro, el pan, los placeres de una puerta, los caracoles, etcétera., no suelen ser motivo de atención literaria y si lo son, suelen quedar subsumidos como elementos o partes de la descripción del entorno, es decir, como un decorado de las acciones humanas.

La atención dedicada por Ponge en su escritura a estos objetos no repite el gesto paisajístico de poner en primer plano al entorno, eliminando del rango visual la presencia humana, así como tampoco exalta sus propiedades y formas, en un intento desesperado por otorgarles un carácter extra-ordinario. Por el contrario, Ponge lograría en estos poemas, a mí parecer, un efecto de extrañamiento al interior mismo de lo cotidiano, al profanar la desatención que prodigamos a la mayoría de esas cosas infra-ordinarias que constituyen la cotidianeidad. Así, las cosas atendidas por Ponge no necesariamente pertenecen al espectro de lo que habitualmente entendemos por desechos o residuos, como es el caso de la basura o el excremento. Su carácter residual, si es que lo hay, residiría en la falta de atención prodigada, y en su capacidad de fugarse a un régimen de lo visible marcado por lo extra-ordinario, o como en el caso de sus poemas y variaciones sobre el jabón (1977), en la imposibilidad de ser aprehendidos por manos aún apegadas al cuerpo humano: “No hay en la naturaleza nada parecido al jabón. Ninguna piedra es tan resbaladiza, y cuya reacción entre tus dedos –si has logrado mantenerla ahí provocándola con agua– sea una espuma tan voluminosa y nacarada, compuesta de tantos racimos de pletóricas burbujas” (p. 9). En este sentido jabonoso, las “rocas” de Ponge no poseen un simil en la naturaleza, sino que constituirían en el poema –el cuerpo desnudo del héroe– su propia *physis*.

A diferencia de las “rocas” de Bertoni y del escarabajo, su *physis* poseería un carácter higiénico, pero que solo adquiere sentido ante “el contacto con las manos sucias de un hombre” (p. 9), y al no presentarse esta interacción, la roca-jabón se vuelve “una especie de mediocre guijarro descansando placidamente en la jabonera más burda (a veces la más defectuosa) del hogar” (p. 10). En efecto, para que haya higiene es necesario una conciencia respecto a qué cosas estarían cargadas de suciedad, o que puedan poseer un carácter contaminante, y cuáles no. Por lo tanto, esa piedra nacarada que es el jabón, en su estado inerte, es factible leerla como una inversión o reverso de esas cosas caídas y desechadas que Bertoni recolectó ensuciándose las manos. Así, el jabón al interactuar con las manos, las limpia de suciedad y toxinas, pero teniendo que transformarse al ser frotado en espuma, arrastrando la suciedad consigo y que el agua debe limpiar hasta hacerla desaparecer. En este sentido, el destino del jabón es similar, aunque se resista deritiéndose, al de los zapatos de Bertoni; ambas cosas terminaron siendo arrastradas unilateralmente por las aguas.

Sin embargo, el jabón al cargarse de suciedad desaparece del rango de visión cotidiano, fundiéndose con las aguas que huyen por las cañerías al mar. En cambio, esas cosas recogidas por Bertoni vuelven a emerger en la visión cuando son expulsadas por las corrientes oceánicas hacia las costas, pero ya no como zapatos ni como basura, sino como esculturas alucinantes, cuyas formas ahora son lo suficientemente dignas para ser expuestas en una bienal de arte y/o registradas en fotografías. Esta dignidad retorcida, no obstante, expone como el mar, en parte, se resiste a ser convertido en un gigantesco basurero, expulsando de sus aguas las cosas que allí fueron arrojadas, así

4 Las versiones de *El jabón* que acá cito son de Zeto Bórquez y aún permanecen inéditas. Agradezco, por lo mismo, aunque sea en una nota al pie, toda su generosidad intelectual y bibliográfica, así como su amistad sin parecidos.

como nos advierte, de manera indicial, sobre la magnitud del desastre ecológico que se oculta en sus profundidades, no lo suficientemente profundas ni lejanas para no vernos afectados. En este sentido ecológico, los jabones del mundo también forman parte de los agentes que contaminan las aguas. Pero la naturaleza verbal del jabón de Ponge, a mí parecer, –o eso me gustaría llegar a creer en estos momentos de desilusión–, es capaz de absorber esa suciedad intelectual que sustenta en parte las catástrofes ambientales, pero sin borrarla, al igual que esos ex-zapatos recogidos por Bertoni son capaces de mostrar en sus formas retorcidas otros mundos posibles.

En este sentido, tanto las obras de Bertoni como de Ponge, habrían sido producidas por un tipo de obrar semejante al del escarabajo pelotero, al ser capaces de reconfigurar el destino de sus “rocas” caídas, en una suerte de hogar para sus larvas. Pero, ¿cuál sería la identidad de esas larvas albergadas por estas obras?, ¿qué entidad podría ocupar ese lugar larvario, que germina y renace del excremento?, ¿es acaso la hermandad entre Bertoni, Ponge y el *Sisyphus crispatus* real o solo existe para desvanecerse llegado el final de esta breve indagación? Estas son algunas preguntas, de muchas tantas, que quedarán en suspenso para ser desarrolladas en próximos ensayos por venir.

Referencias bibliográficas

- Cussen. F., Escobar, D., Florit. A & Joannon. C. (2017). *Una conversación con Claudio Bertoni*. Ediciones Overol.
- Mejía, JA. (2017). *De profanaciones, escarabajos y Sísifo*. Reflexiones marginales.
- Perec, G. (2013). *Lo infraordinario*. Eterna Cadencia Editora.
- Ponge, F. (2017). *De parte de las cosas – Proemios*. El cuenco de plata.
- . (1977). *El jabón*. Pre-textos.

Sobre el autor

Cristian Foerster Montecino. Poeta, ensayista, investigador y docente. Doctor en Literatura, Pontificia Universidad Católica de Chile. Magister en Arte mención Teoría e Historia del Arte, Universidad de Chile, y licenciado en Letras hispánicas (PUC). Ha publicado los libros de poesía *ruido blanco* (2013, ganador del primer lugar de los Juegos Florales Gabriela Mistral) y *Balada* (2019), además de haber ganado el segundo lugar de *Santiago en 100 palabras* el año 2017 con su cuento *Alunizaje*. Además de dedicarse a la investigación académica de los temas del caminar, la ecología, la basura y el arte contemporáneo, se ha dedicado laboralmente al desarrollo de talleres de escritura creativa en el que destaca *Al pulso de la letra*, realizado junto a Lucas Costa por más de siete años. Actualmente, también se desempeña como secretario de la Fundación Rectángulos de Agua. Patrimonio, Arte y Cultura.

Ataques de risa: más allá de la digestión (selección de poemas)

Cristian Foerster Montecino

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

FUNDACIÓN RECTÁNGULOS DE AGUA

Recuerdo haber cagado un lulo
cuya forma reproducía a la perfección
el rostro de mi madre

Recuerdo no era sueño ni síntoma
su recuerdo era el semblante de mi amada
madre con todas sus facciones flotando
en las aguas y yo arriba pegado
al techo al cielo o a la certeza de estar
viviendo algo increíble
(un milagro diría
si la fe fuera como encontrar una moneda
escondida en la oreja de un niño sordo)

Su rostro ahí dibujado a la fuerza por mis tripas
Su rostro ahí excretado por la ternura de lo caído

Su misma mirada (¿lasciva
e iconoclasta?) escrutándome
la raja como al nacer

Por supuesto
ese lulo no era ni es mi madre
(ni mucho menos o más)
que vive (menos mal) feliz
mente en su casita
Ese lulo solo es
al ser recordado
por su forma imposible
mente maternal

Por su mirada que contiene la mirada
de todas las madres que hayan existido
juntas y de la que debo (como bueno hijo
que soy) deshacerme

Ataques de risa: más allá de la digestión

Al tirar la cadena
renazco (pútridx)

*

Al escuchar “estoy
en la caca”
debería (como ley)
provocar (como don)
ataques de risa

Porque

A) “estar en la caca” supone
un estado del ser y

B) la caca como un lugar donde se puede
(aunque no se lo desee) estar

C) “estar en la caca” entonces ¿implicaría
haber devenido mojonos andantes?

D) Auto-percibirse en la caca
no garantiza que otros entes nos perciban así
Nadie además de ti –que estás en la caca– te ve
por la calle como un zurullo de 1,80 metros

E) Ayer al salir del Banco
y ver la calle repleta de cuerpos cabizbajos
hundidos en la grisura del día a día
los imaginé (no sé porqué
quizás por empatía
quizás por rencor)
como si fueran gigantescos mojonos
que perfumaban el mundo

Me tuve que morder los labios
para no reírme

G) Así como un deber moral
si alguien te confiesa
que está en la caca
y tú aceptaste
el rol de confesorx
al preguntarle
inocentemente
“¿cómo estás?”

no te rías en su cara

Mejor ayúdalx a salir de ese estado

Visitando juntxs mojones reales
Viendo juntxs a la caca a los ojos
(aunque no los tenga)

Despídanse de ella
luego de haberla abrazado
olido y palpado juntxs con el culo
J) Las metáforas fecales son pan
de cada día en nuestra lengua
Nos cagamos encima de los muertos
de Dios de nosotrxs mismxs
por espanto o por risa nos cagamos
mientras nos cagan lxs políticxs
lxs empresarixs lxs amigxs las parejas
Mientras nuestras tripas se anudan
moralmente a nuestra sensación
de “estar en la caca” y la caca
real tibia que cae de nuestros anos
al agua y salpica (sin metáforas)
los bordes (tan reales) de la cerámica
que conforma nuestros modernos baños
pasa desapercibida y olvidada
Se reprime

H) “estar en la caca” es posible suponer
–sin ponernos (tan) freudianos– resultado
de una fulminante represión sobre la caca
tibia

real

Apuntes para una reescritura (fecal) del poema XX de P. Neruda

Xpxntxs pxrx xnx rxxscrxtxrx (fxcxl) dxl pxxmx XX dx P. Nxrxdx

Me cagó tantas veces bajo el cielo infinito
que mis cuernos se confundieron con las nubes
y mi rabia se expandió más rápido que el universo

Lo primero que pensé fue en matarlo
pero la muerte trágica es una suerte de gloria
en su mundillo poético y no iba a regalarle ese último placer

Llegué a creer que las estrellas eran «x»
dejados por las astas que crecían
de mi cabeza como árboles-luciérnagas

A lo más pude escribir con una tijera un más triste rayado
en la puerta del baño de lo que fue nuestra casa
al cagarme tantas veces bajo ese cielo raso infinito

Así escribiendo hice mierda el anillo que puso en mi dedo
Al haberme cagado tantas veces bajo nuestro cielo raso infinito
olvidé que hasta un pedazo de mierda tiene derecho a vivir dignamente

La venganza ahora lo entiendo es el reverso del amor
Por lo mismo la indiferencia debiera ser su máximo castigo
Pero goza cuando lo lastiman al ser otra forma de pensar

No sé si lo habré sacado de mi cuerpo (a paladas) definitivamente
Pero al menos ahora (su recuerdo) se comporta como un chicle
tirado en el piso bajo este cielo (como de milicx) infinitamente raso

Artículos

Alfonso Reyes y la gastronomía: Experiencia, estética, *terroir*

Alfonso Reyes and Gastronomy: Experience, Aesthetics, Terroir

Alfonso Reyes e a gastronomia: Experiência, estética, terroir

Ignacio M. Sánchez Prado

WASHINGTON UNIVERSITY

Resumen

Centrado en el libro *Memorias de cocina y bodega*, así como algunos de sus escritos sueltos sobre gastronomía, este ensayo discute la idea criolla y experiencial de la comida de Alfonso Reyes. El ensayo discute de manera particular temas como la conexión de la gastronomía con el estilo literario, los debates de Reyes con las anti-dietas de la vanguardia, los usos de la poesía en la representación gastronómica y la emergencia de una idea universalista de la comida a través del *terroir*.

Palabras clave: Alfonso Reyes, gastronomía, anti-dietas de la vanguardia, estilo literario, universalismo.

Abstract

Centered on the book *Memorias de cocina y bodega*, as well as some of his assorted writings on gastronomy, this essay discusses Alfonso Reyes's criollo and experiential idea of food. Concretely, the essay discusses topics such as the connection of gastronomy with literary style, Reyes's debates with the antidiets of the avant-garde, the uses of poetry in gastronomical representation and the emergence of a universalist idea of food through *terroir*.

Keywords: Alfonso Reyes, gastronomy, antidiets of the avant-garde, literary style, universalism.

Resumo

Emfocado no livro *Memorias de cocina y bodega*, bem como em alguns de seus escritos soltos sobre gastronomia, este ensaio discute a ideia crioula e experiencial da comida em Alfonso Reyes. O ensaio aborda especificamente temas como a conexão entre gastronomia e estilo literário, os debates de Reyes com as antidiets da vanguarda, os usos da poesia na representação gastronômica e o surgimento de uma ideia universalista da comida por meio do *terroir*.

Palavras-chave: Alfonso Reyes, gastronomia, anti-dietas da vanguarda, estilo literário, universalismo.

Enviado: 06 de junio de 2025

Aceptado: 30 de agosto de 2025

En su genealogía del concepto de gusto, Giorgio Agamben observa que, si bien en autores como Hegel es considerado inferior a “sentidos teóricos” como la vista y el oído, en la tradición grecolatina existe un vocabulario que lo conecta etimológica y semánticamente con la esfera del conocimiento (2015, p. 7). Agamben cita concretamente las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, en las que el santo del siglo VII ofrece la siguiente definición de la palabra latina *sapiens* (sabio): “palabra derivada de *sapor* (sabor) porque así como el gusto es apropiado para discernir el sabor de los alimentos, así el sabio se encuentra capacitado para apreciar las cosas y sus causas; porque conoce cada una de ellas y las enjuicia con criterio de verdad” (Sevilla, 2004, p. 837). Esta genealogía continúa en Nietzsche, quien identifica en su discusión de Tales de Mileto: “La palabra griega para denominar al ‘sabio’ pertenece por etimología a *sapio*, ‘me gusta’, *sapiens*, ‘el degustador’, *sisyphos*, el hombre de gusto refinado; por lo tanto, la sutileza y el refinamiento en el discernir y el conocer, una gran capacidad de diferenciar, constituyen, según la conciencia popular, el arte del filósofo” (Nietzsche, 2003, p. 49; Agamben, 2015, p. 8).

Autor atento en partes iguales a los legados del mundo grecolatino y al arco de pensamiento antipositivista que va del idealismo alemán a Nietzsche, Alfonso Reyes intuye desde su obra temprana que el sabor, como categoría de experiencia y pensamiento, y el gusto, como una forma de relacionarse con el mundo, guiarían su obra ensayística y su ethos de vida. Reyes negociaba las tensiones entre un espíritu que aún suspiraba por las simetrías neoclásicas del siglo que acababa de terminar, pero se interesaba por formas de conocimiento dinámico y proliferante para ingresar en la nueva modernidad que comenzaba a mostrar sus destellos desde los albores del siglo XX.

Ya en su primer libro *Cuestiones estéticas*, publicado originalmente en 1905, Reyes confrontaba el barroco de Luis de Góngora pensando el problema del gusto frente a las costumbres artísticas: “aquella conformidad del prosaico siglo que inventó las reglas para el gusto y pervirtió, con extraño injerto, el ilustre plantel del habla vernácula” (Reyes, 1955, p. 63). Asimismo, Reyes identificaba el sentido de lo clásico como una forma de percibir y expresar lo momentáneo, lo cual abría paso a los sentidos y lo sensorial, incluido el sabor: “Pero el sabor del instante ha de suscitar en su ánimo una germinación, no sólo emocional, sino también verbal, por lo que puede decirse que es el poeta un ser eminentemente *expresivo*” (1955, p. 145. Énfasis en el original). El gusto cuya regulación remitía al siglo prosaico, el sabor que suscita germinación emocional y verbal: Reyes piensa desde su obra más temprana el sentido del gusto y el lenguaje como estrategias paralelas de expresión del mundo. Nadie que ha leído con cuidado estas líneas puede sorprenderse del hecho de que Reyes dedicó uno de sus libros más significativos a las artes y experiencias culinarias.

“También yo he pagado mi tributo al arte de cocina y de bodega” (Reyes, 1991, p. 297), declara Reyes varias décadas después, en el proemio a una de las obras literarias y críticas mexicanas más importantes en torno a la gastronomía. Publicada originalmente en 1953, *Memorias de cocina y bodega* reúne una serie de crónicas y ensayos gastronómicos escritos por Reyes durante sus periplos diplomáticos y su regreso a México entre 1929 y 1945, según la nota bibliográfica del tomo XXV de sus obras completas (Reyes, 1991, p. 296)¹. El libro pertenece a la categoría de las “misceláneas”,

1 Aunque existen diversas ediciones sueltas de este libro, sigo aquí el criterio general de referir a las obras de Reyes en los veintiséis tomos de sus obras completas, a menos que sea un texto publicado a posteriori.

un género particularmente alfonsino que coloca dentro de un espacio textualidades, estilos y temas que se mueven a lo largo de temporalidades y latitudes. En este caso, los ensayos se organizan en un proemio, diecisiete “descansos” y unas notas sueltas, en un paseo que, con desvíos, lleva a la voz prosística desde la gastronomía francesa y la española que Reyes degustó durante sus extensos años en esas latitudes hasta la gastronomía mexicana y las sudamericanas —cuyo conocimiento resulta de sus años como diplomático en Brasil y Argentina—². Como describe Margo Glantz, “*Memorias de bodega y cocina* advierte de un largo paso cuyos descansos son cuadros de costumbres culinarias y una guía de descarriados gastronómicos” (1994, p. 64).

Como suele ser el caso con los escritos de gastronomía de escritores mexicanos canónicos, *Memorias de cocina y bodega* es un libro simultáneamente reconocido por su carácter precursor en presentar la comida como un elemento de disquisición estética y filosófica, a la vez que continúa relativamente desatendido por la crítica, al menos en comparación con el alud de estudios y ensayos que se han dedicado a la obra alfonsina. En términos de su contribución a los estudios de la culinaria en México, el libro está reconocido de manera clara como una reconceptualización de la compleja relación entre la emergente idea de gastronomía nacional y las gastronomías europeas. Como describe José Luis Juárez López, la aportación de Reyes “consiste en que al mismo tiempo que hace un reclamo a los europeos por ignorar las cocinas de Brasil, Argentina y México que dice también tienen su vejez, está presente la idea de insertar a México en ese concierto de naciones. Entendió la historia de la cocina como un capítulo más de la crónica de la civilización en general” (2008, pp. 162-163). La riqueza y complejidad intelectual del texto está fuera de duda: existe incluso un libro dedicado a compilar un glosario de la terminología gastronómica reyista (Infante, 2005). Reyes asimismo inspira a otros escritores a seguir su ruta culinaria como es el caso de *Comiendo con Reyes* (Cepeda, 1986), una miscelánea a cuatro manos sobre don Alfonso y sobre la extensión de su sabiduría gastronómica al presente.

El texto también ha suscitado una discusión estilística debido a su carácter fuertemente híbrido. La estructura permite a Reyes hacer una crónica peripatética de vida donde los textos constituyen “descansos” que permiten fijar la atención en momentos, geografías y objetos, a la vez que despliegan la interminable erudición bibliográfica e histórica del autor. Por esta razón, Ana Sabau ha observado que el libro tiene un carácter “exhibicionista”, en el cual Reyes busca mostrarse como un “intelectual exquisito”, lo cual implica que “el escribir de gastronomía es en sí mismo un acto elitista que lo posiciona, le otorga el poder de la palabra y del juicio, y lo enaltece por su amplio conocimiento y dominio de las artes” (Sabau, 2009, pp. 124-125). A su vez, José María Infante propone que los textos gastronómicos de Reyes expresan “un objetivo más de compartir o de desarrollar una intensa vida social que de profundizar o perfeccionar en la refinación gastronómica” (2005, p. 15). La gastronomía no era tan sólo una práctica del gusto, sino también una de las fundaciones de la socialidad de la polis.

Reyes famosamente define el ensayo como “este centauro de los géneros, donde hay de todo y cabe todo, propio hijo caprichoso de una cultura que ya no puede responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a la curva abierta, al proceso en marcha, al ‘Étcetera’ cantado ya por un poeta contemporáneo preocupado de filosofía” (1959a).

2 Para los lectores que deseen conocer la biografía de Reyes en detalle, véase Garcidiego 2022.

Según Liliana Weinberg, de esta definición se deriva un “enlace interpretativo de diversos órdenes del mundo” que permite “conciliar la herencia clásica y temas de alcance universal con la situación presente y cuestiones de debate inmediato” (2007, p. 81). Como estudia en detalle Sergio Ugalde Quintana, Reyes expresa en *Cuestiones estéticas* una tensión entre la idea de Grecia como espacio de armonía y la idea más agónica de Grecia proveniente de la lectura colectiva de Nietzsche en México (2024, pp. 73-105). A esto se aúna el interés vital de Reyes por Stéphane Mallarmé, cuyo lenguaje culinario admira, y desde quien piensa tanto los límites del lenguaje (Ugalde, 2024, pp. 105-117) como nuevas formas para la expresión del alma en la modernidad (Sánchez, 2019, pp. 117-141). En su conjunto, la ensayística de Reyes siempre existe en el espacio de tensión entre dos fuerzas: la posibilidad de la escritura como forma de aproximación a la armonía del espíritu y la fluidez del lenguaje como mecanismo de incorporación de una realidad móvil y polifacética.

La gastronomía es un tema particularmente apto para este tipo de escritura porque el carácter centáurico del género permite localizar al objeto gastronómico como punto de confluencia de distintas esferas del conocimiento y de la estética. En su profundo estudio del estilo de Reyes, James Willis Robb lo describe como un “epicúreo literario [...] compatible con un Brillat-Savarin, un Albert Thibaudet, con el Alphonse Daudet de los *Paisajes gastronómicos*”, y le atribuye a su escritura un “modo culinario” que permite una “cadena de asociaciones infinitas” (Robb, 1978, pp. 119-123). Francisco de Jesús Ángeles Cerón hace una descripción aún más concreta de la prosa de Reyes con metáforas gastronómicas:

Alfonso Reyes es ejemplo de lo que aborda cuando se acerca literariamente a la cocina: sazona y hornea las palabras: marina el verbo crudo y lo sofríe, después capea los nombres y bate los adjetivos hasta el punto de turrón; por último, sirve todo acompañado de adverbios crujientes: siempre ofrece una prosa tibia, como la sopa caliente que nos espera en casa tras una larga jornada de trabajo en pleno invierno, aunque Reyes también sabe servir el verso fresco, ideal para el descanso veraniego. (Ángeles, 2015, pp. 362-363)

Esta identificación entre lo culinario y el lenguaje es una constante en la obra alfonsina. En un texto de 1924 titulado “El cocinero”, Reyes imagina a un practicante del oficio horneando palabras de tal manera que el fuego transformaba las palabras:

Metía al horno una palabra hechiza, y un rato después la sacaba, humeante y apetitosa, convertida en algo mejor. La espolvoreaba un poco, con polvo de acentos locales, y la devolvía a su inventor, que se iba tan alegre, comiéndosela por la calle con mucha paciencia y comedimiento. (Reyes, 1956, p. 328)

“El cocinero” plantea una comprensión fluida y procesual del lenguaje en la cual el acto de hornear permite a las palabras encontrar un nuevo significado a través de la contigüidad lingüística:

Un día entró al horno la palabra “artículo”, y salió del horno hecha “artejo”. “Fingir” se metamorfoseó en “heñir”; “sexta”, en “siesta”; “cátedra”, en “Cacadera”. Pero cuando un sabio —que pretendía reformar las instituciones sociales con grandes remedios— hizo meter al horno la palabra “huelga” y se vio que resultaba “juerga”, hubo protesta popular estruendosa que paró en un levantamiento, en un motín. (Reyes, 1956, p. 328)

Los sabios del cuento, haciendo infortunado eco de la tradición filosófica citada anteriormente, “quisieron aclarar el enigma de los enigmas y hacerlo deglutible mediante la acción metafísica del fuego” (Reyes, 1956, p. 328). Una vez más vemos que los sabios entienden que la capacidad de hacer un objeto cognoscible consiste en “hacerlo deglutible”. El acto de hubris con el que termina la historia fue que alimentaron al horno con la palabra “Dios”, “Y no sabemos lo que saldrá porque todavía sigue cociendo” (Reyes, 1956, p. 328). La cocción como proceso continuo de transformación de lo incognoscible en conocimiento: uno podría fácilmente derivar una teología secular de esta imagen. De cualquier manera, Reyes remite no sólo a la identificación entre sabor y sabiduría con la que abrí el presente estudio, sino también la relación del ensayo como género que explora la lengua en el sentido de sopesamiento y de gusto (Perullo, 2016).

Sería fácil presumir que el horno de Reyes es una reflexión sobre las ideas de Ferdinand de Saussure, ya que, a fin de cuentas, este tipo de permutaciones de contigüidad fonética no son muy distantes de los ejemplos con los que *El curso de lingüística general* ilustra principios como la arbitrariedad del significante y la mutabilidad del signo lingüístico (Saussure, 2016, pp. 151-168). Sin embargo, como observa Sebastián Pineda Buitrago (2020), el origen de juegos como este es quizá más cercano al concepto de lenguaje avanzado por Marinetti, cuyo libro de gastronomía es también citado por Reyes, que por Saussure, a quien Reyes no cita en ningún texto anterior a mediados de los cuarenta.

La gastronomía es uno de los espacios donde la ambigüedad de Reyes respecto a las vanguardias europeas se inclina más claramente hacia la posición humanista. Siendo la comida y la comensalidad prácticas en la esfera de lo humano y de lo social, Reyes muestra gran escepticismo frente a los textos de orientación futura, escritos en la década de 1910 por figuras como Marinetti o Guillaume Apollinaire. Como se ha estudiado extensamente, la visión de Reyes adquiere tonos vitalistas y bergsonianos como forma de pensar una “metafísica de la vida” (Pineda Franco, 2019) para dar cuenta de la aceleración tecnológica celebrada por los vanguardistas a los que Reyes leyó durante su estancia en Madrid (Pineda Buitrago, 2021). El vitalismo se expresa particularmente en la concepción tanto de la gastronomía como de la literatura como espacios fundamentalmente experienciales, lo cual conectaría a Reyes con una tradición que, como estudia Perullo, desdobra la idea de experiencia en el doble sentido de relación afectiva con el mundo y de sabiduría adquirida con el tiempo (Perullo, 2016).

Podemos concretizar estas ideas partiendo del debate de Reyes con lo que Cecilia Novero (2010) llama “anti-dietas de la vanguardia”, a través del cual defiende una concepción cultural, histórica y anti-dogmática de la cocina. En el descanso V de *Memorias de cocina y bodega*, Reyes busca refutar la idea de que “el arte de la mesa está

llamado a desaparecer” (1991, p. 326). Reyes observa el hecho de “que la mesa y los gustos evolucionen no es de ahora”, ejemplificando con “la fauna mitológica que se comía con santa naturalidad”, como “la grulla, y la corneja, y la cigüeña, y el cisne y el buitre”, los cuales a su vez se cubrían de “salsas picantes de jengibre, canela, clavo, pimienta, azafrán, laurel, moscada, comino, almendra, ajo, espliego, almáciga, cebolla”, lo cual a su vez lleva a “los orígenes de nuestro ‘mole de guajolote’, así como la misma palabra ‘mole’ nos refiere directamente a la ‘salsa mola’ de los sacrificios paganos” (1991, p. 327).

Esta aseveración no deja de ser controversial, ya que hoy en día se acepta en la lingüística mexicana que la palabra “mole” proviene del náhuatl “molli”, palabra que significa “salsa” (Gómez de Silva, 2001, p. 143). Esta divergencia etimológica no contradice el punto de Reyes: los platos tienen una continua evolución histórica que a su vez implica evoluciones en la comensalidad y en el arte gastronómico. “El hombre”, dice Reyes, “hoy por hoy casi no anda a pie, y trabaja con sus músculos mucho menos que en otros tiempos. Su régimen de calorías se ha modificado sensiblemente, sin ir muy lejos, en los últimos cincuenta años”, por lo cual “aquel régimen gigantesco y propiamente rabelesiano de los abuelos” ha sido reemplazado por una afición más sobria: “me confieso ganado a la escuela de un solo plato, siquiera con discreto acompañamiento de principios y postres” (1991, p. 327).

Reyes refuta así la cocina cubista de Guillaume Apollinaire, que buscaba el establecimiento de una relación estética absoluta entre el cuerpo y el mundo (Novero, 2010). Apollinaire propone algo llamado “gastro-astronismo” y plantea: “la cocina gastro-astronista es un arte y no una ciencia. [...] no tiene por objeto calmar el hambre. Por el contrario, para saborear los nuevos platos es preferible no tener apetito” (Apollinaire, 2018, p. 658). Reyes considera las ideas de Apollinaire como “moda de un día” que invoca “innovaciones que con frecuencia vienen de muy atrás” como el roast beef al tabaco de la antigua Polonia o el caso de “el Apicio Romano, citado por la chistosísima Lozana Andaluza”, que “da ya la receta de un picadillo verdaderamente cubista” (Reyes, 1991, p. 328; Delicado, 2023, p. 16; Apicio, 2007). Frente al cubismo, Reyes avanza la idea de que la transformación gastronómica en sí es legítima, pero requiere una relación con la historicidad de la cocina. Esto, a su vez, abre debates con el problema de la dietética y el gusto.

Sobre este punto, Reyes invoca otro ejemplo para sus polémicas. En 1932, Marinetti y Fillia (seudónimo de Luigi Colombo) publican *La cocina futurista* (Marinetti, 2017). Compilación de textos, notas de prensa, manifiestos e imaginaciones de comida futurista, el texto se encuentra precedido por un manifiesto que, siguiendo con admiración las ideas de Mussolini en torno a la cultura italiana, “afronta aún la impopularidad del programa de renovación total de la cocina” (Marinetti & Fillia, 2017, p. 37). Buscando alinear la dietética con su idea de futuro, el manifiesto llamaba a “la abolición de la pasta” y “de la mediocridad cotidiana en los placeres del paladar”, invocando una “invitación a la química” como base para “dar prontamente al cuerpo las calorías necesarias mediante equivalencias nutritivas gratuitas del Estado, en polvo o en píldoras, compuestos albuminosos, grasas sintéticas y vitaminas”, que cubriría las necesidades de energía de las horas laborales. Posteriormente, al aligerarse a los hombres del trabajo manual, el texto invoca una “comida perfecta” que exige “una armonía original de la mesa (cristalería vajilla decoración) con los sabores y los colores

de los alimentos” y “la originalidad absoluta de los alimentos”, proponiendo platos como “salmón de Alaska a los rayos de sol con salsa Marte” o la invención de “sabrosos complejos plásticos, cuya armonía original de forma y color nutra los ojos y excite la fantasía antes de tentar los labios” (Marinetti & Fillia, 2017, pp. 40-41).

Reyes rechaza las propuestas de Marinetti y Fillia, a las que considera “una revoltura de perfumería, química y farmacia, ayudada de aparatos eléctricos y ozonizadores y desviada constantemente —grave error— hacia las simbologías poéticas y pictóricas” (1991, p. 328). Sobre el pescado (al que llama, en una errata quizá causada por la irritación, “solución” en vez de “salmón”), Reyes se pronuncia: “receta que ni siquiera me tomo el trabajo de copiar porque, a pesar de su escandaloso nombre, no pasa de una preparación burguesa, echada a perder por el mal gusto y la charlatanería de adolescentes en juerga” (1991, p. 328).

En su rechazo a las anti-dietas de la vanguardia, el pensamiento de Reyes repudia a la dietética como forma imperativa del comer. Como observa Novero, el futurismo imagina a la ciencia gastronómica a partir de la meta de “alcanzar el optimismo y por lo tanto la estimulación intelectual a través de la nutrición eficiente” (2010, p. 11. Mi traducción). Reyes se mofa de este estándar al afirmar que “la dietética demuestra que los flacos no mueren nunca” (1991, p. 328). Reyes utiliza la polémica para rechazar la emergencia de una serie de ideas dietéticas que afectan a la comensalidad y a la gastronomía. Observa con rechazo que “los sustitutos que inventan los vegetarianos para dar ‘carne de verdura’ y los más artificiales todavía que inventan las necesidades de campaña, o los horrores con que tienen que conformarse las plazas sitiadas, no podrían establecer tradición” (1991, p. 329). Concluye Reyes que “mucho más seria es ya la amenaza de los alimentos sintéticos” y observa que todas a estas artificialidades “no le faltan el ‘elemento-energía’ ni el ‘elemento-materia’, dos agentes de la nutrición, y todavía tiene su pizquita de ‘elemento-engaño’” (1991, p. 329).

El rechazo alfonsino a las antidiets de la vanguardia y de las dietas sustitutivas constituye las condiciones a partir de las cuales Reyes establecería lo que se podría llamar su estética del gusto. Reyes rechaza claramente una filosofía presentista de la gastronomía a favor de una comensalidad que existe en la intersección entre la experiencia inmediata del gusto y el saber letrado como mecanismo de transmisión cultural. En una de sus más famosas sentencias, Reyes declara: “La cultura no es más que el acervo de las conquistas humanas conservadas y transmitidas de generación en generación” (1959a, p. 253). Una cultura gastronómica, por tanto, no puede prescindir de acervo ni renunciar a la conservación de saberes y sabores del pasado en nombre de la modernidad. Si Apollinaire declara en su poema más conocido: “Al final cansado estás ya de este mundo tan antiguo” (2018, p. 113), en referencia a la creciente experiencia de lo urbano a inicios del siglo XX, Reyes busca a través del gusto la superación de dicho cansancio y la síntesis entre lo antiguo y lo moderno.

La escritura gastronómica de Reyes se ubica en un espacio de transición histórica entre un *Ancien Régime* gastronómico centrado en lo francés hacia la emergencia de cocinas modernas lideradas por el reconocimiento de cocinas estadounidenses, europeas y latinoamericanas antes vistas como periféricas. Esta transición debía ser obvia para Reyes, dado que sus afinidades gastronómicas, incluidas aquellas que lo llevaban a repeler los devaneos vanguardistas de Apollinaire y Marinetti, habían nacido en Francia. En su enciclopédico libro sobre la relación de Reyes con el país galo,

Paulette Patout observa que “Alfonso se había convertido en un buen gastrónomo y catador de los mejores vinos” en París y, al junto con su esposa Manuela” conservó “siempre la costumbre de una alimentación francesa y de beber vino en las comidas, hábito contrario a lo usual en México” (Patout, 2009, p. 283). La edición de *Memorias de cocina y bodega* nace en parte, de acuerdo con Patout, como un “homenaje indirecto a Francia” ante el dolor de la capitulación del país en 1940 (2009, p. 600).

A pesar de esto, Reyes no duda en debatir con la tradición francesa de manera crítica. En diálogo con Pierre de Pressac, quien había augurado un renacimiento gastronómico y celebrara el reconocimiento de la gastronomía como un arte equivalente al teatro y la literatura (Pressac, 1991, pp. 11-19), Reyes rebate “pero la verdad es que por todas partes hay signos de estancamiento” (1991, p. 330). Reyes concluye más adelante: “Decididamente, las *Considérations* de Pressac me resultan una obra flojilla, de mucha disertación y noticias poco apuradas” (1991, p. 336). Este tipo de objeción lo repite a lo largo de un impresionante canon de autores gastronómicos franceses. Reyes descarta el influyentísimo *Petit Breviary de la Gourmandise* de Laurent Tailhade, que sigue una línea rabelaisiana y famosamente propone a la mesa como un “lugar civil” (Tailhade, 1914, p. 5. Mi traducción), como “una pieza de excelente retórica pero no de mucha sustancia. Conoce poco. Equivoca la glotonería con la gastronomía” (1991, p. 332).

Reyes establece así la línea de su exploración, por contraste: “uno de los mayores peligros de la literatura gastronómica está en la fantasía, en la simbolización y en la bufonada, que insensiblemente ocupan el sitio del gusto y la experiencia” (1991, p. 332). Reyes atribuye de manera particular este defecto a Grimod de la Reynère, cuyo *Almanach des Gourmands* influye la idea científica e institucional de la gastronomía favorecida por los positivistas y liberales decimonónicos en México (Bak-Geller, 2019, pp. 41-43). Reyes plantea su diálogo con la tradición a través de una vara crítica que resiste de manera particular el borramiento de la experiencia gastronómica concreta con abstracción filosófica, estilo literario o moralismo civil. Se observa así un distanciamiento de Reyes de la larga tradición de preceptivos gastronómicos derivadas de Grimod como la inglesa, que, según describe Denise Gigante (2005), operaba un epicureísmo preocupado por el problema de las desviaciones del gusto. De esta distancia frente al moralismo nace el interés de Reyes no sólo ante la evolución histórica sino también la diversidad geográfica de la gastronomía. Esta idea de lo general a lo concreto se manifiesta también en una significativa descripción del banquete de Platón:

Platón y Jenofonte dieron el modelo para los banquetes filosóficos. Ateneo, griego decadente, abandona la tradición, o la enriquece (o la enturbia). Si ayer sólo preocupaban las ideas de los comensales, ahora se describe minuciosamente lo que comían y aun en las escudillas, jarros y accesorios, a lo largo de quince libros. Verdadera enciclopedia de cocina y bodega, sobre aquella venturosa edad, con alusión a los ejércitos femeninos que revoloteaban en torno a los “intelectuales”. (1991, p. 392)

Este cambio en el foco de atención de las ideas de los comensales a la naturaleza misma de la experiencia gastronómica dicta la aproximación de Reyes.

De particular interés es el diálogo crítico de Reyes con Brillat-Savarín (2021), cuya *Fisiología del gusto* sienta las bases de la gastronomía como pensamiento. Sara Bak-Geller Corona ha documentado la influencia de Brillat-Savarin, cuyo impacto en México no

está relacionado tanto con la idea francesa *gourmandise* como con la adopción de las palabras “gastronomía” y “gourmet” en castellano. De acuerdo con Bak-Geller Corona, esta adopción se da simultáneamente en la aparición de la primera edición mexicana de *La Fisiología del gusto* y en la inclusión, en el mismo año, de dichos términos en la décima edición del diccionario de la Real Academia Española (2019, p. 38).

Reyes era plenamente consciente de que Brillat-Savarin avanzaba un proyecto epistemológico de la gastronomía, más allá de la limitada idea de la cocina nacional desde la que se le leyó en el México del siglo XIX. Como discute Valeria Campos Salvaterra, “en Brillat-Savarin la alimentación se vuelve el trascendental fáctico de la vida humana, la condición de toda su existencia” (2023, p. 80). Reyes reconoce en *La fisiología del gusto* una “obra mucho más citada que leída [...], obra donde todavía se deja sentir el buen dibujo dieciochesco, a cinco lustros de distancia, obra en que campean cierta gracia sentenciosa y un sentimiento castigado e higiénico” (1991, pp. 331-332). Campos Salvaterra identifica igualmente a *La fisiología del gusto* como “heredera de ese gesto de denigración y exclusión” que “expulsa a la cocina fuera de los límites del discurso sobre la verdad” (2023).

En Reyes, hay un rechazo particular del carácter nacionalizante de *La fisiología del gusto*. Según observa, Brillat-Savarin “no deja de finchar un tanto la voz, doctorando así sobre la filosofía de la historia: ‘El destino de las naciones depende de su modo de alimentación’. Claro está que sí, dígalo Marx; pero depende también de todas sus demás peculiaridades y condiciones juntas” (1991, p. 332; Brillat-Savarin, 2021, p. 13). Reyes censura de Brillat-Savarin no la exclusión de la cocina de los discursos de verdad, sino la concepción misma de una incapacidad de producir verdad debido a una abstracción que, en su opinión, disocia al comer y a la gastronomía de su dimensión puramente experiencial. Los recovecos filosóficos y estéticos de Tailharde y Brillat-Savarin, así como los moralismos de Grimod y Marinetti son a final de cuentas discursividades que median en demasía la relación entre sujeto y verdad potenciada por el comer, tradición intelectual que disminuye la experiencia como categoría del saber en el doble sentido de la palabra.

Brillat-Savarin aparece inesperadamente en un texto de *La experiencia literaria*, cuando Reyes reflexiona sobre la escasez de referencias literarias de los tres llamados “sentidos inferiores”: el olfato, el gusto y el tacto. Siendo uno de los dos volúmenes canónicos de Reyes sobre teoría de la literatura, el libro contiene la idea que permite conectar la creación con el gusto: “El contenido de la literatura es, pues, la pura experiencia, no la experiencia de determinado orden de conocimientos” (1962, p. 83). Uno podría fácilmente atribuir a Reyes el mismo gesto kantiano que Campos Salvaterra concede a Brillat-Savarin: “una cierta inquietud por lo trascendente y trascendental que permite y posibilita hablar de *lo que es* de nuevas y originales maneras” (2023, p. 86). Reyes concede a otro universal, el lenguaje, y a su máxima expresión, la literatura, dicho poder epistémico, pero con una diferencia esencial. Víctor Barrera Enderle comenta así la teoría literaria de Alfonso Reyes: “El papel de la experiencia es sustancial; sin embargo, lo que interesa aquí es la manera en que se articula y se transmite, no sólo en la forma y en la intención, sino como presupuesto de base para la cimentación teórica” (2002, p. 72). Así, Reyes observa que el problema fundamental del gusto proviene de las dificultades en su transmisión, lo cual a su vez explica la existencia de teorizaciones abstractas que impiden su conocimiento.

En un comentario, Reyes reprocha a Brillat-Savarin no pensar el deleite del morder, “que armoniza la sensación palatal con la del tacto y la resistencia” (1991, p. 335). La limitante de la transmisión del gusto claramente preocupa a Reyes en su escritura y sus teorizaciones. En *La experiencia literaria* Reyes discute la dificultad de transmitir el olfato, el gusto y el tacto en la literatura. Así, anota que en obras como *La ciudad y las sierras* de Eça de Queirós (2020), publicado póstumamente en 1901, “la atención para las sensaciones del gusto” carece de “el valor de estímulo inicial”, mientras que León Daudet, quien dedicó a la gastronomía su libro *À boire et à manger* (1927), termina por derivar “conclusiones morales” de sus “preocupaciones gastronómicas” (Reyes, 1992, p. 282). Y aquí aparece un reproche más: “Y en los libros de gastronomía, ya recetarios o ya ensayos o análisis, a lo Brillat-Savarin, se trata de ‘asunto’ y no de estímulo” (1962, pp. 282-283). Dicho de otro modo, a Reyes le preocupa que no exista una poética que permita la transmisión de la experiencia gustatoria en lenguaje y observa que la tradición escritural fundada por Brillat-Savarin no ofrece una solución a dicho problema. Por este motivo, el texto de Reyes, profundamente sensorial, parte diciendo: “éste no es un libro ni de tesis ni de disertaciones” (1991, p. 301). Las ideas sobre lo gastronómico constituidas a priori interfieren en la transmisión tanto de la experiencia gastronómica misma como de la experiencia cultural de comer con relación a la historia del comer.

Annemarie Mol ha observado que “en situaciones del comer, las percepciones y las sensaciones pueden fluir entre sí, de tal forma que el mundo exterior percibido y los interiores sentidos del cuerpo se entrelazan” (Mol, 2021, p. 143. Mi traducción). La idea de experiencia de Reyes parte de un pensamiento epistemológico y fenomenológico análogo, en el cual las nociones de experiencias discutidas por Perullo, mencionadas arriba, se manifiestan de manera clara. Esto se demuestra fehacientemente en algunos poemas de Minuta, la colección de breves poemas de temas gastronómicos, escritos por Reyes entre 1917 y 1931. Veamos, por ejemplo, el poema “Ensalada”:

Lechuga tomate escarola
cebolla honesta y ajo vil
de generoso aceite un ola
y náufragos de perejil

Rábano de alcanfor y almagre
y pimienta de bermellón
y al desorbitado vinagre
preferid el cuerdo limón. (Reyes, 1959b, pp. 370-371)

En la engañosa simplicidad de un texto como este se manifiesta formalmente una transmisión de la experiencia gastronómica en una diversidad de niveles, acusando la interacción entre lo externo y lo interno descrita por Mol, desdoblada en capas lingüísticas, culturales y gustatorias. A nivel formal, el poema describe la ensalada en verso eneasílabo, de uso raro en español, pero favorecido tanto por el modernismo latinoamericano como por el ultraísmo español, resultante de la influencia de la poesía francesa (Baehr, 1970). A su vez, las estrofas de cuatro versos en rima consonante, así

como los hemistiquios que separan los vegetales del primer verso, son redondillas de rimas cruzadas, formas de estrofa que se encuentran entre las más antiguas del castellano. La redondilla eneasilaba, en particular, ya se manifestaba en la jarcha mozárabe de los siglos XI y XII (Baehr, 1970).

Asimismo, observa Adolfo Castañón, los poemas gastronómicos de *Minuta* hacen eco de las “humorísticas heterodoxias” de *El libro de buen amor* de Juan Ruiz Arcipreste de Hita (Castañón, 2018, p. 321; Ruiz, 1967), obra en la transición entre la cuaderna vía del mester de clerecía y la poesía popular de arte menor. Como Reyes mismo recuerda, un episodio de *El libro de buen amor* es un duelo alegórico entre la dieta carnívora de Don Carnal y la dieta marina de Doña Cuaresma, quien termina derrotando al representante del pecado de la gula en Pascuas (Reyes, 1991; Ruiz, 1967). El Arcipreste de Hita es también clara inspiración de otro texto gastronómico, el “Debate entre el vino y la cerveza”, escrito a dos manos con Enrique Díez-Canedo en prosa medieval y al que volveré en un momento (Reyes, 1989b, pp. 260-270).

El punto de esta historia literaria radica en el hecho de que Reyes despliega el lenguaje poético (lenguaje de transmisión de la experiencia pura) en registros de diverso origen histórico, poniendo sobre la mesa una forma literaria que le permite una síntesis entre las distintas capas históricas de la sensorialidad en la comida. La escritura poética sobre comida en Reyes transmite una noción experiencial de la comida a distintos niveles, haciendo eco de la caracterización de ella que hace Álvaro Ruiz Abreu: “La comida es el recuerdo de que la sensualidad tiene muchos niveles y registros; la confirmación de que en ellos se transita del impulso y el instinto, a la voluntad y el pensamiento” (2002, p. 18).

Así, el poema a la ensalada también engarza la experiencia de la comida en registros cromáticos, sobre todo el almagre y el bermellón del rábano y el pimientito. Con eso, se movilizan también los sentidos de la razón: su rechazo al desorbitado vinagre y la preferencia por la cordura del limón, una postura que sin duda hace eco de su rechazo de los experimentos de Apollinaire y Marinetti. La ensalada también atrae un carácter narrativo en el contrapunto de la ola de aceite y el naufragio del perejil, sugiriendo que el encuentro de sabores y vistas narra una historia de corte aventurero. Y finalmente, el poema engarza descriptores afectivos, atribuyendo honestidad a la cebolla y vileza al ajo, de igual manera, sugiere una dialéctica gustativa interna al plato donde coexisten los dos términos del juicio moral, rechazando así la preferencia de lo virtuoso sobre lo pecaminoso. Es el tránsito del impulso al pensamiento descrito por Ruiz Abreu. Este último tema de lo moral y lo pecaminoso, por cierto, entabla un diálogo más con las heterodoxas historias del Arcipreste de Hita y otros autores de la tradición cristiana española.

En otro poema, Reyes invoca otro estilo de imágenes poéticas y recursos retóricos para la expresión del gusto. En un poema titulado “Bombonera”, Reyes declama:

Gloria y punzada minúscula
en cualquier tiempo que sea
cuando el electrón de azúcar
el hígado bombardea. (Reyes, 1959b, p. 373)

Alfonso Reyes y la gastronomía: Experiencia, estética, *terroir*

En este verso de arte menor, una redondilla compuesta por octosílabos de rima asonante, Reyes dibuja la experiencia de lo dulce, conectando el carácter sensorial del azúcar con el efecto somático del alimento. O está el caso de “Pescado”:

Si ‘los moluscos reminiscencias de mujeres’
y unos y otras la radioactividad dormida
los peces el amarga espuma de Citeres
y el aroma de cuando comenzaba la vida. (Reyes, 1959b, p. 368)

Citando a Rubén Darío en el primer verso, un alejandrino proveniente de su poema “Filosofía” (Darío, 2018), Reyes continúa con tres alejandrinos más, juguetones al ubicar la cesura no en el centro sino constituyendo una asimetría entre la primera y segunda parte del verso. La imagen filosófica de Darío encuentra una imagen casi estridentista: la radioactividad que existe en moluscos y las mujeres, que se resuelve paradójicamente en la referencia a la isla de Citeres, lugar de nacimiento de la diosa Venus, y al mito de origen de comienzo de la vida. Otro ejemplo más de la síntesis entre lo antiguo y lo moderno, y la síntesis entre los sentidos (el olfato y el gusto) y la historia.

De estos ejemplos se puede sustraer otra idea, característica de las lenguas romances y la tradición hispana a la que Reyes se adscribe. Como discuten Rebecca Ibáñez Martín y Annemarie Mol, el verbo “gustar” en español cambia el sujeto y el objeto del acto gastronómico. A diferencia del verbo “taste” en inglés, donde el sujeto del acto gustativo es el comensal, en castellano el animal o el vegetal ocupan el lugar gramatical del sujeto, lo que ubica al comensal como objeto del acto gustativo (Ibáñez & Mol 2024, pp 95-96). La escritura gastronómica de Reyes otorga así a los objetos gastronómicos la capacidad de gustar a los comensales a partir de sus historias. En el “Debate entre el vino y la cerveza”, las bebidas toman la primera voz para describir los aspectos que generan el gusto de los bebedores. La cerveza declara:

Non catan a mi xuerguistas
Sinon sabios e speçialistas

A lo cual el vino responde:

Asaz que bien parleste;
Bien veo que tú vinieste
De la tierra do todavía
Se estudia la philosophía. (Reyes, 1989b, p. 262)

Las bebidas ficcionalizadas se atribuyen a sí mismas características gustatorias en función de los sistemas de ideas y civilización en los que se desarrollan. De igual manera funciona el *terroir*. En el Descanso II de *Memorias de cocina y bodega*, donde Reyes describe los intercambios de ingredientes entre América, Europa y Asia, comienza con esta consideración:

Con su penetrante olor de ajo y aceite, la cocina mediterránea, cunada en la cuba del Egeo, llegó hasta España, traída por las legiones de Escipión, un siglo antes de que Julio César las llevara a las Galias. Al correr por suelos ibéricos, el río absorbió nuevos sabores. La fruta española, según testimonio de los historiadores romanos, fue famosa desde el primer instante. (Reyes, 1991, p. 308)

El alimento como objeto gastronómico acarrea en sí tiempo y lugar, lo cual anima la potencia de gustar al comensal.

Esta noción del sabor como resultado de condiciones materiales tanto geográficas como históricas subyace a una de las contribuciones fundamentales de la escritura de Reyes: el descentramiento de Francia y el reconocimiento de América como espacio gastronómico. Álvaro Ruiz Abreu habla de la “utopía culinaria” de Reyes, resultado de las herencias mutuas que la tradición hispana intercambió con varias geografías. “La vocación culinaria de Reyes”, observa Ruiz Abreu, “no se detuvo en España y en Francia, fue universal” (2003, p. 13). Esta universalidad permite a Reyes valorar no sólo las cocinas de Norteamérica y Sudamérica, sino también las cocinas llamadas “periféricas”, de Europa y otras latitudes, a partir de sus prácticas materiales.

Sobre los Estados Unidos, Reyes observa: “También la cocina allende el Bravo tiene su alcurnia, dígalo ese inolvidable pollo a la Maryland” (1991, p. 352). Reyes refiere aquí a un pollo frito cubierto de gravy de crema, acompañado de rebanadas de plátano, una de las mayores importaciones de la región, receta que además estaba en el menú del Titanic y del cual incluso Auguste Escoffier tuvo una versión afrancesada (Cook, 2023; Escoffier, 1934, p. 351).

Reyes también cita la novela detectivesca *Too Many Cooks* de Rex Stout, originalmente de 1938, y parte del ciclo protagonizado por Nero Wolfe, para recordar la amplitud geográfica de la gastronomía estadounidense, algo ya observado por Jacobo Sefamí (2003, pp. 223-224). En el párrafo particular citado por Reyes, el narrador de la novela recuerda platos como “el jamón del condado de Boone, horneado con vinagre, melaza, salsa Worcestershire, cidra dulce y hierbas”, la “zarigüeya de Tennessee” y el “pollo marengo” (Stout, 2009, p. 7). Por supuesto, Reyes recuerda que Brillat-Savarin mismo estuvo en Estados Unidos entre 1794 y 1796, donde cazó un pavo y lo “comió gustosamente, mechado de cebolla, ajo, setas y anchoas” (1991, p. 353). Reyes también lamenta que la riqueza de tradiciones de los Estados Unidos se encuentra en peligro por “la industrialización, he ahí el enemigo” (1991, p. 355), su misma pelea que contra las vanguardias europeas. Lo más importante, sin embargo, es que la comida estadounidense descrita por Reyes, resultado de intercambios comerciales, tradiciones de hospitalidad y la diversidad de hibridades geográficas, alcanzan un valor equivalente a la gastronomía de Europa.

Reyes dedica el descanso XIV a un recorrido por variantes de la gastronomía de los “pueblos de la periferia”. Reyes, por ejemplo, ensalza “la combinación de la cebolla con huevos crudos” y “el ya popular pastel de queso” de Escandinavia, “las salchichas, el consabido *Sauerkraut*” y otros platos alemanes, el curry resultado de los intercambios coloniales de las islas británicas, el goulash de la Europa central, entre otras cocinas europeas (1991, pp. 371-372). Pero Reyes reconoce ciertos límites y acusa ciertos prejuicios. Por ejemplo, de la cocina de Medio Oriente, que sólo conoce a través de restaurantes neoyorkinos, opina: “*pilaf*, brocheta turca, tristísimo pastel de fideos,

tendencia a la perfumería barata” (1991, p. 372). Mejor impresión le causa el “Lejano Oriente”, también conocidos por la mediación de Nueva York y París: reconoce el “bien acreditado *chau-mein*, los nidos de salangana (suerte de golondrina), la aleta de tiburón, los huevos seculares y el *saki* o aguardiente de arroz” (1991, p. 372).

Los juicios de Reyes por estas cocinas periféricas son los que permiten vislumbrar su filosofía universalista. Sobre la comida asiática observa: “el Oriente nos da los bocados ya menuditos y deshechos, y por eso mismo, aptos ya para nuevas síntesis, en que se aprecia el sabor de la resultante mucho más que la de los elementos” (1991, p. 372). Alejado de la idea mediterránea del ingrediente y su pureza, Reyes reconoce la mezcla asiática como una virtud. Así, Reyes plantea: “La geografía culinaria puede ocupar una enciclopedia. En ella habría que investigar las relaciones entre latitudes, climas y caracteres, investigación no engañosa hasta donde es una parte de la verdad” (1991, p. 373). Y concluye: “Y es que hasta en los más humildes alimentos hay enigmas y materia de reflexión. Yo he tenido sucesivamente tres cocineras que me dieron, en su candor, un alta lección filosófica” (1991, p. 373). Inusualmente para su época, más que la priorización de la tradición francesa, Reyes propone una idea universal del valor gastronómico que se funda en la capacidad de la comida de gustar, la cual, como observé anteriormente, resulta a su vez de las condiciones históricas y geográficas concretas de su emergencia al mundo, así como de los trabajos de la cocina en sí. La “alta lección filosófica de las cocineras” (en este caso tres cocineras que cocinan un huevo de manera similar con tres estilos distintos) radica en la posibilidad de juicio estético y de valoración metafísica de toda actividad de orden humano.

De esto se deduce también la revaloración amplia de la cocina latinoamericana que abre y cierra el libro. El aceptar las condiciones materiales de la gastronomía permite a Reyes hacer estas preguntas: “¿Por qué tener miedo a lo criollo o a cuanto suele llamarse criollo, que es mucho y confuso? ¿Por qué temer a lo tropical y darlo necesariamente por malo, por superabundante?” (1991, p. 301). Es por esta razón que las ideas de Reyes prefiguran a autores caribeños que también trabajan en la intersección entre el barroco, la literatura y la gastronomía, como Alejo Carpentier (De Maeseneer, 2003, p. 159). Estas preguntas hacen eco no sólo de la posibilidad de cocinar bien universalmente, sino también de la presencia de lo humano en su carácter híbrido, mestizo en la gastronomía. Como observa Campos Salvaterra, “la cocina es, probablemente, el fenómeno más transfronterizo de toda la historia y la existencia humana” (2023, pp. 220-221), algo que sin duda hace eco del rechazo de Reyes a cualquier intento de domeñar esa diversidad: “No hay, pues, mayor herejía que el jactarse como el inglés del cuento, de una salsa que pretende arreglarlo todo; ni mayor insolencia que las ‘salsas madres’ de los grandes hoteles modernos, que todo lo igualan y neutralizan en un solo sabor gris, si eso es sabor” (1991, p. 382). El problema del prescriptivismo futurista y de la industrialización entonces consiste en borrar aquello que América Latina representa: el carácter criollo, experiencial, epicúreo de la comida.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2016). *Gusto* (R. Molina, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Amara, L. (2015). *El arte del paseo inglés*. Tumbona.
- Apicio, M. G. (2006). *De re coquinaria. Antología de recetas de la Roma imperial* (A. A. del Re., Ed; J. Barriá, Trad.). Alba.
- Apollinaire, G. (2018). *Alcoholes. El poeta asesinado* (J. I. Velázquez, Trad.). Cátedra.
- Ángeles Cerón, F. J. (2015). *La poética gastronómica alfonsina*, en J. Murillo & L. Peña (Eds.), “Sobremesas literarias. En torno a la gastronomía en las letras hispánicas” (pp. 361-68). Biblioteca Nueva.
- Baehr, R. (1970). *Manual de versificación Española* (K. Wagner y F. López, Trad.). Gredos.
- Bak-Geller, S. (2019). Gastronomy and the Origins of Republicanism in Mexico en S. I. Ayora-Díaz (Ed.), *Taste, Politics and Identities in Mexican Food* (pp. 37-50). Bloomsbury.
- Barrera, V. (2002). *La mudanza incesante. Teoría y crítica literaria en Alfonso Reyes*. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Brillat-Savarin, J.A. (2021). *Fisiología del gusto* (Trad. C. de Rodalquidar). Obelisco.
- Campos, V. (2023). *Pensar/comer. Una aproximación filosófica a la alimentación*. Herder.
- Castañón, A. (2017). *Alfonso Reyes. Caballero de la voz errante*. El Colegio de México/ Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Cepeda, L., Genovés, S., Taibo, P. I., & Marcet, L. (1986). *Comiendo con Reyes*. Posada.
- Cook, L. (2023, 13 de noviembre). Maryland Fried Chicken. A Storied Dish with Titanic History. *BBC Travel*. <https://www.bbc.com/travel/article/20231112-maryland-fried-chicken-a-storied-dish-with-titanic-history>.
- Daudet, L. (1927). *A boire et à manger*. Au Pigeonnier.
- Delicado, F. (2023). *La lozana andaluza*. Real Academia Española.
- Eça de Queirós, J. M. (2020). *La ciudad y las sierras seguido de “Civilización”* (J. Coca, Trad.). Acantilado.
- Escoffier, A. (1934). *Ma Cuisine. 2,500 recettes*. Flammarion.
- Garciadiego, J. (2022). *Sólo puede sernos ajeno lo que ignoramos. Ensayo biográfico sobre Alfonso Reyes*. El Colegio Nacional.
- Gigante, D. (2005). *Taste. A Literary History*. Yale University Press.
- Glantz, M. (1994). *Esguince de cintura*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Alfonso Reyes y la gastronomía: Experiencia, estética, *terroir*

- Gómez de Silva, G. (2001). *Diccionario breve de mexicanismos*. Fondo de Cultura Económica.
- Grimod de la Reynière, A-B. (1803-1812). *Almanach des gourmands, servant de guide dans le moyens de faire excellence chère*. Chez Maradan.
- Ibáñez, R. y Mol, A. (2024). *Joaquín les gusta. On Gut-Level Love for a Lamb of the House* en A. Mol (Ed.), *Eating is an English Word* (pp. 94-109). Duke University Press.
- Infante, J. M. (2005). *A la mesa con Alfonso Reyes. Glosa de la gastronomía alfonsina*. Ediciones del Festival Alfonsino/Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Juárez, J. L. (2008). *Nacionalismo culinario. La cocina mexicana en el siglo XX*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- de Maeseneer, R. (2003). *El festín de Alejo Carpentier. Una lectura culinario-intelectual*. Droz.
- Marinetti, F. T., & Fillia (L.Colombo). (2017). *La cocina futurista y otros textos* (G. Piro, Trad.). Vanilla Planifolia/Secretaría de Cultura.
- Mol, A. (2021). *Eating in Theory*. Duke University Press.
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos* (L. F. Moreno, Trad.). Valdemar.
- Novero, C. (2010). *Antidiets of the Avant-Garde. From Futurist Cooking to Eat Art*. University of Minnesota Press.
- Patout, P. (2009). *Alfonso Reyes y Francia* (I. Vericat, Trad.). El Colegio de México/Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Perullo, N. (2016). *Taste as Experience. The Philosophy and Aesthetics of Food*. Columbia University Press.
- Pineda Buitrago, S. (2020). *Genealogía de un filólogo nihilista. Alfonso Reyes y el cambio en la red filológica hispanoamericana del siglo XIX al siglo XX*. Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos, 9, 177-205.
- Pineda Buitrago, S. (2021). *Reyes vanguardista. Técnica y fantasía*. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Pineda Franco, A. (2019). The 'Metaphysics of Life' of Life at a Standstill. Reyes' *Vision de Anáhuac* in the Age of Mechanical Reproduction, en R. Cantú (Ed.), *A Scholiast's Quill. New Critical Essays on Alfonso Reyes* (pp. 13-31). Cambridge Scholars Publishing.
- Pressac, P. (1931). *Considérations sur la cuisine*. Gallimard.
- Reyes, A. (1955). *Obras copletas de Alfonso Reyes I. Cuestiones estéticas. Capítulos de literatura mexicana*. Varia. Fondo de Cultura Económica.

Ignacio M. Sánchez Prado

- . (1956). *Obras completas de Alfonso Reyes II. Visión de Anáhuac. Las vísperas de España*. Calendario. Fondo de Cultura Económica.
- . (1959a). *Obras completas de Alfonso Reyes IX. Norte y Sur. Los trabajos y los días. História natural das laranjeiras*. Fondo de Cultura Económica.
- . (1959b). *Obras completas de Alfonso Reyes X. Constancia poética*. Fondo de Cultura Económica.
- . (1962). *Obras completas de Alfonso Reyes XIV. La experiencia literaria. Tres puntos de exegética literaria. Páginas adicionales*. Fondo de Cultura Económica.
- . (1989b). *Obras completas de Alfonso Reyes XXIII. Ficciones*. Fondo de Cultura Económica.
- . (1991). *Obras completas de Alfonso Reyes XXV. Culto a Mallarmé. El "Polifemo sin lágrimas". Memorias de cocina y bodega. Resumen de la literatura mexicana (Siglos XVI-XIX). Los nuevos caminos de la lingüística. Nuestra lengua. Dante y la ciencia de su época*. Fondo de Cultura Económica.
- Robb, J. W. (1978). *El estilo de Alfonso Reyes (Imagen y estructura)*. Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz, J., Arcipreste de Hita. (1967). *Libro de buen amor*. Gredos.
- Ruiz Abreu, A. (2003). La utopía culinaria de Alfonso Reyes, en S. Poot-Herrera (Ed.), en *gustos se comen géneros. Congreso Internacional Comida y Literatura II* (pp. 3-19). Instituto de Cultura de Yucatán.
- Sabau, A. (2009). *Metonimia y cocina. Recorridos culinarios en la obra de Alfonso Reyes*, en I. M. Sánchez (Comp.), *Arqueologías del centauro. Ensayos sobre Alfonso Reyes* (pp. 121-35). Fondo Editorial Tierra Adentro/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sánchez, I. M. (2019). *Intermitencias alfonsinas. Estudios y otros textos*. Universidad Autónoma de Nuevo León/Universidad Iberoamericana Torreón.
- de Saussure, F. (2016). *Course de linguistique générale*. Payot.
- de Sevilla, I. (2004). *Etimologías* (J. Oroz, Ed. y Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sefamí, J. (2003). *Antojolía de gastronomía poética y ethos del banquete latinoamericano*, en S. Poot-Herrera (Ed.), *En gustos se comen géneros. Congreso Internacional Comida y Literatura I* (pp. 217-49). Instituto de Cultura de Yucatán.
- Stout, R. (2009). *Two Many Cooks. Champagne for One*. Bantam.
- Tailhade, L. (1914). *Petit bréviaire de la gourmandise*. Albert Messein.
- Ugalde, S. (2024). *Filología, creación y vida. Alfonso Reyes y los estudios literarios*. El Colegio de México/Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Weinberg, L. (2007). *Pensar el ensayo*. Siglo XXI.

Sobre el autor

Ignacio Sánchez Prado. Ocupa la cátedra distinguida Jarvis Thurston and Mona van Duyn en Humanidades en la Washington University in St. Louis, donde es profesor de Estudios Latinoamericanos, Literaturas Hispánicas y Estudios de Cine y Medios. Su obra se centra en el estudio de la relación entre estética, instituciones culturales e ideologías políticas en México, con particular énfasis en los estudios literarios, gastronómicos y cinematográficos. Es autor de siete libros y más de ciento veinte artículos arbitrados, así como editor de dieciséis libros colectivos. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran sus escritos sobre Alfonso Reyes, *Intermitencias alfonsinas* (UANL, 2019), *una crónica-ensayo sobre la idea del taco, Taco* (Bloomsbury, 2025), y el volumen colectivo *Mexican Literature as World Literature* (Bloomsbury, 2023).

Animalidad y alimentación en *Nadie nada nunca* de Juan José Saer

Animality and Eating in
Nadie nada nunca by Juan José Saer

Animalidade e alimentação em
Nadie nada nunca de Juan José Saer

Ali Kulez
BOSTON COLLEGE

Resumen

Las escenas de comida y bebida ocupan un lugar privilegiado en la ficción de Juan José Saer desde sus primeras obras: *Responso* (1964) capta la euforia efémera de un alcohólico a lo largo de varios vasos de cerveza; *El limonero real* (1974) plantea cuestiones de duelo, memoria y aislamiento a través de un asado de fin de año; y *El entenado* (1983), una de sus obras más conocidas, reimagina la historia de un grumete español capturado por un grupo indígena que practica el canibalismo ritual. Este artículo examina la relación entre la alimentación y la animalidad en *Nadie nada nunca* (1980), una novela que incluye múltiples escenas en las que los personajes comen en silencio en presencia de animales y experimentan devenires inesperados. El tema de la alimentación—entendido como un campo de intervenciones biopolíticas, como una problematización de los límites entre el sujeto y el mundo, y finalmente como una reterritorialización de la boca e interrupción del discurso—nos permite revisar la política literaria de Saer. Sostenemos que la narración saeriana desfamiliariza la alimentación y nos invita a pensarla en términos infrahumanos, en los intersticios del hombre y el animal, *bíos* y *zoé*, inclusión y exclusión.

Palabras clave: Juan José Saer, biopolítica, animalidad, alimentación.

Abstract

Scenes of eating and drinking occupy a privileged place in the fiction of Juan José Saer from his earliest works: *Responso* (1964) captures the fleeting euphoria of an alcoholic over several glasses of beer; *El limonero real* (1974) addresses questions of mourning, memory, and isolation through a New Year's Eve barbecue; and *El entenado* (1983), one of his best-known works, reimagines the story of a Spanish cabin boy captured by an Indigenous group that practices ritual cannibalism. This article examines the relationship between eating and animality in *Nadie nada nunca* (1980), a novel that includes multiple scenes in which characters eat silently in the presence of animals and experience unexpected becomings. The theme of eating—understood as a field of biopolitical interventions, as a problematization of the boundaries between the subject and the world, and ultimately as a reterritorialization of the mouth and an interruption of discourse—allows us to revisit Saer's literary politics. The article argues that Saer's narration defamiliarizes eating and invites us to think about it on inhuman terms, in the interstices between human and animal, *bios* and *zoe*, inclusion and exclusion.

Keywords: Juan José Saer, biopolitics, animality, eating.

Resumo

As cenas de comida e bebida ocupam um lugar privilegiado na ficção de Juan José Saer desde suas primeiras obras: *Responso* (1964) capta a euforia efêmera de um alcoólatra ao longo de vários copos de cerveja; *El limonero real* (1974) propõe questões de luto, memória e isolamento por meio de um churrasco de fim de ano; e *El entenado* (1983), uma de suas obras mais conhecidas, reimagina a história de um grumete espanhol capturado por um grupo indígena que pratica o canibalismo ritual. Este artigo examina a relação entre a alimentação e a animalidade em *Nadie nada nunca* (1980), um romance que inclui múltiplas cenas em que os personagens comem em silêncio na presença de animais e experimentam devires inesperados. O tema da alimentação—entendido como um campo de intervenções biopolíticas, como uma problematização dos limites entre o sujeito e o mundo, e finalmente como uma reterritorialização da boca e uma interrupção do discurso—nos permite revisar a política literária de Saer. Sostenemos que a narrativa saeriana desfamiliariza a alimentação e nos convida a pensá-la em termos inhumanos, nos interstícios entre o homem e o animal, *bios* e *zoé*, inclusão e exclusão.

Palavras-chave: Juan José Saer, biopolítica, animalidade, alimentação.

Recibido: 30 de abril de 2025

Aceptado: 21 de agosto de 2025

Las escenas de comida y bebida ocupan un lugar privilegiado en la ficción de Juan José Saer desde sus primeras obras: *Responso* (1964) capta la euforia efémera de un alcohólico a lo largo de varios vasos de cerveza; *El limonero real* (1974) plantea cuestiones de duelo, memoria y aislamiento a través de un asado de fin de año; y *El entenado* (1983), una de sus obras más conocidas, reimagina la historia de un grumete español capturado por indígenas antropófagos (Saer, 1998, 2002, 2011). Este artículo examina la relación entre la alimentación y la animalidad en *Nadie nada nunca* (1980), una novela que incluye múltiples escenas en las que los personajes comen en silencio en presencia de animales y experimentan devenires inesperados. El tema de la alimentación—entendido como un campo de intervenciones biopolíticas, como una problematización de los límites entre el sujeto y el mundo, y finalmente como una reterritorialización de la boca e interrupción del discurso—nos permite revisar la política literaria de Saer. Intentaremos una lectura crítica tras señalar algunas cuestiones teóricas.

Comer y las topografías de lo animal

En *Totalidad e infinito*, Emmanuel Lévinas sostiene que la filosofía occidental tiende hacia la “totalidad”, buscando hacer comprensible el mundo mediante la subordinación de todas las diferencias a un sistema coherente: aunque el rostro resiste ser plenamente conocido, definido o absorbido, la violencia ontológica ignora esa exigencia y reduce al Otro a un objeto de conocimiento o de utilidad (Lévinas, 2002). Sin embargo, a pesar de la resonancia de esta violencia con nuestro trato hacia los animales, la ética es un asunto resueltamente humano en Lévinas: al ser un ente que no puede hablar ni universalizar la máxima, el animal no constituye un Otro que nos imponga responsabilidad infinita. De hecho, Cary Wolfe (2008) señala que trazar una línea rígida entre humanos y animales implica reducir al animal a lo mismo, negar su singularidad y vulnerabilidad—precisamente los elementos que, para Lévinas, hacen posible la ética. Por esta razón, Wolfe propone concebir al animal como lo “infrahumano”, como la “huella” derrideana que lo habita (pp. 60-61). Desde esta relectura, podríamos concebir al animal—ese terreno más inmediato y, a la vez, más históricamente mediado, como indica Jacques Lezra (2014)—como una “inmediatez mediada” que desborda al hombre y lo hace posible, que lo excede y subyace.

Que la exclusión del animal ha sido fundamental en diversas concepciones y prácticas de la tradición occidental no constituye ninguna novedad. En *Lo abierto*, Giorgio Agamben (2006) ofrece una genealogía de esta cesura y muestra que la delimitación del hombre, junto con el ordenamiento jerárquico de las formas de vida que esta definición implica, solo ha sido posible a través del aislamiento de la *nuda vita*—o lo animal—en el hombre (los dos están frecuentemente superpuestos, aunque no necesariamente coinciden). Agamben observa que la vida ha sido continuamente delimitada en Occidente como si, en palabras del propio filósofo, “la vida fuese lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido” (Agamben, 2006, p. 31). Como afirma el filósofo en *Homo sacer*, el hombre es—o al menos ha sido hasta hoy— “el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo” (Agamben, 1998, p. 18).

El campo de acción de esta violenta exclusión de la vida, que según Agamben (2006) constituye la operación fundamental de la biopolítica occidental, ha sido desplazado en los tiempos modernos. Es difícil, sin embargo, historizar la modernidad biopolítica—quizás menos por la imprecisión de los pensadores que la teorizan que por el hecho de que la politización de la vida problematiza nuestra concepción de la historia misma. Como bien se sabe, Agamben extiende y especifica la tesis foucaultiana que la vida misma se vuelve el foco de intervenciones políticas cuando una sociedad llega a su “umbral de modernidad biológica” (Agamben, 2006; Foucault, 2007, p. 173). Según el filósofo italiano, esta inclusión de *zoé*, o la vida en general, en *polis*—o más bien su exclusión incluyente—constituye la operación fundamental de la política occidental y no se restringe entonces a los tiempos modernos. Es la difusión de la nuda vida desde los márgenes de *polis*, su expansión gradual hasta coincidir y llegar a ser indistinguible de campo político lo que define la modernidad biopolítica. Aun cuestionando la revisión agambeniana, Derrida también afirma que, hoy más que nunca, se siente “poco seguro” marcar un límite oposicional tanto entre lo viviente y lo no viviente como entre el hombre y el animal en su entrevista con Jean Luc-Nancy “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto” para la edición especial de la revista *Topoi* (Derrida, 2010, p. 369; Derrida, 2005, p. 166)¹. Como indica Agamben (2006), ya no se puede distinguir entre *bíos* y *zoé*, lo interior y lo exterior, o la inclusión y la exclusión; lo animal no se deja localizar en los márgenes del campo político. Por su parte, el crítico Gabriel Giorgi (2014) ha encontrado, “a partir de los años sesenta, una contigüidad y una proximidad nueva con la vida animal” en la literatura latinoamericana (p. 11). El lobo, cada vez más parecido al hombre, está suelto.

Este diagnóstico tiene importantes consecuencias para estudios que investigan la cuestión animal como el que aquí se presenta. Aunque la animalización del hombre puede parecer un cambio progresista y deseable después de siglos de represión cristiana del cuerpo y sus placeres, como una concepción en sintonía con la evolución darwiniana y, por lo tanto, con la ciencia contemporánea, y como un posicionamiento intelectual más respetuoso hacia lo que se puede llamar “el otro animal”, dicha animalización marca también el sometimiento total del hombre al reino incondicional de la *oikonomia*, cuyo último pliegue es el neoliberalismo. “Todo lo estamental y estancado se esfuma”, decía Marx (2009)—toda distinción entre especies parece volverse borrosa en la biomodernidad (p. 31). Por lo tanto, los desplazamientos conceptuales y materiales que hacen el presente estudio posible forman parte integral de la lógica capitalista. En esta configuración conceptual, lo animal puede abrir un más allá de la bestialización del hombre—no para reinstituir límites entre especies, sino para pensar, en la suspensión animal de la ética y la política tradicional, otras formas de existencia y colectividad.

¿Cómo podemos pensar hoy, entonces, la topografía de lo animal respecto al sujeto? Citamos a Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*: “el animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí—de mí, que estoy si(gui)endo tras él...también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea” (Derrida, 2008, p. 26). El filósofo argelino-francés sostiene que el yo humano “sigue” al animal—en la religión

1. En su seminario *La bestia y el soberano*, Derrida ofrece una crítica tanto a la reformulación que hace Agamben de la biopolítica foucaultiana como a la distinción entre *bíos* y *zoé* sobre la que se fundamenta su tesis. Según el filósofo franco-argelino, dicha distinción no es tan “fiable y eficaz” como Agamben la presenta, ni “un instrumento suficientemente profundo para acceder a semejante profundidad de semejante ‘acontecimiento [así llamado] fundador’” (Derrida 2010, 381). Para Derrida, la “corrección” y la “compleción” que Agamben introduce en la tesis de Foucault—a saber, que la inclusión exclusiva de *zoé* como estrategia fundacional de la política en cuanto tal—es insostenible, ya que Agamben la afirma simultáneamente como un acontecimiento “archi-antiguo” y como el umbral de la biomodernidad (384).

(en el sentido de que en la Biblia el hombre es creado después de los animales y los nombra), en la caza y en la evolución (Derrida, 2008, p. 26). Seguimos y seguimos siendo el animal—“irrecusablemente” estamos cerca, al lado de lo que se llama ‘el animal’ (Derrida, 2008, p. 26). Por su parte, Wolfe (2008) propone concebir lo animal “no como el prístino, ético antídoto de la razón sino como parte de la razón misma—el ‘rastreo’ que la habita” (p. 17). Es este espacio infrahumano, que precede, excede y subyace al sujeto al mismo tiempo, y que lo hace posible en primer lugar, lo que debemos explorar. Pensar lo animal como infrahumano no se trataría de añadir un eslabón más a la serie de articulaciones en que se concibe el animal como un ser carente de lo que es “propio” del hombre (lenguaje, conciencia, pensamiento, por nombrar algunas facultades) y marcar un límite lineal, indivisible y oposicional entre el hombre y el animal. Tampoco se trataría de concebir al animal como un Otro absoluto, inescrutable y misterioso en su diferencia radical, cuya otredad humillaría nuestras aspiraciones coloniales. Una cierta incalculabilidad parece necesaria: no se trata de borrar las heterogeneidades y suturar las rupturas entre el hombre y el animal; sin embargo, hay que admitir con Derrida que “nunca sabemos, y nunca hemos sabido, cómo dividir el sujeto” (Derrida, 2005, p. 168). Por lo tanto, es indudable que lo que llamamos “el animal”, en singular, es nada más que una “quimera” (Derrida, 2008, p. 39). En vez de “el animal”, cuya forma gramatical sugiere una serie de características que se pueden delimitar con precisión, preferimos “lo animal”, con su imprecisión sutil en castellano.

Para situar la alimentación en esta configuración conceptual, es necesario indagar en la importancia del sacrificio en la tradición occidental. Derrida aborda este tema en su entrevista con Nancy y traza lo que llama la “estructura sacrificial”, la cual resulta fundamental para el paradigma dominante del sujeto en Occidente (Derrida, 2005, p. 164). En el centro de esta estructura radica la denegación según la cual matar animales no constituye asesinato. La aceptación del sacrificio, junto con la ingestión de carne que a menudo lo sigue, instituye, según Derrida (2005), el límite entre hombre y animal. Al tratarse de una división diferencial de la vida que posibilita una jerarquización entre especies, el sacrificio puede pensarse como la práctica fundamental de la biopolítica. “Carno-falagocentrismo” es el término que Derrida emplea para referirse a la constelación conceptual entre la ingestión de carne, el falo y *logos* en Occidente (Derrida, 2005, p. 165). Según el filósofo, la aceptación del sacrificio y la alimentación carnívora resultan esenciales tanto para el sujeto como para el soberano—y también para el sujeto soberano. Es necesario afirmar la matanza impune de los animales e incorporar carne para ser autónomo y autor; el soberano tiene que comer carne y dejarse comer por sus ciudadanos (Derrida, 2005). Se puede sostener, entonces, que la alimentación de carne, junto con el sacrificio que lo precede y hace posible, sostiene la violencia esencial biopolítica y es una manera de rechazar lo animal infrahumano.

Contra su exclusión biopolítica como vida desechable, proponemos entender al animal como lo infrahumano a través de una reflexión sobre la alimentación. Sostenemos que el acto de alimentarse—comamos lo que comamos, carne o vegetales—revela una inestabilidad inherente: no sólo instituye la diferencia entre el humano y sus otros vivientes, sino que también deshace esa misma diferencia a través de una interrupción del *logos*. Gilles Deleuze y Félix Guattari (1990) señalan en *Kafka. Por una literatura menor* que existe una disyuntiva irreducible entre el lenguaje y la alimentación. La articulación de sonidos depende de una “desterritorialización” de

la boca, la lengua y los dientes, cuyo primer territorio, según los autores, es la comida (Deleuze y Guattari, 1990, p. 34). Si hablar es ayunar, la obra de Kafka muestra bien cómo la escritura puede volver las palabras indigeribles. Esta disyuntiva tiene implicaciones para la relación entre la alimentación y el *bíos*, en el sentido de la vida calificada del ciudadano. Como afirma Derrida de manera incondicional en su entrevista con Nancy, “hay que comer”: la vida en la *polis*, como cualquier vida, depende de la alimentación (Derrida, 2005, p. 166).² En tanto que sustenta y suspende el *logos* mediante una desterritorialización de la boca, la alimentación instituye y deshace el *bíos* al mismo tiempo. Nos interesan, entonces, las escenas en la literatura en que la alimentación problematiza las categorías de la ética y la política tradicionales; es posible hablar de una práctica infrahumana en estos momentos de interrupción animal, en que fallece la estructura sacrificial del carno-falocentrismo, así como la biopolítica diferencial que esta implica. Más allá de la bestialización del hombre y la lógica bélica que determinan la política contemporánea, estas fracturas en la configuración conceptual pueden señalar otras formas de coexistencia entre especies, entre el hombre y sus animales propios e impropios.

Devenires inesperados

Nadie nada nunca se distingue de otras novelas de Saer que abordan la incorporación de la carne, como *El limonero real* y *El entenado*, tanto por su trama, que entreteje la violencia hacia los animales humanos y no humanos, como por sus escenas en cámara lenta, que yuxtaponen la alimentación animal y humana. La obra puede pensarse como una novela policial “excéntrica”, no sólo en el sentido de que se desvía del género hasta volverlo irrelevante, sino también porque la trama de la investigación criminal no ocupa el centro de la narración. Cerca del pueblo Rincón en la innombrada Santa Fe (escenario de varias novelas de Saer), alguien está matando caballos. El Ladeado, un personaje habitual en la obra del escritor argentino, lleva un bayo amarillo a la apartada casa del Gato Garay, a orillas del río, por miedo a que el animal sea la próxima víctima del asesino. Mientras tanto, en el pueblo se busca a unos guerrilleros que, al final de la novela, logran asesinar al jefe de la policía local. En su despliegue lento y sin resolución final, la narración repite la misma—aunque nunca la misma—historia desde distintas perspectivas.

Desde su publicación, *Nadie nada nunca* ha suscitado diversas interpretaciones. En su prólogo de la primera edición mexicana, Beatriz Sarlo (2010) enfatiza temas como la prevalencia del presente, la deconstrucción de la percepción y la imposibilidad del placer en la novela (pp. 310-13). Más allá de esta lectura, *Nadie nada nunca* ha sido objeto de estudios psicoanalíticos, al igual que la mayor parte de la narrativa saeriana. Julio Premat (2002) examina, por ejemplo, las estructuras edípicas que se reiteran a lo largo de la obra de Saer en *La dicha de Saturno* (pp. 63-65). Con un enfoque similar, Jorgelina Corbatta (2005) se concentra en el sueño del Gato Garay y señala sus implicancias

² En su conferencia “La ‘estupidez’ trascendental del hombre y el devenir-animal según Deleuze,” presentada en el congreso “Derrida/Deleuze: Politics, Psychoanalysis, Territoriality,” celebrado en la University of California, Irvine, entre el 12 y el 13 de abril de 2002, Derrida examina cómo su compatriota crítico, por un lado, la perspectiva psicoanalítica sobre los animales y, por otro, abordó la *bêtise*—vinculada etimológicamente a *bête*, o el animal en el francés. En la obra de Deleuze anterior a *Mil mesetas*, Derrida identifica una diferencia oposicional entre el hombre y el animal, lo que sitúa a Deleuze en una constelación de pensadores que incluye a Heidegger, Lacan y Levinas; en *Diferencia y repetición*, sostiene Derrida, la *bêtise* (estupidez) se presenta como un atributo propio del pensamiento y del hombre (Derrida 2007, pp. 35-60).

psicoanalíticas en *Juan José Saer: Arte poética y práctica literaria*; sin embargo, Corbatta también establece conexiones con el contexto político, es decir, los años que preceden a la última dictadura militar argentina (pp. 97-104). En los últimos años, empero, han aparecido artículos que se apartan de esta tendencia teórica. Aunque François Degrande (2014) examina, como Corbatta, el mundo onírico del Gato, su análisis indaga en la “alegorización de lo arbitrario dictatorial” y, así, se aleja de las lecturas psicoanalíticas de la novela (p. 47). Sol Peláez (2014), por otro lado, ha investigado la politización de lo erótico en la novela; refiriéndose al “estar-con” de Jean-Luc Nancy, Peláez indaga en la economía del toque en que operan los personajes y la dictadura militar (p. 2). En un artículo reciente, Rafael Arce y Laura Soledad Romero (2020) han explorado cómo la novela resiste la cultura sacrificial que convierte a los animales y a las mujeres en cuerpos fungibles, disponibles y desechables (pp. 362-71). Nuestra aproximación difiere de la suya en la exploración de la brecha biopolítica que elabora *Nadie nada nunca*, así como en las consecuencias de dicha brecha para la subjetividad humana.

Se pueden identificar tres órdenes biopolíticos entrelazados en *Nadie nada nunca*: el asesinato en serie de caballos, que constituye el misterio policial de la novela; la invisible e impune matanza de animales para la alimentación humana; y, finalmente, la lucha entre la policía local y los guerrilleros revolucionarios, un marco del estado de excepción pre-dictatorial. Estos tres órdenes se interaniman como los discursos en la *heteroglossia* bajtiniana. En su violencia bruta y repetición compulsiva, el misterioso asesinato de caballos en el pueblo sugiere algo entre un sacrificio ritual—como el del chivo emisario que sospecha el periodista Tomatis—y un delirio sádico descontrolado: el asesino primero mata a su víctima cuadrúpeda con un tiro en la cabeza y luego tajea su cuerpo frenéticamente, a veces sacando afuera las vísceras (Saer, 1994, pp. 103-48). Cabe destacar que Saer no resuelve el misterio de los asesinatos en ningún punto de la novela; la muerte animal mantiene su secreto y potencia por no ser reducida a una matanza pragmática ni incorporada al orden simbólico cultural en la forma de un ritual. Tenemos que pensar el bayo amarillo, que permanece vivo a lo largo de la novela, desde la misma perspectiva. Todo asesinato en serie —sacrificial o secular— asume un principio común entre los individuos asesinados (como especie, género, edad o clase social) o, al menos, inscribe de manera performativa ese principio, incluyéndolos en la misma serie por haber sido asesinados por la misma persona. Por lo tanto, el bayo amarillo que sobrevive en la novela se puede leer como una singularidad que se rebela contra el sacrificio conceptual que explora Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, contra la traducción al concepto, como indica Lezra, y, en última instancia, contra la representación; Saer no entrega al animal al sacrificio, como indican Arce y Romero (Derrida, 2008, pp. 110-11; Lezra, 2014; Arce y Romero, 2020, p. 364). Sin embargo, cabe añadir que el motivo de los asesinatos es de importancia secundaria para las fuerzas de seguridad. Desde la perspectiva jurídica y policial, tampoco importa el hecho de que sean seres vivos el objeto de la transgresión, en tanto que los caballos no son más que propiedad privada ante la ley. Aunque la policía investiga los asesinatos, considerados en sí como seres con vida, los caballos no son más que vidas desechables en el orden biopolítico estatal.

El consumo de carne constituye el segundo orden biopolítico en la novela de Saer, nunca tematizado en sí mismo de modo discursivo, aunque las prolongadas

escenas de alimentación lo ponen en primer plano. Las vacas, los cerdos y los corderos que pertenecen a este orden están presentes en la novela solo como carne (cruda o asada), ya muertos y determinados de antemano por el *telos* del consumo humano que legitima su matanza; por lo tanto, operan bajo la lógica borradora que Carol J. Adams (2016) describe con el término “referente ausente” (p. 123). Estos “asesinatos” no están registrados como una transgresión de la ley y no forman parte de la trama policial. Sin embargo, Saer deconstruye esta naturalización a través de una descripción penosamente lenta, que a menudo yuxtapone la alimentación humana y animal. El tercer eje biopolítico está constituido por la lucha entre la policía local y los guerrilleros. *Nadie nada nunca* está situada en los años turbulentos que preceden al golpe militar de 1976 y hace referencias a este período. Saer, empero, se distancia de la militancia revolucionaria y del discurso heroico de la izquierda en esta novela, como en *Glosa*, *La pesquisa* y *El río sin orillas*, relegando este campo de guerra—en que reina la lógica bélica sin control—al fondo (Peláez, 2014, 3). Los personajes principales no son sujetos revolucionarios ni conformes al ideal revolucionario del “hombre nuevo”. El Gato Garay y Elisa se muestran indiferentes ante el sacrificio revolucionario, es decir, no están dispuestos a sacrificarse por la nación o las masas; el Ladeado, si es posible incluirlo entre los personajes principales, está completamente inmerso en su preocupación por el bayo amarillo.

Como hemos mencionado, estos tres órdenes biopolíticos están íntimamente relacionados en la novela. Saer nos invita a reflexionar sobre las conexiones entre el campo bélico de la política y el misterioso asesinato en serie de caballos por medio de una referencia explícita, lúdica en su simplicidad: el jefe de policía local que al final es asesinado por los guerrilleros—un oficial experto en “hacer cantar” a los confinados y “capaz de extraer los sonidos más inaccesibles de un instrumento”—se llama el Caballo (Saer, 1994, p. 193). Además, la novela sugiere que el campo político de la lucha guerrillera funciona por la precarización de vidas y produce cuerpos desechables igual que la matanza impone de los animales por consumo y el misterioso asesinato en serie de caballos. Militancia guerrillera es sólo posible después de aceptar la “estructura sacrificial” que Derrida (2005) identifica en la tradición occidental (p. 164). Por lo tanto, los personajes que comen carne y el bayo que tasca sin parar, los caballos del pueblo y el Caballo que están asesinados de modo similar entran en una zona de indistinción biopolítica. La dispersión de la exclusión inclusiva que diagnostica Agamben en la transformación de la política tradicional a la biopolítica moderna se hace visible en la forma de una biologización de la violencia militante en *Nadie nada nunca*.

En este contexto, las primeras páginas de la novela nos dan importantes pistas para una investigación infrahumana de lo animal, abriendo un más allá del ordenamiento biopolítico. De todos modos, escribir sobre una—en este caso, la primera—de las recurrencias narrativas en *Nadie nada nunca* es referirse a las otras metonímicamente, no porque una represente a las otras o sea el ejemplo paradigmático de ellas, sino porque las potencias narrativas de cada una reverberan a lo largo de la novela como ecos que se modifican con la presión atmosférica. En la primera de estas recurrencias, cuya supuesta primacía de orígenes será deconstruida por las reiteraciones posteriores, primero observamos al Ladeado cruzar el río sobre el bayo amarillo. Después de esta breve escena “en cámara lenta”, vemos al Gato Garay servir salami, pan y vino tinto; los dos comen, beben y fuman casi en silencio total, mirando al bayo tascar pasto

afuera (Saer 1994, pp. 11-14). Ambas escenas están narradas en tercera persona, con focalización en el Gato.

En estas primeras páginas, como en la mayoría de las demás, el animal está—evito decir “está presente” porque su secreto parece trascender la metafísica de la presencia; se puede hablar de un cierto “marranismo” respecto del animal, que excede el secreto como contenido positivo (Zivin, 2014, p. 82). Al menos dos tipos de incalculabilidad rodean al animal. Quizás la menos interesante—pero no por eso menos inquietante—resulta del hecho de que alguien, por motivos desconocidos y en tiempos inesperados, está disparando a caballos en la sien y luego tajeándolos sin piedad. El otro secreto del animal excede, a diferencia del primero, la metafísica de la presencia que hace posible el secreto. Este resulta de la incalculabilidad del otro animal que investiga Derrida (2008). La mirada que el bayo amarillo dirige al Gato cuando sale a la galería después de su merienda con el Ladeado—como la mirada que el gato de Derrida (2008) dirige al sexo del filósofo desnudo—es “extra-lúcida” y “ciega” a la vez, y, como indica el narrador, “parece pasar a través del cuerpo del Gato para fijarse más allá, en un punto impreciso, pero es en realidad al Gato a quien mira” (Derrida, 2008, p. 18; Saer, 1994, p. 13). Esta mirada de distancia desajustada, esta imprecisión precisa que no coincide con el sujeto soberano y no afirma su ilusoria identidad consigo mismo, surge de la incalculabilidad de lo animal e implica una inescrutabilidad irreducible, un punto ciego o una cesura en el centro de la subjetividad humana, como indica Derrida (2008) en su seminario sobre el animal y Agamben (2006) en *Lo abierto*. Como hemos señalado respecto al misterioso asesinato en serie de caballos, la narración de Saer no reduce al animal a una figura, es decir, no trata de ‘comprender’ estas inestabilidades—en el sentido de “contener una cosa o tener(la) dentro de sí”—mediante representaciones tradicionales (RAE, 2025). Como una figura impenetrable e indiferente que resiste a la figuración sin voluntad, el bayo tasca afuera, señalando una zona ilegible de última proximidad y desafiando “la lógica inquisitorial” del jefe de policía Caballo, que trata de “hacer cantar” el secreto de los caballos asesinados (Zivin, 2014, p. 79). El narrador y los personajes no se atreven a interpretar el silencio animal, que es infinitamente lejano y próximo a la vez.

Cabe destacar un detalle de esta escena, un hecho casi imperceptible por su familiaridad: el bayo se queda afuera; es decir, está excluido del espacio humano. Propiedad del hombre, se le niega lo que es propio del hombre. El bayo está, sin embargo, visible desde la ventana—en la mayoría de la novela, los personajes van a relacionarse con él solo a través de esta exclusión inclusiva espacial. La alimentación vuelve borrosa y reinscribe esta segregación biopolítica a la vez. Primero observamos, junto al Ladeado y en un silencio inquietante, al Gato cortar rodajas de salami, carne de cuyo origen animal solo queda su color rojizo, que cubre el plato blanco, y el brillo de grasa que deja en los dedos del Ladeado. La aceptación de la matanza impune del animal, y el tratamiento diferencial de las vidas que esta implica—ni siquiera llevados al nivel de la conciencia—están ya presentes y determinan la escena. En el momento diferido en que el tímido Ladeado decide por fin comer una rodaja, pelarla con penosa lentitud y llevársela a la boca, la narración, por así decirlo, mueve la cámara al bayo, afuera, tascando el pasto alto (Saer, 1994). Mascando y con el vaso en la mano, los personajes miran al animal sin hablar. La economía afectiva de la alimentación falla ante la incalculabilidad que emana del animal. La incorporación del mundo que se ha

vuelto comestible no produce la dicha que a menudo incita al discurso, como observa Bajtín (1984) en su libro sobre Rabelais. La narración saeriana desfamiliariza así la alimentación y nos invita a pensarla en este territorio infrahumano, en los intersticios del hombre y el animal, *bíos* y *zoé*, inclusión y exclusión.

La apertura infrahumana más dramática de *Nadie nada nunca* toma la forma de un devenir-animal que suspende las narrativas teleológicas del orden simbólico. Nos referimos a la escena en la que Elisa se cae después de hacer las compras en la ciudad y experimenta un aturdimiento prolongado (Saer, 1994, pp. 136-47). Cabe destacar primero la atmósfera urbana cuya descripción precede a la caída y determina sus significados. A la hora de la siesta, la ciudad se encuentra en un estado de excepción que la convierte en un paisaje antinatural. Las calles están vacías y apenas quedan algunas personas en los restaurantes y bares. El giro incesante de los ventiladores en los espacios privados y públicos comunica el reino total del estado de excepción y materializa su ley. Sin la interacción humana, la ciudad se convierte en una zona indistinguible entre *bíos* y *zoé*, como en las fotografías de Eugène Atget a las que se refiere Benjamín (2005) en “Pequeña historia de la fotografía” (p. 508). En febrero, “el mes irreal”, el sol es cegador e ineludible; es imposible esconderse de su mirada que todo lo ve (Saer, 1994, p. 135). Este abre forzosamente el cuerpo humano—gotitas de agua salen por los poros de la piel de Elisa y pueblan su cara—e impone la difusión grotesca que Bajtín encuentra en los textos medievales. El calor así socava la impermeabilidad del sujeto moderno y lo animaliza. Aunque Elisa oprime un pañuelo contra varias partes de su cara con suavidad, este acto urbano y civilizado resulta nada más que un intento fallido de conservar la integridad del individuo (Saer, 1994, p. 137).

La caída que completa el devenir-animal acontece en este estado de aturdimiento, en pleno paisaje urbano. Mientras Elisa cruza la calle, el taco de su zapato se hunde en el asfalto ablandado por el calor y la hace caer “en cuatro patas en medio de la calle desierta”—su civilidad urbana se ve desplazada por una postura animal. Como el otro zapato también se le sale durante la caída, queda incluso descalza. Saer destaca el devenir-animal de Elisa al hacerla inspeccionar los alrededores como un animal turbio y moverse en cuatro patas sobre el asfalto, recogiendo los objetos que se habían escapado de su bolso (Saer, 1994, p. 138). Sostenemos que este acto de contención, al igual que la presión del pañuelo en el momento anterior, tiene como objetivo detener la interacción involuntaria con el entorno y así restablecer la autonomía del sujeto humano. Cabe destacar la “rima visual” que se establece en la escena entre Elisa y los caballos eviscerados del pueblo; como en el caso de las víctimas animales, los interiores de Elisa se derraman en el entorno. Saer yuxtapone así, una vez más, los niveles biopolíticos—no para comparar, en una metáfora simple, a los ciudadanos bajo represión política con animales, sino para señalar el monstruo inasible—ni humano ni animal—que produce el estado de excepción.

Este devenir-animal resulta en una interrupción de las narraciones que suturan la experiencia, y ofrece así una apertura infrahumana. Después de su caída, Elisa sufre una parálisis de la memoria que la vuelve incapaz de conectarse con la realidad externa. No se trata, sin embargo, de una amnesia temporal: Elisa no falla en recordar ciertos hechos, sino que no puede reingresar en la cadena de significantes que conforman la narración de su propia vida (Saer, 1994, p. 141). La atacan imágenes desconectadas que parecen ser los recuerdos de “alguien diferente”, imágenes que no evocan sentimientos

ni tienen un sentido coherente. Se puede sostener que Elisa padece una versión de lo que Fredric Jameson (1991) llama la “esquizofrenia” posmoderna: una falta de historicidad en la que el sujeto es incapaz de conectar el presente con el pasado (p. 26). En este estado de inconexión, el presente se experimenta con una intensidad casi intolerable:

Elisa...siente de golpe en el presente, en ese presente y no en otro, rodeada de objetos inertes que están tan en el presente, o tan presentes, como ella misma, como si el conjunto, cuyas fronteras son imprecisas, acabara de brotar entero de una zona negra, del mismo modo que una rampa circular en la que hay una escenografía y actores sube del sótano al centro del escenario iluminado. (Saer, 1994, p. 142)

Esta incapacidad de historizar el presente señala, sin duda, el fin del sujeto tradicional, tal como lo formula Jameson. Conforme con la tradición filosófica que caracteriza lo animal a través de una falta de memoria y una vinculación con la mundanidad, podemos sostener que el estado esquizofrénico de Elisa puede pensarse, entonces, como parte de su devenir-animal.³

Para una aproximación al significado político de este devenir-animal esquizofrénico, tenemos que determinar cómo Saer lo sitúa *vis-à-vis* el orden simbólico posmoderno. Gabriel Riera nota que la naturaleza mediática de este último sobresale en la ficción de Saer; la presente escena de *Nadie nada nunca* ciertamente no es una excepción (Riera, 2006). Mientras Elisa da vueltas en el auto y trata, sin éxito, de dejar atrás su aturdimiento, “el resplandor acerado” de las pantallas empieza a iluminar los comedores; como un animal nocturno, la televisión aparece con la puesta del sol y domina la noche urbana (Saer, 1994, p. 140). La cultura popular de Hollywood, ese incesante productor de afectos, se hace omnipresente en la noche argentina: todos están mirando las series norteamericanas, cuyos sonidos usuales y sensacionalistas a la vez —vidrios rotos, ráfagas de ametralladoras— “suben al mismo tiempo de miles y miles de aparatos, llenando el aire caliente” (Saer, 1994, p. 140). Saer así muestra, desde la perspectiva oblicua de la calle, al ciudadano como espectador.

Como es el caso en la mayoría de la ficción saeriana, la hegemonía mediática en *Nadie nada nunca* tiene la función de reforzar y reproducir el orden simbólico. Es entonces significativo que Elisa recurra a los medios de comunicación para anclarse de nuevo en la “realidad” cotidiana (Saer, 1994, p. 141-43). Al llegar a casa, el espacio de lo familiar, Elisa se ducha para salir de su aturdimiento; la desconexión esquizofrénica, sin embargo, la sigue. Los medios de comunicación, con su ilusión de referencia directa a la realidad externa, le ofrecen otra salida. En la televisión, cuyo resplandor azulado llena el cuarto, se ve una noticia sobre el último caballo asesinado en Rincón. Elisa busca un artículo en la sección policial del diario, “como si la evocación de un lugar conocido acordara, por fin, un poco la realidad a su pensamiento” (Saer, 1994, p. 142). Sin embargo, este recurso a la referencialidad mediática fracasa también:

3 Ver, por ejemplo, Friedrich Nietzsche, “On the Uses and Disadvantages of History for Life”, trad. R.J. Hollingdale, en Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi, y Daniel Levy (eds.), *The Collective Memory Reader* (Oxford y London: Oxford University Press, 2011), 73.

Animalidad y alimentación en *Nadie nada nunca...*

Rincón se esfuma de su pensamiento como un sueño ajeno y no quedan más que la sala en penumbra... los pedazos de impresiones y sensaciones remotas como recuerdos que no hay forma de hacer encajar unas en otras para que formen un dibujo claro y definido. (Saer, 1994, p. 142)

En la entrada de Elisa en la realidad, que ocurre casi por accidente como su devenir-animal, Saer establece una analogía estructural importante entre la memoria y la televisión. Ambos, según el autor, ofrecen cadenas de significación que tranquilizan al individuo a través de lo familiar y dan forma a la experiencia: “el recuerdo... vuelve a fluir trayendo consigo cosas conocidas que van desfilando unas tras otras, tan ordenadas y tranquilizadoras como las imágenes de un programa de televisión” (Saer, 1994, p. 143). Podemos sostener, entonces, que el devenir-animal, en su momento de no adecuación entre el poder y el ser, aparece como un “suspense” de las narraciones ordenadoras en *Nadie nada nunca* (Villalobos-Ruminott, 2013, p. 17). Esta instancia se puede pensar como la fractura infrahumana que plantea la novela de Saer. La capacidad política de esta apertura no es evidente—como hemos mostrado, no se trata de una salida puramente revolucionaria. Asimismo, aunque el devenir-animal en *Nadie nada nunca* parece ofrecer una línea de escape de la subjetividad moderna, es a la vez una consecuencia del estado de excepción que impone el poder.

En la triple negación del título, que se repite como un rezo anti-existencial a lo largo de la novela, *Nadie nada nunca* parece rechazar no solo al sujeto en su especificidad humana, sino también al ser y al tiempo en general. A pesar de este nivel ilusorio de generalidad, la novela de Saer marca la exclusión animal como una fractura en la que se suspenden las narraciones que ordenan lo simbólico y se deja entrever una alternativa que deniega el dominio absoluto del poder. En devenires-animales que desafían la reducción metafórica, *Nadie nada nunca* señala las posibilidades inesperadas que se revelan a partir de esta apertura dentro del mismo estado de excepción.

Referencias bibliográficas

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*. Ochodoscuro Ediciones. (Obra original publicada en 1990).
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1995).
- . (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal* (Flavia Costa y Edgardo Castro, Trad.). Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2002).
- Arce, R., & Romero, L. (2020). Imaginación cárnea y cultura sacrificial en *Nadie nada nunca* de Juan José Saer. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 7(2), 360-81. <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/314>.
- Bakhtin, M. (1984). *Rabelais and His World* (Helene Iswolsky, Trad.). Indiana University Press. (Obra original publicada en 1965).
- Benjamin, W. (2005). Little History of Photography (Edmund Jephcott y Kingsley Shorter, Trad.). En Michael W. Jennings, Howard Eiland y Gary Smith (Eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings* (pp. 507-531). Harvard University Press. (Obra original publicada en 1931).
- Corbatta, J. (2005). *Juan José Saer: Arte poética y práctica literaria*. Corregidor.
- Degrande, F. (2014). Azar y psicoanálisis: Una interpretación del sueño en *Nadie Nada Nunca* de Juan José Saer. *Revista Chilena de Literatura* 18(87), 47-68. Doi: 10.4067/S0718-22952014000200003.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1990). *Kafka: Por una literatura menor* (Jorge Aguilar Mora, Trad.). Ediciones Era. (Obra original publicada en 1975).
- Derrida, J. (2005). 'Hay que comer' o el cálculo del sujeto (Virginia Gallo y Noelia Billi, Trad.). *Confines*, 17, 148-70. (Obra original publicada en 1989).
- . (2007). "The Transcendental "Stupidity" ("Bêtise") of Man and the Becoming-Animal According to Deleuze." En Gabriele Schwar (Ed.), *Derrida, Deleuze, Psychoanalysis* (pp. 35-60). Columbia University Press.
- . (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Trad.). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 2002).
- . (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen 1 (2001-2002)* (Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Trad.). Manantial. (Obra original publicada en 2008).
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Cadencia Editora.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.

Animalidad y alimentación en *Nadie nada nunca...*

- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: ensayos sobre la exterioridad* (Miguel García-Baró, Trad.). Ediciones Sígueme. (Obra original publicada en 1971).
- Lezra, J. (2014). The Animal in Translation. *Postmodern Culture*, 24(2): n.p. <https://www.pomoculture.org/2016/09/25/the-animal-in-translation/>
- Marx, K., & Engels, F. (2009). El manifiesto comunista (Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Trad.). Fundación Federico Engels. (Obra original publicada en 1848).
- Nietzsche, F. (2011). On the Uses and Disadvantages of History for Life (R.J. Hollingdale, Trad.). En Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi, y Daniel Levy (Eds.), *The Collective Memory Reader* (pp. 73-80). Oxford University Press. (Obra original publicada en 1874).
- Peláez, S. (2014). Ungrounding the Nation: A Reading of Juan José Saer's *Nobody Nothing Ever*. CR: *The New Centennial Review* 14(1), 1-24. Doi: 10.14321/crnewcentrevi.14.1.0001.
- Premat, J. (2002). *La dicha de Saturno: escritura y melancolía en la obra de Juan José Saer*. Beatriz Viterbo.
- Real Academia Española. (v.). Comprender. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 24 de abril 2025, de <https://dle.rae.es/comprender>.
- Riera, G. (2006). *Littoral of the Letter: Saer's Art of Narration*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Saer, J. (2011). *El entonado*. Seix Barral. (Obra original publicada en 1983).
- . (2002). *El limonero real*. Seix Barral. (Obra original publicada en 1974).
- . (1994). *Nadie nada nunca*. Seix Barral. (Obra original publicada en 1980).
- . (1998). *Responso*. Seix Barral. (Obra original publicada en 1964).
- Sarlo, B. (2010). Narrar la percepción. *Crítica Cultural*, 5(2), 309-313.
- Villalobos-Ruminott, S. (2013). *Soberanías en suspenso: Imaginación y violencia en América Latina*. La Cebra.
- Wolfe, C. (2008). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. University of Chicago Press.
- Zivin Graff, E. (2014). Marrano Secrets; Or, Misunderstanding Literature. CR: *The New Centennial Review*, 14(3), 75-92. Doi: 10.14321/crnewcentrevi.14.3.0075

Sobre el autor

Ali Kulez. Profesor asistente de Estudios Hispánicos en Boston College (Boston, Estados Unidos). Doctor en Estudios Comparativos de Literatura y Cultura por la University of Southern California, realizó estudios de Filosofía y Literatura Inglesa en Bogazici University (Estambul, Turquía), de maestría en la University of Warwick (Coventry, Inglaterra) y un posdoctorado en la University of Chicago (Chicago, Estados Unidos). Artículos suyos han aparecido en publicaciones académicas como *Comparative Literature Studies*, *Luso-Brazilian Review*, *Revista de Estudios Hispánicos*, *CR: The New Centennial Review*, *Middle Eastern Literatures* y *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana e Indígena*, entre otras.

Más allá del consumo: Estética y política caníbal en la *Trilogía Antropofágica* de Tamara Cubas

*Beyond Consumption: Cannibal Aesthetics and Politics
in Tamara Cubas' Anthropophagic Trilogy*

*Para além do consumo: Estética e política canibal
na Trilogia Antropofágica de Tamara Cubas*

Lara Barzon

UNIVERSITY OF WARWICK

Resumen

Este artículo propone una reflexión, a partir de la *Trilogía Antropofágica* (2016/2017) de la coreógrafa uruguaya Tamara Cubas, sobre la incorporación caníbal como estrategia creativo-estético-política capaz de desafiar las lógicas coloniales y capitalistas que atraviesan la danza contemporánea. Se estimula un pensamiento que se nutre de alianzas subversivas, donde el cuerpo es terreno de disputa y potencia epistemológica. La danza se aborda como espacio de experimentación para reinventar la relación con la alteridad, defendiendo la urgencia de pensar desde una ontología del apetito corporal en la intersección entre políticas de la memoria, cuerpo-archivo y autoría. El texto se inscribe en el debate sobre la dietética como regulación de los apetitos corporales y sometimiento del deseo al gobierno de la razón (Campos Salvaterra, 2023), proponiendo que el sistema artístico institucional convierte esta regulación en una cuestión ontológica: prohibir el acto de comer cuerpos implica prohibir nutrirse de otras epistemologías, de crear en términos propios. La obra de Cubas se presenta así como una aliada filosófico-corporal para reapropiar el apetito por la alteridad como gesto de resistencia y alianza, y para repensar el cuerpo más allá de su binarización.

Palabras clave: Metafísicas caníbales, danza contemporánea, dietética, descolonial, anticapitalista.

Abstract

This article reflects with Tamara Cubas's *Trilogía Antropofágica* (Anthropophagic Trilogy, 2016/2017), on cannibal incorporation as an aesthetic-political creative strategy that challenges colonial and capitalist logics embedded in contemporary dance. It aims to stimulate a mode of thinking nourished by subversive alliances, where the body becomes a site of dispute and epistemic potential. Dance is approached as a space of experimentation to reinvent the relationship with alterity, advocating for an ontology of bodily appetite at the intersection of memory politics, the body-as-archive, and authorship. The text engages with debates on dietetics as a system for regulating bodily appetites and subjecting desire and pleasure to the rule of reason (Campos Salvaterra 2023), proposing that the institutional artistic system turns dietetics into an ontological question: prohibiting the act of eating bodies implies prohibiting the act of nourishing oneself with other epistemologies, of creating on one's own terms. Cubas's work emerges as a philosophical-corporeal ally for reclaiming appetite for alterity as a gesture of resistance and alliance, and for rethinking the body beyond binary frameworks.

Keywords: Cannibal metaphysics, contemporary dance, dietethics, decolonial, anti-capitalist.

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão, a partir da *Trilogía Antropofágica* (2016/2017) da coreógrafa uruguaia Tamara Cubas, sobre a incorporação canibal como estratégia criativa estético-política que desafia as lógicas coloniais e capitalistas presentes na dança contemporânea. Busca-se estimular um modo de pensamento nutrido por alianças subversivas, onde o corpo se torna território de disputa e potência epistemológica. A dança é abordada como espaço de experimentação para reinventar a relação com a alteridade, defendendo uma ontologia do apetite corporal na interseção entre políticas da memória, corpo-arquivo e autoria. O texto dialoga com os debates sobre a dietética como sistema de regulação dos apetites corporais e de submissão do desejo e do prazer ao governo da razão (Campos Salvaterra 2023), propondo que o sistema artístico institucional transforma a dietética em uma questão ontológica: proibir o ato de comer corpos implica proibir o ato de nutrir-se de outras epistemologias, de criar em termos próprios. A obra de Cubas emerge como aliada filosófico-corporal para reivindicar o apetite pela alteridade como gesto de resistência e aliança, e para repensar o corpo para além dos enquadramentos binários.

Palabras-chave: Metafísica canibal, antropofagia, dança contemporânea, dietética, decolonial, anticapitalista.

Recibido: 31 de marzo de 2025

Aceptado: 10 de octubre de 2025

La recuperación de memorias marginadas, junto con la reivindicación del cuerpo como agente histórico, es hoy en día un eje central de los debates sobre la descolonización en la producción artística. A partir del artículo *Performance Remains* (2001b) de Rebecca Schneider sobre la urgencia de pensar en la performance como un territorio de transmisión de la memoria, y la tensión entre archivo y repertorio articulada por Diana Taylor en relación con la transmisión de la memoria cultural en las Américas (2003), en los estudios de danza se discuten cuestiones que ya habían sido reivindicadas por activistas, artistas e investigadores indígenas o no occidentales: es decir, cómo reivindicar la memoria incorporada como forma de hacer historia con el cuerpo. Conceptos como *reenactment* y *cuerpo-archivo* son, desde entonces, fundamentales para comprender cómo la performance aborda la transmisión de memorias que escapan a la lógica del archivo colonial.

La renovada insistencia en la superioridad de Occidente sobre la base de una supuesta excepcionalidad histórica reafirma hoy dicha centralidad. En documentos oficiales como las *Indicazioni nazionali para el plan de estudios de la educación preescolar y la educación primaria*¹ en Italia, la historia sigue presentándose como una línea recta de progreso y salvación, portadora de valores morales basados en el cristianismo. Según el mismo documento, “Solo Occidente conoce la Historia” (p. 53), porque solo Occidente la ha escrito y archivado. Esto sería lo que le ha permitido convertirse en “dueño intelectual del mundo, conocerlo, conquistarlo durante siglos y moldearlo” (p. 53). A esta lista, presentada con orgullo por quien redactó el documento², habría que añadir: y mercantilizarlo, objetivarlo y consumirlo, oprimiendo y eliminando los cuerpos y las visiones del mundo que se interponían en la misión de conquista y explotación³. Una Historia que sigue alimentándose a sí misma.

Me uno, pues, al artista argentino Silvio Lang en la convicción de que la recuperación de las memorias marginadas y del cuerpo como agente histórico debe tener lugar en un marco que considere la cuestión colonial y la capitalista como un único sistema de poder. Esto implica que, como sostiene Lang, la descolonización solo puede tener lugar a través de una desmercantilización radical tanto de los cuerpos que crean como de la obra misma. Al introducir su manifiesto con “Les artistas, no hacemos obras. Inventamos prácticas” (2019, p. 113), Lang propone entender el arte como un acto político-estético de rechazo al poder colonial-capitalista, que funcione afuera de la lógica de la producción de mercado. La obra, no es sino un “soporte material de la experiencia”: un “archivo para el futuro” (p. 113), donde el presente es un espacio de invención de prácticas compartidas como forma de resistencia a la mercantilización de la vida y a la conquista de cuerpos y territorios según lógicas extractivistas.

Pensando con Lang, defiendiendo la importancia de recuperar activamente, en el pensamiento de las artes escénicas, uno de los aspectos que fueron fundamentales en la transición al capitalismo y en la conquista colonial, y que precisamente por ello fue expulsado de la memoria colectiva de los cuerpos: el canibalismo como estructura simbólica, filosófica y política que cuestiona los fundamentos del pensamiento occidental situando sin escrúpulos al cuerpo en el centro del discurso.

1 El documento puede consultarse en el siguiente enlace: [Indicazioni+nazionali+2025.pdf](#)

2 La reforma escolar fue impulsada por el ministro de Educación y Mérito, Giuseppe Valditara, bajo el mandato del gobierno de Giorgia Meloni. El libro *Insegnare l'Italia. Una proposta per la scuola dell'obbligo*, de Loredana Perla y Ernesto Galli della Loggia, sirvió como manual de referencia.

3 David Stannard (1992) llega a nombrar el periodo posterior a la conquista como un “holocausto americano”: en apenas un siglo de colonización, el 95 % de la población indígena de América Central y del Sur fue exterminada en nombre de la civilización cristiana. Más concretamente, la historia nos enseña que este exterminio sirvió, y sigue repitiéndose, a los fines de la extracción y la acumulación capitalista.

A este respecto, el análisis entrelazado de Carlos Jáuregui (2008) y Silvia Federici (2008) muestra la centralidad del acto de comer cuerpos en lo que la teoría política Eugenia Mattei Pawliw define como “una lucha sobre cómo concebir y habitar el mundo” (2022, p. 120). En un lado de esta lucha se encuentran los caníbales⁴ y, en el otro, la razón, que se ve llamada a suprimir los cuerpos como agentes y las formas de vida colectiva para garantizar su supremacía. Acojo, por tanto, la invitación de la autora a reconocer al caníbal como un arquetipo teórico-político para pensar la modernidad. A esto añado la dimensión estética e histórica que se remonta mucho antes de las conquistas coloniales.

El historiador Yobenj Aucardo Chicaga Bayona (2008) nos advierte que el canibalismo como marco de diferencia es una herencia estructural que acompaña al nacimiento mismo de la historia escrita occidental, inaugurada por Heródoto. Desde sus orígenes, como nos dice François Hartog (1988), dicha historiografía se construye “en el espejo”: la civilización se define en oposición a sus otros, que quedan reducidos a un régimen de representación sin cuerpo, transformados en imágenes construidas ideológicamente. Esta desmaterialización sustenta la deshumanización sistemática que, según el historiador, se producía al acusar de antropofagia a los enemigos de los valores morales y filosóficos de la antigua Grecia. Más allá de cualquier realidad empírica, la ingesta de carne humana operaba como máximo signo de barbarie.

Sin embargo, afirmaciones como la del sociólogo camerunés Francis B. Nyamnjoh, quien propone el canibalismo como “una manera normal de ser humanos” (2018, p. 2), dada nuestra incompletitud ontológica, nos obligan a cuestionar el significado mismo de canibalismo. Nyamnjoh nos invita a liberarlo de su construcción colonial - que lo ha atrapado en la literalidad del acto de devorar carne por parte de grupos específicos - para ampliarlo al reconocimiento de la miríada de formas en que los cuerpos se nutren mutuamente, crean vidas compartidas e intercambian fluidos: a través del sexo, la lactancia, el sudor, por nombrar algunas, pero también mediante prácticas médicas como las transfusiones de sangre o los trasplantes de órganos.

Esta perspectiva ayuda a ver su estigmatización como una operación fundacional de la racionalidad occidental, que legitima su poder mediante la negación del cuerpo como lugar de pensamiento y del apetito como fuente de conocimiento. La reducción del canibalismo a etiqueta identitaria⁵ que determina la otredad con respecto a Occidente, reduce su potencia metafísica y epistemológica a una práctica literal de la carne-sin-valor. Asimismo, el canibalismo como cuestión ontológica ha sido sistemáticamente excluido de la memoria occidental, transformado en lo que Carolina Meloni González denomina “detrito del sistema” (2025, p. 44), cuando no es asimilable a las categorías archiviales de lo primitivo, lo salvaje o lo bárbaro.

A tal propósito, mirar la historia de la danza —o cómo los cuerpos han sido capturados por la Historia Occidental— permite identificar cómo la práctica artística ha participado activamente en la fabricación de un cuerpo-no-caníbal. Esto confirma no solo la potente instrumentalización del cuerpo con fines ideológicos a

4 Mattei Pawliw aborda transversalmente las figuras de caníbales y brujas, retomando las coincidencias entre ambas en las Américas y Europa, tal como las analiza Federici en su obra *Calibán y la bruja*.

5 Según Chicangana Bayona (2008), el término “caníbal” tiene su origen en una interpretación lingüística errónea de Cristóbal Colón. Colón acuñó la palabra española tras una conversación con el pueblo arahuaco, que se refería a los caribes, una población que habitaba la región del Caribe, temida por los arahuacos y posiblemente dedicada al consumo ritual de carne humana. Si bien se reconoce históricamente que algunos grupos amerindios, aunque no todos, practicaban formas de antropofagia, los pueblos indígenas nunca utilizaron este término como etiqueta identitaria. Según Chicangana Bayona, no existe un equivalente directo del término occidental “caníbal” en las lenguas amerindias nativas. A diferencia de “antropofagia”, un término griego derivado de *anthropos* (humano) y *phagein* (comer), las lenguas amerindias utilizaban diferentes términos vinculados a contextos específicos, como la guerra, los rituales de duelo, la reciprocidad o las ceremonias espirituales. El caníbal como identidad es, por lo tanto, una invención colonial.

la cual se somete desde el inicio de la modernidad occidental el cuerpo que baila, sino también la centralidad de la cuestión del comer en relación con el deseo vital en dicha domesticación del cuerpo. La teórica de danza Janet Wolff nos advierte que con la danza clásica⁶ les bailarines se enfrentan a una domesticación sistemática de la carne, “fundada en la exclusión de los deseos y los apetitos” (1997, p. 84), orientada a la construcción de un “cuerpo clásico” - independiente y vertical, eficiente, estético, racional - definido en oposición al “cuerpo grotesco”. Se trata de una danza que reduce el cuerpo a instrumento de inscripción ideológica, domesticado por la razón. Un cuerpo negado en su carne, y una carne despojada de su potencia transformadora. Un cuerpo que servirá para definir los bordes entre civilización y barbarie, entre vida y muerte. Y que lo hará a partir de lo que propongo considerar una forma de dietética.

Que la dietética nunca ha sido una mera práctica alimentaria lo plantea Valeria Campos Salvaterra en su libro *pensar/comer* (2023), donde sostiene que ya en Platón se trata de un síntoma del gobierno del alma sobre el cuerpo. En esta lógica platónica, el alma —concebida como conciencia superior, racional e iluminada— regula los apetitos corporales, reprimiendo el deseo y el placer que se manifiestan en el acto de consumir al otro deseado. La dietética se revela así como régimen de gubernamentalidad del deseo, donde el cuerpo queda subordinado a una instancia abstracta que lo domina. Este modelo de gobierno del cuerpo por parte del alma encuentra su correlato político en la figura del gobernante que, como señala la autora, extiende su poder sobre el cuerpo social.

Silvia Federici (2008, 2022), en su investigación sobre la co-constitución del colonialismo y la acumulación primitiva capitalista, sitúa la cuestión del comer como doble clave fundacional en la creación de Europa como proyecto colonial. Por un lado, identifica cómo la dieta fue central en la producción de un cuerpo (re)productivo, mecanizado. Vuelve así la pregunta platónica sobre el gobierno de los apetitos, ahora como forma de subordinación del deseo al naciente sistema capitalista. Por otro lado, es en este mismo momento histórico que se “inventan” figuras como el caníbal y la bruja, construidas como cuerpos disidentes, deshumanizados por sus apetitos, que debían ser convertidos, eliminados o esclavizados para servir al poder colonial-capitalista en expansión.

Lo que planteo aquí, es que el legado filosófico de la domesticación de la carne por la razón y, en particular, la regulación de los apetitos, no solo estructura el pensamiento político moderno, sino que también sostiene la arquitectura jurídica y simbólica de la producción artística contemporánea. La figura del autor-creador original, protegida por leyes como el *copyright*, se inscribe en esta lógica dietética: restringe el apetito por la alteridad, impide la metabolización de otras perspectivas, y convierte la obra en propiedad, en mercancía, en cuerpo cerrado. Es en este contexto de crítica radical, que desvela la genealogía colonial y disciplinaria que subyace a las nociones occidentales de cuerpo, conocimiento y autoría, donde la coreógrafa uruguaya Tamara Cubas sitúa su provocadora propuesta.

En las páginas que siguen, sostengo que Cubas, al reivindicar el canibalismo como política de creación, lleva a cabo una operación de recuperación epistemológica que no solo desestabiliza la linealidad histórica positivista —ya cuestionada por las prácticas

6 La danza clásica se desarrolló como técnica con el nacimiento de la modernidad, durante el siglo XVI. Con su codificación, se pasa de la danza como práctica social a una expresión artística modelada por un sistema de codificaciones rigurosas destinadas a transmitir narrativas en línea con el poder de la Iglesia y el Estado. Para más información, véase Lepecki (2007).

de la memoria encarnada—, sino que reposiciona el ser humano como cuerpo vivo en relación nutritiva con otros seres vivos. En este gesto, el canibalismo se convierte en una práctica de memoria activa: una forma de pensar desde el saber del cuerpo (Rolnik, 2013), desde lo que el archivo oficial ha querido expulsar como detritos.

Pero los detritos, como advierte Meloni González, no desaparecen por más que el sistema intente su anulación; se manifiestan como materialismo espectral, como cruce de fantasmas. Lo eliminado sigue actuando en cuanto tal. El cuerpo no es solo carne, sino carne habitada por memoria, por residuos coloniales, por deseos rebeldes y epistemologías negadas. Propongo entonces pensar la creación en danza como terreno de exploración corporal colectiva desde esta carne habitada, donde reside la memoria del apetito como fuerza que sigue enfrentándose a las normas del sistema. Para empezar, en la siguiente sección presento la *Trilogía Antropofágica* de Cubas, argumentando su gesto de reapropiación como práctica canibal de pensamiento encarnado.

Trilogía Antropofágica: Permanecer, Resistir, Avasallar

Entre 2016 y 2017, la coreógrafa uruguaya Tamara Cubas realiza *Trilogía Antropofágica*. Como ella misma señala, su carácter antropofágico radica en que los tres actos que la componen —*Permanecer*, *Resistir* y *Avasallar*— se construyen a partir de la incorporación canibal de tres obras de danza contemporánea creadas por coreógrafos brasileños: *Vestigios* de Marta Soares, *Matadouro* de Marcelo Evelin y *Pororoca* de Lia Rodrigues. Según declara Cubas, estas fueron elegidas a partir de una suerte de enamoramiento, de deseo de apropiarse del desafío a las normas estéticas y políticas hegemónicas planteadas por los cuerpos en escena. “Comérselas” para instaurar una relación de reciprocidad se presenta como estrategia para abrir paso a la contaminación y transformación que se despliega en los tres actos de la trilogía, que presento a continuación en su relación con las obras canibalizadas.

Vestigios de Marta Soares presenta un cuerpo semienterrado bajo arena, revelado gradualmente por la luz y el viento de un ventilador. La imagen —elaborada por la autora tras un período de investigación sobre los entierros de la población indígena Tupi llamados *sambaquis*— evoca la fragilidad y la resistencia frente al olvido: el cuerpo precarizado se vuelve símbolo de persistencia. En *Permanecer* (Acto 1), la capacidad de “estar” del cuerpo en *Vestigios* se reconfigura en una gran instalación que requiere la participación del público para activarse. Al temblar en distintos puntos del espacio, la obra invita a los espectadores a poner en juego sus instintos corporales como herramienta de navegación en la precariedad de la vida.

En *Matadouro* de Marcelo Evelin, cuerpos desnudos con máscaras de animales corren en círculos, en una puesta en escena que sugiere un tránsito hacia el devenir animal. Aquí, la desnudez opera como gesto de vulnerabilidad asumida y de resistencia ante la normatividad social. *Resistir* (Acto 2) reformula la resistencia física de los cuerpos rebeldes de *Matadouro*, proponiendo una práctica colectiva de atravesamiento diagonal de un terreno hostil hecho de trozos de madera amontonados. Recorriendo esa diagonal y transformando la fatiga en potencia, los bailarines

se apoyan mutuamente para sostenerse, cuestionando la verticalidad del ser como posibilidad real del humano⁷. Este proceso de reactivación del conocimiento corporal primordial se extiende al público a través de la presencia de un perro salvaje, cuya imprevisibilidad genera un estado constante de alerta.

Finalmente, *Pororoca* de Lia Rodrigues toma su nombre del fenómeno natural denominado en lengua tupi *poro'rog*: una violenta confluencia de río y mar que reconfigura el paisaje. La pieza encarna esta fuerza transformadora, articulando un discurso sobre la fragilidad y la potencia del cuerpo colectivo. *Avasallar* (Acto 3) explora la corporeidad violenta, frágil, improductiva y transformadora del *poro'rog*, articulando relaciones impulsadas por el deseo puro.

La práctica de crear a partir de obras preexistentes no constituye una novedad en las artes vivas. Como se planteó en la precedente sección, en las últimas dos décadas, las teorías sobre el *reenactment* —también llamado *re-performance* o *reescenificación*— han proliferado como estrategias de elaboración creativa que, desde el presente, reactivan obras existentes, conociendo el cuerpo como archivo para la transmisión de la memoria cultural⁸. Estas perspectivas han propiciado una amplia investigación sobre el cuerpo como vehículo de memoria encarnada, cuestionando la linealidad histórica, la lógica positivista de la creación en danza y la noción de originalidad autoral, al tiempo que restituyen un valor epistemológico al re-hacer, es decir, a la “copia”⁹.

Cubas ha transitado este camino con diversos trabajos orientados a la recuperación de historias y memorias marginadas por los sistemas de poder. Resultan especialmente significativas sus obras vinculadas al período de la dictadura cívico-militar uruguaya, contexto que vivió en el exilio junto a su familia en Cuba, con un tío desaparecido y una tía encarcelada. El proyecto multidisciplinario *La Patria Personal*¹⁰ se articula como ejercicio de memoria encarnada, entendida no solo como herramienta crítica frente a lo dominante, sino como forma de lucha política. Un ejemplo de ello es la exposición *El día más hermoso* (2013), donde cartas entre familiares y sistemas de comunicación inventados para superar la censura durante la dictadura son transformados en actos vivos.

La apropiación de obras performativas tampoco es ajena a su carrera. En la pieza *Actos de Amor Perdidos* (2010), Cubas combina la evocación de danzas folclóricas y el uso de símbolos políticos como el himno de la Internacional Socialista con obras de coreógrafos europeos contemporáneos. El sexto acto consiste en una fiel evocación de un fragmento de *Laughing Hole* de La Ribot: una performance de seis horas en la que tres intérpretes se mueven riendo de forma incontrolada entre cajas de cartón esparcidas por el suelo, mientras extraen y exponen escritos poético-políticos que denuncian la inhumanidad de la prisión de Guantánamo. Cubas copia esta escena, insertándola entre dos actos con una poderosa fuerza simbólica que remiten directamente al legado sociopolítico de la dictadura en el Uruguay contemporáneo.

7 Sobre la verticalidad como figura moderna del sujeto autónomo, véase Pérez Royo (2022).

8 Véase al respecto las recopilaciones de ensayos sobre el *reenactment* editadas por Mark Franko (2017) y Cristina Baldacci y Susanne Franco (2022).

9 Diana Taylor (2003) nos invita a comprender cómo la tensión entre la copia, la originalidad y la repetición desempeñó un papel fundamental en el mantenimiento del dominio desde la época de la colonización española. Por un lado, era crucial posicionar perpetuamente a América Latina como una mera copia del original europeo, reproduciendo así un sistema que sofocaba el poder creativo más allá de sus propias fronteras políticas y estéticas. Por otro lado, la tendencia indígena a incorporar la memoria cultural del colonizador influyó significativamente en el proceso de toma de decisiones sobre la humanidad o la bestialidad de las poblaciones indígenas. La tendencia “mimética” —como la llama Taylor— creó una paradoja: si bien inicialmente llevó a los españoles a creer erróneamente que se enfrentaban a un pueblo fácilmente subyugable, también fomentó la percepción de que “la imitación era inapropiada y bestial, como la de los monjes” (p. 45). Al tiempo que rompe el espejo de la alteridad, la tendencia al mimetismo permite a los colonizadores operar dentro de la retórica de la mala copia. Lo que Taylor no identifica en su trabajo es que, más que mimetismo, se trataba de una metafísica caníbal de incorporación epistemológica. Lo que escandalizaba a los conquistadores era que la imitación no era duradera ni subordinada, sino que, tras la digestión, seguía la expulsión de aquello que no resonaba con la vitalidad corporal.

10 La conjunción de “patria” con “personal” indica la tensión entre el archivo familiar y la historia colectiva.

Este ejemplo evidencia cómo el cuerpo-archivo activa una política de incorporación que, como bien recuerda Campos Salvaterra, difiere radicalmente de la asimilación. En lugar de ser absorbido y conformado por un sistema dominante, lo que se “come” entra en el metabolismo del cuerpo artístico, reconfigurando su estructura sin perder su condición de diferencia. La copia se utiliza aquí como estrategia para nutrir un trabajo de alianza subversiva: el otro (la protesta carcelaria de Cuba) entra en el yo (el Uruguay post-dictadura) como una diferencia productiva que hace emerger nuevos significados.

Sin embargo, con *Trilogía Antropofágica*, al nombrar y activar una relación política basada en la antropofagia, la obra de Tamara Cubas da un paso más allá. No se limita a interrogar la transmisión de la memoria, sino que propone el acto de comer como condición del acto de crear. Más aún, de “comer caníbal”: una práctica que se inscribe en la tradición brasileña anticolonial que reivindica el poder subversivo y epistemológico del canibalismo amerindio, en particular el de los Tupi, habitantes originarios de lo que hoy es Brasil.

En 1928, figuras clave del Movimiento Antropofágico como Oswald de Andrade (1928) y Oswaldo Costa (1928) llevaron a cabo un giro radical en las narrativas de dominación y dependencia de América Latina respecto a la cultura anglo-eurocéntrica, proponiendo un desmantelamiento total del archivo y de la historia sobre los que se construyó la diferencia colonial. Reconocen así a Brasil como territorio de indígenas caníbales, no como estigma, sino como potencia creadora y subversiva.

Más allá de las lecturas culturalistas del movimiento antropofágico, Carlos Jauregui (2016) señala que lo que está en juego es un vuelco brutal de la historia occidental: la recuperación del caníbal como figura que, parafraseando a Adolfo Chaparro (2014), encarna en la memoria colectiva una negación activa de la memoria cultural hegemónica. Esta operación requiere un desplazamiento del marco histórico y temporal de la filosofía occidental, en favor de un pensamiento que se articula a través del acto de comer “a otros” como aquello que nos mantiene vivos. Como se observa en la estructura de las tres obras dirigidas por Cubas, la relación con las piezas canibalizadas no responde a la recuperación de memorias culturales, sino a políticas corporales de resistencia y reinvención. Se trata, además, de una reivindicación de la interdependencia en la creación artística y del poder del pensamiento colectivo anclado en el cuerpo.

El cuerpo, por lo tanto, ya no es un “instrumento para incorporar la memoria” (Mudu, 2022, p. 102)¹¹, sino el iniciador de una metafísica propia que subvierte el paradigma dietético vigente: en lugar de un cuerpo gobernado por lógicas de contención que han subordinado sus apetitos a los imperativos de la razón y el capital, el apetito ocupa un lugar central como forma de racionalidad. Este cambio exige la reinvención de un cuerpo que no se define por su forma, sino por su capacidad de relación.

¹¹ En muchas teorías sobre el *reenactment*, el cuerpo se elogia como instrumento de transmisión. Sin embargo, al definirlo como instrumento, no se deja de tratar al cuerpo como un objeto útil para un fin, lo que no responde a la urgencia de devolverle al cuerpo su agencia epistemológica, histórica y de organización de conocimientos.

Cuerpos radicales

Para que el canibalismo se reduzca a un consumo literal de carne humana, debe estar vigente la separación alma/cuerpo ya presente en el pensamiento platónico. Con la modernidad, aquel que piensa queda escindido de su carne, que se excluye de la producción de sentido. Se activa así una identidad construida por oposición binaria. Es decir, la deshumanización tanto de las poblaciones nativas americanas durante la conquista de América en nombre del canibalismo, como de los sujetos no normativos dentro de Europa, obligó a los hombres europeos a distanciarse de su carne, transformándose en puro cogito. Si, como resume Descartes: *cogito ergo sum*, entonces quien no piensa dentro del marco occidental no “es”; es decir, no es un ser humano, sino carne dispensable para el bienestar del sistema.

Carolina Meloni González (2025) retoma esta genealogía desde el mito de la caverna de Platón, mostrando cómo el filósofo -ese “yo autosuficiente” que deviene figura fundacional del hombre blanco occidental- accede al conocimiento liberándose de la carne que lo retiene en la oscuridad. Se eleva, erguido y solo, hacia la verdad, despojándose de los afectos que lo vinculan al mundo sensible. Su ascenso hacia la luz implica la negación de todo aquello que permanece en la sombra: los cuerpos, los afectos, la carne. La marginación de la materialidad del cuerpo en favor del alma, la razón o el lenguaje actúa como dispositivo de exclusión epistémica.

Interesantemente, la filósofa no propone simplemente invertir el platonismo luchando para que quienes han estado confinados en la caverna puedan erigirse y alcanzar el mundo de las ideas, sino que propone pensar una filosofía hecha desde dentro de la caverna. Bajo tierra ya no hay erección, sino un comer constante que entrelaza las vidas colectivas de todos los seres vivos. La metafísica no puede ser otra que una “metafísica de la mixtura” (Coccia, 2017). Radical en el sentido que le da el filósofo Emanuele Coccia: la raíz no es origen, sino ósmosis; no es el fundamento, sino mezcla con la tierra y transformación en el propio ambiente; no ocupa un lugar, sino que se deja atravesar.

Así, de manera radical, propongo pensar el trabajo corporal propuesto por Cubas como una de las múltiples *metafísicas caníbales* formuladas por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2010). La operación central consiste en la deconstrucción del cuerpo humano como único cuerpo epistemológico, lo que permite ampliar la cuestión del canibalismo hacia la pregunta: ¿qué significa “comer cuerpos” más allá de la categoría de lo humano, que —como señala el antropólogo— es una invención occidental? Viveiros de Castro nos dice que en el sistema perspectivista amerindio, la categoría operativa no es “humano”, sino “persona”: un estatus prospectivo y mutable que puede aplicarse a todos los cuerpos vivos. Todos los seres pueden devenir personas; un ser humano puede perder temporalmente ese estatus. ¿Cómo reinventar entonces un cuerpo que derribe el humano del podio ontológico y lo reinerte en la caverna donde entidades no humanas —animales, plantas, espíritus, objetos— pueden convertirse en protagonistas de procesos de personificación que les confieren agencia epistemológica?

Los tres actos de *Trilogía* nos muestran cuerpos poderosos y agenciales que rechazan cualquier tipo de codificación. No solo no reproducen “cuerpos clásicos”, sino tampoco cuerpos “técnicos”, sea cual sea la técnica de que se trate. Y con razón: la codificación opera como una restricción en la organización del conocimiento

propio del cuerpo, orientada a alcanzar una forma ideal platónica que siempre está fuera de la caverna, con la conciencia de permanecer como copia material de un ideal inalcanzable.¹² La investigadora Paz Rojo identifica esta lógica como un régimen de “deber ser” y “no poder llegar a ser” (2025, p. 56), destacando cómo el cuerpo queda atrapado como instrumento de trabajo de un bailarín-trabajador al servicio del capital.

La creación de algo nuevo, entonces, sería una ilusión, dado que aspirar a formas es precisamente lo que reduce el acto de creación a una combinación más o menos creativa de formas ya existentes que sustituyen lo nuevo con novedades. La filósofa y psicoanalista brasileña Suely Rolnik (2017) identifica esta reducción del poder de creación como efecto directo de la opresión colonial-capitalista del saber-del-cuerpo. Esta actúa a través de la subordinación de nuestra vitalidad relacional —nuestro ser-vivos en relación con otros seres-vivos— a la percepción de las formas culturales. La combinación de formas, por más que se expanda entre temáticas, no puede sino reproducir el sistema que las produce.

Así podemos notar que los tres actos de la *Trilogía* llevan el nombre de una acción: *Permanecer, Resistir, Avasallar*. Y es precisamente esa acción —no una técnica, ni una forma— lo que se experimenta en las obras, a partir de lo contrario de un cuerpo entrenado en términos técnicos: la vulnerabilidad. Lo que las obras comen y reconfiguran es, justamente, la fuerza de esa vulnerabilidad. Una vulnerabilidad que no se presenta como carencia, sino como condición necesaria para la descolonización del deseo en el núcleo del proceso de reinención y creación de lo “nuevo”, más allá de las formas culturales consolidadas.

Campos Salvaterra, al analizar la filosofía griega, demuestra cómo el deseo siempre está ligado al apetito. Y, de hecho, su colonización, nos dice Rolnik, es una captura del apetito primordial de encuentro y afecto con otros cuerpos hacia dinámicas de consumo acumulativo y narcisista, un fenómeno que ella denomina “antropofagia zombi” (2022). Su propuesta, que aquí renuevo, es actuar mediante la reactivación de una subjetividad antropófaga activa como estrategia descolonizadora: una subjetividad que sale de sí misma y se nutre de diferentes puntos de vista, con el fin de mantenerse en una precariedad constante, sin estabilizarse en ninguna forma, sino transformándose a través de la metabolización y la expulsión de lo que no sirve a la vida.

¿Cómo entrenar entonces esta subjetividad antropófaga? Cubas nos sugiere una estrategia: poner el cuerpo en condiciones de necesidad. Reconfigurar el tiempo y el espacio fuera de las normas culturales. Así, les bailarines involucrados en la creación del tercer acto son invitadas a subir soles al cerro que circunda el espacio de creación en la oscuridad de las cuatro de la mañana, sin hablar, y permanecer allí hasta que fuera más soportable. La coreógrafa no deja indicaciones sobre qué hacer, ni establece un tiempo determinado; no hay direccionalidad de la razón hacia el cuerpo, ni de la coreógrafa-autora hacia el bailarín-ejecutor. No hay codificación, sino una situación en la que la escucha del cuerpo como agente primario determina el tiempo, el movimiento en el espacio, las modalidades de comunicación y la decisión de terminar.

12 Rebecca Schneider (2001a) relaciona la ansiedad que rodea a la dicotomía copia/original, tan central en la jerarquización colonial, con el mito de la caverna de Platón. Como señala Schneider, los cuerpos materiales de la caverna están condenados a imitar las Ideas Fundamentales originales, lo que sugiere que no somos más que copias, subordinadas a originales inalcanzables. En otras palabras, la materia se presenta como una mala copia de la cultura. La autora sigue afirmando que el cristianismo, que postula que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios y que la mujer es otra copia, reproducida a partir de la costilla del hombre, no hace más que reforzar esta condena, intensificando la ansiedad de que la copia (o la costilla, o la carne) pueda acabar sustituyendo al original.

Se trata, propongo, de una búsqueda de la transformación a través del encuentro con lo desconocido que adviene mediante un desaprendizaje de los modelos de comportamiento y percepción impuestos por la cultura dominante. La exposición a la alteridad actúa como motor para la creación de un mundo en el que el yo introyecta las disonancias que encuentra, en lugar de proyectar su propio punto de vista. No ocupa, sino que crea un espacio vacío adentro de sí, para facilitar la incorporación. Es un yo radical.

Crear debe ser un acto de resistencia, no un trabajo orientado a un fin mercantilizable, nos propone Lang en su manifiesto. Y resistir, nos dice Rojo, significa “liberar una potencia de vida” (2025, p. 56). Solo así, la subjetividad recupera el espacio y el tiempo del apetito, solo así podrá encontrarse con otros cuerpos, no para consumirlos como una identidad diferente, sino como proceso de transmutación de las perspectivas del yo - una transmutación que aquí se vuelve indispensable para la supervivencia. Allí, en el bosque por la noche, el ser humano no es nada más que un cuerpo entre cuerpos, una materia que vibra en el “barro compartido” (Meloni González, 2025, p. 41) de lo existencial.

Significativamente, esto vale también para la misma autora. En la siguiente sección argumentaré la centralidad de la dimensión ritual para implementar un canibalismo ético y no depravador, así como las consecuencias que implica tomarla en serio —y no de manera tokenista— para el sistema danza.

Como, luego existo

Nyamnjoh nos llama a tomar en serio el canibalismo como condición social, lo que implica reconocer una ética capaz de enfrentar la voracidad de un sistema que consume cuerpos, asimilándolos al poder colonial-capitalista. El nudo central de esta ética, según el sociólogo, es la reciprocidad: aceptar que todo acto de comer debe corresponderse con la posibilidad de ser comido a cambio. Desde esta perspectiva, la tensión entre extracción y apropiación nutritiva se vuelve central, y la vulnerabilidad antes discutida se convierte en una condición necesaria del cuerpo para que la reciprocidad pueda llevarse a cabo. En *Trilogía*, el “verdadero trabajo” al que se refiere Lang es la implementación de un ritual de alimentación ética: una práctica que concibe las obras, tanto las canibalizadas como los tres actos resultantes, como seres vivos —cuerpos-persona— que participan activamente en la gestación del sentido.

La dimensión ritual del canibalismo tupinambá es descrita por Viveiros de Castro (2010) como una sofisticada tecnología simbólica de transformación relacional, que considero fundamental para comprender la ética caníbal. El ejecutor, tras matar al prisionero, debía aislarse y atravesar un proceso de identificación simbólica con el enemigo. No participaba en el banquete, sino que sufría una transformación corporal y subjetiva: adquiría un nuevo nombre, nuevos signos en la piel, una nueva posición en la comunidad. Cubas recupera esta dimensión desde una posición imaginativa, activando el ritual como estrategia para crear fuera de los términos autorales vigentes. Así, el proceso de creación de la *Trilogía* se nutre de una metodología que favorece la descentralización del intérprete con respecto al “resultado”; es decir, como una acción que cuestiona la lógica del autor como poseedor, controlador y dominador de la obra y

se mueve hacia un proceso de transformación de la subjetividad del autor que, como el ejecutor Tupí, se vuelve otro.

Sostengo que este descentramiento es crucial para instaurar un rechazo activo a la dietética platónica y colonial que ha gobernado los cuerpos mediante la racionalización de sus apetitos. Por un lado, al instaurar un ritual para comer, Cubas reconoce la interdependencia como condición del proceso creativo, desplazando la lógica de la autoría individual hacia una práctica relacional y colectiva. Por otro lado, el acto de comer se devuelve al cuerpo como gesto vital que nos recuerda que comer para generar vida, así como componer en el propio cuerpo con cuerpos ajenos, es una condición de la incompletitud ontológica del ser humano.

Además, el ritual es un vínculo con lo sagrado que no puede anticipar ni controlar su manifestación. Se invoca la obra para que emerja sin poder predecir su forma. Cubas practica esta invocación a través de un sistema conceptual abierto, transformado por las respuestas de los cuerpos que participan en la creación: ya se trate de otros artistas y pensadores invitados a talleres de investigación, de colaboradores y bailarines, o del propio público, especialmente en el Acto 1, donde el público decide si la obra funciona como dispositivo de permanencia frente a un terreno que tiembla, o si permanece vacía como señal de que ya no estamos dispuestos a sostener espacios colectivamente.

El desmembramiento y la cartografía son los elementos disparadores. Cubas desmiembra *Vestigios*, *Matadouro* y *Pororoca* como cuerpos-personas y dispone los fragmentos resultantes en forma de textos, imágenes, sonidos, acciones y materiales en una cartografía situada en el centro de una gran sala de madera en Campo Abierto, un espacio cultural y de investigación fundado por Cubas en 2016. Situado en la frontera entre Uruguay y Brasil, el espacio mismo se convierte en un cuerpo-persona, portador epistemológico activo.

Como ella misma señala (Cubas, 2020), Campo Abierto es una zona de tránsito, resistente a la estabilización, donde la precariedad de la frontera se hace visible. Todo está en constante cambio: las lenguas se mezclan en el portuñol, la economía se rige por la dinámica del contrabando y los gritos de los presos de la cercana cárcel contaminan el paisaje sonoro. La frontera, podríamos decir, complica la cartografía ritual. En este proceso surgen combinaciones incongruentes que se mezclan en una transformación recíproca: la resistencia de los cuerpos que persiste en la dificultad de las tres obras brasileñas, la madera como material predominante, los ecos de los gritos, la visita inesperada de un perro callejero. Todo se come. Todo se convierte en persona. Todo participa en la nutrición epistemológica. Lo vemos, por ejemplo, en cómo la madera configura la escenografía de los tres actos como espacios de precariedad: transformada en carbón que tiembla bajo los pies, en tablas amontonadas en un terreno hostil y en un muro que precariza la confianza en la vista como sentido privilegiado por la cultura occidental.

Imagino, pues, el canibalismo como una exposición de la precariedad de la frontera, siendo esta uno de esos detritos de los que habla Meloni González, que resisten la domesticación de la materia planetaria en confines trazados por la razón. Si el cuerpo es territorio, como nos dicen los feminismos comunitarios y descoloniales, entonces el cuerpo, en su incompletitud ontológica, es frontera. O mejor dicho, la frontera es la miríada de cuerpos que co-constituyen la vida en la caverna, precarios por definición, sujetos a comerse mutuamente para seguir vivos.

Esto me lleva a reflexionar sobre algunos aspectos que, al recordarnos que el cuerpo archiva, los estudios sobre la transmisión de la memoria en la danza corren el riesgo de olvidar: por un lado, que lo efímero era precisamente lo que hacía de la *performance* “una práctica que resiste al capital” (Fabião 2019, p. 46); y, por otro, que el cuerpo posee una agencia propia que opera más allá de las inscripciones archivísticas que lo transforman. Eleonora Fabião propone repensar la *performance* desde la inseparabilidad entre tiempo y materia, que se manifiesta en “la temporalidad de lo precario” (2019, p. 49). Viva porque incompleta, se nutre en la frontera de obras confinadas en una finitud que las define, recordándoles la necesidad de estar con “otros” para su propia supervivencia en el cuerpo-archivo.

Sin embargo, cuando el cómo y el qué el cuerpo archiva están protegidos por leyes de propiedad, volvemos a ese régimen dietético en el que el contrato gobierna sobre los apetitos. La memoria se convierte en posesión, y algunos cuerpos en portadores de derechos que excluyen la reciprocidad. En este marco, sostengo que una ética caníbal que no perpetúe la violencia del capital debe necesariamente atreverse a contestar — gritando desde los apetitos— aquello que las políticas de la memoria no se atreven a tocar: la cuestión del *copyright*.

Ética del comer y derecho a poseer

Como demuestra Alpana Roy, la política del *copyright* “encarna un conjunto particular de valores y supuestos, como la necesidad de mercantilizar las ideas y también la expresión de dichas ideas” (2008, p. 112). Producto de la Ilustración europea, el *copyright* está impregnado, nos advierte la autora, de los ideales de la tradición jurídica liberal: propiedad privada, paternidad de la obra e individualismo posesivo. Es, adjunto yo, un síntoma de la privatización del arte, parte del mismo proceso que, desde el siglo XV, sigue expropiando las tierras comunales bajo la lógica de la acumulación de capital y la expansión colonial.

En consecuencia, el *copyright* perpetúa el dominio colonial al naturalizar un concepto nacido de un poder específico, cuyo objetivo es disciplinar el cuerpo según lo que vuelvo a proponer como un principio dietético: aquel que decide qué cuerpos pueden o no ser consumidos para alimentar la producción de capital. Se eleva desde la caverna a los autores protegidos por contratos, confundiendo la reciprocidad del nutrimento ético con el extractivismo, y alimentando la ilusión de que su creación no ha sido fruto de un banquete.¹³ Las obras que transmiten memoria se reducen al estatus de copia o *reenactment* de un supuesto origen, reelaborables solo si se respetan las reglas estructurales del poder que determina quién, qué y a qué costo puede apropiarse de qué y de quién. Así que, mientras el capital se apropia de todo lo que es comercializable se ignora la naturaleza colectiva de la creación y se criminaliza la apropiación no autorizada por el poder. Es una historia que se repite desde hace cinco siglos y que, en mi opinión, mantiene el arquetipo del caníbal en el centro del discurso.

13 En este sentido, Taylor denuncia la invisibilidad de la “construcción recíproca de lo occidental/no occidental” (2003, p. 10) en los movimientos de vanguardia europeos, o en general en la creación de obras “originales”, sosteniendo que el sistema se basa en una serie de “olvidos acompañados de nuevos ‘descubrimientos’” (10). Esta dinámica de “olvidos” es la base de la jerarquización de los actos culturales de transferencia, perpetuando la imagen de las Américas como tierras de materias primas y de Occidente como lugar de reelaboración e innovación.

La co-constitución de la metafísica occidental con el colonialismo se confirma en la célebre afirmación *homo homini lupus*. El filósofo político Thomas Hobbes, en el siglo XVII, transforma al hombre en un animal depredador y carnívoro, acercándolo “de manera inquietante a la imagen de un sujeto antropófago” (Cámara, 2013, p. 22), como lo demuestran las representaciones coloniales de los caníbales indígenas con rostro de perro¹⁴. Esta lógica se formaliza en la regulación contractual, complemento estructural de la metafísica del cogito cartesiano. La dietética reaparece en forma de contrato, no solo para regular lo que debe comer el cuerpo (re)productivo, sino también para imponer una razón que gobierne la dimensión pasional del ser humano, movido por los apetitos y, por tanto, considerado violento.

Así, parece que la regulación de la violencia solo puede operar negando el acceso a la modernidad a la ingestión del otro. De este modo, se transfiere la soberanía del cuerpo a la institución —el Estado— y se produce una violencia institucionalizada que se presenta como solución a la violencia de la carne, mientras destruye comunidades, cuerpos, medio ambiente y deseo. Judith Butler (2022), en cambio, nos invita a leer esta lógica desde su raíz metafísica: solo una concepción de la individualidad estéril y patriarcal —como la platónica, y luego cartesiana— puede imaginar la naturaleza humana como esencialmente destructiva para su propia especie. Una civilización de la muerte que obscura que bastaría pensar desde un bebé (o, podemos decir, desde adentro de la caverna) para evidenciar la interdependencia vital entre seres humanos. Así se configura un mundo poblado por cuerpos adultos, masculinos, estables, fijados en una esencia, contenidos en bordes. Un mundo de autores, coreógrafos y directores productores de obras originales. La vulnerabilidad y la precariedad que constituyen la vida se convierten en vulnerabilización y precarización de las vidas, al servicio de la avaricia del sistema.

El canibalismo de Cubas cambia las reglas del juego adoptando un enfoque *copyleft* tanto para sus obras como para las de otros creadores: sus trabajos son de libre acceso y susceptibles de ser robados¹⁵, mientras ella misma se permite robar lo que resuena con su deseo de vitalización. Al negarse a respetar el contrato de derechos de autor, se reapropia de la lógica del apetito como fuerza motriz de la contaminación y la transformación. Con su trabajo, practica una reciprocidad que devuelve la soberanía al cuerpo, reconociendo, con Nyamnjoh, que no puede haber justicia si se pretende comer sin correr el riesgo de ser devorado a cambio. Esta, sostengo, es una cuestión crucial para desenmascarar las teorías descoloniales que se mantienen en un plano meramente cultural, sin tocar el sistema que asimila la diversidad cultural para reforzar las lógicas de dominio sobre los cuerpos.

Conclusiones

Concluyo reiterando la urgencia de recuperar el canibalismo como arquetipo teórico-político-estético-histórico de lo que ha sido sistemáticamente olvidado en la historia occidental. Si se trata de subvertir la Historia, hay que hacerlo devorándola: bajar el archivo a la caverna y ofrecerlo en banquete a los cuerpos del presente. Y esto

¹⁴ Véase Chicangana Bayona (2013).

¹⁵ Utilizo el término “robado” a partir de la descripción que Viveiros de Castro hace de la sociedad canibal: “la vida es robo” (2010, p. 175). Sin embargo, este “robo” no implica una apropiación indebida para alimentar un ego narcisista, sino un intercambio continuo de perspectivas en un estado de reciprocidad afectiva.

es un proceso corporal. *Trilogía Antropofágica* nos invita a pensar en la centralidad de la reinvención del cuerpo más allá del régimen alimentario simbólico al que hemos estado sometidos desde tiempos inmemoriales. El cuerpo es siempre radical: raíz, tierra, mezcla. Cuando Lang afirma que “les artistas no hacemos obras”, nos está diciendo que no creamos cuerpos estables. Cuando Cubas llama a su trilogía “antropofágica”, está diciendo no solo que come, sino que también puede ser comida. Que no será de su propiedad. Que se niega a perpetuar la violencia del capital. Que la obra permanecerá viva en la “temporalidad de lo precario”.

Podemos imaginar, pues, que el terror al canibalismo era también el terror a exponer la precariedad del ser humano como cuerpo entre cuerpos: como sistema de incorporación y expulsión que rechaza toda estabilidad. Podemos imaginar el fin de este mundo compartimentado y estable pensándonos como seres vivos en relación mutua, vulnerables y abiertos. Y hacerlo en tres actos: *Permanecer* hambrientos. *Resistir* a la estabilidad. *Avasallar* los muros del poder.

Referencias bibliográficas

- Baldacci, C., & F. Susanne. (2022). *On Reenactment: Concepts, Methodologies, Tools*. Accademia UP.
- Butler, J. (2022). *La fuerza de la no violencia: La ética en lo político*. PAIDOS Básica.
- Cámara, M. (2013) Utopía y barbarie, la operación antropofágica de Oswald de Andrade. *IPOTESI*, 17(1), 21–28.
- Campos Salvaterra, V. (2023). *Pensar/comer: una aproximación filosófica a la alimentación*. Herder Editorial.
- Chaparro Amaya, A. (2014) *Pensar Caníbal: Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Katz Editores.
- Chicangana Bayona, Y. (2008). El nacimiento del Caníbal: un debate conceptual. *Historia Crítica*, 36, 150-173.
- Chicangana Bayona, Y. (2013). *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo: De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial, siglos XV-XVII*. Editorial Universidad del Rosario.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Mino y Davida Editores.
- Costa, O. (1928). A Descida Antropophaga. *Revista De Antropofagia*, 1(1), 8.
- Cubas, T. (2020). Capítulo 6: Tamara Cubas. *YouTube*, www.youtube.com/watch?v=NuaPpAb4gFM. Accessed 31 Mar. 2025.
- De Andrade, O. (1928). Manifiesto Antropofágo. *Revista De Antropofagia*, 1(1), 3–7.
- Fabião, E. (2019). "Performance y precariedad". *El tiempo es lo único que tenemos*, D. Esteras & E. Fanego (Eds.), Caja Negra, (pp. 25–50).
- Federici, S. (2008). *Calibán y la bruja. Cuerpos, mujeres y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- . (2022). *Ir más allá de la piel: repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Traficantes de Sueños.
- Franko, M. (2017). *The Oxford Handbook of Dance and Reenactment*. Oxford University Press eBooks.
- Hartog, F. (1988). *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. University of California Press.
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana Vervuert eBooks.

- Jáuregui, C. (2016). La Otra Antropofagia. Oswaldo Costa y la crítica de la cuestión colonial. *Revista Iberoamericana*, 82(255-256), pp. 349–74.
- Lang, S. (2019). Manifiesto de la práctica escénica. *El tiempo es lo único que tenemos*, D. Esteras & E. Fanego (Eds.), (pp. 113-122). Caja Negra.
- Lepecki, A. (2007). Choreography as Apparatus of Capture. *TDR/the Drama Review*, 51(2), 119–23.
- Mattei Pawliw, E. (2022). “Las brujas y los caníbales de Silvia Federici. La reversibilidad y el arquetipo como recursos teórico-políticos”. *Canibalizar la modernidad. Apuntes para la teoría política*. (pp. 117-24).
- Meloni Gonzales, C. (2025). *La instancia subversiva: Decir lo femenino, ¿es posible?* Ediciones Akal.
- Mudu, S. (2022). “Under the Sign of Reenactment.” in *On Reenactment: Concept, Methodologies, Tools*, edited by Cristina Baldacci and Susan Franco. (pp. 99–109). Accademia UP.
- Nyamnjoh, F. (2018). *Eating and Being Eaten: Cannibalism as Food for Thought*. African Books Collective.
- Pérez Royo, V. (2022). *Cuerpos Fuera De Sí: Figuras de la inclinación en las artes vivas y las protestas sociales*. DocumentA/Escénicas.
- Perla, L., & Galli Della Loggia, E. (2023). *Insegnare l'Italia. Una proposta per la scuola dell'obbligo*. Scholé.
- Rojo, P. (2025). *Bailar en la era del No-Futuro*. Ediciones la uNa Rota.
- Rolnik, S. (2017). “The Knowing-Body Compass in Curatorial Practices.” *Theater*, 47(1), 116–36.
- Rolnik, S. (2013). The Return of the Knowing-Body. *NYU Libraries*, by Hemispheric Institute Encuentro: Cities, Bodies, Action: The Politics of Passion in the Americas., sites.dlib.nyu.edu/hidvl/s4mw6pqr. Accessed 28 Jan. 2024.
- . (1998). “Subjetividade antropofágica.” *XXIV Bienal de São Paulo: arte contemporânea brasileira: um e/entre outros*, Fundação Bienal de São Paulo.
- . (2019). *Esferas De La Insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Rolnik, S. (2022). *Antropofagia Zombie*. Hekht.
- Schneider, S. (2001). “Hello Dolly, Well Hello Dolly: The Double and Its Theatre”. *Psychoanalysis and Performance*, edited by Patrick Campbell and Adrian Kear, pp. 94-114. Routledge.
- . (2001b). “Performance Remains.” *Performance Research*, 6(2), 100–08.

- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press.
- Roy, A. (2008). "Copyright: a colonial doctrine in a postcolonial age." *Copyright Reporter*, 26(4), 112–34.
- Stannard, D. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. Oxford UP.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.
- Wolff, J. (1997). 'Reinstating Corporeality: Feminism and Body Politics', in *Meaning in Motion: New Cultural Studies of Dance*, J. Desmond (Ed.) (pp. 81-100). Duke University Press.

Sobre la autora

Lara Barzon. Doctoranda en estudios de performance y ciencias sociales. Premiada con la beca internacional EUTOPIA, está llevando a cabo una investigación conjunta entre la Universidad de Warwick (Reino Unido) y la Universidad de Liubliana (Eslovenia), con una tesis titulada "Un estudio antropofágico de la estética y la política descolonial en la danza contemporánea". Además, Lara es actualmente investigadora visitante en el Departamento de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España). El artículo que propone para este número de Pléyade, forma parte de su proyecto de tesis y es el resultado de una investigación práctica y teórica realizadas entre Italia, España y Uruguay entre estudios performativos, ciencias sociales y filosofía. Práctica y teoría se entrelazan tanto en su formación como en su carrera profesional. Tiene un máster en Estudios Teatrales (Universidad de Turín, Italia), un diploma en Teatro Físico (Philip Radice Atelier, Turín, Italia) y está certificada en danza contemporánea (compañía DEOS, Genoa, Italia) y en comisariado de arte contemporáneo (Opera Estate Festival, Vicenza, Italia). Es cofundadora del colectivo transnacional de performance Istmo Nomade, con el que desarrolla su práctica artística entre Europa y América Latina, y ha colaborado en proyectos de investigación como Precarious Movements: Coreografía y el museo (UNSW) y CARTEMAD (Universidad Complutense de Madrid). Lara también ha colaborado en diferentes roles con instituciones como la Bienal de Venecia y el Instituto Italiano de Cultura de Montevideo.

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana de las pluralidades ontológicas en el pensamiento indígena académico y el giro ontológico en antropología

The Slippery Fish Metaphor: A Derridean Reading of Ontological Pluralities in Indigenous Thought and the Ontological Turn in Anthropology

A escorregadia metáfora do peixe: Uma leitura derridiana das pluralidades ontológicas no pensamento indígena acadêmico e na virada ontológica na antropologia

Ana Abril

CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY

Resumen

Este artículo revisa críticamente la demanda, compartida tanto por el giro ontológico en antropología como por ciertas pensadoras indígenas en la academia, de tomar las afirmaciones ontológicas de los pueblos indígenas de forma literal y no metafórica. A partir de las reflexiones de Jacques Derrida sobre la imposibilidad de una literalidad o metaforicidad puras, se sostiene que esta distinción reproduce la metafísica de la presencia y el humanismo trascendental que estructuran el pensamiento occidental, precisamente lo que el pensamiento indígena busca dismantelar y que, sin embargo, el foco en la ontología tiende a reinstaurar. El análisis se centra en la obra de Zoe Todd, quien, a través de su “filosofía crítica indígena sobre los peces”, propone una lectura literal de las relaciones humano/animal en su contexto. Se argumenta que el pez, siempre escurridizo en el lenguaje y la etnografía, permite pensar la imposibilidad de fijar un sentido único, reforzando la defensa de la interpretación y la metáfora frente al esencialismo ontológico. En este cruce entre deconstrucción, pensamiento indígena y antropología, se plantea como políticamente más fértil reivindicar la multiplicidad de los modos de decir frente a la multiplicidad de los modos de ser, en particular mediante la reapertura del lenguaje alimentario como campo filosófico y político.

Palabras clave: Metáfora, deconstrucción, pensamiento indígena, pluralidad ontológica, comer.

Abstract

This article critically examines the demand, shared by the ontological turn in anthropology and Indigenous thought in academia, to take the ontological claims of Indigenous peoples literally rather than metaphorically. Drawing on Jacques Derrida's reflections on the impossibility of pure literality or metaphoricity, I argue that this distinction reproduces the metaphysics of presence and the transcendental humanism structuring Western thought—precisely what Indigenous thought seeks to dismantle, yet a focus on ontology tends to reinstate. The work of Indigenous scholar, artist, and philosopher Zoe Todd is analyzed, particularly her “Critical Indigenous Fish Philosophy,” which advances a literal reading of human/animal relations in her context. By bringing deconstruction, Indigenous thought, and anthropology into dialogue, I contend that the affirmation of pluralities of being—characteristic of the ontological turn—does not escape Western essentialism, and that it is politically more significant to affirm the multivocity of language than ontological multiplicity. In doing so, the article defends interpretation and metaphor as forms of resistance, particularly by reopening alimentary language as a philosophical and political field.

Keywords: Metaphor, deconstruction, Indigenous thought, ontological plurality, eating

Resumo

Este artigo examina criticamente a reivindicação, compartilhada pela virada ontológica na antropologia e por certas pensadoras indígenas no âmbito acadêmico, de tomar as afirmações ontológicas dos povos indígenas de forma literal e não metafórica. A partir das reflexões de Jacques Derrida sobre a impossibilidade de uma literalidade ou metaforicidade puras, sustento que essa distinção reproduz a metafísica da presença e o humanismo transcendental que estruturam o pensamento ocidental —precisamente aquilo que o pensamento indígena busca dismantelar, mas que o foco na ontologia tende a reinstaurar. Analisa-se a obra da acadêmica, artista e filósofa indígena Zoe Todd, que, por meio de sua “filosofia crítica indígena sobre os peixes”, propõe uma leitura literal das relações humano/animal em seu contexto. Ao colocar em diálogo a desconstrução, o pensamento indígena e a antropologia, argumento que a afirmação de múltiplas formas de ser — característica do giro ontológico — não escapa ao essencialismo ocidental e que é politicamente mais interessante reivindicar a multiplicidade dos modos de dizer do que a multiplicidade ontológica. Assim, propõe-se uma defesa da interpretação e da metáfora como formas de resistência, em particular através da reabertura da linguagem alimentar como campo filosófico e político.

Palavras-chave: Metáfora, desconstrução, pensamento indígena, pluralidade ontológica, comer.

Recibido: 30 de mayo de 2025

Aceptado: 27 de julio de 2025

Introducción

En este artículo, analizo un discurso común en la rama del pensamiento indígena que también está presente en el giro ontológico en antropología. Me refiero a la demanda de tomar las relaciones humano/animal—y otros supuestos ontológicos de los pueblos indígenas—de forma literal y no exclusivamente simbólica¹. Esta afirmación se condensa en el conocido lema *to take Indigenous peoples' thought seriously* (“tomarse en serio el pensamiento de los pueblos indígenas”)² (Ingold, 2000; Nadasdy, 2007; Povinelli, 1993, 1995; Todd, 2016a; Viveiros de Castro, 2014)³. Una de las principales ideas de esta expresión es que la condición común entre humanos y animales es la humanidad, y no la animalidad, contrario a lo que se asume en Occidente. De este modo, los estudios indígenas invitan a cuestionar el antropocentrismo dominante en los discursos eurooccidentales, una aseveración más que necesaria en el contexto actual de crisis ecosocial. Este convite contra el *humanismo trascendental*⁴ se realiza a través de la multiplicidad ontológica, es decir, la afirmación de que un solo organismo puede albergar múltiples formas de ser que coexisten. A pesar de que su motor inicial es la exclusión de cualquier consideración que sitúe al ser humano como una entidad superior —en virtud de características como la razón, la cultura o el lenguaje—, sostengo que los textos inscritos en estos giros hacia la ontología no logran escapar de la metafísica de la presencia occidental que tanto refutan y que centraliza la humanidad.

Uno de los ejes fundamentales del giro ontológico en antropología es el rechazo a las concepciones representacionistas de la verdad. Esta crítica ha llevado a replantear la noción misma de verdad, ya sea entendiéndola como una transformación conceptual (Holbraad, 2012) o como la coexistencia de múltiples realidades ontológicas. En este último marco, afirmaciones como “el barro es la hamaca de las dantas” (Viveiros de Castro, 1998, p. 110) no deben ser interpretadas como metáforas culturalmente significativas, sino como verdades literales dentro de un determinado mundo ontológico. Es precisamente esta disolución del límite entre lo metafórico y lo literal lo que vuelve indispensable una interlocución con el pensamiento de Jacques Derrida. No se trata solo de un interés terminológico: el cuestionamiento derridiano a la posibilidad de una literalidad pura problematiza de raíz el modo en que el giro ontológico en antropología y algunas pensadoras indígenas⁵ demandan tomar “literalmente” las prácticas y afirmaciones de los pueblos indígenas. También, ambas perspectivas —la derridiana y la ontológica— comparten una preocupación política por la diferencia, por la alteridad irreductible y radical, respectivamente. Sin embargo, sus caminos

1 Para un análisis más extenso de los giros ontológicos contemporáneos —incluidos el pensamiento indígena, el giro ontológico en antropología, el giro ontológico en los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), y los nuevos materialismos— abordados a través de figuras alimentarias y lentes derridianos, remito a mi tesis doctoral, que será publicada en abril de 2026.

2 No existe una única perspectiva ni interpretación acerca de lo que significa exactamente “tomarse en serio las cuestiones indígenas”. Por ejemplo, Pedersen (2012), en conjunción con Holbraad, asocia esta expresión con el reclamo de una mayor reflexión teórica dentro de la antropología. Tampoco hay consenso sobre el significado de la propia palabra “ontología” (Pedersen 2012). Para una discusión más amplia sobre las diversas críticas y enfoques, véase el citado trabajo de Pedersen. El presente artículo no aborda estas divergencias respecto al significado de “ontología” ni de “tomarse en serio lo indígena”, sino que se focaliza en la dicotomía metáfora/literal tal y como la presenta Zoe Todd.

3 Todas las traducciones al español son de mi autoría.

4 Por *humanismo trascendental* me refiero a la concepción, desarrollada por Kant, según la cual el ser humano no solo existe como un ente empírico entre otros, sino que ocupa una posición central como condición de posibilidad para todo conocimiento y experiencia del mundo. Esta idea implica que no podemos conocer nada del ser sin remitirlo a las estructuras del pensamiento humano. En concreto, los giros ontológicos contemporáneos suelen rechazar este enfoque. Coinciden así con la crítica de Quentin Meillassoux al *correlacionismo*, nombre que él da a la postura filosófica que sostiene que solo podemos conocer la correlación entre pensamiento y mundo, pero nunca el mundo en sí mismo. Frente a esto, Meillassoux (2008, p. 7) defiende la posibilidad de pensar una realidad absoluta, que existe independientemente del ser humano.

5 En adelante, siempre uso el plural femenino como la forma de género no marcado. Esto es producto de una posición política en relación al lenguaje que quiere revertir la tradición del masculino como género no marcado.

son radicalmente distintos: mientras el giro ontológico afirma la literalidad de los mundos múltiples, la deconstrucción derridiana insiste en que todo sentido se genera en la mediación y el diferimiento del lenguaje. Esta tensión recorre el presente artículo. Además, la filosofía continental, en la que se inscribe Derrida, ha sido clave para imaginar alternativas no representacionales a la verdad (Holbraad, 2012, p. 33), y es desde ahí que propongo establecer un diálogo entre deconstrucción y pensamiento indígena académico⁶. Esta articulación es especialmente interesante si se considera que, mientras el giro ontológico se presenta como una superación del relativismo cultural, el trabajo de Derrida ha sido acusado precisamente de incurrir en una forma radical de relativismo (Searle, 1990).

El diálogo entre perspectivas se concreta en el análisis de varias citas en la obra de la pensadora, artista y académica indígena Zoe Todd. Hay diversas razones por las que considero su trabajo especialmente relevante y merecedor de investigación. En primer lugar, Todd (2016a, pp. 7-8) se erige como una de las principales voces críticas del giro ontológico en antropología, al cual reprocha la apropiación de ideas provenientes del pensamiento indígena sin reconocer de manera explícita que numerosas pensadoras indígenas las han formulado y sostenido desde hace milenios. A pesar de ello, la autora reproduce la retórica de “tomarse en serio lo indígena” y el discurso dicotómico literalidad/metaforicidad. De hecho, Todd (2014, p. 222) articula explícitamente una distinción entre lo literal y lo metafórico al hablar de las relaciones humano/animal, y propone no metaforizar el pensamiento indígena, sino acogerlo en su literalidad. Finalmente, lo hace mediante tropos alimenticios —en particular, las relaciones entre humanos y peces, con frecuencia marcadas por la trófica— que, como ha señalado Campos (2020, p. 354), citando a Derrida, constituyen un lugar privilegiado para observar la complejidad de la cuestión de la literalidad y la metaforicidad en el lenguaje filosófico. En su página web, Todd (n.d.) se autodefine como académica, escritora, artista y filósofa de los peces, y su proyecto de “filosofía crítica indígena sobre los peces” (*Critical Indigenous Fish Philosophy*) investiga las complejas relaciones entre la soberanía indígena y el bienestar de los peces de agua dulce en Canadá en la actualidad.

La elección de articular a Todd con Derrida no es arbitraria. La obra de Todd permite interrogar críticamente el modo en que el giro ontológico y ciertos discursos contemporáneos enmarcados en el pensamiento indígena construyen una aparente literalidad que, desde una perspectiva derridiana, siempre está contaminada por una operación metafórica. Este cruce —entre antropología, pensamiento indígena, deconstrucción y filosofía occidental— no solo complejiza el debate sobre la multiplicidad ontológica, sino que pone en cuestión las propias condiciones de posibilidad del discurso antropológico y filosófico cuando se enfrenta a otras formas de mundo. Como ya he indicado, defendiendo que hablar de multiplicidad ontológica implica reforzar la metafísica de la presencia. Esta se entiende como la interpretación del ser en términos de ser-presente o presente-ser, de modo que el tiempo queda preinterpretado, otorgando un privilegio absoluto al ahora-presente, “al éxtasis temporal llamado presente” (Derrida, 1991, p. 19). Argumento que, en su ímpetu anti-representacionista y contra la metáfora, el pensamiento indígena en la academia reinstaura la fuerza de la

⁶ Cuando me refiero a *pensamiento indígena* en este artículo, lo hago en relación con la categoría tal como ha sido construida y discutida en la literatura e institución académica, y no con las formas situadas de conocimiento, práctica o cosmovisión desarrolladas por comunidades indígenas específicas.

presencia. Así, el esencialismo occidental se aloja en la lógica defendida por algunas pensadoras indígenas. Frente a la demanda de multiplicar el ser, definiendo la urgencia de multiplicar el decir, de valorizar la interpretación y las historias y narraciones, un frente que también ha sido abierto y desarrollado por diversas autoras indígenas.

A través de una lectura atenta de diversos textos situados principalmente en el marco teórico del giro ontológico en antropología, el pensamiento indígena y la obra de Derrida, junto con contextualizaciones provenientes de la filosofía continental, en este artículo reflexiono sobre las implicaciones políticas de los giros ontológicos en la contemporaneidad. Comienzo con una revisión del concepto de ontología en la tradición filosófica occidental, destacando su vínculo con la metafísica, el representacionalismo y el relativismo, para situar el trasfondo conceptual en el que se inscriben los actuales giros ontológicos. A continuación, me detengo en el pensamiento indígena académico, trazando sus principales debates internos y sus tensiones con la institucionalización universitaria, así como las implicaciones de articular la indigeneidad en clave ontológica. Seguidamente, analizo el modo en que el giro ontológico en antropología reformula las nociones de verdad, lenguaje y política, mostrando las paradojas que surgen al abandonar la metáfora y afirmar la literalidad como método etnográfico. Desde allí, introduzco el marco derridiano para interrogar la división entre lo propio y lo metafórico, atendiendo especialmente a la centralidad de los tropos alimentarios en la filosofía. En este cruce, examino la “filosofía crítica indígena sobre los peces” de Zoe Todd, poniendo en diálogo su propuesta con la deconstrucción para subrayar cómo la metáfora del pez resiste cualquier fijación ontológica. Finalmente, propongo desplazar la atención desde la multiplicidad del ser hacia la multivocidad del lenguaje, defendiendo la narración y la interpretación como formas políticas de apertura a la alteridad.

Ontología en el pensamiento filosófico occidental y su relación con el representacionalismo

En las últimas dos décadas se ha producido una proliferación de “giros ontológicos” en diversas corrientes teóricas, tales como la teoría social (Escobar, 2007), las relaciones internacionales (Jaeger, 2018), la teoría feminista (Kerin, 1999), los nuevos materialismos (Benson, 2019), el giro ontológico en los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) (Woolgar & Lezaun, 2013), y el giro ontológico en antropología (Holbraad & Pedersen, 2017). El uso del término “ontología” en estos contextos se distancia del uso tradicional en la filosofía, donde suele portar connotaciones esencialistas y universales (Pedersen, 2012). Este artículo no se propone realizar una investigación histórica, sistemática o metateórica sobre el concepto de ontología, pero presentará brevemente algunos momentos y figuras clave, a modo de marco conceptual, que permiten contextualizar las cuestiones centrales de esta discusión.

Aunque sin utilizar todavía el término “ontología”, sino “metafísica”, y a pesar de las múltiples elaboraciones conceptuales desarrolladas especialmente en la filosofía medieval, existe un consenso amplio en que Aristóteles inaugura esta problemática (Vélez León, 2014, p. 347). Para Aristóteles, la metafísica es una ciencia racional universal del ser. El término se emplea para designar posturas de carácter ontológico y

teológico (p. 350) y, solo en épocas más recientes, la metafísica se reorienta hacia la idea de fundamento (p. 348). La revolución filosófica kantiana, al establecer una correlación entre pensamiento y ser, supuso una crítica decisiva a la metafísica tradicional y se ha convertido en el “horizonte hegemónico del pensamiento desde el siglo XIX hasta hoy” (Pucciarelli, 2022, p. 97). En esta línea, muchos filósofos contemporáneos entienden la metafísica no ya como una pregunta general sobre el ser, sino como el marco conceptual que describe cómo el pensamiento humano estructura su comprensión del mundo (Vélez León, 2014, p. 348). Siguiendo a Kant, Heidegger sostiene que la finitud humana impide el acceso inmediato y absoluto a las cosas —como lo tendría Dios—, y que solo es posible comprenderlas de forma mediada, es decir, a través de una estructura ontológica constituida por nuestra propia existencia (como se cita en Boysen & Lundsfrýd Rasmussen, 2023, p. 14). Heidegger desplaza el foco desde la epistemología hacia el ser mismo y critica la tradición representacionista que concibe el conocimiento como una representación mental de lo real. Ambas orientaciones —el giro hacia el ser y la crítica al representacionalismo— son retomadas por varios giros ontológicos contemporáneos⁷, como en la antropología o los nuevos materialismos.

El giro ontológico se posiciona en contra del representacionalismo, entendido como la concepción de que la mente contiene entidades —ideas, conceptos, significados— que representan o remiten a objetos exteriores. Esta idea enmarca las preguntas centrales de la filosofía moderna: ¿cómo es posible conocer objetos no mentales? ¿Qué estatus ontológico tienen las representaciones y lo representado? Y, finalmente, ¿de qué manera puede una representación ser significativa? (Paleček & Risjord, 2013, p. 7). En contraste con nociones de ontología más esencialistas o universales, los giros ontológicos contemporáneos abordan estas preguntas a través de los conceptos de *multiplicidad* (Holbraad *et al.*, 2014; Viveiros de Castro, 2014), *indeterminación* (Barad, 2007; Schrader, 2010), *ambivalencia* (Wilson, 2015), *pluralidades* (Todd, 2014) y *complejidad* (Lorimer, 2020).

En el ámbito antropológico, autores como Henare, Holbraad y Wastell (2007, p. 6) han insistido en que el término “ontología” no alude aquí a afirmaciones sobre la naturaleza del ser o de la realidad, sino que designa una heurística. En este sentido, el giro ontológico en antropología se presenta como una forma de experimentación conceptual, en la que el material etnográfico transforma las categorías utilizadas para analizarlo (Henare *et al.*, 2007; Holbraad, 2012; Pedersen, 2011, 2012). El objetivo es evitar imponer categorías occidentales sobre los datos etnográficos y permitir que las realidades descritas por los interlocutores reformulen las herramientas analíticas (Heywood, 2017, p. 7). Esta motivación, en apariencia metodológica, ha sido leída con frecuencia como una apuesta política por la descolonización epistémica. Viveiros de Castro (2014, p. 40), en esta línea, sostiene que la antropología debe asumir su papel como “teoría/práctica de la descolonización permanente del pensamiento”. No es de extrañar, entonces, que diversas pensadoras indígenas se hayan involucrado críticamente con el giro ontológico en antropología. Este breve recorrido muestra que la oposición entre lo literal y lo metafórico no es nueva, sino que está inscrita en la propia constitución de la metafísica occidental. Precisamente por eso resulta relevante volver a ella al examinar los actuales giros ontológicos y las propuestas indígenas que dialogan con ellos.

⁷ Un ejemplo de la conexión entre el pensamiento de Heidegger y el giro ontológico en antropología puede encontrarse en la analogía que Holbraad y Pedersen (2017, p. 172) trazan entre la interpretación que Viveiros de Castro propone de la cosmología amerindia y la noción heideggeriana de *Dasein*, en particular en lo que respecta a la autodiferenciación del ser.

Ontologías e historias: tendencias discursivas en el pensamiento indígena académico

A pesar de las controversias y diferencias que la componen, existe una corriente en la academia internacional conocida como “pensamiento indígena”, también identificada por los términos anglosajones *Indigenous Studies* (estudios indígenas) o *Critical Indigenous Studies* (estudios críticos indígenas). Definir esta disciplina supone ignorar todas las discusiones que giran en torno a lo que significa ser indígena y producir conocimiento indígena, especialmente en una institución nacida de prácticas coloniales que continúa perpetuándolas. Por lo tanto, me decanto por esbozar las principales disputas para así afirmar que, aunque no de manera homogénea, existe una corriente en la academia bajo el título de pensamiento indígena o estudios indígenas. Quizás el problema más obvio de este término sea agrupar bajo el mismo paraguas a distintas poblaciones con diversas experiencias bajo el imperialismo y el colonialismo (Tuhiwai-Smith, 2012, p. 6). Aún conscientes de este conflicto, autores como Alfred y Corntassel (2005, p. 599) defienden el uso de “Indígena” sobre otros términos como “Nativo” o “Aborígen”, a los que consideran una construcción político-jurídica creada por el Estado y que desvincula a los pueblos indígenas de sus prácticas culturales y comunitarias. La conjunción de los pueblos indígenas con un conocimiento localizado y arraigado en el territorio entra en conflicto con la internacionalización que supone la rama académica. De hecho, este incómodo emparejamiento entre internacional e indígena puede ser una de las razones que expliquen el lento crecimiento de la disciplina de los estudios indígenas (Hokowhitu *et al.*, 2021, p. 1). A pesar de todo, esta corriente ha permitido la expresión estratégica de las voces colectivas de pueblos colonizados en el ámbito internacional (Tuhiwai Smith, 2012, p. 7). Así, la institucionalización de las formas de pensar y ontologías indígenas ha operado de varias maneras en las prácticas de poder en el sistema dominante de producción de conocimiento⁸. Estas múltiples discusiones sobre el pensamiento indígena en la academia “pueden equipararse a los procesos de lucha indígena, donde se suscitan tensiones, negociación, protestas, denuncias, exigencias, entre otras reivindicaciones de sus saberes y diversas formas de lucha” (Piñacué Achicue, 2014, p. 163).

Una vez planteadas las principales problemáticas, me atrevo a señalar algunos puntos en común defendidos por académicas indígenas, siempre alertando contra cualquier tipo de prescripción. Para comenzar, la indigeneidad se construye en contraste con los Estados coloniales, vale decir, es una identidad que basa su existencia en la oposición contra la colonización (Alfred & Corntassel, 2005, p. 597). Para seguir, la eliminación de los cuerpos indígenas y el vaciamiento de sus tierras para la expansión colonial son procesos históricos y también en curso (Belcourt, 2015, p. 3). Por último, este campo permite a un grupo de pensadores narrar sus propias experiencias y conocimientos, que antes quedaban bajo el dominio de otras disciplinas, como la antropología, la sociología y los Estudios del Desarrollo (Hokowhitu *et al.*, 2021, p. 1).

⁸ Un ejemplo es la crítica realizada por la indígena Silvia Rivera Cusicanqui a corrientes establecidas como el Grupo Modernidad/Colonialidad (MC), al que acusa de adoptar las ideas de los estudios poscoloniales de la India y trasladarlas a los debates en América Latina sin ningún tipo de alteración de las relaciones de fuerza (Cusicanqui, 2019, p. 109). Según Cusicanqui, se ha creado así un pequeño imperio con una jerga y aparato conceptual constituido. Este sistema certero fácilmente se puede transformar en una institucionalización acrítica y reproductiva de ideas académicas que pierden cualquier potencial de descolonización.

Como este dossier monográfico trata el tema de la alimentación, destaco uno de los mantras que, según Alfred y Corntassel (2005, pp. 612-613), se pueden identificar en el movimiento indígena que busca el resurgimiento como paradigma para la descolonización y regeneración de los pueblos indígenas. Es el siguiente:

Descoloniza tu dieta: Nuestro pueblo debe recuperar su autosuficiencia para proveerse de alimento, ropa, abrigo y medicinas. Para la lucha por la libertad es fundamental la reconstrucción de nuestros cuerpos enfermos y debilitados, así como de nuestras relaciones comunitarias a través del retorno a las fuentes naturales de alimento y a la vida activa, trabajadora y física de nuestros antepasados (p. 613).

En el pensamiento indígena, el vínculo con la naturaleza y sus recursos se articula de manera significativa a través del acto de obtener alimento. Así, la relación humano/animal, profundamente marcada por la dimensión trófica, constituye uno de los ejes centrales del debate. Algunas autoras se refieren a la conexión entre las relaciones modernas humano/animal, basadas en la domesticación y el especismo, entre otros, y la eliminación histórica y actual de los cuerpos y territorios indígenas para la expansión colonial. En otras palabras, ponen de relieve la existencia de un vínculo entre la opresión animal y el colonialismo (Belcourt, 2015, p. 3) y entre la noción universalista de “hombre” y la esclavitud, la conquista y el colonialismo (Jackson, 2020, p. 25). Por eso, cabe esperar que muchas pensadoras indígenas defiendan diferentes supuestos ontológicos que estructuran relaciones políticas con la animalidad enfrentadas a las de Occidente. Una de ellas es la existencia de ontologías relacionales que le otorgan capacidades agenciales a los no-humanos, frente a la perspectiva ontológica occidental que le otorga agencia exclusivamente a los humanos.

En los últimos años, también ha habido un considerable número de corrientes de pensamiento occidentales que han llamado la atención sobre la agencia de lo no-humano, como la Teoría del Actor-Red (ANT), los nuevos materialismos y, por supuesto, el giro ontológico en antropología. Debido a la falta de reconocimiento en la academia, algunas autoras enfatizan que “las pensadoras y académicas indígenas desarrollaron ideas sobre la agencia de no humana miles de años antes que las filósofas de la ciencia contemporáneas” (Rosiek *et al.*, 2019, p. 2). Con similares implicaciones políticas, la feminista indígena Zoe Todd asegura que la antropología ha negado durante años las influencias recibidas del pensamiento indígena. Su crítica se dirige concretamente al giro ontológico:

[...] el giro ontológico, con sus apasionantes “realizaciones” de que los animales, el clima, el agua, las “atmósferas” y las presencias no humanas, como los ancestros y los espíritus, son seres sintientes y que poseen agencia, de que la “naturaleza” y la “cultura”, lo “humano” y lo “animal” pueden no estar tan separados como se decía, está perpetuando la explotación de los pueblos indígenas. (Todd, 2016a, p. 16)

Todd (2016a, p. 7) acusa al giro ontológico de dominar los discursos sobre la agencia de lo no-humano por ser una corriente que está de moda. En una entrevista para la revista de arte canadiense *C Magazine*, la autora asegura preferir el término “órdenes jurídicos indígenas” en lugar de lo que llama “la noción eurocéntrica de ontología, mucho más de moda (tan común en la antropología y la investigación artística actualmente)” (Todd, 2015). Todd (2016b) se decanta por órdenes jurídicos indígenas ya que se centran en las experiencias cotidianas de los pueblos indígenas, mientras que la noción de ontología se refiere a las filosofías del ser. Dicho de otra forma, el primer concepto hace referencia a las formas encarnadas que influyen en la práctica cotidiana de la comunidad, mientras que el segundo atiende a la categoría de “cosmología” o “filosofía indígena”. De hecho, “ontología” es un término extraño en el vocabulario indígena. Como afirma Sarah Hunt (2014), la palabra historias es más adecuada. Esta observación es significativa porque, en primer lugar, es importante diferenciar entre las ontologías indígenas y las ontologías occidentales de la indigeneidad. En segundo lugar, la autora resalta que el conocimiento indígena es difícilmente legitimado en sus propios términos. Finalmente, la palabra historias enfatiza el carácter vivido y práctico de la indigeneidad, en contraste con el aspecto más especulativo o teórico de la palabra ontología en contextos occidentales. Así como Hunt, diversas autoras indígenas han defendido explícitamente el valor de la narración, la oralidad y las historias como modos de conocimiento, lo cual resuena con la defensa de la multivocidad del lenguaje que propongo en este texto.

En principio, parecería que Todd concuerda con el término “historias” y no con “ontologías”. Sin embargo, sostengo que Todd basa algunos de sus argumentos en claras afirmaciones ontológicas que reproducen la metafísica de la presencia. El ejemplo en el que me gustaría centrarme es el siguiente: “Así como Nadasdy, reclamo que los antropólogos traten las relaciones entre humanos y animales y las suposiciones ontológicas de los pueblos indígenas como asuntos literales y no solo simbólicos” (Todd, 2014, p. 222). Interpreto el dualismo literal/simbólico como una separación entre “cómo son las cosas” y “cómo hablamos de ellas”, lo que insinúa la existencia de una realidad subyacente a la interpretación humana. Debo subrayar que, como he dicho anteriormente, esta separación existe en varios discursos en el pensamiento indígena y la antropología, siendo Todd un ejemplo que yo he elegido tratar por las razones indicadas al inicio de este texto. Estos discursos que se pueden reunir bajo el lema de “tomarse en serio las ideas indígenas” tienden a reclamar un estatus ontológico del animal como persona. Esta lectura no busca invalidar el reclamo político que articula dicho giro —generalmente apoyado en la denuncia de pensadoras indígenas sobre el silenciamiento de sus formas de ser y conocer—, sino someterlo a una reflexión sobre los efectos que tiene, precisamente, la creencia en la literalidad como condición de posibilidad para la justicia epistémica⁹. Cuando señalo que ciertas formulaciones del pensamiento indígena académico pueden reproducir un esencialismo occidental, no me refiero a una intención de sus autoras, sino a un efecto discursivo que emerge al traducir sus reclamos políticos en el vocabulario ontológico propio de la academia. Esta paradoja muestra la tensión entre el poder descolonizador de las narraciones indígenas y la tendencia institucional a fijarlas en categorías filosóficas. Antes de abordar el análisis de las ideas de Todd, me detengo en cómo el giro ontológico en antropología

⁹ La justicia epistémica se refiere al reconocimiento y valoración de los saberes de quienes se encuentran en los márgenes, frente a la violencia epistémica que los silencia o desacredita (Spivak, 1998).

concibe la relación entre lenguaje y realidad, dado que sus principales autores hacen eco del mencionado lema.

El giro ontológico en antropología y sus paradojas: entre verdad, lenguaje y política

En términos generales, los giros ontológicos contemporáneos han implicado un desplazamiento del interés por las cuestiones epistemológicas hacia una creación del mundo en clave ontológica, motivado por una aversión tanto al relativismo como al representacionalismo (Alaimo & Hekman, 2008; Dolphijn & van der Tuin, 2012; Holbraad & Pedersen, 2017; Jensen, 2004; Viveiros de Castro, 2014; Woolgar & Lezaun, 2013). Sin embargo, la apuesta por descolonizar la antropología no puede llevarse a cabo sin atender a los modos en que el lenguaje, sus estructuras de poder y sus regímenes de sentido operan incluso allí donde se pretende ir más allá de él. Más que una oposición estricta entre interpretación y literalidad, lo que intento mostrar es que la interpretación nunca desaparece: incluso cuando se reclama la literalidad, esta depende de operaciones lingüísticas y narrativas que median la experiencia etnográfica. La lectura que propongo de la obra de Zoe Todd, en particular de sus escritos sobre la pluralidad ontológica de los peces, tiene por objetivo explorar los límites filosófico-políticos del pluralismo ontológico defendido, tanto en el giro ontológico en antropología, como en el pensamiento indígena académico.

El giro ontológico en antropología propone una concepción de la diferencia que se distingue radicalmente del enfoque tradicional de la disciplina, históricamente centrado en el concepto de cultura. La antropología clásica se ha ocupado de las diferencias culturales y sociales de otros pueblos desde una metafísica que asume la existencia de una única naturaleza universal, interpretada de forma diversa por cada sociedad. En términos filosóficos, se parte de una ontología única y de múltiples formas de conocerla, es decir, de una pluralidad epistemológica (Heywood, 2017). En cambio, el giro ontológico se distancia del representacionalismo que caracterizó al constructivismo antropológico, apostando por una lógica de la recursividad. Mientras que el constructivismo sostiene que cada sociedad posee su propia representación cultural del mundo —y que, en principio, dichas representaciones tienen igual valor epistemológico—, la recursividad va más allá al sostener que esas representaciones pueden transformar los propios conceptos analíticos occidentales (Holbraad, 2012). Autores como Viveiros de Castro y Holbraad atribuyen a esta transformación un potencial político progresista, afirmando que la apertura a la diferencia que propone el giro ontológico constituye un pensamiento fundamentalmente revolucionario (Heywood, 2017). Este artículo cuestiona precisamente esa asociación entre la multiplicidad de mundos y una política emancipadora que el giro ontológico suele considerar implícita.

La postura constructivista parte de un relativismo cultural que entiende las diferencias sociales y de creencias como producto de la especificidad cultural de cada sociedad. En palabras de Harding (1991, p. 139), el relativismo cultural es “la afirmación sociológica de que lo que se considera una afirmación razonable en una sociedad o subcultura no se considera así en otra”. Mientras que el representacionalismo puede ser

entendido como una posición teórica u ontológica, el relativismo remite más bien a una postura política. La noción de verdad es central en este debate, pues en la breve historia de la antropología esta ha sido entendida como “una cuestión de representar el mundo tal como realmente es” (Holbraad, 2012, p. 18) y los distintos giros en torno a la verdad pueden interpretarse como transformaciones en la conceptualización de la relación naturaleza/cultura. Para el giro ontológico, la verdad ya no radica en la representación del mundo, sino mas bien en una transformación conceptual (Holbraad, 2012), y en el rechazo de la metáfora como símbolo cultural, apostando por su literalidad como verdad en un mundo plural. Viveiros de Castro (2014) afirma que tomarse en serio el pensamiento indígena implica suspender la pregunta de si este pensamiento ilustra universales cognitivos humanos o expresa una cosmovisión culturalmente particular. Esta suspensión puede parecer paradójica si se considera que, según algunos defensores del giro, el rigor filosófico y el respeto a la diferencia etnográfica exigen que los hallazgos empíricos transformen los conceptos del antropólogo (Heywood, 2017).

La idea de que el giro ontológico constituye un método capaz de subvertir el sistema conceptual occidental plantea otra paradoja señalada por diversos autores: la transformación conceptual presupone ya una cierta ontología, una relación entre conceptos y objetos, entre ideas y materia, como categorías no separadas. Aunque comparte con Derrida la noción de que “la división entre significante y significado es engañosa y arbitraria” (Sivado, 2015, p. 85), el giro ontológico —en autores como Henare *et al.* (2007, p. 2)— sostiene que lo importante no es la representación, sino “tomar las cosas que se encuentran en el campo tal como se presentan, en lugar de asumir de inmediato que significan, representan o remiten a otra cosa”. Así, el símbolo no se refiere a otra cosa: “el objeto se convierte en el símbolo” (Paleček & Risjord, 2013, p. 8). Esto implica que el significado puede estar plenamente presente y accesible al antropólogo: una reinstauración de la metafísica de la presencia. Se reproduce así una violencia epistémica de arraigo occidental, al pretender captar la alteridad en su totalidad.

Al considerar que el antropólogo no debe interpretar, se plantea la cuestión de la función del mismo. Según Paleček y Risjord (2013, p. 5), el giro ontológico se centra en los informantes y los objetos que los rodean, no en sus discursos ni en sus interacciones. Pero al abandonar la metáfora y tomar literalmente afirmaciones como “el barro es la hamaca de las dantas”, no habría nada más que entender que esa literalidad, y se pierde la dimensión narrativa e interpretativa. Si esto fuera así, ¿cuál sería entonces el papel de la etnografía? Como los antropólogos no desean llegar a este punto en el que de cierta forma se cuestiona la función de su labor, la interpretación no es eliminada del todo. Según Sivado (2015), la labor interpretativa del antropólogo no consiste en descifrar el significado de los símbolos, sino en comprender el mundo que los integrantes de la cultura investigada han creado y en el que viven. Sin embargo, esto no puede hacerse sin recurrir al lenguaje simbólico, a las representaciones y significados. Como el propio autor plantea, “[...] es necesario decir mucho más sobre la naturaleza del contenido metafórico, especialmente si el objetivo es conservar sus valores de verdad y defender la afirmación del antirrepresentacionalismo al mismo tiempo” (p. 91). El supuesto divorcio entre los datos etnográficos y los conceptos con los que estos son leídos parece inviable. Como cuestiona Heywood (2017, p. 5): “¿Cómo podrían los etnógrafos describir concepciones que simplemente no tienen sentido

dentro de nuestro propio esquema conceptual?”. El etnógrafo, al intentar dar cuenta de aquello que escapa a su marco conceptual, inevitablemente traduce y reinscribe las cosmologías indígenas dentro de su propio lenguaje, lógica y tradición intelectual.

Comerse la ontología: La división entre lo propio y lo metafórico en Derrida

Derrida plantea que la filosofía, al elaborar una teoría sobre la metáfora, en realidad convierte a la propia teoría en una metáfora de sí misma. En *La mitología blanca*, Derrida (2022) aborda inevitablemente el tratamiento de la metáfora en Aristóteles. No lo hace porque este sea su primer uso o conceptualización, sino porque allí se encuentra la primera sistematización con los efectos históricos más perdurables. Aristóteles sitúa la metáfora dentro de la teoría de la *lexis* (dicción, acto de habla), en contraste con la *dianoia* (pensamiento), que no puede manifestarse por sí misma. La metáfora surge justamente en ese tránsito: cuando el pensamiento, oculto o latente, busca hacerse presente en el lenguaje. Así, no acompaña al pensamiento en sí, sino a su puesta en palabras. Derrida subraya que, pese a este hiato entre pensamiento y enunciación, Aristóteles sigue considerando la metáfora como una figura “natural”, lo que abre la cuestión crítica sobre cómo es posible sostener esa naturalidad. El pensamiento solo accede a la luz del lenguaje a través de figuras —como la metáfora— que intentan hacer visible lo que permanece oculto. Así, la filosofía occidental, que se funda sobre oposiciones como claridad/oscuridad o presencia/ausencia, ya está trabajada por metáforas desde su origen (p. 292). Esto se traduce en la “metáfora de la sombra y la luz” como metáfora del ser, que se muestra y se oculta a la vez. El *eidos* (forma) platónico ya había establecido una distancia entre el mundo sensible y el inteligible, que se traslada al lenguaje mediante la distinción entre lo “propio” y lo “figurado”. Derrida muestra que esta distinción no solo organiza el pensamiento filosófico, sino que también instituye el ideal metafísico de un significado pleno, presente y autosuficiente, cuya imposibilidad se oculta precisamente bajo la forma de la metáfora. En palabras de Derrida:

Todo lo que, en el discurso sobre la metáfora, pasa por el signo *eidos*, con todo su sistema, se articula sobre la analogía entre la mirada del *nosotros* y la mirada sensible, entre el sol inteligible y el sol visible. La determinación de la verdad del ser en presencia pasa por el rodeo de esta trópica (p. 293; énfasis original).

A pesar de ello, se cree que no hay cabida para la metáfora en el discurso filosófico por comprometer lo que se entiende como la lengua natural (p. 249). En otras palabras, por ser retórica, la metáfora causa confusión en la creación de conocimiento que el discurso filosófico busca. Según Tapia (2010, p. 74),

Lo que está en juego alrededor de la problemática de la metáfora en filosofía es justamente el problema de cómo el tropo afecta al sentido propio, unívoco, claro. El parecido entre sentidos, la sustitución del sentido propio por el metafórico y el desplazamiento semántico que son inherentes a todo proceso

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

metafórico se han presentado siempre como problemáticas que afectan el sentido propio, del cual la filosofía se debería ocupar, en tanto el sentido propio es el pensamiento puro, el cual sería el tema de la filosofía.

Como se ha indicado, no hay nada realmente claro, luminoso, puro o dotado de un sentido propio: todas estas ideas se construyen y funcionan ya a través de metáforas.

Durante las catorce sesiones de *La vida la muerte: seminario, 1975-1976* (2021), Derrida analiza *La lógica de lo viviente* (1999) de François Jacob, un libro que el propio autor defiende como una revolución en las ciencias de la vida a través de los últimos avances en genética moderna. La innovación se debe a que la ciencia puede descartar todas las tendencias “metafísicas” o “místicas” que ha heredado de su pasado (Krell, 2020, p. 100). Sin embargo, en los seminarios, Derrida muestra cómo Jacob, sin darse cuenta, basa todos sus argumentos en las tesis de Hegel sobre lo vivo, sustentando su explicación en presuposiciones metafísicas clásicas. Como se mencionó, Derrida demuestra que la filosofía occidental no solo no puede escapar de las metáforas, sino que ha generado sus sentidos propios a través de un movimiento de metaforización. También evidencia la imposibilidad de que la ciencia de Jacob se mueva más allá de la metafísica. De la misma forma, argumento que el pensamiento indígena no puede separar lo metafórico de lo literal. Creo poder establecer un paralelismo entre los sueños de la ciencia de trabajar solo con hechos empíricos y los sueños de los antropólogos y algunas pensadoras indígenas de defender que las cosmovisiones de los pueblos indígenas son realidades o verdades. Pareciera que el concepto de verdad no fuera una idea filosófica occidental y, como tal, se basara en la distinción entre metáfora y literal y en la superioridad del habla, como expresión directa del pensamiento, sobre la escritura. De esa forma, definiendo que la oposición entre sentido propio y figurado no tiene fundamento, siendo la catacresis el reflejo más claro de esto, pues en ella se trae a la luz un sentido propio a través de un movimiento metafórico. La diferenciación entre sentido propio y metafórico implica buscar el origen del lenguaje y suponer, asimismo, que el origen está en algo externo a él, como en un ente.

Así como se rechaza la metáfora dentro del discurso filosófico por alejarnos de la verdad, el tema de la alimentación es marginal en la filosofía por pertenecer al ámbito del cuerpo. Siguiendo a Derrida, sin embargo, Campos (2020) argumenta que la alimentación en la filosofía se constituye como una trófica. Según la filósofa, “[l]a alimentación se constituye [...] en una metonimia, tanto para el entendimiento como para el lenguaje y, por extensión, también para explicitar las dinámicas propias de la relación con el otro, la vida social y política” (p. 346). Esto sucede porque, en primer lugar, la filosofía ha usado la retórica de la incorporación y nutrición para hablar de los temas de mayor importancia, es decir, los movimientos del alma o del espíritu. En segundo lugar, el comer, como movimiento de incorporación de lo extraño que pone de relieve la compleja lógica de la frontera interior/exterior, también sirve para describir la discursividad en la filosofía. Es decir, la filosofía se rige por una lógica metafórica que, además, se puede describir retóricamente a través del comer, siendo esta monografía un ejemplo de ello. Por esta razón, enfoco mi análisis en el pez como tropo alimentario en el discurso indígena académico de Zoe Todd que ella, no obstante, intenta argumentar como ser con una pluralidad ontológica. La metáfora alimentaria es aquí el punto de cruce: Derrida la tematiza como tropo filosófico, Todd la utiliza

en sus análisis etnográficos, y mi propuesta consiste en leerla como lugar donde se evidencian las tensiones entre literalidad y metaforicidad en los debates ontológicos.

El nombre del pez: la multiplicidad ontológica frente a la multivocidad del lenguaje

En su artículo *Fish pluralities: Human-animal relations and sites of engagement in Paulatuq, Arctic Canada* (2014) (Pluralidades del pez: relaciones entre humanos-animales y espacios de negociación en Paulatuq, Ártico canadiense), Zoe Todd revela la importancia del papel de humanos y animales, ambos como agentes activos, en procesos políticos y coloniales en el norte de Canadá. Con el objetivo de reposicionar lo político más allá de lo humano, Todd examina dos estudios de caso que demuestran las complejas y dinámicas relaciones entre las personas, los peces y la tierra en Paulatuq. Uno de sus principales objetivos es desafiar el antropocentrismo en los discursos políticos eurooccidentales, labor que reconoce como compartida con otros trabajos antropológicos e investigaciones indígenas sobre las relaciones humanos/animales. De este modo, la autora confirma mi argumento de la existencia de un discurso común en la antropología y el pensamiento indígena que otorga a los animales el estatuto de “personas no-humanas”.

La mecánica de estos discursos suele incluir una viñeta etnográfica que muestra la complejidad de un evento, como lo hace Todd. Lo relevante es que dicho gesto se apoya en una terminología ontológica que busca distanciarse de un marco interpretativo o representacionalista. Aunque Todd no utiliza la expresión “pluralidad ontológica”, diversas partes del texto apuntan a esa dirección. Un ejemplo es el pasaje en que se refiere a “[l]a escurridiza naturaleza de los peces como seres —su capacidad de existir como entidades simultáneamente diferentes [...]” (p. 218). La asociación entre “naturaleza”, “seres” y “entidades” sugiere una operación que va más allá de describir usos locales de los peces: parece apuntar a un nivel ontológico, donde la pluralidad se presenta como propiedad constitutiva de los peces. Sin embargo, Todd introduce también un matiz: lo hace mediante el adjetivo *slippery* (escurridizo), que atenúa la tentación de fijar la “naturaleza” del pez en un sentido trascendental. Esa tensión es central en el artículo: por un lado, se insiste en una pluralidad del ser de los peces; por otro, se admite que tal ser se resiste a ser plenamente aprehendido. La metáfora de lo escurridizo funciona entonces como nexo entre el pez que se escapa de la mano del pescador y el pez que se escapa de la comprensión humana. Todd señala en una nota al pie que se trata de una metáfora, pero no tematiza el desplazamiento entre la experiencia sensible (pescar un pez) y la inteligible (aprehender su ser). Allí es donde se abre un espacio para la crítica: la autora separa explícitamente al pez como alimento de la metáfora del pez, cuando, sin embargo, ambas dimensiones se hallan entrelazadas. Un ejemplo es la siguiente cita:

Durante mi trabajo de campo, los peces fueron caracterizados de maneras diferentes según la situación, fueron tratados de diversas maneras, tanto como peces individuales como entidades plurales dependiendo de la situación, y

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

podían encajar en muchas categorías, específicamente como especímenes de estudio científico, como alimento, como trofeos en la pesca deportiva o en concursos de pesca, como personas no humanas con agencia, como metáforas de las relaciones de las personas con la tierra y entre sí, y como puntos de negociación entre varios actores (p. 223).

Llevando los términos a una tropología alimentaria, podría decirse que Todd ingiere los múltiples desplazamientos de la metáfora y el significante trascendental y, tras una revoltosa digestión, vomita una pluralidad del ser de los peces. Mi lectura podría considerarse dualista o empapada por la división entre lo sensible e inteligible, entre realidad y representación, sino fuese por mi encarecida defensa de que es la propia Todd, así como ciertas formulaciones dentro del giro ontológico en antropología y de trabajos que se reivindican dentro del pensamiento indígena académico, quien nos incita a separar la metáfora de lo literal.

Propongo una lectura derridiana donde el entrelazamiento entre literal y metafórico es clave: una experimentación con el sistema diferencial del lenguaje, explorando cómo el significado se genera a través del juego de diferencias. ¿Qué quiere decir que los peces son escurridizos? “Escurrir” deriva del latín *excurrere*, compuesto a su vez de *ex* (afuera) y *currō, currere* (correr), lo que ya sugiere que el significado no reside dentro del pez como esencia, sino en un movimiento hacia afuera, un diferirse. En su forma pronominal, escurrirse significa “resbalarse”. El pez se resbala en la mano humana que trata de pescarlo, para su posterior consumo, de la misma forma que el pez se resbala del entendimiento humano, y de cualquier posible fijación a un significante trascendental. El significado del pez no solo está dentro del mismo, sino que también “corre afuera”. Si nos trasladamos al inglés, hecho relevante debido a que la autora está escribiendo en esta lengua, nos encontramos con otro giro, aunque no es ontológico. El significado metafórico de *slippery* es “deceitful, untrustworthy, that cannot be depended upon or trusted” (engañoso, indigno de confianza, en quien no se puede confiar ni depender). En esa polisemia aparece la palabra *true* (verdad), en forma negativa. Así, lo *slippery* es aquello en lo que no se puede confiar como verdadero. Aquí propongo una lectura suplementaria: el propio pez nos dice, en un lenguaje entendible, que no podemos confiar (*trust*) en ninguna posible fijación de su significado. Dentro del pez, no existe la verdad, y fuera, el entendimiento se resbala. Todd no explota esta ambivalencia, pero su texto la deja disponible.

Esta dimensión se enlaza con la crítica nietzscheana a la verdad en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche, 2012). El filósofo reflexiona acerca de cómo el ser humano, con su mirada, se desliza “sobre la superficie de las cosas y percibe ‘formas’”, aunque esta sensación “no conduce en ningún caso a la verdad” (p. 24). Para Nietzsche, la “cosa en sí”, justamente lo que sería la “verdad pura” es totalmente inalcanzable y ni siquiera es deseada por el ser humano (p. 26). No se desea la verdad, sino “las consecuencias agradables de la verdad” (p. 25). Y la verdad no es sino “una hueste en movimiento de metáforas, metonimias [...]; ‘ilusiones de las que se ha olvidado lo que son; metáforas que se han vuelto gastadas” (p. 28). Y es esta capacidad de sublimar las metáforas y montar un esquema con una organización piramidal, creando un mundo de leyes, privilegios y delimitaciones, lo que eleva al hombre por encima del animal. Desde esta perspectiva, Todd desatiende la hueste de términos que suplementan

la naturaleza del pez, y su propuesta de una pluralidad del ser de los peces genera un efecto discursivo que podría interpretarse como un intento de reinstaurar un nuevo fundamento: cada caracterización de los peces dejaría de ser una metáfora o interpretación para convertirse en una modalidad de ser. Este gesto derivado de adoptar un vocabulario ontológico no solo es antropocéntrico, sino que corre el riesgo de conferir a cada forma percibida el estatuto de verdad y existencia, prolongando así la lógica de autenticidad que Derrida problematiza: lo que está presente, lo que es “tal cual es”, aquello que no necesita mediación.

El artículo lo muestra con claridad en el momento en que Todd (2014, pp. 224-225) cita a Viveiros de Castro (1998): “el punto de referencia común para todos los seres de la naturaleza no es los humanos como especie, sino la humanidad como condición”. La operación invierte los términos clásicos de la metafísica occidental: ya no es el humano el *zoon politikón*, sino que comparte la condición de humanidad con los animales. Ello presupone, además, la existencia de una única estructura de lo animal, una animalidad en general, homogénea y oponible a “lo humano” como su otro constitutivo (Derrida, 2008, pp. 57-58). No me detendré a analizar lo que Viveiros de Castro quiere decir con *condición*, y por lo tanto Todd, pues no es el asunto de este artículo. Lo que interesa es el discurso emancipatorio y descentralizador del antropocentrismo que Todd vincula a la pluralidad de los peces:

El trabajo antropológico sobre las relaciones entre humanos y animales, así como las epistemologías y estudios indígenas, desafían el antropocentrismo aceptado de los discursos políticos eurooccidentales contemporáneos y ofrecen una visión alternativa de los humanos y los animales involucrados en relaciones que trascienden las nociones dualistas de naturaleza/cultura y humano/animal (Viveiros de Castro, 1998, p. 472, citado en Todd, 2014, p. 218).

Este discurso parece realmente radical, y lo es. Radical en su acepción de “fundamental”, no de “extremoso” o emancipador. Es tan radical que, de hecho, la palabra *fish* se usaba en el siglo XVIII para hacer referencia a una persona, de forma despectiva (Harper, n.d.). La prueba más contemporánea de esto es la frase “como pez fuera del agua” aludiendo a una persona que se siente bien fuera de su entorno. Hace siglos que, hasta en el pensamiento occidental, la palabra pez se ha asociado a lo humano. Mi crítica a Todd no busca desestimar las distintas maneras de concebir el mundo que ella defiende, sino examinar las implicaciones discursivas de su apelación a la literalidad. Si bien Todd visibiliza otras formas de relacionarse y de considerar lo animal, mi análisis pretende mostrar que, incluso en ese gesto aparentemente emancipador, la distinción literal/metafórico resulta difícil de sostener. Ambas críticas son necesarias: la primera posee una dimensión decolonial, mientras que la segunda cuestiona sus presupuestos metafísicos. Al final, ¿se puede separar el pensar al pez y el comer al pez? Siguiendo a Campos (2020, p. 365), considero que “pensar y comer deben entregarse mutuamente su sentido”. Como la autora explica, pensar es como comer, pues en ambos casos se produce una incorporación de lo externo en un movimiento que complica la frontera interior/exterior. Por ello, separar lo metafórico de lo literal, como Todd pide, supone establecer una jerarquía entre aquello que se considera real y aquello que es interpretado. Para deconstruir esa división, propongo hablar de multivocidad del lenguaje en vez de multiplicidad ontológica.

En resumen, Zoe Todd ofrece un caso paradigmático de esta tensión. Su defensa de la pluralidad ontológica de los peces —es decir, su insistencia en que los peces son agentes ontológicos en múltiples mundos indígenas y no solo “recursos” o “símbolos”— es parte de una crítica legítima a la colonialidad del saber y a la violencia ontológica ejercida por la ciencia moderna. Sin embargo, al afirmar que los peces tienen “[...] capacidad de existir como entidades simultáneamente diferentes” (Todd, 2014, p. 218), se presupone que tales modos son accesibles sin mediación, como si hablar desde ellos fuese posible sin traducir, sin metaforizar, sin entrar en juego con el lenguaje. Esta suposición refuerza una lógica de autenticidad, que es inseparable de la metafísica de la presencia que Derrida problematiza: lo auténtico es lo que está presente, lo que no necesita ser representado, lo que es tal como es. Además, como señala Nietzsche, la sublimación de las metáforas hasta alcanzar la verdad constituye una actividad específicamente humana, orientada a afirmar la superioridad del hombre frente al animal. Así, dicha presuposición también exhibe tintes antropocéntricos.

Conclusiones

En los contextos académicos en los que he presentado la propuesta de articular el pensamiento derridiano con el giro ontológico en antropología y con ciertos planteamientos del pensamiento indígena académico, he sido advertida sobre el conflicto de conjugar una filosofía de alta abstracción como la deconstrucción con un movimiento que toma como fundamento los datos etnográficos. Sin embargo, como señalan Rojas-Bahamonde *et al.* (2020), el giro ontológico, a pesar de reivindicar la centralidad de lo concreto, es profundamente abstracto. El propio Pedersen (2012) reconoce que el giro “ha sido siempre ante todo un proyecto teóricamente reflexivo”. Si ambos discursos se inscriben en marcos teóricos sofisticados, entonces no solo es posible, sino urgente ponerlos en interlocución. En este artículo he defendido que la deconstrucción derridiana no actúa como correctivo externo, sino como una herramienta crítica que permite radicalizar una de las preocupaciones centrales del giro ontológico: la diferencia. Esta interlocución, además, posibilita repensar la etnografía como texto, como historia, como lugar donde se inscriben no verdades ontológicas, sino juegos de sentido, mediaciones y significancias. Así como Derrida (2021) demuestra que el enigma del lenguaje es tan evidente en las ciencias biológicas como en la literatura y la filosofía, yo invito a considerar la etnografía también como escritura.

En esta clave, afirmaciones como la de Viveiros de Castro (1998, p. 110) —“el barro es la hamaca de las dantas”—, que buscan ser tomadas literalmente como verdades ontológicas, pueden leerse como parte de una aspiración más antigua: la de que el lenguaje acceda a lo real sin mediación. Pero esta es precisamente la ilusión que Nietzsche (2012, p. 13) desmonta al mostrar que lo que llamamos verdad es “una hueste de metáforas, metonimias, antropomorfismos” que, con el tiempo, se naturalizan. El gesto de Viveiros de Castro no es nuevo: ya Nietzsche había señalado el deseo humano de afirmar algo más allá de la convención, de instaurar una palabra verdadera, no contaminada. Sin embargo, no resuelve este deseo apelando a una ontología, sino que lo pone en crisis desde la retórica. Por eso, cuando Viveiros de Castro (2014, p. 85)

habla de la comparación como “horizonte último”, Nietzsche (2012, p. 14) advertiría que ese comparativismo debe partir del hecho de que no existe un afuera del lenguaje desde el cual contrastar lo dicho con lo real: “Una correspondencia de semejante jaez sólo podría ser verificada si nos estuviera permitido situarnos fuera de nuestro propio conocimiento para poder compararlo con la realidad, lo cual parece a todas luces imposible”. Esta es también la paradoja irresuelta de algunos giros ontológicos contemporáneos.

Como ha mostrado Sivado (2015, p. 87), el giro ontológico en antropología genera una forma extrema de pluralismo en la que los mundos son radicalmente incommensurables y donde uno “es literalmente una persona diferente en cada uno de ellos”. Esta radicalización de la alteridad —que excluye símbolo y representación— conduce a una paradoja metodológica: ya no es posible decir nada sobre el otro sin traicionar su mundo. Es aquí donde el pensamiento derridiano se vuelve especialmente fecundo. Derrida no niega el significado, pero muestra que este está siempre diferido, contaminado, iterado. La distinción entre lo literal y lo metafórico no es un hecho natural, sino una decisión política que pretende ocultar su propia construcción. Así, la exigencia de tomar literalmente las afirmaciones ontológicas indígenas —una exigencia compartida por Todd— repone la metafísica de la presencia bajo otra forma. La crítica que propongo no niega la relevancia de las intenciones políticas de los giros ontológicos, pero sí cuestiona la forma en que se presentan como si escaparan a la mediación del lenguaje; además, ciertas formulaciones sugieren una operación de carácter trascendental.

El deseo de literalidad es también un deseo de autoridad. Pedersen (2012) afirma que no se trata de tomar más en serio a los pueblos indígenas “como si existiera un punto de vista investido de autoridad para emitir tales juicios normativos”. Sin embargo, la literalidad reclamada por el giro ontológico funciona como ese punto de autoridad. Frente a esta tendencia, he querido recuperar el valor de la metáfora, de la narración, del relato. Como recuerda Manuel Garrido, para Nietzsche (2012, p. 13), el origen del lenguaje y del conocimiento está en la imaginación y capacidad de crear metáforas, no en la lógica. Y como ha insistido Derrida, toda palabra, por más literal que se la considere, está cargada de historia, de sedimentación, de iterabilidad. Frente a una ontología que quiere asegurar la presencia del sentido, propongo una narrativa que sepa habitar el desplazamiento, la ambigüedad y la multivocidad. No se trata de negar la diferencia, sino de pensarla sin clausurarla.

Esto significa reafirmar que las luchas indígenas no se agotan en el lenguaje de la academia ni en los dispositivos del reconocimiento ontológico. Como han señalado Bessire y Bond (2014), una antropología centrada en problemas filosóficos abstractos corre el riesgo de desatender cuestiones urgentes como el cambio climático, el extractivismo o la violencia epistémica. Las luchas por la tierra, por el agua, por la soberanía, por la lengua, no se dejan reducir a mundos ontológicos. Zoe Todd (2016a) ha señalado que el giro ontológico, en numerosas ocasiones, se apropia de epistemologías indígenas sin alterar las condiciones estructurales de exclusión presentes en la disciplina, y que de este modo perpetúa formas de explotación hacia los pueblos indígenas. Frente a esa tendencia, propongo desplazar la atención desde el ser hacia el decir, desde la ontología hacia las historias situadas, desde la autoridad del concepto hacia la fuerza de la historia. Por eso defiendo la multivocidad del lenguaje

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

como un proyecto político. Esto no equivale a un relativismo sin criterios, sino a una apuesta por acercarse a la alteridad desde la hospitalidad. Las metáforas alimentarias —tan presentes en la filosofía clásica como en las cosmologías indígenas— no son ornamentos ni atajos, sino dispositivos conceptuales que permiten pensar, incorporar y digerir lo otro. Que el tema del comer atravesase tanto la deconstrucción como el giro ontológico no es casual: ambos abordan la alteridad, el límite del yo y el tránsito entre mundos. Sin embargo, mientras el giro ontológico parece buscar una digestión sin resto —una incorporación plena del otro como otro—, la deconstrucción insiste en la imposibilidad de esa absorción total y en la necesidad de respetar el desplazamiento del comer y su irreductibilidad.

Referencias bibliográficas

- Alaimo, S., & Hekman, S. (2008). Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory. In *Material Feminisms* (pp. 1–19). Indiana University Press.
- Alfred, T., & Cornthassel, J. (2005). Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism. *Government and Opposition*, 40(4), 597–614. Cambridge Core. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2005.00166.x>
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Belcourt, B.-R. (2015). Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought. *Societies*, 5, 1–11. <https://doi.org/10.3390/soc5010001>
- Benson, M. H. (2019). New Materialism: An Ontology for the Anthropocene. *Natural Resources Journal*, 59(2), 251–280. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/26800037>
- Bessire, L., & Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440–456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Boysen, B., & Lundsfryd Rasmussen, J. (Eds.). (2023). *Against New Materialisms*. Bloomsbury.
- Campos, V. (2020). Comer al otro: Retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito Manger l'autre de Jacques Derrida (1989 – 1990). *Trans/Form/Ação, Marília*, 43(4), 343–368.
- Cusicanqui, S. R. (2019). Ch'ixinakax utxiwa. A reflection on the practices and discourses of decolonization. *Language, Culture and Society*, 1(1), 106–119. <https://doi.org/10.1075/lcs.00006.riv>
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (C. de Peretti & C. Rodríguez Marciel, Trad.). Editorial Trotta.
- . (2021). *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)* (P.-A. Brault & P. Kamuf, Eds; I. Agoff, Trad.). Eterna Cadencia.
- . (2022). La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico (C. González Marín, Trad.). In *Márgenes de la filosofía* (pp. 247–311). Cátedra.
- Dolphijn, R., & van der Tuin, I. (2012). Introduction: What May I Hope For? In R. Dolphijn & I. van der Tuin (Eds.), *New Materialism: Interviews & Cartographies* (pp. 13–16). Open Humanities Press.
- Escobar, A. (2007). The “Ontological Turn” in Social Theory: A Commentary on “Human Geography without Scale by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 32(1), 106–111. <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2007.00243.x>

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- Harper, D. (n.d.). Fish. In *Online Etymology Dictionary*. Retrieved 23 August 2025, from <https://www.etymonline.com/word/fish>
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (Eds.). (2007). *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge.
- Heywood, P. (2017). The Ontological Turn. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 1–12. <https://doi.org/10.29164/17ontology>
- Hokowhitu, B., Moreton-Robinson, A., Tuhiwai-Smith, L. T., Andersen, C., & Larkin, S. (Eds.). (2021). *Routledge Handbook of Critical Indigenous Studies*. Routledge.
- Holbraad, M. (2012). *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226349220.001.0001>
- Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
- Holbraad, M., Pedersen, M. A., & Viveiros de Castro, E. (2014). *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. Theorizing the Contemporary, Fieldsights. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Hunt, S. (2014). Ontologies of Indigeneity: The Politics of Embodying a Concept. *Cultural Geographies*, 21(1), 27–32. <https://doi.org/10.1177/1474474013500226>
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203466025>
- Jackson, Z. I. (2020). "Not Our Own". Sex, Genre, and the Insect Poetics of Octavia Butler's "Bloodchild". In *Becoming Human. Matter and Meaning in an Antiblack World* (pp. 121–158). New York University Press.
- Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*. Tusquets.
- Jaeger, H.-M. (2018). Political ontology and international relations. Politics, self-estrangement, and void universalism in a pluriverse. In M. Jackson (Ed.), *Coloniality, Ontology, and the Question of the Posthuman* (pp. 227–245). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315686721-11>
- Jensen, C. B. (2004). A Nonhumanist Disposition: On Performativity, Practical Ontology, and Intervention. *Configurations*, 12(2), 229–261. <https://doi.org/10.1353/con.2006.0004>
- Kerin, J. (1999). The Matter at Hand: Butler, Ontology and the Natural Sciences. *Australian Feminist Studies*, 14(29), 91–104. <https://doi.org/10.1080/08164649993353>
- Krell, D. F. (2020). Life, Death, Reproduction, and Chance: Some Recent Work by and about Derrida [Review of *La vie la mort. Séminaire 1975–1976; Life Death; The Reproduction of Life Death: Derrida's La vie la mort; For the Love of*

- Psychoanalysis: The Play of Chance in Freud and Derrida, by J. Derrida, P.-A. Brault, P. Kamuf, M. Naas, D. McCance, & E. Rottenberg]. *Research in Phenomenology*, 50(1), 99–121.
- Lorimer, J. (2020). *The Probiotic Planet. Using Life to Manage Life*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/j.ctv19cw9vg>
- Meillassoux, Q. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (R. Brassier, Trad.). Continuum.
- Nadasdy, P. (2007). The gift in the animal: The ontology of hunting and human–animal sociality. *American Ethnologist*, 34(1), 25–43. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Tecnos.
- Paleček, M., & Risjord, M. (2013). Relativism and the Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, 43(1), 3–23. <https://doi.org/10.1177/0048393112463335>
- Pedersen, M. A. (2011). *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Cornell University Press.
- . (2012). Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the ‘Ontological Turn’. *Anthropology of This Century*. http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/
- Piñacué Achicue, J. C. (2014). Pensamiento indígena, tensiones y academia. *Tabula Rasa*, 20, 161–192.
- Povinelli, E. A. (1993). *Labor’s Lot: The Power, History, and Culture of Aboriginal Action*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00090>
- Povinelli, E. A. (1995). Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist*, 97(3), 505–518.
- Pucciarelli, D. (2022). Meaning and fate of critique in the Ontological Turn. *Trans/Form/Ação*, 45(1), 95–114. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p95>
- Rojas-Bahamonde, P., Blanco-Wells, G., & Mellado, M. A. (2020). Towards an Anthropology with Flow: Steps to Go Beyond the ‘Ontological Turn’. *Visual Ethnography*, IX(1), 19–37. <http://dx.doi.org/10.12835/ve2019.1-0135>
- Rosiek, J. L., Snyder, J., & Pratt, S. L. (2019). The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement. *Qualitative Inquiry*, 1(16), 1–16. <https://doi.org/10.1177/1077800419830135>
- Schrader, A. (2010). Responding to *Pfiesteria piscicida* (the Fish Killer): Phantomatic Ontologies, Indeterminacy, and Responsibility in Toxic Microbiology. *Social*

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

Studies of Science, 40(2), 275–306. <https://doi.org/10.1177/0306312709344902>

Searle, J. R. (1990). The Word Turned Upside Down. *The New York Review of Books*, October 25.

Sivado, A. (2015). The Shape of Things to Come? Reflections on the Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, 45(1), 83–99. <https://doi.org/10.1177/0048393114524830>

Spivak, G. C. (1998). Can the Subaltern Speak? In N. Cary & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.

Tapia, D. (2010). Cristalización y desplazamiento. Apuntes sobre la relación entre metáfora y filosofía. *Estudios de Filosofía*, 8, 69–101.

Todd, Z. (n.d.). *Critical Indigenous Fish Philosophy* [WordPress]. <https://fishphilosophy.org/>

---. (2014). Fish pluralities: Human-animal relations and sites of engagement in Paulatuq, Arctic Canada. *Études/Inuit/Studies*, 38(1–2), 217–238. Érudit. <https://doi.org/10.7202/1028861ar>

---. (2015). Rethinking Aesthetics and Ontology through Indigenous Law: On the work of Val Napoleon and Loretta Todd. *C Magazine*, 126. <https://cmagazine.com/issues/126/rethinking-aesthetics-and-ontology-through-indigenous-law-on-the>

---. (2016a). An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism. *Journal of Historical Sociology*, 29, 4–22. <https://doi.org/10.1111/johs.12124>

---. (2016b). 'You Never Go Hungry': Fish pluralities, human-fish relationships, Indigenous legal orders and colonialism in Paulatuq, Canada. University of Aberdeen.

Tuhiwai-Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (Second Edition). Zed Books.

Vélez León, P. (2014). *Consideraciones historiográficas para una historia de la ontología*.

Viveiros de Castro, E. (1998). *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere* (Vol. 1). HAU.

---. (2014). *Cannibal Metaphysics: For a Post-structural Anthropology* (P. Skafish, Ed. & Trad.; First Edition). Univocal.

Wilson, E. A. (2015). *Gut Feminism* (I. Grewal, C. Kaplan, & R. Wiegman, Eds.). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822375203>

Woolgar, S., & Lezaun, J. (2013). The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies? *Social Studies of Science*, 43, 321–340. <https://doi.org/10.1177/0306312713488820>

Sobre la autora

Ana Abril. Candidata a doctora en Estudios Comparados de Género por la Central European University (CEU), en Viena (Austria). Originado a partir de su tesis doctoral, el artículo “La escurridiza metáfora del pez” investiga las implicaciones teórico-políticas de ciertos discursos en los estudios indígenas. Siendo esta una de las corrientes de pensamiento que explora, su proyecto también investiga los nuevos materialismos y el giro ontológico en antropología y los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (CTS)

Incorporación y trabajo de duelo: notas sobre el deseo en Jacques Derrida¹

*Incorporation and the work of mourning:
notes on desire in Jacques Derrida*

*A incorporação e o trabalho de luto: notas
sobre o desejo em Jacques Derrida*

Joseph Eaton

UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO

Resumen

El presente artículo propone una lectura filosófica del deseo, la incorporación y el trabajo de duelo a partir de Derrida, tomando como punto de partida una redefinición de la oralidad que problematiza su asociación clásica con la presencia plena. A través del análisis de figuras como María Magdalena, Antígona, Christiane Louise y las cartas de Hegel, se explora una economía de la incorporación en la que el deseo no puede ser asimilado ni simbolizado, funcionando como resto inasimilable. Este deseo no es carencia ni falta, sino un exceso que se hereda transgeneracionalmente como inscripción críptica e imposible. La noción de *Aufhebung*, tal como es trabajada en *Glas*, se convierte en un punto clave para desarticular la digestión sistemática del deseo que propone la lógica hegeliana. En este marco, la incorporación no es apropiación, sino una exposición a lo irrecible, a lo que interrumpe toda clausura del sentido. El trabajo dialoga con las elaboraciones de Freud, Abraham y Torok, rescatando sus aportes sobre la introyección y la incorporación en el trabajo de duelo. En lugar de cerrar el deseo en una economía de reconciliación, el texto apuesta por pensar su carácter imposible, su persistencia como resto que desborda toda articulación estable y toda apropiación subjetiva.

Palabras clave: Incorporación, oralidad, deseo, resto, trabajo de duelo.

¹ El presente artículo es producto de algunos apartados de tesis doctoral titulada: Génesis y estructura del trabajo de duelo: Jacques Derrida y los psicoanálisis. La tesis fue parte de fondo de investigación CONICYT, titulado retóricas de la incorporación de la Dra. Valeria Campos. La tesis fue defendida el año 2022 en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Abstract

This article explores the question of incorporation and desire in Derrida's work, drawing on figures such as Mary Magdalene, Antigone, Christiane Louise, and Hegel's letters to think mourning, transmission, and the inscription of what resists symbolization. Beginning with a reinterpretation of orality as an uncertain site of digestion and loss, the text analyzes the impossibility of pacifying desire when it appears as a transgenerational inheritance—not as a recoverable content, but as an ungraspable, dysfunctional incorporated remainder. The reading of the letters reveals how desire operates as interruption, contaminating writing and the structure of familial transmission. Drawing on Abraham and Torok's reflections, desire is approached not as lack, but as an excess that resists integration. Derrida's thought thus appears as a mode of resistance to closure, reconciliation, and symbolic digestion, affirming the persistence of a desire that writes itself as loss, remainder, and the impossible.

Keywords: Incorporation, desire, orality, remainder, the work of mourning.

Resumo

Este artigo examina a problemática da incorporação e do desejo na obra de Derrida, articulando figuras como Maria Madalena, Antígona, Christiane Louise e as cartas de Hegel, para pensar o luto, a transmissão e a inscrição do que resiste à simbolização. A partir de uma reinterpretação da oralidade como lugar incerto de digestão e perda, o texto analisa a impossibilidade de pacificação do desejo quando este se apresenta como herança transgeracional — não como conteúdo recuperável, mas como resto incorporado, inapreensível e disfuncional. A análise das cartas permite observar como o desejo opera como interrupção, contaminando a escrita e a estrutura de transmissão familiar. Inspirado nas reflexões de Abraham e Torok, o artigo aborda o desejo não como falta, mas como excesso que não se deixa integrar. O pensamento de Derrida aparece, assim, como uma forma de resistência à clausura do sentido, à economia da reconciliação e à digestão simbólica, afirmando a insistência de um desejo que se escreve como perda, como resto, como impossível.

Palavras-chave: Incorporação, desejo, oralidade, resto, trabalho de luto.

Recibido: 1 de abril de 2025

Aceptado: 29 de agosto de 2025

Introducción: una redefinición de la oralidad

El presente artículo trata sobre la incorporación, la oralidad y el trabajo de duelo. Se enmarca, en cierto sentido, en el trabajo de un joven Derrida. Las expresiones que mencionamos, si bien presentes a lo largo de la obra del filósofo, pueden resultar menos familiares que aquellas con las que se suele identificar la deconstrucción. Este despliegue, sin embargo, nos parece fundamental de destacar, pues responde a una trayectoria crítica que comienza en la fenomenología, se desplaza hacia el psicoanálisis y encuentra una elaboración mayor en la articulación entre escritura, oralidad y cripta en *Glas*.

El punto de partida de este itinerario es la voz (Campos, 2017). En Husserl, la voz es paradigma de inmediatez, modelo de una auto-afección en la que el sujeto coincide consigo mismo al escucharse hablar. La lectura derridiana quiebra esa pretensión de presencia plena, mostrando que la voz no es transparencia sino espaciamiento, en el sentido de que su aparente inmediatez está ya habitada por diferencia, retardo, iteración. Allí se abre una fisura que pone en cuestión toda confianza en la oralidad como garante de verdad o interioridad.

Este desplazamiento prepara, diremos, un segundo momento, la escena freudiana. El aparato psíquico, pensado por Freud en términos de inscripción, reinscripción y huella, confirma la imposibilidad de fundar la experiencia en una voz originaria (Freud, 2008). La “escena de la escritura” desplaza la oralidad como lugar privilegiado de verdad, introduciendo en su lugar una economía gráfica, o en otras palabras, donde lo psíquico funciona como archivo y cada recuerdo es siempre reescrito, nunca presencia pura.

Con “Fors”, la problemática de la oralidad se reformula en clave de duelo e incorporación. No toda pérdida se simboliza, algunas permanecen como cuerpos extraños sellados en el interior: la cripta. En ese registro, la oralidad aparece no como transparencia expresiva, sino como gesto de ingestión imposible que traga lo que no puede elaborar, y en esa imposibilidad queda alojado lo que el lenguaje no logra domesticar. La oralidad nombra aquí no la presencia de una voz interior, sino la marca de lo que no se digiere ni se inscribe plenamente.

Finalmente, *Glas* radicaliza este movimiento. Su dispositivo gráfico, su doble columna y su proliferación de citas ponen en obra la desarticulación de la voz como fundamento y la persistencia de la incorporación como resto indigerible. En *Glas*, la oralidad se muestra ya no como voz inmediata, sino como resonancia espectral: restos que insisten, que se alojan en la escritura y que interrumpen toda clausura.

Oralidad y alimentación

La redefinición de la oralidad, en términos de alimentación, remite al interés que Derrida muestra en el órgano de la oralidad —la boca— como un lugar de tránsito, de ingestión, de desplazamiento. Derrida asocia la alimentación con la escritura, porque ambas funcionan según una lógica de incorporación sin totalización. Cuando comemos, ingerimos algo que era exterior, pero no lo asimilamos completamente, siempre hay un resto, algo que no puede ser totalmente digerido. La comida no se

convierte en un “yo” puro, sino que deja su huella en el cuerpo, en la memoria, en el metabolismo. Esto es exactamente lo que sucede en la escritura. Se inscriben significados, pero estos nunca se integran de manera total (Kilgour, 1957). En entrevista con Daniel Birnbaum y Anders Olsson publicada en 2009, Derrida dice:

Actualmente me centro en las prácticas rituales que expresan la visión de una cultura sobre la comida: lo que se puede comer, lo que no se puede comer. Los distintos puntos de vista que las diferentes culturas tienen sobre los excrementos -los ritos escatológicos- también pertenecen a este complejo, por supuesto. Actualmente estoy trabajando en una gran cantidad de material antropológico, y estoy leyendo estudios teóricos relacionados con la percepción de la comida y la defecación —Frazer, Freud, Bataille y otros (...) Es un estudio de fenómenos culturales más concretos que los que había trabajado anteriormente. Anteriormente, documenté con gran detalle los tropos de incorporación en el discurso hegeliano. Lo hice, como ya he mencionado, en *Glas*, y también lo hizo Werner Hamacher en *Pleroma*, con el que probablemente estés familiarizado. También he buscado figuras similares en otras filosofías y discursos teóricos. En mi prólogo al estudio de Maria Torok y Nicolas Abraham sobre el Hombre de los Lobos, analicé la ingestión en las teorías de Freud sobre el duelo y la melancolía. Y en mi texto “Economimesis”, he tratado de mostrar cómo un concepto de economía adquirido a partir de la digestión rige la visión de lo bello en la estética kantiana. Mientras que lo bello es un nombre para el metabolismo equilibrado y armonioso, la economía cerrada permanece amenazada desde dentro por el asco, y esta analítica de lo bello se desmorona cuando llega al punto del asco y el vómito, un punto en el que la economía alcanza su límite en términos de lo que es absolutamente inasimilable (Birnbaum y Olsson, 2009, p. 10).

El trabajo de Schwab (2007) insiste en estos desarrollos de Derrida mostrando la importancia de la oralidad y la incorporación como forma de comprender la ética, la política y la relación con el psicoanálisis:

Destacando la prominencia de la oralidad y la incorporación en relación con la ética, la política y la ley, estas dos imágenes parecen contener en pocas palabras algunos de los principales compromisos y preocupaciones de Derrida con el psicoanálisis. Las reflexiones psicofilosóficas de Derrida sobre la incorporación se remontan a la boca como órgano y figura que prepara el terreno para una división gradualmente adquirida entre el yo y el otro. La boca y, más en general, la capacidad de incorporación literal y figurativa son instrumentales en la constitución de objetos internos buenos y malos y en la frontera entre la autoafección (Schwab, 2007, p. 2).

Schwab plantea que la clave de estas referencias está en que los conceptos psicoanalíticos de la oralidad que dan forma a la deconstrucción de Derrida de las nociones convencionales de la voz y la escritura.

Comer juntos, acoger al otro, comer lo que el otro come y comprender lo que significa comer bien son tan importantes como incorporar al otro en un acto de duelo. Las huellas del trabajo de Abraham y Torok sobre el duelo y la incorporación, que Derrida honra en “Fors”, siguen impregnando su propia obra (Schwab, 2007, p. 6).

En esta relación entre oralidad y alimentación se juega la radicalización del pensamiento de la huella. La oralidad es pensada como el acto de tragar palabras. No podemos controlar todo lo que absorbemos del lenguaje, porque es constitutivo. En la incorporación, como proceso psíquico, algo se ingiere, pero no se digiere completamente, queda encapsulado al modo de una cripta. En el trauma —que inspira el pensamiento de la cripta— ciertas palabras pueden ser escuchadas, pero no asimiladas del todo, quedando “encerradas” en una cripta psíquica. La oralidad es entonces un espacio de inscripción no controlada (Derrida, 1967).

Una promesa filosófica: la digestión absoluta

La lectura que Derrida hace de la *Aufhebung* hegeliana en *Glas* constituye un momento decisivo para comprender esta lógica. La *Aufhebung* representa la promesa filosófica de un relevo, de una digestión idealista que todo lo asimila sin resto. Es la figura de una economía simbólica cerrada, donde la negatividad es absorbida en un proceso dialéctico que asegura la superación y conservación del conflicto. Derrida desmonta esta fantasía de una digestión total, mostrando que lo que Hegel intenta subordinar en el sistema —la diferencia, lo negativo, la alteridad— vuelve como resto no incorporable. La *différance* señala precisamente aquello que no puede ser relevado ni superado sin residuo (Derrida, 1974). En lugar de una economía cerrada, Derrida propone una economía general, siguiendo a Bataille, donde lo inasimilable, lo excesivo y lo excrementicio no son meras fallas del sistema, sino su condición estructural.

Desde esta perspectiva, la incorporación deja de ser un proceso de integración simbólica total para convertirse en un gesto marcado por la falla, por la imposibilidad de totalizar. Esta lectura tiene consecuencias directas sobre la noción de oralidad: ésta ya no puede entenderse como un acto transparente de expresión del sentido, sino como el lugar donde el sujeto traga lo que no puede digerir del todo, donde el significante se introduce sin promesa de asimilación. La oralidad es —así— espacio de apertura a la alteridad, zona donde se rompe la economía hegeliana del espíritu y se instala la lógica del resto, de la cripta, del duelo imposible. Buena parte de la ruptura de esta promesa se debe a la comprensión de parte de Derrida del concepto de incorporación (Abraham y Torok, 1976).

Notas sobre el concepto de incorporación

El interés de Derrida por la noción de incorporación, y su lectura de la teoría de la cripta en Abraham y Torok (1976), no es una mera coincidencia intelectual, sino que forma parte de una trayectoria de interlocución precisa y sostenida. La resonancia

entre Jacques Derrida y Nicolas Abraham no comienza con la noción de incorporación, sino mucho antes, en un punto de cruce fundamental, la pregunta por la génesis en el marco de la fenomenología. Ambos autores participan en 1959 del Coloquio de Cerisy-la-Salle, donde Abraham presenta su trabajo *Reflexiones fenomenológicas sobre las implicancias genéticas y estructurales del psicoanálisis*, y Derrida expone su texto *Génesis y estructura y la fenomenología*. Para entonces, Derrida ya había comenzado a trabajar el problema de la génesis en Husserl, como lo muestran sus textos *El problema de la génesis en la fenomenología de Husserl* (1953–1954) y su introducción a *El origen de la geometría* (1962). Esta afinidad inicial se prolonga en los años siguientes, cuando Derrida asiste a seminarios privados organizados por Abraham y Torok en su residencia de París entre 1959 y 1961. Bajo el título general de Psicología fenomenológica, luego modificado a Fenomenología genética, estos encuentros abordaban la obra de Husserl a la luz del psicoanálisis, particularmente del psicoanalista húngaro Sándor Ferenczi (Baring, 2013). Según señala Nicolas Rand (1994) en su edición inglesa de *The Shell and the Kernel* (1994), esta línea de investigación fue denominada por Abraham como “transfenomenología”, una tentativa de pensar la interioridad psíquica a partir de las estructuras genéticas de la experiencia y su relación con el deseo. Este trasfondo común —la interrogación sobre el origen, la temporalidad y la inscripción— es decisivo para comprender por qué la noción de incorporación no aparece como un injerto ajeno en Derrida, sino como el desarrollo de un problema compartido desde sus inicios.

En esos años, Abraham ya había comenzado a desarrollar junto a Torok la crítica a la noción freudiana de duelo, y a diferenciar entre introyección e incorporación como operaciones psíquicas heterogéneas. Derrida reconoce en esa distinción una afinidad estructural con su propia crítica a las economías cerradas del sentido y su atención a lo que resiste a la simbolización. La lectura que Derrida realiza del texto de Abraham sobre El hombre de los lobos, así como su prólogo a *Cryptonymie*, no solo testimonian ese encuentro, sino que muestran cómo la figura de la cripta pasa a ocupar un lugar central en su pensamiento. Derrida no “adopta” la incorporación como concepto ajeno, sino que la reinscribe como figura que permite pensar la lógica de la huella, del secreto, del suplemento, con la retórica psicoanalítica. Desde esta perspectiva, el diálogo entre Derrida y Abraham entiende la incorporación como la inscripción de una alteridad irreductible, de un deseo no dicho que fractura la unidad del yo y de la palabra.

Para decirlo pronto, la incorporación es una introyección fallida, por eso veremos de forma sintética en qué consiste esta operación. La teoría de la cripta desarrollada por Nicolas Abraham y Maria Torok tiene una historia conceptual precisa, cuyo origen puede rastrearse en los primeros trabajos de ambos autores. Es en 1963, con el texto inédito de Abraham El crimen de la introyección, donde comienzan a prestar una atención sostenida a esta noción, proveniente de Ferenczi, y a su relación con los sentimientos de culpa. Allí se plantea que la fantasía de un crimen —que nunca ocurrió— es en realidad una racionalización retroactiva (*Nachträglichkeit*) de la culpa inherente al acto voluptuoso y orgiástico de la introyección misma. Si bien la idea había sido mencionada en 1959 y 1962, no alcanza aún en esos años una formulación completa. En 1968, con el texto de Torok Enfermedad del duelo y fantasía del cadáver exquisito, se propone una revisión crítica de la teoría freudiana del duelo, sentando las bases para una distinción entre duelo normal y duelo patológico. Esta línea culmina

en 1973 con *Duelo o melancolía: introyectar/incorporar*, donde se formula con claridad la diferencia estructural entre ambos procesos (Abraham & Torok, 2001).

A fin de clarificar los conceptos, podemos señalar que la introyección es una operación estructurante del psiquismo, impulsada por el principio del placer, orientada a la expansión del yo y a la integración simbólica de lo otro. Es un movimiento constante que puede verse detenido frente a ciertas pérdidas, pero que no nace de ellas. La incorporación —en cambio— es un mecanismo primitivo y no simbólico. No se trata de la integración de un objeto perdido, sino de la inclusión encapsulada y secreta del deseo no dicho del otro, de su enigma o su pulsión. Este contenido no simbolizable se aloja en una cripta psíquica, sin mediación ni elaboración.

Esta diferencia no se puede reducir a los mecanismos defensivos como la represión. La incorporación implica una transformación topológica del yo, que se convierte en soporte de una alteridad radical. Para Abraham y Torok, el duelo no puede pensarse simplemente como una desinvestidura del objeto perdido. En muchos casos, el trabajo psicoanalítico consiste en posibilitar una escucha del secreto incorporado, una resonancia de aquello que nunca fue dicho. Es allí donde el analista puede ofrecer una forma de supervivencia simbólica de ese deseo encapsulado. Esta distinción entre introyección e incorporación es recogida por Derrida, no solo en lo tocando a su dimensión clínica, sino en tanto reflexión filosófica más amplia. La incorporación se convierte para él en una figura del pensamiento: lo que el sistema no puede digerir, pero que persiste en su interior como huella, como resto no simbolizable. Derrida lee la incorporación como una interrupción estructural de toda economía del sentido, análoga a lo que Abraham y Torok definen como el encierro criptado del deseo del otro.

En suma, la incorporación —tanto en el psicoanálisis como en la filosofía— no refiere a una mera apropiación del objeto, sino a la inscripción de un deseo—secreto inasimilable que altera desde dentro la estructura misma del sujeto. Esta perspectiva permite repensar la oralidad, la escritura y el duelo no como operaciones de clausura simbólica, sino como aperturas a lo que insiste sin haber sido dicho, a lo que no cesa de retornar desde su imposibilidad de ser digerido. Lo que se incorpora no es el objeto como tal, sino el deseo no dicho del otro, su secreto, su enigma. Esta incorporación endocríptica implica una alteridad radical que ingresa clandestinamente en el yo, sin mediación ni metáfora (como antimetáfora). Para Derrida se trata de aquello que el pensamiento no puede asimilar y, sin embargo, lo habita desde dentro, como resto.

La operación de la incorporación, tal como Derrida la desarrolla en su prólogo a *Le verbière de l'homme aux loups* (1976), desborda los marcos clásicos del psicoanálisis. No se trata de una simple defensa ni de un mecanismo de sustitución simbólica. La cripta es aquello que entra en el yo (*moi*) como enclave: no está ni en el inconsciente dinámico ni plenamente en la conciencia. Es un “no—lugar” que funciona como una palabra—cosa, es decir, una palabra que no ha tenido lugar, cuyo lugar propio es de otro. Este enclave preserva y observa lo que no puede ser ni dicho ni representado, conservando algo que se sustrae a toda simbolización. La cripta es lo que queda de un símbolo -que excede- lo que no se deja clausurar.

La cripta remite a un traumatismo preverbal que ha sido encapsulado en el yo y que contiene un goce prohibido —indecible— sin inscripción directa en el inconsciente. No es una metáfora del inconsciente como lugar oculto o subterráneo; más bien, disloca esa metáfora. La incorporación, en este sentido, no es solo un fracaso de la introyección, sino una operación con su propia lógica temible: imita la introyección, pero la subvierte

desde dentro. No niega abiertamente la prohibición, pero tampoco la acepta, la negocia clandestinamente, instalando una forma de relación con el deseo que no pasa por la simbolización sino por la disimulación: borra las huellas de su propia huella.

Derrida señala que la incorporación siempre implica una multiplicidad estructural. La cripta no conserva un único objeto: siempre debe incorporar “más de uno” y operar respecto de él de más de una manera. El secreto —la condición estructural de la cripta— exige al menos un tercero, un *cryptophore*, alguien que lo reciba o lo sostenga. A su vez, este tercero puede ser conservado para ser suprimido, o suprimido para ser conservado. Se trata de una operación paradójica, se mantiene con vida a fin de ser tenido por muerto, se suprime algo, pero se lo implica como tal en la escena. Esta lógica interna introduce una contradicción constitutiva, la cripta conserva al otro como extraño y, al mismo tiempo, no es a ese otro lo que conserva, sino su lugar, su tópica.

Topológicamente, la cripta se sitúa entre el inconsciente dinámico y el yo introyectivo, formando en su interior una “bolsa de resistencia”, una especie de quiste o enclave de un inconsciente artificial. Es un doble interior, un interior en el interior. No basta entonces con atravesar el muro del inconsciente para acceder a la cripta, hay que atravesar una pared angulosa en el interior mismo del yo. La palabra—cosa, que la cripta contiene, es una palabra muda, innombrable. Este enclave es, a la vez, sepultura y reserva: se cuida allí a un muerto “intacto”, preservado de toda vida o muerte que pudiera venirle de afuera. El muerto en la cripta es un muerto—vivo; se quiere conservarlo en vida, pero como muerto.

Este funcionamiento instala un trabajo de duelo imposible, una introyección fallida o —como lo dicen Abraham y Torok (1976)— una incorporación. El resultado de este proceso fallido no se corrige, trabaja sin lograr reparar o reencausar la integración amorosa del otro, impidiendo con esto su apropiación simbólica. Se conserva al otro como extraño, pero al mismo tiempo se lo despoja de su alteridad. Lo que se mantiene no es el otro, sino una estructura que soporta su exclusión.

Esta contradicción queda manifiesta en la singularidad del contenido libidinal críptico. En el caso del *Hombre de los lobos*, Derrida señala cómo el deseo de muerte hacia la hermana y el padre se inscribe en la cripta, la única manera de amarla es no matarla, y de no amarla es matarla, por eso la incorpora. Pero luego debe incorporar también al seductor de la hermana, es decir, al padre. Así, se produce una duplicación de la incorporación, una cadena que no concluye.

El papel del orificio bucal en esta dinámica es central. La boca es, primero, un lugar silencioso del cuerpo, que deviene parlante solo por suplementariedad. En la introyección, esta boca metaforiza la entrada simbólica del otro. Pero en la incorporación, esa metáfora se literaliza, entra un objeto en el cuerpo para no introyectarlo, sino para vomitarlo hacia adentro, depositarlo como resto en una bolsa interna, sin digestión posible. La introyección es una idealización simbólica del duelo; la incorporación, su inversión material: la metáfora oral se convierte en una desmetaforización corporal, un exceso que ya no puede ser representado.

Derrida afirma que solo la incorporación pasa por una “cripta lenguajera”, porque es el lenguaje mismo el que falla, el que se ve desplazado por una “palabra muda”. Esta palabra no articula, sino que oculta. En ese gesto, se inscribe el deseo de que el muerto no reaparezca, de que permanezca en su lugar de muerto, que no arrastre consigo el traumatismo de la pérdida. La operación simbólica del duelo busca metabolizar al

muerto. En cambio, la incorporación construye una estructura para asegurar que no haya retorno, que el muerto “se comprometa a quedarse allí”, incluso en vida.

Lo dialectofágico: incorporación y *Aufhebung* en *Glas*

Este apartado examina el modo en que Derrida, en *Glas*, interrumpe la lógica dialéctica de Hegel, particularmente en relación con la operación de la *Aufhebung*. Como vimos anteriormente, la *Aufhebung* representa en Hegel la operación por la cual se supera y conserva simultáneamente una contradicción, garantizando así la síntesis progresiva del concepto. Sin embargo, para Derrida, esta promesa filosófica de síntesis no se cumple sin resto: allí donde el sistema hegeliano intenta metabolizar la diferencia, aparece una resistencia estructural, una incorporación imposible que deja huellas y residuos que interrumpen la clausura del sentido. Esta tensión entre lo que el sistema incorpora y lo que no puede asimilar, lo que se eleva y lo que permanece como vómito interior, como palabra-cosa, se despliega en *Glas* como una lectura doble, fragmentada, que ensaya una escritura que ya no responde al orden de la filosofía (Blanco, 2011).

La *Aufhebung* —ese relevo dialéctico que, según Hegel, eleva, conserva y suprime— constituye una de las operaciones filosóficas más cargadas de promesas de digestión. Es en *Glas* donde Derrida se aplica con mayor intensidad a deconstruirla, inscribiéndola en una economía de la muerte, una lógica del duelo que no se cierra, que no redime y que siempre deja restos. Este trabajo no es meramente interpretativo, sino performativo: *Glas* pone en acto el trabajo de duelo en tanto imposibilidad de una digestión absoluta del otro, incluso dentro del sistema hegeliano. La operación por la cual el sistema hegeliano parece devorarse a sí mismo al interior de su propia retórica de la *Aufhebung*, pero al hacerlo, deja ver lo que no puede metabolizar.

La dialéctica especulativa, que parecía garantizar la recuperación de toda negatividad en una síntesis superior, aparece aquí atravesada por una incorporación que no puede ser simbolizada. Derrida, siguiendo la pista de Hegel, trabaja con múltiples figuras que emergen en la columna izquierda de *Glas*, el hijo, el padre, la herencia, el sacrificio, la familia, la religión. Cada uno de estos momentos marca un intento de absorción de la diferencia dentro del aparato hegeliano, pero también una torsión, una interrupción. Lo que muestran estos pasajes no es el cumplimiento de una economía del sentido, sino su fracaso. El sistema, como cuerpo simbólico, incorpora restos -figuras, voces, espectros- que no puede digerir, que permanecen como quistes internos: marcas de un duelo que no concluye, de una *Aufhebung* que no releva del todo.

Derrida, al exponer este mecanismo, acude a la lógica de la incorporación tal como fue pensada por Abraham y Torok (1976). La cripta, la ingestión sin digestión, la sepultura interior del deseo del otro son operaciones que resuenan en el modo en que *Glas* exhibe sus restos. La columna misma —doble, fragmentada, atravesada por blancos— testimonia una escena de duelo, no hay fusión, sino yuxtaposición, no hay integración, sino borde, costura, injerto. Lo que en Hegel era *Aufhebung*, aquí se descompone en una economía general del suplemento, donde nada puede ser plenamente elevado, absorbido ni conservado sin pérdida.

Este momento dialectofágico pone en crisis la promesa filosófica de una síntesis. Lo que queda en su lugar no es simplemente la negación del sistema, sino la inscripción de su imposibilidad constitutiva. Se trata de pensar, con Derrida, una forma de duelo que no redime, una herencia que no puede ser transmitida sin residuo, un saber absoluto que, en lugar de fundarse, se disuelve en la escena misma de su digestión imposible. El gesto de Derrida no destruye la dialéctica, la lleva hasta su límite, donde comienza a devorarse a sí misma. Y en ese borde, allí donde Hegel parece tragarse sus propias figuras, emerge la incorporación como resto —como huella inasimilable— marcando el paso de una economía cerrada a una economía general.

Incorporación, deseo y catástrofe en *Glas*

En el marco de lo que hemos denominado momento “dialectofágico” en *Glas*, Derrida desarrolla una crítica a la operación de la *Aufhebung* hegeliana a partir de su vínculo con el lenguaje y, más radicalmente aún, con la lengua como institución familiar. La tesis es que la lengua, al estar comprometida con el proyecto de la *Aufhebung*, exhibe una tendencia “dialectofágica”, no simplemente dialéctica, sino una lógica de digestión que culmina en un vómito interior, una ingestión invertida de lo inasimilable al concepto. La incorporación aquí no se juega como integración armónica, sino como economía interna de lo no digerido, una suerte de pasaje de tránsito en que lo que el sistema no puede subsumir se deposita en el cuerpo del lenguaje, transformándolo desde dentro.

En *Glas*, Derrida formula una pregunta que desestabiliza el sistema hegeliano desde su fundamento lingüístico, ¿Hay lugar para lo bastardo en la familia ontoteológica? Este bastardo —este exterior no reconocido, sin filiación legible— opera como resto estructural: no se trata simplemente de una exclusión, sino de una inscripción marginal que retorna para corroer los márgenes del sistema. La familia, en tanto institución fundante del lenguaje filosófico en Hegel, habla y se destruye en el acto mismo de hablar: al abandonar el *Klang* (resonancia) por la *Sprache* (lengua), se adentra en una economía simbólica que ya no puede garantizar su clausura como unidad. La lengua que habla el sistema filosófico, y en especial la lengua de la *Aufhebung*, se revela, así como un campo de fuerzas contradictorias, en el que lo incorporado no se resuelve ni se supera, sino que se acumula como un exceso.

Este horizonte es retomado y ampliado en La tarjeta postal. *Post scriptum* (2001) donde Derrida cita y comenta el ensayo de Jean-Luc Nancy (1973), La remarque spéculative, reconociendo en él uno de los trabajos más rigurosos sobre la *Aufhebung*. También dialoga con la obra de Werner Hamacher, *Pleroma: Reading in Hegel*, en la que se profundiza la crítica a la lógica especulativa como forma de incorporación retórica. Según Hamacher (1998), la retórica de la dialéctica no es simplemente persuasiva, es fagocitante, devoradora, un aparato que metaboliza oposiciones sin dejar restos visibles, pero que al hacerlo deja ocultos residuos estructurales que impiden la clausura del concepto. En este mismo gesto se inscribe la lectura que John Caputo (1997) propone en *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, especialmente en su sección “Circumcision: Hegel and the Jews”, donde el amor, en tanto figura dialéctica en Hegel, es analizado como un modelo de sublación que intenta superar la ley, particularmente la ley mosaica.

Derrida insiste, siguiendo los textos de juventud de Hegel, en que el amor aparece como el paradigma dialéctico por excelencia. En él, el sujeto no domina al objeto ni es dominado por él, se da una unidad que disuelve la escisión. Pero esa disolución no es sin resto. En esta figura del amor se juega el paso de la escisión jurídica del judaísmo —entendido por Hegel como religión de la ley, y por ello kantiana— a la economía afectiva del cristianismo, donde el amor, como pleroma de la ley, supera la prohibición exterior al interiorizarla como libertad afectiva. El deseo ya no transgrede, porque ya no desea lo que le está vedado, desea lo que tiene, lo que ama. Pero esta superación no es completa: el pleroma, lejos de clausurar la escisión, la intensifica como contradicción afectiva, como forma de interioridad desgarrada.

La castración se vuelve aquí afectiva: la prohibición actúa ahora sobre el deseo mismo, no solo sobre su cumplimiento. La ley del amor cristiano no se impone desde afuera, sino que modela la economía libidinal desde dentro, reconfigurando el sentir mismo. En este punto, Derrida advierte que la *Aufhebung* amorosa, lejos de cerrar la escisión, inaugura una nueva forma de escisión internalizada. La incorporación amorosa del otro es también su sacrificio: se desea conservarlo, pero en tanto muerto simbólico, apropiado en la interioridad del yo.

El amor cristiano, al relevar la ley y promover una unidad entre sujeto y objeto, reintroduce una diferencia más radical: la del objeto infinito, que excede toda interiorización posible. El movimiento del amor, como lo muestra Derrida en *Glas*, culmina en una economía del exceso, el amor pasa por la boca, se consume, se consume. Pero ese paso, esa “digestión” simbólica, exige un largo rodeo: una economía de la palabra, de la ingestión, de la expulsión. La incorporación aquí se redobra: ya no se trata solo de incorporar al otro, sino de ingerir la propia escisión como pleroma de una negatividad no superada. El amor, que prometía unidad, reaparece como síntoma de la división. Y la *Aufhebung* —figura digestiva por excelencia— fracasa allí donde pretendía la más íntima conciliación, en el corazón mismo del deseo, donde el yo traga lo que no puede ni quiere digerir, y lo retiene como resto, como vómito interior, como palabra-cosa.

Este momento alcanza su condensación en la escena de la comunión, especialmente en su puesta en escena escatológica en la Última Cena. Hegel, leído por Derrida, entiende que la unidad del amor solo se consume en el acto de comer juntos: la ingestión compartida del pan y el vino como cuerpo y sangre de Cristo es el acto que vuelve objetivo el amor, pero también lo finito, lo consumible. Se trata de una figura especulativa del deseo, donde el objeto amado solo puede devenir común si es destruido como objeto exterior, ingerido, transformado, desaparecido. La transubstanciación no es solo una operación teológica, sino una tecnología simbólica de la *Aufhebung*: una digestión que borra la materialidad del signo para elevarlo a significado interior.

Pero esta operación no es sin resto. La mirada de Judas, desplazada y clandestina introduce un quiebre en la economía sacrificial. Él no comulga, no sublima; se mantiene al margen, como injerto inquietante que observa a través de la mirilla. Es la mirada del que sabe y del que traiciona, del que participa y se excluye a la vez. Judas figura aquí no solo la interrupción del proceso especulativo, sino el punto de torsión donde el deseo excede toda digestión posible. Su ingestión del pan es también una señal del resto no asimilable, una incorporación que no releva, sino que catapulta lo simbólico hacia el exceso. Desde esta posición, la interiorización deja de ser pura, se subvierte, se encarna como resto indigerible.

El banquete escatológico —la es(Cena), como juega Derrida— no es solo el acto de comunión amorosa sino también el montaje de una cripta: una escena de incorporación que exige sacrificio y secreto. María Magdalena, figura ausente en la institucionalidad trinitaria, pero presente en los márgenes de la sepultura y el duelo, comparte con Judas esa lógica de la exterioridad íntima. Ambos se inscriben como restos vivientes, como figuras que no se integran al circuito sacrificial sin marcarlo. Si Judas marca la traición como exceso del saber, María Magdalena porta la función de sepultar el cuerpo amado, gesto último de amor que revela el límite mismo de la interiorización. Como Antígona, se enfrenta al mandato de la ley con un gesto que interrumpe la cadena de la *Aufhebung*. Sepultar no es relevar, es guardar un resto sin concepto. En este marco, no se clausura la dialéctica del amor, sino que la abre como catástrofe.

El pan compartido es también el índice de un duelo, lo que se consume desaparece, pero deja una mancha en la interioridad del que lo ingiere. No hay comunión sin pérdida, ni amor sin resto. En este sentido, la escena se vuelve también teatro del fracaso. Allí donde la *Aufhebung* pretende sintetizar, el deseo insiste, como fuerza expropiadora, en dejar algo fuera, algo que no puede pasar ni al concepto ni al espíritu.

En este punto, la figura del deseo se desmarca radicalmente de cualquier economía especulativa de la interiorización. No se trata de un deseo que se sublima en amor, ni de un deseo que se sacrifica en nombre de la reconciliación. El deseo —en Judas, en María Magdalena, en Antígona, pero también en Christiane Louise y Nanette— es lo que insiste como resto imposible, como lo no incorporado ni incorporable, lo que retorna sin lugar y sin ley. Como la corona de flores secas de Hegel a Nanette, o como el niño muerto en los brazos de María, el deseo es ese signo que no se consume, que no se agota en significación, y que justamente por eso, resiste toda digestión.

A partir de aquí, el deseo puede ser pensado como lo que disloca toda economía dialéctica. No porque se oponga a ella, sino porque la habita desde su punto más ciego. El deseo no es lo que la *Aufhebung* sublima, sino lo que la descompone: su resto, su sombra, su vómito. Una lengua deseante es una lengua herida: no dice todo, no lo puede todo. Se atraganta, se arrastra, se lamenta. Pero en ese tartamudeo, se abre también la posibilidad de otra escucha, una escucha que no busca comprender, sino acoger lo que no tiene concepto, lo que no se supera, lo que queda.

La incorporación imposible, apaciguamiento y terror

En la zona más delicada de *Glas*, Derrida (1974) injerta las cartas de Hegel —a Nanette, a Christiane, a Niethammer, a María von Tucher— no como simples documentos biográficos, sino como cuerpos textuales donde se juega una fenomenología del deseo en la inminencia del duelo, del amor y del fracaso. Estas cartas, leídas al interior del dispositivo hegeliano, tensionan la estructura del sistema desde la firma, el tono, la interrupción. No son solo fragmentos epistolares, son restos performativos de un deseo que no puede clausurarse ni sublimarse del todo en el amor o en la institución.

Si María Magdalena anticipa el cuerpo muerto de Cristo —y con ello funda una tanatopraxia amorosa que desborda el esquema de la ley sacrificial—, las cartas de Hegel a Christiane y Nanette inscriben otro movimiento: no tanto el de la anticipación del cadáver, sino el de su archivo imposible, su inscripción en el régimen de lo que debe ser protegido, guardado o regulado jurídicamente. La relación de Hegel con

Christiane, marcada por la enfermedad, la tutela, la deuda económica y el silencio afectivo, despliega una escena de incorporación fallida: el deseo del hermano de preservar a la hermana coincide con su necesidad de limitarla, excluirla de la esfera de decisión, neutralizar su goce. El deseo aquí se vuelve objeto de administración. Lo que se busca preservar es también lo que debe ser negado. Christiane, como María Magdalena, como Antígona, representa un amor contaminado por el deseo y, por lo tanto, no asimilable a la forma pura del duelo hegeliano.

En las cartas, el deseo no aparece como una fuerza reconciliadora, sino como una inquietud, una amenaza, una interrupción. Hegel firma como Hgl, como Wilhelm, su deseo se disfraza, se oculta, se desplaza. La repetición de escenas con flores, mariposas, pone en juego una constelación simbólica que Derrida lee como índice de un resto inasimilable. El deseo que no se sublima, sino que retorna como melancolía o como posesividad. La correspondencia con Nanette permite vislumbrar un deseo amoroso que no logra conformarse a la forma sacrificial del matrimonio o la pedagogía. En lugar de síntesis, hay reiteración; en vez de superación, nostalgia (Richter, 2020).

Es en este marco que Derrida retoma la referencia de Hegel a Antígona como “la más apaciguante obra de arte”. La afirmación —desconcertante— se vuelve clave para comprender la inscripción de estas figuras femeninas en el régimen del deseo y la muerte. ¿Cómo puede ser apaciguante una obra que trata del conflicto entre la ley de la ciudad y el deseo de sepultura? ¿Qué significa que la figura de Antígona —que se enfrenta a la ley en nombre de un deseo singular, irremplazable— sea nombrada por Hegel como apaciguante? Derrida sugiere que no es una pacificación real del conflicto, sino su formalización estética, una transmutación del deseo en figura, del dolor en forma. El arte, en este caso, sería el lugar donde el exceso se contiene sin resolverse, donde el terror se vuelve espectáculo, pero no por ello se neutraliza.

Antígona, como María Magdalena, no ama sin deseo. Ama desde un lugar contaminado, desde una fidelidad que no puede desprenderse de lo singular. El deseo por el hermano no es sustituible. Antígona no transgrede por amor universal, sino por un deseo que se vuelve ley singular. Esta figura del deseo incestuoso, del duelo que no acepta la mediación política, resuena en Christiane, cuya vida trágica —marcada por el encierro, la exclusión, el suicidio— es también una forma de rechazo a la normalización del deseo. El deseo, en ellas, no puede ser digerido, ni representado como etapa del espíritu. Se mantiene como cuerpo extraño, como resto que escapa a toda *Aufhebung*.

La noción de lo apaciguante, entonces, debe replantearse. No se trata de una resolución afectiva, sino de una inscripción estética del conflicto irresoluble. La obra de arte no apacigua el deseo, lo expone, lo suspende, lo dramatiza. En este sentido, el arte en Hegel funciona como un umbral, como una cripta que permite sostener el resto sin destruirlo. Pero Derrida señala que incluso esa cripta es vulnerable. La dialéctica especulativa quiere incorporar la cripta, idealizar su negatividad. Pero figuras como Antígona, María Magdalena y Christiane se resisten: no se dejan convertir en momentos del concepto. Son inasimilables, como el deseo mismo.

Desde esta lectura, las cartas de Hegel no son notas al pie de su sistema, sino fracturas. En ellas se juega la tensión entre el deseo y su administración, entre el amor y su negación institucional, entre el duelo y su trabajo imposible.

Conclusión: deseo, incorporación y la interrupción interminable

Comenzamos este recorrido interrogando la oralidad y su lugar en la tradición filosófica, particularmente su asociación con la proximidad, la presencia, la apropiación. Derrida, al redefinir esa relación entre voz y saber, entre hablar y asimilar, nos introdujo en un pensamiento que desplaza esas garantías: la oralidad ya no es el lugar del sentido pleno, sino de una digestión incierta, de un deseo clandestino. Esto es lo que Abraham y Torok le proponen a Derrida para entender la génesis de una cripta; la incorporación es introyección fallida de un objeto, lo que quiere decir también, del deseo —o los deseos— que lo causan.

Esta relectura no solo desestructura el privilegio de la presencia, sino que —y acá nos parece que radica una primera contribución original— abre la escena para una política de los restos, una economía de la pérdida, del exceso y de la incorporación fallida (Gutting, 2011).

Una segunda contribución se encuentra en la forma de problematizar el deseo en su vínculo con la muerte, la sepultura y el trabajo de duelo, desplegando un pensamiento que interrumpe y desestructura las lógicas de incorporación, transmisión y pacificación del sistema hegeliano (Gearhart, 1998). Para cumplir este objetivo hemos puesto en diálogo figuras textuales y conceptuales: María Magdalena, Antígona, Christiane Louise, Nanette en las cartas de Hegel, no como material accesorio sino como vértices en torno a los cuales se trama una comprensión radical del deseo como resto. El deseo aparece allí donde el sistema vacila, donde lo simbólico no alcanza a metabolizar, digerir ni transformar completamente lo que se presenta como resto amoroso, incestuoso, contaminado, inasimilable.

Las cartas de Hegel adquieren entonces un lugar protagónico, puesto que en su tonalidad ambigua, en su sintaxis rota, en sus nombres fluctuantes, no son simples documentos, sino testimonios de un deseo que se disloca, que no puede cerrarse ni en la pedagogía, ni en el matrimonio, ni en la estructura familiar normativa. El deseo que atraviesa estos textos no es armónico, sino accidentado, aparece en la economía afectiva de la tutela, en el reproche, en la nostalgia, en los símbolos florales, en el goce desplazado del baile, del lenguaje, del sueño. Lo que se escribe —o se calla— en estas cartas no es menos filosófico que lo que se sistematiza: es en la frontera de ese gesto escritural donde Derrida encuentra lo que interrumpe la clausura del sistema.

La figura de Antígona, nombrada como la más apaciguante obra de arte, pone en escena la paradoja misma del deseo: ese deseo que no se reconcilia, que no puede ser sustituido ni por la ley de la ciudad ni por la ley de la familia, y que, sin embargo, debe ser sostenido en su imposibilidad. María Magdalena, por su parte, anticipa la muerte, embalsama el cuerpo de Jesús no desde un saber, sino desde una cercanía al misterio. Su gesto amoroso también es una forma de deseo, un deseo que cuida, que toca, que no se abstrae. Y Christiane Louise, encerrada, tutelada, excluida, encarna otra forma del resto, aquella que ni siquiera accede a la palabra del sistema, aquella que solo puede ser administrada por medios jurídicos, cuya enfermedad no puede ser ni del todo dicha ni del todo curada. En estas mujeres se manifiesta un deseo que no se deja subordinar a una lógica sacrificial, ni redimir en la figura de una reconciliación superior (Richter, 2020).

Ese deseo de otra generación, como en el caso del hombre de los lobos, pero también deseo estructuralmente indisociable de la experiencia del duelo y la transmisión, no es un objeto localizable, no se presenta bajo la forma de un contenido psicológico o de una carencia particular. Es, como lo indica Derrida en distintos momentos de su obra, una condición estructural de inestabilidad, una tensión que atraviesa la historia, el pensamiento, el lenguaje, la escritura, la política. La figura de la incorporación no da cuenta únicamente de un proceso subjetivo, sino de una inscripción imposible, de una alteración que marca lo que no puede ser asumido sin pérdida o sin exceso. La incorporación del deseo de otro es, en este sentido, una herencia envenenada, lo que recibimos no es simplemente un legado, sino una interrupción que se arrastra en los nombres, en los cuerpos, en los silencios, en las palabras que no cierran. El armado de este trabajo, en ese sentido, también implica una revisión detenida de las elaboraciones freudianas y de los desarrollos de Abraham y Torok sobre la introyección, la incorporación y la lógica del duelo, cuyo pensamiento persiste y resuena en las torsiones filosóficas derridianas.

Desde este enfoque, el pensamiento de Derrida se vuelve una crítica constante a toda forma de clausura sistemática del deseo. Lo que se impugna no es solo la lógica hegeliana, sino toda economía del sentido que pretenda reducir el deseo a un momento de tránsito hacia el saber, la espiritualización o la reconciliación. La imposibilidad de digerir el deseo no conduce al nihilismo, sino a una exposición desapropiante, a una apertura radical al otro, una desposesión de sí que no se resuelve en ninguna síntesis ni se justifica desde ninguna economía del espíritu.

Pero ¿qué significa, en rigor, pensar un deseo imposible? ¿Qué experiencia se abre allí donde el deseo no se ordena ni se localiza? No se trata de una falta que pueda ser colmada ni de una carencia que espera ser restaurada, sino de un exceso que descompone toda economía subjetiva. El deseo imposible no se dirige a un objeto, ni siquiera fracasa frente a él. Más bien, opera como una torsión del sentido, como una exposición sin garantías. Es esta estructura la que, en última instancia, resiste a la apropiación: el deseo imposible no puede ser tematizado sin que se pierda, no puede ser enunciado sin que se desplace. Su experiencia es, entonces, la del perderse a sí, la del errante.

Referencias bibliográficas

- Abraham, N., & Torok, M. (1976). *Cryptonymie: Le verbier de l'homme aux loups*. Aubier-Flammarion.
- . (1994). *The shell and the kernel: Renewals of psychoanalysis (Vol. 1)*. University of Chicago Press.
- . (2001). *La corteza y el núcleo*. Amorrortu.
- Baring, E. (2013). *The young Derrida and French philosophy, 1945–1968*. Cambridge University Press.
- Blanco, B. (2011). *Geografías de los restos: Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia]. Repositorio Institucional – UNED.
- Birnbaum, D., & Olsson, A. (2009, enero). An interview with Jacques Derrida on the limits of digestion [Entrevista]. *e-flux Journal*, (2), 1–5. Recuperado de <https://www.e-flux.com/journal/02/68495/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion/>
- Campos, V. (2017). *Violencia y fenomenología: Derrida, entre Husserl y Levinas*. Metales Pesados.
- Caputo, J. D. (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Indiana University Press.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- . (1974). *Glas*. La Oficina.
- . (1976). “Fors”. En N. Abraham & M. Torok, *Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups*. Aubier-Flammarion.
- . (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- . (1995). *Espectros de Marx*. Trotta.
- . (1997). *Mal de archivo: una impresión freudiana*. Trotta.
- . (2000). *Introducción a El origen de la geometría de E. Husserl*. Manantial.
- . (2000b). *Dar la muerte*. Paidós.
- Gearhart, S. (1998). “The remnants of philosophy: Psychoanalysis after Glas”. En S. Barnett (Ed.), *Hegel after Derrida* (pp. 147–170). Routledge.
- Freud, S. (2008). “Duelo y melancolía”. En *Obras completas* (Vol. XIV, J. L. Etcheverry, Trad., pp. 235–255). Amorrortu. (Obra original publicada en 1917 [1915]).

Incorporación y trabajo de duelo: notas sobre el deseo en Jacques Derrida

- Gutting, G. (2011). *Thinking the impossible: French philosophy since 1960*. Oxford University Press.
- Hamacher, W. (1998). *Pleroma: Reading in Hegel*. Stanford University Press.
- Kilgour, M. (1995). *From communion to cannibalism: An anatomy of metaphor of incorporation*. Princeton University Press.
- Nancy, J.-L. (1973). *La remarque spéculative*. Galilée.
- Richter, G. (2020). *Acts of memory and mourning: Derrida and the fiction of interiority*. Fordham University Press.
- Schwab, G. (2007). *Derrida, Deleuze, psychoanalysis*. Columbia University Press.

Sobre el autor

Joseph Eaton. Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Psicólogo clínico, Psicoanalista miembro asociado de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis (ICHPA). Docente en Universidad Nacional Andrés Bello y Sociedad Chilena de Psicoanálisis.

Küsse, Bisse, Ergo Sum: Penthesilea's Furious Cogito. Reconsidering the Foucault-Derrida debate through the rhetoric of cannibalism

Küsse, bisse, ergo sum: El cogito furioso de Penthesilea. Reconsiderando el debate Foucault-Derrida a través de la retórica del canibalismo

Küsse, bisse, ergo sum: O cogito furioso de Penthesilea. Reconsiderando o debate Foucault-Derrida através da retórica do canibalismo

Giustino De Michele
AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ

Abstract

In his 1989/90 EHESS seminar, *Politiques de l'amitié: Manger l'autre*, Jacques Derrida reads the final scene of Heinrich von Kleist's *Penthesilea* aiming to demonstrate the systematic articulation of the following motifs: cannibalism, animality, the idiomatic quality of all signifying production, and the principal division of the subject or scene of every experience. Building on this, after outlining the main traits of Derrida's conception and a reading of Kleist's drama's finale through Derrida's lens, we will highlight the elements that make it possible to question Michel Foucault's early association of literature with madness, as well as his later opposition between a good and a bad *parrhesia*. Despite their chronological and programmatic distance, this correlation and this opposition seem to be supported by the same gesture: the sublimation —or perhaps confinement— of a particular type of madness.

Keywords: Derrida, Kleist, Foucault, Madness, Idiom, Cannibalism, Rhetoric.

Resumen

En su seminario de 1989/90 en la EHESS, *Politiques de l'amitié: Manger l'autre*, Jacques Derrida analiza la escena final de *Penthesilea* de Heinrich von Kleist con el objetivo de mostrar la articulación sistemática de los siguientes motivos: el canibalismo, la animalidad, la cualidad idiomática de toda producción significativa y la división principal del sujeto o de la escena de toda experiencia. Sobre esta base, tras exponer los rasgos principales de la concepción de Derrida y realizar una lectura del desenlace del drama de Kleist orientada por la lectura de Derrida, esbozaremos los elementos que permiten cuestionar la correlación temprana que Michel Foucault establece entre literatura y locura, así como su oposición posterior entre una buena y una mala *parrhesía*. A pesar de su distancia cronológica y programática, dicha correlación y dicha oposición parecen estar sostenidas por el mismo gesto: la sublimación – si no es un encierro – de un tipo particular de locura.

Palabras clave: Derrida, Kleist, Foucault, locura, idioma, canibalismo, retórica.

Resumo

No seu seminário de 1989/90 na EHESS, *Politiques de l'amitié: Manger l'autre*, Jacques Derrida analisa a cena final de *Penthesilea* de Heinrich von Kleist com o objetivo de mostrar a articulação sistemática dos seguintes motivos: o canibalismo, a animalidade, a qualidade idiomática de toda produção significativa e a divisão principal do sujeito ou da cena de toda experiência. Com base nisso, após expor as principais características da concepção de Derrida e realizar uma leitura do desfecho do drama de Kleist orientada pela leitura de Derrida, esboçaremos os elementos que permitem questionar a correlação precoce estabelecida por Michel Foucault entre literatura e loucura, assim como sua oposição posterior entre uma boa e uma má *parrhesia*. Apesar da distância cronológica e programática, essa correlação e essa oposição parecem estar sustentadas pelo mesmo gesto: a sublimación – se não for um confinamento – de um tipo particular de loucura.

Palavras-chave: Derrida, Kleist, Foucault, loucura, idioma, canibalismo, retórica.

Recibido: 10 de junio de 2025

Aceptado: 15 de noviembre de 2025

Der Franzose sagt “l'appétit vient en mangeant”, und dieser Erfahrungssatz bleibt wahr, wenn man ihn parodiert und sagt “l'idée vient en parlant”.

À la longue, je fus convaincu que je voyais face à face la folie du jour. Cette découverte fut un coup de dent à travers ma vie.

According to Jacques Derrida, literary writing—like the mother tongue—is defined by its idiomatic character, and the idiom itself is in turn marked by a certain “madness”¹: absolutely singular, yet nonetheless improper (Derrida, 1998). After clarifying this conception through an unpublished text in which Derrida employs it forcefully, we will return to the debate between Derrida and Michel Foucault. In our view, the motif of the idiom plays here a discreet yet decisive role, one that is moreover capable of challenging the relation Foucault establishes between literature and madness, as well as between philosophy and rhetoric. Our critical hypothesis concerning Foucault is as follows: despite the differences among the successive phases of his work—archaeology, genealogy, critical ontology, and the analysis of practices of subjectivation—the recourse to the Greek model provides the grounding of his method. This grounding entails a double sacrifice: first, a “sacrifice of rhetoric” (Foucault, 2010, p. 352), and second, the sacrifice of a certain madness. We will thus consider why these two sacrifices necessarily imply one another.

In order to deploy this hypothesis we will adopt a Derridian perspective, drawing notably on the theme of the present special issue: the motif of cannibalism, which, as shown by Valeria Campos Salvaterra², mobilizes the grounding assumptions of this perspective. In particular, we will delve into the relation established here among cannibalism, animality, idiom, and “madness”. If this correlation rests on a psychoanalytical interpretation of incorporation and expression³—our further interpretive stance is as follows: Derrida’s insistence on madness in relation to idiom (hence, as we will see, to literary and “poematic” expression) also bears the traces of his notorious dispute with Foucault, and can be mobilized accordingly. Recent work by Derrida specialist Geoffrey Bennington shows how this dispute intervenes in the late Foucauldian definition of a good against a bad parrhesia (Bennington 2016, pp. 14-20), this distinction resting on a classical Socratic-Platonic stance. This seems counterintuitive if compared to his earlier “Nietzschean” vein. In this respect, Bennington points out Foucault’s late statement according to which “Heidegger ha[d] always been for [him] the essential philosopher” (Foucault 2001, p. 1522). Hence our further interpretive wager: Foucault’s late distinction is in fact systematic with the early writings on madness, and this continuity becomes more visible if his reliance on a mythical “Greek” paradigm—Platonic, even, in the late seminars, Heideggerian in the early musings on the artistic expression of madness⁴—is taken into account. Moreover, as we will argue, this continuity bears on the *exclusion*, in both contexts, of one and the same kind of madness: *lyssa*, fury, animal rage. Thus Derrida’s—possibly programmatic—articulation of idiom, animality and madness helps to spot

1 I render here Derrida’s “folie” as “folly” rather than “madness” (as in Derrida, 1998). In what follows I will always render “folie” as “madness”, but the original lemma is worth stressing.

2 As shown by Valeria Campos Salvaterra (2020, 2021, 2023a, 2023b, 2024a, 2024b).

3 In this respect, I would like to refer the reader to De Michele (2021a).

4 For the contemporary relevance of the reception of Foucault’s texts on linguistic and literary performativity, see Lorenzini (2017) and Blanco (2020, 2023).

this exclusion. But there is more to this: if the Foucault-Derrida debate continues to raise interest, the discussion is waged on the plane of the definition of historicity and reason⁵, and grounded on the archive of its early outburst. This also seems the case if one considers its quieter hints (e.g. the motifs of *episteme* and *order* in Derrida's 1968 "La différance," or the *trace* and *subjectivity* in Foucault's 1969 *Archaeology of Knowledge*), Derrida criticizing a linear conception of historicity and Foucault a reproduction of transcendental ideality. Yet, the motif of cannibalism makes it perceptible that a Derridian reading does not incubate "lasting foundations," (Foucault, 1989, p. 6) but rather a radically situated perspective: this is what makes it possible to spot the traditional Foucauldian presuppositions and dualisms, and also, as we will assume drawing again on Bennington, Foucault's "fudginess" in determining the—material, historical, idiomatic, animal: *furious*—conditions of possibility of his "enunciative position" (Bennington, 2016, p. 44-45).

Manger: c'est la folie

In the first session of his 1989–1990 seminar *Politiques de l'amitié: Manger l'autre*—unpublished, like the subsequent *Rhétorique du cannibalisme* (1990–1991)—Derrida comments on the final scene of *Penthesilea*, the one-act play conceived by Heinrich von Kleist in 1806. With the exception of this occasion, Derrida did not engage directly with Kleist's work. Following Paul de Man, he later refers to *Über das Marionettentheater*, with regard to the motifs of machinality and the prosthetic organization of the body, as well as to the dismemberment and reassembly of a signifying body, including the verbal (Derrida, 2002, 2011). He does not, however, return to *Penthesilea*. By contrast, Kleist occupies an important place for an author close to Derrida, Hélène Cixous (1976, 1991; Cixous and Clément, 1986), who approached the tragedy through the destabilization of sexual difference in the face-to-face encounter between the Amazon and Achilles. While De Man's and Cixous's perspectives are not absent from Derrida's reading, his commentary on *Penthesilea* develops a distinct motif: cannibalism, the devouring appropriation of the other. His aim is to grasp what it means to "eat the other," and what every *vouloir dire* (every meaning, every will to meaning, or every will to say) owes to an incorporation of alterity—an incorporation that is never without desire or eroticism, never without hunger, and never without a certain sadism.

This motif was not new for Derrida. In the mid-1970s he had pursued it extensively in *Glas*, "Économimesis," and "Fors." Indeed, the complication of the purity of orality—and thus of the production and idealization, through the voice, of any signifier or signified—marks his deconstruction of phonologocentrism and his grammatological project. In the period of the aforementioned seminars, Derrida takes up this problem again, as attested by "Eating Well," *Circonfession*, *Memoirs for Paul de Man*, and the first version of *On Touching*. In these works, he addresses the correlation between the questions of animality and idiom, a correlation that may be condensed into a defining synthesis: the idiom is animal.

5 See Rae (2025) and Trujillo (2023), also for essential references.

For Derrida (1995a, p. 119), what is idiomatic is “a propriety that one cannot appropriate”: one’s language, for example, which is radically singular yet impossible to master—just as any semiotics or any corporeality is. But: i) there is no tongue (as linguistic system) without a tongue (as organ); ii) a tongue also serves, necessarily, to savor and to roll morsels, to nourish oneself; iii) in line with a long post-Aristotelian tradition, nutrition is understood as a faculty that defines sublunar animality and as an essential determination of touching; iv) finally, in this same tradition, what is said to define what is proper-to-man—namely, the possession of logos and of the self, reason—is, by contrast, “the purity of auto-affection” (Derrida 1997, p. 98), that is, a contact with oneself unhindered by corporeality and its needs. From these premises one can deduce the following: insofar as idiom cannot exist without a tongue that eats, it is not “proper-to-man.” It may therefore be defined as “animal.”

But also as “mad”. In *Monolingualism of the Other* (initiated in 1992) Derrida maintains that a condition of “ex-appropriation” (i.e. the inappropriability of all property mentioned above) characterizes every relation one has to one’s body, psyche, or tongue. It thus describes experience in general, conceived in terms of “auto-hetero-affection” (impure affection, contact, or seizure of oneself by oneself). “This structure of alienation without alienation, this inalienable alienation, is not only the origin of our responsibility, it also structures the peculiarity [*le propre*] and property of language” (Derrida, 1998, p. 25). Yet this very structure is described as madness (p. 39). The madness of language is one case—albeit a privileged one—of an absolutely general structure: “madness” names here the relation between the singularity of any instance that may present itself and the unlimited generality of the structure of these presentations. Yet, this madness is not only logical: it designates the fabric of a radical historicity. There is—alienation. This literally implies a generalized incapacity properly to intend and to will. *Schizis* is the thematic and performative model Derrida adopts for this alienation. “I am many, I am divisible. And as you know, divisibility is the ultimate resort of deconstruction,” he says, claiming to have learned it from psychoanalysis (Derrida, 2016, p. 166).

This definition of his fundamental positions offers a glimpse of the terms of his disagreement with Foucault. If, following the definitions above, one holds that idiom is both “mad” and “animal,” and that this animality is defined by the necessity of feeding oneself, then this amounts, roughly, to saying that eating is madness—or that madness is eating. We are also not far from calling madness the “cliff-face [*escarpement*] over the abyss [*gouffre*] of the *œuvre*’s absence” (Foucault, 2006a, p. 536), unless it is the silent tongue that guides the work toward its esophagus—for eating requires a mouth, an orifice, a chaos, a chasm, a gulf (*culfus*, κόλπος, *gouffre*)⁶. What does it entail to evoke eating and the mouth in relation to madness, when this correlation is determined, as in Derrida, by the reference to psychoanalysis and the motif of idiomatic expression, or rather, as in Foucault, by a subtle Heideggerian reference and the motif of the artwork?

Seeking to grasp this imperfect parallelism, we turn to what Kleist suggests in this regard, aided by Derrida’s commentary—whose interest is precisely driven by a certain madness of language, a madness also of the lips, the teeth, and the hands. By an erotic delirium, suspended between hunger and desire, but also by a delirium of the idiom, exposed in its irrefutable logic through the *mekhané* of an improvised poem, a prosaic rhyme. A delirium that was, from the outset, biopolitical.

6 See De Michele (2024).

Baiser: le poème

Our reading will aim to identify how, from a Derridian perspective, the motif of cannibalism determines the conception of idiomatic expression, which in turn determines (in Derrida as in Kleist) the form *and* content of an “artwork” (the drama we will analyze), a content that, finally, in turn describes an awakening to consciousness—a *cogito*⁷—determined by a form of madness—more precisely, by an outburst of fury.

Since *Penthesilea*'s narrative arc is already known, let us focus on the scene that Derrida comments on. An inversion of the consecrated relation between Penthesilea and Achilles crystallizes in the finale of Kleist's drama. Here, it is she who, having killed him, leans over the other to kiss him: *sie küsst ihn* (*she kisses him*) (Kleist, 1987, p. 254)⁸. This kiss is more chaste than the one Achilles bestows on the dead in the canonical version of the myth. Penthesilea's transgression is not necrophilia. She does not seek to possess the other in death, but in life. Moreover, Achilles's conversion of warlike aggressivity into erotic aggressivity occurs (traditionally) diachronically: after piercing the Amazon's armor with his spear, killing her, and unveiling her body, he falls in love with her. With Kleist⁹, Achilles still undergoes a (double) reversal: his attitude shifts from warlike to erotic, and his role from active to passive, since he accepts being defeated in battle in order to be possessed as amorous prey. But Penthesilea does not: it is precisely because she does not recognize this ruse of diachrony, and because she is subjected to the immanent contradiction of her own warlike-erotic passion-drive, that, after wounding him with her arrow, she tears and devours the other's—his—body. In his turn, like an Actaeon before his hounds, it is because he remains paralyzed before Penthesilea's incomprehensible ambivalence, that Achilles falls prey to her mad passion. Therefore, the Amazon's transgression consists in wanting Achilles alive, but in an ambivalent, divided, and excessive manner. Mad? This label is far from self-evident, as we will see. Transgressive? Again, it demands nuanced consideration. Obscene might be a better description.

Penthesilea has, thus, killed Achilles. The finale unfolds *after* this action: it serves as an appendix to the narrative arc. The action can only be described by a witness who, turning her back to the place of the massacre, presents herself as a petrifying Gorgon. But if the action is obscene, the finale is monstrous. For here, Penthesilea becomes aware of her deed—and more than that, she claims it. She explicitly justifies it as the most rational and natural course of action. It is too much to say that she indeed justifies it: the justification befalls her, coming to her as if by accident. But this accident, this *mekhané*, does not untangle the knot of the drama. On the contrary, it confirms the tragic generality, the tragic mechanism of reality itself; its madness.

Penthesilea has killed Achilles, and her sisters and subjects attempt to repress what has happened, by rationalizing it: the war is over, and the foundational act of Tanaïs, the first of the Amazons, is repeated in this murder, a form of reparation

⁷ I shall stress that in *Manger l'autre* Derrida does treat Descartes *cogito* in relation to the problem of (namely, Eucharistic) incorporation.

⁸ The French “*baiser*”, to kiss, also literally means “to fuck”. Hence, French translator Julien Gracq renders “*sie küßt ihn*” with “*elle l’embrasse*”, which means to kiss, but also literally corresponds to “embrace”. In Derrida's gloss, the equivocity of “*baiser*” is operative. See the following passage: “Penthesilea says that having killed with a kiss [*baiser*], having bitten to blood and to death while she desired to kiss [*embrasser*], while she desired to desire and that she loved to kiss [*à embrasser*] or loved madly [*à mourir*], that was a mistake, a misunderstanding, a fault of the senses or of sense” (Derrida 1990, p. 16). Translation from this text will be mine. On the kiss, referring to Kleist, see Miller (2005).

⁹ On fury in Kleist, see Dumoulié (2000).

for the crime that marked the origin of their State; Artemis' wrath is now satisfied. And yet, Tanaïs' act was also a suicidal one; and above all, Penthesilea's brutal aggression transcends the logic of debt and reparation, beyond the framework of any conventional warfare, beyond any statal rationale. This is why Prothoë, the one closest to the queen, would have preferred her not to emerge anymore from the eclipse of understanding (*Verstandes Sonnenfinsterniß*) she was plunged into after committing her action. Nevertheless, Penthesilea comes back to herself. She inquires, and she learns that Achilles is dead. She regrets this—she would have wished to appropriate him as an amorous prey, in accordance with Amazon law—but in the end, she accepts it. By contrast, she cannot accept the insult committed against a body that, in its current state, neither death, life, nor even pity claims (and yet, she will kiss it). She asks who has “killed the dead” in such a manner (*Wer mir den Todten tödtete, frag' ich*) and will learn that she has, in such a manner, killed the living.

This entire process, these explanations, unfolds on the margins of speech. Penthesilea discovers the forms, objects, and traces of the crime, yet “the question itself, like the mouth, must remain sealed on the subject of this subject” (Derrida, 1990, p. 11). “Do not ask!” the High Priestess shouts at her.

From this, she deduces:

What! I? You mean I —him? —

Beneath my dogs— ?

You mean that, with these hands, these little hands—?

And with this mouth, these lips that swell with love—?

Oh made for such a different service than— !

They helped each other, spurred each other on,

Mouth first and hand, and hand and mouth again—? (Kleist, 1998, p. 144)

Was Ich? Ich hätt' ihn —?

Unter meinen Hunden —?

Mit diesen kleinen Händen hätt' ich ihn —?

Und dieser Mund hier, den die Liebe schwellt —?

Ach, zu ganz anderm Dienst gemacht, als ihn —!

Die hätten, lustig stets einander helfend,

Mund jetzt und Hand, und Hand und wieder Mund —?

This deduction proceeds by aposiopesis: through reticence and its forcing. Derrida underlines the non-apophantic and gesticulatory character of this verbality and of the Amazons' reactions. Following one last denial (she would like to alienate herself from truth, and her companions would prefer her to be alienated) Penthesilea finally comprehends what has happened, and why Achilles did not defend from her assault: he had shown at the duel to be defeated and to render himself to her. He was cunning, deceitful, and Penthesilea, in the outburst of her passion, has been fooled by the other's ambivalence. But her own *eros* was also carried by a—differently powerful—ambivalence, by which Achilles has been—fatally—fooled. Penthesilea grasps these ambivalences only after the fact. And she understands having kissed to death, or killed with kisses, the other.

Küsse, Bisse, Ergo Sum: Penthesilea's Furious Cogito...

Did I kiss him to death?

[...]

— So it was a mistake. A kiss, a bite,

The two should rhyme, for one who truly loves,

With all her heart can easily mistake them. (Kleist, 1998, p. 145)

Küßt' ich ihn tot?

[...]

– So war es ein Versehen. Küsse, Bisse,

Das reimt sich, und wer recht von Herzen liebt,

Kann schon das Eine für das Andre greifen.

It was a mistake—*ein Versehen*. She had taken (*gegriffen*), clawed, and bitten one word for another. Addressing Achilles before kissing him to death, she says: “*Ich habe mich bloß versprochen, weil ich der raschen Lippe Herr nicht bin*”— “I merely misspoke, for I am not master of the rushing lip.” What she truly meant, however, was that she loves him. Penthesilea thus seems to work through her grievance, attempting to rationalize it in the wake of her own crime. Yet this is not the climax of her deduction. After one more silence, responding only to the gradual unfolding of her thoughts and to the mechanical necessity of the rhyme (*Küsse, Bisse, das reimt sich*), she takes one final step beyond reason. This marks a true awakening of conscience: a *cogito*.

How many a maid will say, her arms wrapped round

her lover's neck: I love you, oh so much

Thai if I could. I'd eat you up right here

And later, taken by her word, the fool!

She's had enough and now she's sick of him.

You see. my love, that never was my way.

Look: When my arms were wrapped around your neck,

I did what I had spoken, word for word;

I was not quite so mad as it might seem. (Kleist, 1998, pp. 144-145)

Wie Manche, die am Hals des Freundes hängt,

Sagt wohl das Wort: sie lieb' ihn, o so sehr,

Daß sie vor Liebe gleich ihn essen könnte;

Und hinterher, das Wort beprüft, die Närrinn!

Gesättigt sein zum Eckel ist sie schon.

Nun, du Geliebter, so verfuhr ich nicht.

Sieh her: als ich an deinem Halse hing,

Hab' ich's wahrhaftig Wort für Wort getan;

Ich war nicht so verrückt, als es wohl schien. (Kleist, 1987, pp. 253-255)

This final step consists in recognizing the implacable coherence of what the rhyme continues to attest, even after the fact: the ambivalence and excess of the erotic drive of incorporation. “I was not quite so mad” (*verrückt*, deranged), despite appearances. In truth, by devouring him, Penthesilea did nothing other than attest to the extraordinary, excessive, and therefore essential—according to an Aristotelian reasoning—nature of her love for Achilles. She found herself taking the euphemism literally: *I love you so much I could eat you*. And she explained herself through the rhyme, through the sound of the signifier, as to what the essence or the reason of desire is. For her companions, this is the most monstrous. *Die Ungeheuerste! Was sprach sie da?* (*The most monstrous one! What did she just say?*). Yet it is precisely out of being sated to the point of disgust, of not desiring enough, of being anorexic (Derrida, 1990, p. 19) in the face of the excess/essence of desire, that they reject her desire. They—*die Närrinnen*—are therefore mad. She, the furious one, is reasonable. More than that: they behave like sophists, playing with words. By contrast, she—the monstrous one—confronts the ambivalent and excessive essence of the truth of words—their sense and their body, indissociable.

Situated as it is at the acme of contradiction, not in order to resolve it but to expose it, Penthesilea’s *cogito* is both hyperbolic and ambivalent. Moreover, it both accounts for an incorporated logic and is itself exposed through that logic—namely, the rhyme. Furthermore, it is accidental: only after the fact, and only following the “incidents” that occur in the touching of the palate, the tongue, the lips, and the teeth, can it produce itself.

According to the Derridean notions outlined above: 1. It can be defined as an animal, or mad, *cogito*—one that is mad precisely insofar as it is animal. Penthesilea is indeed *rasend*: mad, or better, enraged, like one of the bitches of her pack. 2. The formula that exposes and brings forth this *cogito*—that is, the *Küsse, Bisse* rhyme as well as the act of devouring while kissing—is its “poem,” as we will specify.

Rhetoric: of cannibalism

Let us now schematize the elements of Derrida’s commentary that have guided our reading: – Rhetoric is “the *foyer*” (Derrida, 1990, p. 4) of all the questions that concern the eroticized incorporation of the other. The question revolves around an incorporated rhetoric—rhetoric understood as that which pertains to the *rhema*, the word; around a body that eats, spits, tears, and rips; and around a subject that emerges from these acts. This rhetoric remains deceptive; yet it does not merely play with words, nor does it depend on manipulative cleverness.

– This is a rhetoric of cannibalism:

The truth of cannibal love, if it enunciates itself in words, it does so in words that are not a metalanguage of cannibalism but that participate in cannibalism: one eats the words, one chews or savors the words, one turns seven times one’s tongue in one’s mouth¹⁰, one eats with words, one also spits out words for disgust, one also gives them to the other to eat; the verbalized truth of cannibal love or desire has a cannibal structure. (Derrida, 1990: 20)

¹⁰ *On tourne les mots sept fois dans sa bouche*: this idiomatic expression evokes prudence before speaking out.

Cannibalism is therefore a matter of rhetoric, and all rhetoric implies cannibalism. This fundamentally complicates the distinction between what would be *proper-to-man*—to human reason, speech, or *logos*—and what would be animal.

– “Loving-eating-the-other” (*aimer-manger-l'autre*) is the constituting process of an instance that desires and has a body. The organization of this corporeality cannot be sublimated: *Mund jetzt und Hand, und Hand und wieder Mund* (mouth now and hand, and hand and again mouth), utters Penthesilea. If the mouth can be the “last referent,” “as if the hands were made but to bring [something] to the mouth” (Derrida, 1990, p. 13), it remains nevertheless a metonymy of ambivalence: it eats, loves, aggresses, ejects—like speech, of which it is the site. As for the hand, this *proper-to-man* is multiple (it is not one) and does not go without claws. This marks its works, its services, its *Dienste*: there is no gift, no prayer, no caress without a sadistic grasp.

– Penthesilea's delirium manifests the logic or the *reason* of a divided, animal, mad *eros*. These attributes coincide: in loving-eating-the-other, “all of these three [words are] subjects, but this multiplicity divides and carries away the subjectivity of the subject, the subject's self-interiority or self-identity” (Derrida, 1990, p. 34). In *The Animal That Therefore I Am*, Derrida will develop these sketches: the constitution of every living subject is a process of identification through the incorporation of alterity, an interminable mirror stage that implies a logic of mimicry (a somatic rhetoric), of seduction (an erotic ruse of recognition), and of hunting (appropriation, insofar as it is erotic, is always also sadistic)¹¹.

– As for the expression—whether linguistic or not—of the thus-composed subject, Derrida defines it as “poematic” (Derrida, 1990, p. 34, 37, 3), referring to *Che cos'è la poesia?*. The poematic is that which depends on the non-spiritual accident of an inscription, and thus on the singularity of a subject's idiom—into which the subject projects and recognizes itself. This idiom—unproper, singular, divided, material—is therefore non-translatable. Derrida thereby seeks to subtract his notion of the literary and of the poetic, in direct confrontation with Heidegger's, from the ascendancy of an authentic *poiesis* and *Dichtung*: “nothing to be done (*poiein*), neither ‘pure poetry,’ nor pure rhetoric, nor *reine Sprache*, nor ‘setting-forth-of-truth-in-the-work’” (Derrida, 1995b, p. 297).

– “It would be as if philosophical prose, in silencing language [*en faisant taire la langue*], ensured the interdiction of cannibal desire, as if it began with this very interdiction” (Derrida, 1990, p. 34). This prose represses or suppresses the *logos* of a divided, animal, mad *eros*.

Bow and arrows of the narration

The previous analysis and methodological recognition have shown the programmatic character of the articulation of cannibalism, animality, idiomaticity, as well as reason, madness, and literary expression, together with the programmatic stances in view of which Derrida construed it. Before outlining a confrontation with Foucault on this ground, let us skim through the narrative and theoretic context of *Penthesilea's* finale. This will allow us to consider the wider metaphysical character of our “cannibal madness,” which comes to characterize nature or experience in general.

¹¹ See De Michele (2021b).

The drama has a biopolitical significance, belonging to the myth of the Amazons but highlighted by Kleist's sensibility to an actual political economy of violence. This plays out between the hypostasis of a State form and the more or less coded dynamics of war. The State of the Amazons resembles a barbarian State governed by an ideal and egalitarian constitution, but it is not natural: its constitution arises from a trauma, specifically a rape. The Amazons descend from a people whose victors, after killing men, elders and children, seized the women as sexual trophies. One night, in a woven conspiracy, the women stab their invaders in the alcove. They decide to institute a women's State, so that the trauma won't be repeated. Yet, the question of the monopoly of force arises: how to handle a bow? Hence the founding excision of the breasts enacted by Tanaïs. From that moment, the Amazons can defend themselves and, above all, during seasonal campaigns programmed after demographic oscillations, hunt for men for the purpose of procreation. Hence the ambivalence of their war: its goal is to couple with their prey, and liberate them afterward. Hence also its conventional and convened character: in order not to reintroduce the masculine element in their society, the Amazons cannot grow attached to individuals. During battles they cannot choose their prey; they must win and then couple with the first man they encounter. This reconstituted state of nature has no room for preference: one recognizes here the ascendancy of Rousseau's *Second Discourse*.

But, if "good nature" is a code, this institution is what Penthesilea transgresses, and her transgression implies a return to a natural state that is neither idyllic, static, or native. If there is nature, this implies preference: for who but Penthesilea (like her mother had prescribed) could have confronted Achilles? And vice-versa? The exercise of preference—fatal because natural—unleashes Penthesilea's delirium: her erotic-sadistic, devouring, and all the more natural excess. The return to nature is not that to a native soil, but that of traumatism, a shaking of the ground. This seismic condition—the difference of nature from itself—is the engine of history, and of tragedy. The tragic here, Derrida observes, "signifies the incurable in nature, the incurable as nature, the incurable sickness [*maladie*] as original and natural corruption of nature, as the nature of nature..." (1990, p. 37). In other words, the origin here is madness—or nature itself is mad.

The bow and arrows allegorize this structure. The history of the Amazons is inaugurated by Tanaïs' gesture and marked by the clink of the bow as it falls from her hands. It ends with the same sound, just before the final scene. This bow (*Bogen*, *bion*) is a Heraclitean reminiscence. With the force of the furious ones, before Achilles, Penthesilea draws her bow so far that its extremities (i.e. *bios* or *eros* / *thanatos*) kiss each other. The narration is the unfolding of this complicity of opposites. Yet this figure remains too linear, too dialectical: the Amazons will not condemn this coincidence but rather the excess of fury, the natural delirium unleashed by preference, which its proscription was meant to avoid. For Penthesilea, by contrast, the delirium belongs to her companions, who seek to turn away from nature's madness by means of the linear and coded composition of opposites.

Beyond the bow, the figure of "true" delirium is another: the open gulf of the sheath (*Schafft*) into which the Queen drops the arrow that had wounded Achilles (piercing the hollow of his neck), before letting the bow fall to the ground with a clink, shaken by a shiver, and before sinking into the pit (*Schacht*) of her own breast to stab herself at last with her own sorrow.

Recasting the myth of Artemis and Acteon, the animal motif crosses the whole drama up to the climax. Here Penthesilea—no longer the huntress wounding him with her arrow but, like a bitch, now become bitch—devours Achilles. Kleist describes the progression of this woman's very becoming-animal. We can nevertheless share the French translator Julien Gracq's suggestion that the hound pack functions as a final veil of shame interposed by Kleist before the horror, which is in fact already wholly "human": the fury of the Amazon.

In the finale Penthesilea comes to reconstruct the reason for her delirium, beginning with an accident of her idiom—the *Küsse, Bisse* rhyme. Reason (this reason) is deduced *a posteriori* through the idiomatic and machinic effects of the signifier. It is as if madness were first and foremost a madness of the idiom, and as if this — accidental— madness expressed an implacable necessity¹²: sometimes hyperbolic, but also broadly general, even *normal*. Moreover, a true improvisation carves its way through Penthesilea's fragmentary discourse until it allows one to deduce the meaning of her entire orality. This configuration derives from the conceptions Kleist lays out in *On the Marionette Theatre* and *On the Gradual Construction of Thoughts during Speech*¹³. The first of these texts presents the well-known considerations on the control of the body in dance, posture, and fencing, as being independent from all conscient, concerted or reflexive mastery, notably so when the expression of any grace is involved. The second extends these considerations to the production of discourse: this short treaty on oratory improvisation affirms that, in order to find a thought or to think while speaking gracefully, one must not will it. "For it is not we who know, but at first it is only a certain state of mind [*ein gewisser Zustand*] of ours that knows" (Kleist, 1951, p. 45). This is why the most clearly conceived ideas are often the least distinctly expressed. On the contrary, grace, *kairos*, harmony, depend on the happy accidents produced by the semi-automatic alignment of the chains of faculties, ideas, of their designations, their signifiers, and also of the pauses, hesitations, and "inarticulate sounds". Moreover, some opposition is also needed: "During this process, nothing is more helpful to me than a sudden movement on my sister's part, as if she were about to interrupt me" (p. 43). We have already described a similar scene: *Penthesilea's* finale.

What is called madness?

This condition of grace is a return to nature: to the unconscious, the divine, the childlike, the animal. "I", "We", a subject, is only a piece in this strategy, in this true war to express oneself, such as Kleist describes it. But this nature, even if it were innocent, is not appeased. It is a condition of disadjustment (or out-of-jointness, as Derrida puts it)¹⁴, a conflict among faculties and organs, an incurable sickness.

Can we call it madness? In his *Confessions*, recounting the struggle of his impulses and avowing the crime committed against the beloved "poor Marion", Rousseau spoke of a "*délire*". In his *Dictionnaire*, as recalled by Foucault, though with some chronological awkwardness, Voltaire (1962) answered the question "*Qu'est-ce que la folie?*" defining it as a disease of the brain: a man "thinks with his brain, as he walks

12 See Kleist (1987): "Ananke, Führerin der Hunde!" (p. 231).

13 Both animality and devouring play an anecdotic role in these texts.

14 See Derrida (1994).

with his feet, without any knowledge of his incomprehensible ability to walk, or of his no less incomprehensible ability to think" (p. 278). *Penthesilea* is not without expressly recalling these positions. From its finale, we can pose two questions that extend well beyond the *age* in which they were conceived; these can interrogate Foucault's own reasoning and discourse on madness, as well as on rhetoric and parrhesia.

In Kleist's drama, as we have seen, reason is recognized only after the fact—through a certain madness of the idiom: through certain effects of the signifiers and through a seductive power whose attraction manifests a generalized necessity. It is true that Kleist opposes this quasi-machinic rhetoric to the affectation of a studied mimicry. And yet, is the former a *pure* rhetoric? What is the purity of a rhetoric? And would a rhetoric, even if it were pure, tell the truth?

What is madness? Might it be idiomatic? Most of all, which madness does Kleist invoke? *Loco, loca, mad, crazy, fou, folle, matto, pazza, fool, dumb, dingue, närrisch, wahnsinnig, wütend, rasend...* Particularly univocal in French, the lexicon of "*folie*" is vast and rhapsodic. In *Penthesilea* alone, it would require a separate analysis. The final lemma shall catch our attention: *die Rasende*. *Penthesilea* is not unreasonable, dumb, weird, fool, stunned, idiotic, perhaps not even mad or crazy. She is furious, rabid: like a homeothermic animal struck by *Lyssavirus* (a family of deadly viruses, except in bats)¹⁵.

Fury and unreason

So far we have identified an original Derridian-Kleistian conception of reason, nature, and expression based on the figure of a particular kind of madness—i.e., fury—and developed through the pre-romantic transposition of a Greek myth. We will now, in the second part of this essay, deploy its—possibly programmatic, as suggested in the beginning—potential vis-à-vis Foucault's argued marginalization of fury, deemed crucial for his taxonomies of madness and parrhesia, which moreover draw upon a post-romantic (Heideggerian) and a classical (Platonic-Socratic) Greek archetype.

Following a Foucauldian chronology, Kleist's work and biography are situated at the precise beginning of the modern age, just beyond the limit of the classical age: while the latter closes with *Andromaque's* final curtain, *Penthesilea's* finale seems to prolong Racine's drama, where Orestes' amorous delirium—Orestes having *still metaphorically* brought Eurydice his heart for her to devour (*Et je lui porte enfin mon coeur à dévorer*)—was censured by his fellow brothers. Moreover, *Penthesilea's* very tangible delirium does not sink into silence, but rises from it, expressing a tragic *cogito* which only acquires a meaning within a modern *episteme*: i.e. in the context of a political economy, of a philology, and of a biology concerned with an "animality" which according to Foucault is new precisely because "it contains a perpetual devouring of life by life" (*il y a, en elle, une dévoration perpétuelle de la vie par elle-même*) (Foucault, 2002, p. 302).

Penthesilea's furor nevertheless introduces a disturbance in the *History of Madness*. Kleist is not mentioned here, but this is not the point: his place is clearly situated alongside Goya and Sade. Foucault's treatment of the Encyclopaedists (Rousseau, Voltaire, Diderot) and the aporetic untimeliness that, at the heart of the classical age,

15 This article was originally conceived during the Covid-19 crisis.

he attributes to their doctrines—to which Kleist was indebted—would indeed merit subtle analysis. We can only postpone a factual and methodological contestation of the chronological thresholds—numerous and strict, yet rigorous and definitional—that organize Foucault's archaeology. But the disturbance in question is at once deeper and more ancient—because it reaches back to the Greek prehistory of madness—and more superficial and current—since, in its actuality, it affects the very Foucauldian writing of its *own* history (as Geoffrey Bennington suggest, as we said above). To confront it, one must seek out the place of Penthesilea's madness in that *History*.

This place, “can be summed up and almost symbolised in a single word”: “*fureur*”. This word designates the “whole obscure region of menacing rage that did not yet form grounds for a possible condemnation” (Foucault, 2006a, p. 109). It is an “animality of madness” (p. 152) that confinement would exalt as the extremity of unreason and the contact point—at the very age of its repression—with the “tragic focus [*foyer*]” (p. 28) from which reason and its language emerge. Not yet subjected to positivist dissection and leveling, this animality still retains contact with the moral connotation of madness and its scandal. Here, Foucault's characterization of fury seems to portray Penthesilea. Yet a *spiritualist* trait in his account distances her from this figure: if madness is triggered by the conflict of faculties, it is because a silent *discourse*—“delirium”—underpins it. If fury—the symbol (and sometimes, for Foucault, the synonym) of confined madness—is the metonymy of unreason, this is because unreason is its *essence*. But the essence of unreason is that of an *originary* madness. It is an immemorial, non-objective, non-historic—but rather *historial*—ground that, prior to things and words, is the formless ground of the very position of reason: the order of order, or naked order.

Judith Revel (2004, 2016, 2023), whose insight we will retain here, has pointed out the originarist aim, the ahistorical scope, and perhaps even the romantic inflection of the archaeological phase of Foucault's work and notably of his meditation on the coupling of literature and madness. “My intention was not to write the history of that language, but rather draw up the archaeology of that silence. The Greeks had a relation to a thing they called *hubris*” (Foucault, 2006b, pp. 28-29). This crisis, this logical, chronological and rhetorical *leap* bears the whole weight of this problem.

Despite Foucault's insistence on the precedence of speech over language (of *parole* over *langue*) and on the irruption of the singularity of the code, what the self-implication of literary writing exposes is, for him, a “being” of its language (Foucault, 2006c, p. 548). This auto-implication is the *essential* fold that articulates literature and madness. In the preface to the first edition of the *History*, which he later removed, and in the 1964 text “Madness, the absence of an *œuvre*”, which he added to the second edition as a postface, these inflections are massive and definitional. In retrospect, one can discern their Heideggerian accents: madness, “the naked [*dénudée*] truth of man” (p. 541), is “the decision from which” the shattered truth of the work “ceases, forever suspended above history from that point onwards”, and this work “ultimately engages with [*engage en elle*] the time of the world, mastering it and taking the lead [*le maîtrise et le conduit*]”. The naked order is a nothing to be addressed in “the infinite path” of “a question without an answer” (2006a, pp. 537-538). Let us stress again that such rhetoric—both that referred to and that used in these passages—is precisely what a Derridian conception of the poemetic and of rhetoric is devised to counter.

Literature and fury

A decisive trace of these —originarist, and even manifestly Heideggerian— accents is the role played here by the figure of madness among the Greeks: those who “had a relation to a thing they called *hubris*” (Foucault, 2006b, p. 29); who stood “in the distancing of that excess, in the midst of the distance at which they kept it confined” (*dans l'éloignement de cette démesure, au cœur de ce lointain où ils l'entretenaient*) (2006c, p. 543). The Greeks were, one might say, in the *Entfernung* of madness. But which Greeks are we speaking of? And which madness?

Elsewhere, Foucault will group —if not fudge—together Plato's (*Phaedrus*), Homer's, and then Sophocles' (*Ajax*) forms of madnesses under the title of the original “connection [*parenté*] between madness and literature” (Foucault, 2023, p. 27, 56, 61). The signifiers “madness” and “literature”, in their historial articulation, point towards “the immobile structures of the tragic” (Foucault, 2006b, p. 30). Immobile though they may be, these structures undergo epochal reconfigurations.

Foucault thus conceives of the difference between a) the classical age and b) the Greek age as follows: a) The classical age is marked by the decision to establish a discontinuity between reason and madness and to confine the latter, leading to its subsequent oblivion and repression: this is the “manner as far from that of the Greeks as could be imagined” (*la forme la moins grecque qui soit*), says Foucault (2006a, p. 87). b) By contrast, the Greek age accepts a gradual distribution of madness within reason, even despite the properly psychopathological conception of the time: the Greeks were neither Christian rationalists nor positivist psychiatrists.

This schema recurs, beyond the *History of Madness* (1961) in the *History of Sexuality* (up to 1984). One “should not be misled by the analogy” (Foucault, 1986, p. 239; 2011): among the Greeks, sexual morality was not “a means of internalizing, justifying, or formalizing general interdictions imposed on everyone”, but “it was problematized in thought as the relationship, for a free man, between the exercise of his freedom, the forms of his power, and his access to truth” (Foucault, 1990, pp. 252-253). Its aim is not the tyranny of the senses—or of madness, as we will see—but the exercise of *parrhesia*.

Fury et rhetoric

And yet. We saw that, in the *History of Madness*, fury is the symbol of confinement and repression, as well as of madness itself in the classical age. But we also saw that “madness” here condenses, sublimates, essentializes or sublates “fury”. In *this* sense, *hubris* is here a synonym for madness.

Parodying Heidegger, let us ask: what does “madness” call forth among the Greeks? Several things: *anoia*, *mania*, *hybris*, *lyssa*... Above all, several things of which some are constituted through the exclusion, and through the confinement, of others. One madness can sublate the other, and do so having confined it in order to exclude it, if one were not to succeed in purifying it. This is precisely the relation established by Plato between the *mania* of the *Phaedrus* (245, 265) and of Socrates, on the one hand, and on the other the *lyssa* of Ajax and of the tragic and epic poets who relate impieties about

the divinity, surrounded by their retinue of performative artists, among whom are the flutists. The Platonic condemnation of poetry and rhetoric, as well as of aulistics, is well known. This is also, if not primarily, the condemnation of a certain kind of madness: *lyssa*. This is the same rage that seizes Acteon's hounds, causing them to devour him. That drives Homeric warriors crazy. That drives Euripides' Hercules crazy, through the sound of a flute. That unleashes, as we saw, Penthesilea's cannibal love in Kleist. If Plato excludes the fluteplayer from the ideal city (*Republic*, 399d), it is because the flute is the instrument and the metonymy of rhetoric's persuasion and perversion (*Menexenus*, 235c; *Republic*, 411a). This perversion is at once somatic, spiritual, and ethico-political. The "despotism" of the senses (notably drunkenness, revelry, and unbridled sexuality) is furious, it is a despotism that enrages, *λυττα* (*Republic*, 329c, 586c). But political tyranny is precisely built on the ground of the furious despotism of immoderate somatic pleasures. This means that tyranny is furious, and fury is tyrannical. Fury is a bad *mania*: it is madness's own disease.

In the *Laws* this scheme is repeated and further elaborated. Here, where Plato recognizes some therapeutic virtues to the sound of the flute, an additional distinction is drawn concerning the concept of *parrhesia*—frank speaking—which also can be good or bad. Bad frankness is that induced by revelry and drunkenness, through which everyone "feels fully in control of themselves and anyone else" (*il se croit devenu capable de se gouverner lui-même et les autres*)¹⁶ (671b)¹⁷. The drunk man is enraged (*lytton*) in his body and his soul (775d)¹⁸. Made malleable by wine, such spirits (their *hybris*, their *mania*) can be tamed by the sober guardians of the city through fear, the law, and the (true) true discourse, and thus diverted from amorous frenzy (*lyssa*). But all taming has its limit. This limit coincides rather exactly with the connotation of "libertinage" in the *History of Madness*. Injustice, *hybris* and idiocy, those forces that destroy the *polis*, come from the impious, whose *parrhesia* produces false opinions about the gods and about the mastery of pleasures. This is the root of tyranny. Now, among the bad *parrhesiasts* are, on the one hand, those who consciously dissimulate their plots, and on the other, those who are mad out of unreason—*anoia*¹⁹. The former shall be confined in prison, and, once dead, their corpses thrown out of the borders of the *polis*, without burial. The latter are to be confined in a *sophronistery*²⁰, and sentenced to death if they fail to recover reason after five years (*Laws*, 906-909).

In *The Use of Pleasure* Foucault touches only briefly on the contours of *lyssa*. But in *The Government of Self and Others* (1982-1983 seminar) he fully explores the configuration outlined above, in relation to *parrhesia*. Notably, he opposes a good *parrhesia*—the philosophical—with a bad one, the political and potentially tyrannical. The former aims at truth; the latter at interest. The former employs the (true) true discourse, the latter employs the sophistication, seduction and sensitive perversion of rhetoric—that which the true *logos* must avoid (Foucault, 2005, p. 368). "*Parrêsia* will thus be the limitation of the master's madness [and power] by the truth-telling of the person who must obey but who, faced with the master's madness, is justified in opposing him with the truth" (Foucault, 2010, p. 161). The madness mentioned in this passage is the tyrant Eteocles' *anoia*, in Euripides' *Phoenicians*.

16 Thus the French 1951 version.

17 For the relation between this *parrhesia* and musical (and notably auletic) transgression, see *Laws* (700).

18 For amorous fury, see *Laws* (839b).

19 See *Hippias Minor*. For *anoia* as an individual and political inebriation, see *Laws* (637a, 689b).

20 Derrida (2012) will mention this institution (pp. 7-8, 42).

Fury of the idiom

Everything happens as if a decision concerning the idiom “*folie*” entailed a double, systematic, and long-term consequence: i) the covering of the idiomatic character of different forms of madness; ii) the exclusion of one kind of madness —*lyssa*— and with it the furious and somatic seduction of the signifier. This exclusion targets a madness almost indiscernible from modern *libertinage*, and which is captured under the double determination of a psychiatric knowledge and an ethical choice. If, despite the nuances and deviations occurring within it, it is possible to observe that such an *order* seems to persist over a long period of time (in the philosophical tradition or in Foucault’s writings), it is not by virtue of a belief in the immobility of “lasting foundations”, as Foucault (1989, p. 6) writes with a polemic stroke to Derrida²¹, but rather because of the repeated reading of one and the same “*archive*”, i.e. of one and the same text and of one and the same law²²—the one which validates such an archive as capable of maintaining its unity and sameness. Said otherwise, it is precisely out of rereading a same textual corpus *while* accrediting the unity and coherence it projects, that Foucault can mobilize and reproduce an originarist paradigm.

It is remarkable that, on this ground, Foucault will reproach Derrida for perpetuating a worn transcendentalism of reading, overlooking textual events and textual materiality. Even more striking, as Geoffrey Bennington (2016) has shown, is that Foucault later implicitly reproaches Derrida for being a sophist, a bad *parrhesiast*, while placing himself on the good side of *parrhesia*. The risk of this positioning is to take Achilles’s role: before Ulysses—or even before Penthesilea.

In “Cogito and the History of Madness” Derrida (2001, pp. 46-49) makes some apparently lateral allusions to the problem of idiom in Foucault’s project. The concern is both diachronic (what is “*hybris*”? what is “*folie*”? what is the law of their relation?) and synchronic: what about “a certain embedding of philosophical language in nonphilosophical language”? The reference made here (p. 390; note 3, p. 38) to Sándor Ferenczi, the psychoanalyst that introduced the notion of *introjection*, would take us immediately back to the Derridian reading of Kleist.

What is forgotten when this problem is covered up? Not some immaterial origin, nor the myth of authorial privilege, as Foucault (1969) esteems, but rather the initiative taken by the signifier, the initiative that is taken (or even takes itself), in its place. What is forgotten is that one seduces with words and devours them, and that through words one is seduced and devoured. What is forgotten, in short, is a certain madness—i.e., the fury—of idiom, its *lyssa*. And its untranslatability.

This fury ruins all transcendental subjectivity, as well as all “historical a-priori” (see Foucault, 1989, pp. 142-148). This does not mean that these conceptual tools fail to work, but rather that they work only under this condition. Any archaeology and genealogy, just like any deconstruction and grammatology, depend on this mad auto-implication. But this madness is not (just) the “lyrical explosion [*éclatement*]” (Foucault, 2006a, p. 518) of “the immediate totality of poetic experience” (p. 521), as opposed to the prosaic concatenation of the analytic discourse. Not the abyss of “nothing”, beyond

21 Which is lost in the English translation: “le problème n’est plus de la tradition et de la *trace*, mais de la découpe et de la limite; ce n’est plus celui du fondement qui se perpétue, c’est celui des transformations [...]” (Foucault, 1969, p. 12; my stress).

22 “The archive is first the law of what can be said, the system that governs the appearance of statements as unique *events*” (Foucault, 1989, p. 145; my stress).

the beings and the works. Or the rarity of the subject's hollowing out, beyond the neutralized host of objectivity (p. 550). Thus, even though he stigmatizes the weakness of an antinomic mindset, does Foucault, while advocating "the undivided form of a duality reconciled with itself" (p. 521), endorse the series of said dualisms. Behind these, perhaps, he endorses the exclusion—within the highest form of madness, erotic *mania*—of the lowest and tyrannic one: *lyssa*. And in this way, he meets the *Phaedrus*' Plato when, some years later, he holds that "philosophical *parrêsia* [...] leads not to rhetoric, but to an erotics" (Foucault, 2010, p. 374). The virtue of his project, then, would be: temperance.

It is from within this order that Foucault (1989) believes that he can practice "the work itself" (*la pratique*) (p. 10) of "the division" and of "the limits" (p. 6): in other words that he can, even if only momentarily, treat ages and madness as *themes*. This is the very ground of his dispute with Derrida. Here lies the impossibility for Penthesilea's *cogito* of entering and being translated into this order except as a theme. Kleist, if not Penthesilea, or maybe Kleist-Penthesilea, knew it already. Their monologue must be exteriorized to become, or to produce, an event—and it must be exteriorized in and through the "furious" seduction of the most banal of signifiers, through the *lyssa* of the *Küsse, Bisse* rhyme. The event of this *cogito* does not unveil a structure or an order: it rather procures, describes, or improvises them. If everything is caught within an order, a framework, a narrative arc, such framework acquires a meaning only as it comes to frame a traumatic event; but the trauma *itself* is procured by the bad *parrhesia* of a rhetorical quasi-event. Thus is practiced Kleist-Penthesilea's theory: a theory of reading, of writing, of the concatenation of domains, of words, of things, and of the positing of any-thing or -word in history—all conceived as an immanent genealogy or as an idiomatic description of the future as much as of the past. The auto-exposition of this theme, which performs its own impossibility as such (as a theme) is not marked by the sovereign force of an outburst, of an *éclat*, but rather by the obstinate rustling of a leave granted to (true) truth—be this the truth of madness or of literature.

Having characterized, with Derrida and thanks to Kleist, the literary idiom and its "madness" through their materiality, singularity, and animality, we have thus been able to highlight, in Foucault, a certain sublimation of these traits. The evocation of "the Greeks" is a decisive lever of this sublimation: if in the sixties its vehicle was *hybris*—a good and originary conception of madness—twenty years later its vehicle will be *parrhesia*—a good and authentic practice of discourse. In both cases, this amounts to privileging a certain truth of speech (be this silent) over a certain madness of idiom.

Through our reading, we have deployed the motif of cannibalism and its articulation within Derrida's perspective with those of (oral) expression—or idiom—and the constitution of subjectivity—in relation to a certain conception of madness. Our analysis was moved by the following hypothesis: this motif is susceptible to mobilize the wider assumption of such perspective, and moreover, its correlation to idiom and madness is motivated not only by a psychoanalytical framework, but also by the aftereffects of the early confrontation between Derrida and Foucault. Reopening this confrontation from a previously unconsidered angle, our reading led to the following conclusions: in Foucault, we have observed a continuity across different phases of his work and his approaches to madness and to *parrhesia*, granted by an essentialist evocation of a Greek antecedent. In Derrida, by contrast, we have discerned a radically situated conception, whose conditions hinder any recourse to truth or origin.

Giustino De Michele

This enables us to see that the dispute over the cogito does not ultimately hinge on a different *definition* of reason, madness, or their historicity, but rather on a divergent understanding and practice of the performativity of writing and reading in relation to history, reason, and discourse itself.

References

- Bennington, G. (2016). *Scatter 1: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*. Fordham University Press.
- Blanco, A. (2020). *Literature and politics in the later Foucault*. De Gruyter.
- . (2023). *Michel Foucault y la Literatura : Teoría, Vida, Política*. De Gruyter.
- Campos Salvaterra, V. (2020). Comer al otro: retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito *Manger l'autre* de Jacques Derrida (1989 - 1990). *Trans/Form/Ação* 43 (4): 343-368. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.22.p343>.
- . (2021). Para-sitos: Notes on Incorporation and Hospitality in Jacques Derrida's Unpublished Seminar *Manger l'autre* (1989–1990). *Philosophy today* 65 (3): 637-653. <https://doi.org/10.5840/philtoday2021520411>.
- . (2023a). *Pensar/comer: una aproximación filosófica a la alimentación*. Herder.
- . (2023b). Génesis de la noción de trabajo de duelo en *Glas* de Jacques Derrida. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40 (1): 102-119. <https://doi.org/10.5209/ashf.74228>.
- . (2023b). Speculative Cannibalism: Derrida and Viveiros de Castro on Eating-the-Other. *The Journal of speculative philosophy* 38 (2): 159-185. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.38.2.0159>.
- . (2023b). The Fraternity of Milk: Sovereignty and Anthropotheophagy in Derrida's Unpublished Seminar *Manger l'autre* (1989-1990). *Research in phenomenology* 54 (2): 139-166. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341544>.
- Cixous, H., & Clément, C. (1986). *The Newly Born Woman* (B. Wing, Trans.). University of Minnesota Press. (1975).
- Cixous, H. (1976). Le rire de la Méduse (K. Cohen and P. Cohen, Trans.). *Signs* 1 (4): 875-893. The University of Chicago Press. (1975).
- . (1991). Grace and Innocence: Heinrich von Kleist [1982/1983] in *Readings. The Poetics of Blanchot, Joyce, Kafka, Kleist, Lispector, and Tsvetayeva* (pp. 28-73). University of Minnesota Press.
- De Michele, G. (2021a). Comment le dénier: legs de Melanie Klein. *Bollettino Filosofico* 36: 19-33. <https://doi.org/10.6093/1593-7178/8705>.
- . (2021b). Une thèse, deux hypothèses, et un tas de sujets. La contradiction performative de l'animal suivant Derrida in A. Kucthová (Ed.), *Young Philosophy 2021* (pp. 93-103). IRIS.
- . (2024). Les dents de Heidegger. Derrida sur l'appétit du *Dasein* in *La vie la mort et Manger l'autre* in G. De Michele et al. (Ed.), *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida* (pp. 197-216). Hermann. Doi: 10.3917/herm.demic.2024.01.0177.

- Derrida, J. (1990). *Politiques de l'amitié : Manger l'autre* [séminaire, EHESS, 1989/1990]. Archives de l'IMEC. (Unpublished).
- . (1994). *Specters of Marx* (P. Kamuf, Trans.). Routledge.
- . (1995a). Unsealing ("the old new language") in *Points... Interviews 1974-1994* (pp. 115-131). (P. Kamuf et al., Trans.). Stanford University Press. (1983).
- . (1995b). Che cos'è la poesia? In *Points... Interviews 1974-1994* (pp. 288-299). (P. Kamuf et al., Trans.). Stanford University Press. (1988).
- . (1997). *Of Grammatology* (G. Chakravorty Spivak, Trans.; Corrected edition). The Johns Hopkins University Press. (1967).
- . (1998). *Monolingualism of the Other* (P. Mensah, Trans.). Stanford University Press. (1996).
- . (2001). *Writing and Difference*. (A. Bass, Trans.). Routledge. (1967).
- . (2002). Typewriter Ribbon: Limited Ink (2), in *Without Alibi* (pp. 71-160). (P. Kamuf, Trans.). Stanford University Press. (2001).
- . (2011). *The Beast & the Sovereign. Volume II* (G. Bennington, Trans.). The University of Chicago Press. (2008).
- . (2012). *The Death Penalty. Volume I* (P. Kamuf, Trans.). The University of Chicago Press. (2012).
- . (2016). Abraham's Melancholy, *The Oxford Literary Review* 39 (2): 153-188. (2012). DOI: 10.3366/olr.2017.0220
- Dumoulié, C. (2000). Penthésilée de Kleist ou l'amour fou. In C. Dumoulié (Ed.), *Les Théâtres de la cruauté. Hommage à Antonin Artaud*. (pp. 170-179). Desjonquères.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- . (1986). *The Care of the Self. Volume 3 of The History of Sexuality* (R. Hurley, Trans.). Pantheon Books. (1984).
- . (1990). *The Use of Pleasure. Volume 2 of The History of Sexuality* (R. Hurley, Trans.). Vintage Books. (1984).
- . (2001). *Dits et écrits I and II*. Gallimard.
- . (2002). *The Order of Things* (2nd Edition). Routledge. (1966).
- . (2005). *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981-82* (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan. (2001).
- . (2006a). *History of Madness* (J. Khalfa and J. Murphy, Trans.). Routledge. (1972).
- . (2006b). Preface to the 1961 edition, in *History of Madness* (pp. xxvii-xxxvi). Routledge. (1961).

- . (2006c). Madness, the absence of an œuvre. Appendix I of 1072 edition, in *History of Madness* (pp. 541-549). Routledge. (1972).
- . (1989). *The Archaeology of Knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Routledge. (1969).
- . (2010). *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France, 1982-83* (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan. (2008).
- . (2011). *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France, 1983-84* (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan. (2009).
- . (2023). *Madness, Language, Literature* (R. Bononno, Trans.; H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini, and J. Revel, Eds.). The University of Chicago Press. (2019).
- Gracq, J. (1854). Le printemps de Mars. In H. Kleist, *Penthesilée* (J. Gracq, Trans.). José Corti.
- Kleist, H. (1987). Penthesilea. Ein Trauerspiel [Erstdruck, 1808] in *Sämtliche Werke und Briefe. Band 2: Dramen 1808-1811* (pp. 143-256). Deutscher Klassiker Verlag. (1808).
- . (1951). On the Gradual Construction of Thought during Speech. *German Life and Letters* 5 (1): 42-46. (1805).
- . (1998). *Penthesilea: A Tragic Drama* (J. Agee, Trans.; M. Sendak, Ill.). HarperCollins.
- Lorenzini, D. (2017). *La force du vrai: De Foucault à Austin*. Le bord de l'eau.
- Miller, J. H. (2005). What is a kiss? Isabel's moments of decision. *Critical Inquiry* 31 (3): 722-746. <https://doi.org/10.1086/430992>
- Plato. (1951). *Les lois*, books I-II in *Œuvres complètes*, Tome XI.1. (É. des Places, Trans.). Les belles lettres.
- . (2016). *Laws* (T. Griffith, Trans.). Cambridge University Press.
- Rae, G. (2025). From reason to madness and back: Critiquing reason through the Derrida–Foucault debate. *History of the human sciences*, 38 (3-4): 175-194. <https://doi.org/10.1177/09526951251337677>.
- Revel, J. (2004). La naissance littéraire du biopolitique, in P. Artières, Philippe (Ed.). *Michel Foucault, la littérature et les arts : actes du Colloque de Cerisy, juin 2001* (pp. 47-70). Kimé.
- . (2016). Foucault, Derrida: The Effects of Critique. In O. Custer, P. Deutscher, and S. Haddad (Eds.). *Foucault/ Derrida Fifty Years Later. The Futures of Genealogy, Deconstruction, and Politics* (pp. 124-132). Columbia University Press.
- . (2023). Introduction, in M. Foucault, *Madness, Language, Literature* (R. Bononno, Trans.; J. Revel et al., Eds.). (pp. ix-xxiv). The University of Chicago Press. (2019).

Trujillo, I. (2023). Locura e irregionalidad de la reducción. Derrida lector de Foucault y Heidegger. *Anuario filosófico* 56 (1): 43-69. <https://doi.org/10.15581/009.56.1.003>.

Voltaire. (1962). *Philosophical Dictionary* (P. Gay, Trans.). Basic books. (1764).

About the author

Giustino De Michele. Is a post-doctoral researcher at CIELAM, Université Aix-Marseille, in the framework of Civis3i/AMIDEX (MSCA Actions), where he is developing a research project on the articulation of economy, economics, and deconstruction. He is a PhD in philosophy of the University Paris 8, where he defended a thesis dedicated to formalising the relation between animality and writing in Jacques Derrida's thought. He has published several articles dedicated to the themes and authors related to this subject, and co-edited the volume *Repenser la logique du vivant après Derrida* (Paris: Hermann, 2024). ORCID: 0000-0002-5787-1750.

This project receives funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No 101034324, and from the French government under the France 2030 investment plan, as part of the Initiative d'Excellence d'Aix-Marseille Université – A*MIDEX, ref. AMX-22-COF-412

Reseñas

“De huevos felices, afectos y metabolización”, Dominique Lestel. *Apología del carnívoro*. Santiago: Ediciones Instituto de Estética UC, 2024.

Isidora Pérez

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Zeto Bórquez

UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ

No es fácil situar el trabajo de Dominique Lestel en el contexto del que surge: nacido en París en 1961, realiza su Licenciatura y Máster en Filosofía en París IV, obtiene un Doctorado en Psicología en la EHESS, en 1986, con una tesis sobre los potenciales semánticos del razonamiento experimental aplicado a un laboratorio de biología del comportamiento, donde toma contacto con estudios de etología y psicología comparada. Entretanto, se ha interesado por las ciencias cognitivas (todavía emergentes) y trabaja dos años como “ingénieur de recherche” (*research engineer*) en el Laboratorio de Inteligencia Artificial de la importante compañía francesa de informática Bull. Entre 1988 y 1989 realiza una investigación postdoctoral en el *Center for the History and Philosophy of Sciences* de la Universidad de Boston. Vuelve a Francia en 1989 para asumir un puesto de profesor en el Departamento de psicología de la Universidad de Rouen y en 1994 pasa al Departamento de filosofía de la ENS, en el área de ciencias cognitivas, participando en 2011 de la fundación de un Departamento de ciencias cognitivas en la misma ENS. Junto con ello, entre 2002 y 2012 es investigador asociado del Museo Nacional de Historia Natural de Francia, donde dirige el equipo “Eco-etología y etología cognitiva”, haciendo investigación de campo en etología y guiando varias tesis doctorales.

Estos datos no son irrelevantes de considerar, en primer lugar, porque Lestel se presenta a sí mismo como “filósofo y etólogo”, lo cual podría resultar un tanto inusual, y de hecho se trata de un autor bastante alejado de los centros de gravedad más reconocibles del contexto filosófico francés de la segunda mitad del s. XX y comienzos del s. XXI (fenomenología, estructuralismo, deconstrucción, metafísica especulativa, etc.). Se puede reseñar que Lestel fue estudiante de Bruno Latour, y bien pudo recibir ante todo las posibilidades de método que él abría a comienzos de los 80, respecto a los cruces entre filosofía y ciencias, y al interés –de límites insospechados– por los mundos no humanos. En segundo lugar, porque en Lestel tampoco encontraremos a un “cognitivista” de la escuela anglosajona. De hecho, si su trabajo ha tenido una recepción en medios anglófonos, no ha sido precisamente como referente en estudios cognitivos¹. Su importancia es inexplicable sin lo que a comienzos de los 2000 se reconocía como un *animal turn*, esto es, el interés, cada vez más extendido en humanidades y ciencias

1 Por ejemplo, la revista inglesa *Angelaki* dedica en 2014 un dossier a la “etología filosófica” de Lestel. Le seguirán, en la misma dirección, Vinciane Despret (2015) y Roberto Marchesini (2016). El trabajo de Despret, de gran interés en temáticas vinculadas a los estudios animales y los mundos no humanos en general (incluso ha escrito dos libros sobre las relaciones de los humanos con los muertos) cuenta con varias traducciones al castellano. No así Marchesini, que de hecho sigue de cerca a Lestel en el libro: *Etología filosófica. Alla ricerca della soggettività animale* (2018).

sociales, por tomar a los animales como foco de investigación (Ritvo, 2007, p. 119), pues, en efecto, de aquel tiempo a esta parte muchísima tinta ha corrido, y en particular en filosofía, en torno a la “*cuestión animal*”. Súmese a tal “*giro*” la preocupación sostenida desde hace un par de décadas en torno a la temática del Antropoceno (con sus múltiples variantes)² junto al renovado interés por el pensamiento de la técnica y la inteligencia artificial, y se verá que la obra de Lestel resulta incluso necesaria. Aunque sería legítimo preguntar: ¿Qué relevancia puede tener para ese contexto problemático un libro titulado *Apología del carnívoro*?

A la fecha Lestel ha publicado más de una quincena de libros, varios de ellos traducidos a otras lenguas, aunque sólo tres al castellano³. Los títulos no dejan demasiadas dudas sobre su impronta. Entre otros: *Palabras de monos. El imposible diálogo hombre-primate* (1995), *La animalidad. Ensayo sobre el estatus del humano* (1996), *Los orígenes animales de la cultura* (2001, 2009), *El animal singular* (2004), ¿Son inteligentes los animales? (2006), *Los amigos de mis amigos* (2007), *El animal es el porvenir del humano* (2010) y el aquí reseñado *Apología del carnívoro* (2011).

Es llamativo el desplazamiento que marcan los últimos dos títulos mencionados⁴, tomando en cuenta que el subtítulo del libro de 2010 es: *Municiones para quienes quieren defender (siempre) a los animales*; pues el paso al siguiente podría resultar un tanto chocante: ¿Acaso no supone un contrasentido la “defensa de los animales” con una “apología del carnívoro”? Sin embargo, es precisamente frente a esa pregunta que este libro nos interpela, haciendo trizas nuestras propias certezas al respecto.

Luego de algunas interesantes constataciones históricas sobre el vegetarianismo a título de “entremés” (el libro está dividido según las fases del menú), Lestel realiza una constatación clave: el carnívoro se encuentra más cerca de los animales de lo que podría pretender cualquier vegetariano, tomando en cuenta que este último tiende a asumir que abstenerse de comer carne es equivalente a tomar posición por la defensa activa de los animales no humanos, y precisamente contra lo que Voltaire describe como ese: “hábito espantoso, vuelto en nosotros naturaleza” (Voltaire, 2014, p. 10)⁵.

Según lo define Lestel, un vegetariano “es un ser humano que prefiere comer solo vegetales (verduras y frutas), pese a que tiene metabólica, física y financieramente la posibilidad de comer carne. Metabólicamente, puede digerir la carne, por otra parte accesible” (Lestel, 2024, p. 19), de modo tal que alguien que no comiese carne porque con ello enfermaría no podría ser considerarse “vegetariano”, del mismo modo que quien careciese de los medios para acceder a una alimentación cárnica tampoco entraría en esa denominación: “[u]n vegetariano es así un individuo que hace una elección positiva (comer solo vegetales, frutas y hortalizas, y sin duda hongos) o negativa (no comer carne) entre otras posibles elecciones” (p. 19). En particular, discute a un tipo de vegetariano, al que denomina “vegetariano ético” (el que, precisamente, no consume

2 Por ejemplo, “Capitaloceno”, “Tanatoceno”, “Termoceno”, “Fagoceno”, “Econoceno”, “Chthuluceno”, “Entropoceno”, “Tecnoceno”. Una buena síntesis de este entramado se puede encontrar en Agustino Cera, “The Technocene or Technology as (Neo)environment”, *Techné: Research in Philosophy and Technology* (2017, pp. 243-281).

3 Se trata de: *Hacer las paces con el animal* (2018, trad. Ernesto Feuerhake y Zeto Bórquez); *Nosotros somos los otros animales* (2022, trad. Horacio Ponsi), y *Apología del carnívoro* (2024, trad. Zeto Bórquez).

4 Lestel por cierto ha continuado publicando con posterioridad. Sus últimas obras son: *Máquinas insurreccionales. Una teoría post-biológica de lo vivo* (2021) y *Filosofía de las zonas de autonomía temporal* (2024).

5 El vegetarianismo de Voltaire es interesante de considerar—siendo una referencia que el propio Lestel no apunta—, dado que en la época en que se interesa por esta cuestión (en sus *Pensamientos vegetarianos* de 1761) el ateísmo se empezaba a popularizar en algunos medios europeos, lo que se expresa claramente en el *Sistema de la naturaleza* (1770) del barón de Holbach, al cual el propio Voltaire, que se declara deísta, responde en 1772 en el opúsculo *Hay que tomar partido*, quedando como la principal dificultad la presencia del mal en la naturaleza, y frente a lo cual la pregunta por el sufrimiento de los animales—cuestión medular, como veremos en seguida, para las críticas de Lestel a la posición vegetariana—se muestra como irresoluble. En cuanto a los *Pensamientos vegetarianos* de Voltaire, abundan afirmaciones como esta: “...no es sino demasiado cierto que esta matanza repugnante, expuesta sin cesar en nuestras carnicerías y cocinas, no nos parece un mal; al contrario, contemplamos ese horror, a menudo pestilente, como una bendición del Señor, y todavía tenemos oraciones en las que se le agradecen estos asesinatos [n: bendición antes de la comida y el dar las gracias que la siguen]. Sin embargo, ¿hay algo más abominable que alimentarse continuamente de cadáveres?” (Voltaire, 2014, p. 10).

carne bajo el argumento del sufrimiento animal): “El vegetariano ético rechaza la carne porque es necesario hacer sufrir y matar a un ser sensible para comerlo” (p. 21). Pero ¿Por qué resultaría necesario rebatir este argumento?

En *Apología del carnívoro*, Lestel nos habla con un tono marcado por la inquietud y la defensa de juicios lapidarios contra el carnívoro, reconduciendo las discusiones actuales respecto a la moral en torno a la *dietética* en relación con el animal y los hábitos alimenticios del humano promedio de las ciudades postindustriales occidentales. El *sufrimiento animal* se posiciona así como eje central, y la *compasión* como su intento de defensa más sólida. No obstante, el libro se encarga de dismantelar los argumentos que procuran sostener esta posición que no sólo carece de fuerza y coherencia, sino que también, a nivel social, se ha convertido en una suerte de imposición especialmente en el mundo de las redes. En palabras de Lestel, “el vegetariano subestima considerablemente lo que significa ser carnívoro” (p. 14), puesto que, según él, “la postura vegetariana siempre se presenta como teniendo costos nulos y enormes beneficios” (a lo que denomina como un “milagro ético”) (p. 38). Así, de manera bien extendida, en el ansia por registrar lo que hacemos y lo que comemos, y de exhibirlo mediante videos y fotografías, el enjuiciamiento de los carnívoros se tiende a volver una cuestión de sentido común, encasillándolos como herejes ante la “ternura” animal, a la vez que se destaca la tendencia de quienes optan por comidas sin gluten, sin lactosa, sin harinas, keto, vegetarianas y veganas como las “éticamente” más ponderables entre todas las demás.

El vegetariano ético se constituiría así en base a negativos, es decir, se define por lo que *no hace* o lo que *no representa*. Desde una perspectiva “genealógica”, esta figura vendría a repudiar el canibalismo, en cuanto repugna el ingerir al “animal muerto y desmembrado” (p. 25), a la vez como desasosiego de pertenecer al grupo errado de la historia, allí donde la perversión por comer carne implica *obrar* desde el *mal*. A modo de ejemplo, Lestel menciona un recetario vegetariano publicado por Thomas Tryon en 1691⁶, cuyos presupuestos dietéticos pasan (en una constante que pudo apreciarse muy claramente durante la pandemia del COVID-19 en el temor generalizado hacia las enfermedades de origen animal o “zoonóticas”) por la imposición de “fronteras higiénicas” en el trato con animales no humanos⁷. De ahí una hipótesis fundamental de Lestel, si algo pone en juego la alimentación cárnica es la pregunta por el significado de dejarse contaminar por otros seres vivos, y será enfático en señalar que el relacionarnos con animales implica tanto degustarlos y devorarlos, como acariciarlos. En todas aquellas dinámicas de relación hay una *cercanía* tal que la “apología del carnívoro”, en rigor, representaría la defensa misma de la animalidad pues comienza por desplazar cualquier tipo de excepcionalidad en la relación humano/animal (p. 38). Sin embargo, es preciso subrayar que el autor no concibe una defensa de la industria ganadera dada su lógica de producción desenfrenada propia de un capitalismo globalizado. Más aún, se esfuerza en esclarecer que si la postura vegetariana abogara por la reducción y no por la completa supresión de la carne, entonces sus cimientos tendrían más sentido (p. 93)⁸.

6 Citado por Lestel como “el autor del primer libro de recetas vegetarianas, *Bill of Fare of Seventy-Five Noble Dishes of Excellent Food* (1961)” (p. 29).

7 “Si [los vegetarianos] pueden comer vegetales pero no animales, es porque establecen una frontera entre el animal y el vegetal. Ahora, para pensar la animalidad y lo no humano, el verdadero problema es la cuestión misma de la frontera, y no por dónde hacerla pasar. Por otra parte, los vegetarianos también suelen reiterar una noción que me parece fundamentalmente tóxica: la noción de frontera higiénica” (Lestel, 2018b, pp. 161-162).

8 Y más aún, reconoce en la ganadería industrial una “ignominia” y un consumo “demencial”, ante lo cual se levanta el que se podría denominar “vegetariano político”: “El argumento del vegetariano político no tiene nada que ver con el del vegetariano ético, y su constatación es de una justeza abominable que incluso un carnívoro debe reconocer. Sin embargo, es importante ser conscientes de los límites de la posición vegetariana. Se puede perfectamente militar para *reducir* drásticamente el consumo de carne sin necesariamente *suprimirlo*, y se puede también militar por una reducción de los nacimientos humanos” (Lestel, 2024, p. 93).

Buscar la felicidad en un sartén

Ahora bien, un aspecto importante para pensar el tipo de excepcionalidad que se hallaría en la posición vegetariana se encuentra en buena parte arraigado en una “*idea del animal*”, antes que en su “*singularidad*”, lo que por otra parte no va sin un investimento afectivo.

De hecho, Lestel menciona el “amor del vegetariano por el animal” como un argumento que fortalece esa postura, aunque para clausurar cualquier pregunta que pudiese surgir en torno a una convicción dietética que pareciera explicarse desde el *amor* sintiente y en lo que sería, siguiendo al propio Lestel, un presupuesto sobre la inocencia salvaje (“[p]or más que el vegetariano se defiende de ello, el síndrome Bambi asedia su espíritu en todo momento” [2024, p 36]).

Este componente afectivo es de hecho complejo de analizar, pues pudiera estar oscilando entre la “proyección” (utópica, arcádica incluso) y la *imposición*. Sería interesante en este sentido considerar la reiterada referencia a la felicidad en productos que procuran avalar el naturalismo y el valor “ético” que se le asocia⁹. Un ejemplo son los huevos de “gallinas felices” o “gallinas libres”, y en efecto resulta problemática la denominación –por extensión– de “huevos felices”, ya que en primera instancia dicha proyección lleva a la pregunta sobre cuándo un animal “es feliz”. Lestel pone el caso de los chimpancés en los circos. El chimpancé, de acuerdo con las conductas *narcisistas* que demuestra, y si, “es tratado bien, puede ser perfectamente feliz en un espacio tal como el circo ... [o] en un lugar tecnológico donde pueda sentirse pleno” (2018b, p. 174). No habría en efecto parámetros preestablecidos para medir la felicidad del animal, respecto a valoraciones como la del “espacio salvaje” v/s el espacio “interior”, u otras semejantes, que suponen versiones *idealizadas* de los mundos animales y no humanos en general, lo cual también resulta extensivo a la alimentación cárnica y los productos de “origen animal”.

Imagen 1.



⁹ Considerando a su vez que en las vertientes principales de la ética, la “felicidad” aparece de hecho como una preocupación de primer orden.

Riesgos de estar “hechos” de carne

Hasta cierto punto Isidora es “dueña” de un perro (denominación convencional en relación con el animal de compañía), pero también mordida por perros ajenos, y en ello, reconoce una realidad anteriormente inadmisible. Tal como plantea la filósofa Val Plumwood desde su experiencia al ser atacada por un cocodrilo al norte de Australia, ha debido reconocer un horizonte compartido con el animal la mayor parte de las veces negado. En palabras de Plumwood, “mi cuerpo, como el de ellos [los cocodrilos], estaba hecho de carne... *no lo sabía, lo negaba absolutamente*” (2024, p. 23). O bien: “*hasta ese momento, yo sabía que era alimento del mismo modo remoto y abstracto en que sabía que era un animal, que era mortal*” (p. 23).

Precisamente, en la experiencia de convertirse en presa se diluye el esquema convencional de afectos hacia los animales, lo que Lestel asocia a una cierta denegación del dolor muy propia de la ética vegetariana. No sin ironía escribe: “Querer vivir en el mundo encantado de Walt Disney, desprovisto de sufrimiento, de crueldad y de irreductibles conflictos de interés, es un sueño de niños al cual quienes han crecido un poco deberían renunciar” (p. 63). Pues, como reitera de distintos modos, “[n]egarse a ponerse en peligro o sufrir, negarse a poner en peligro y hacer sufrir, es simplemente antinómico con la vida” (p. 84). “Negación” que de hecho sostendría aquella “ética” anti cárnica.

En la etología veterinaria, la premisa del adiestramiento radica en un común entendimiento entre el animal y el humano, o al menos en la ilusión de ello. La imposición de conductas conlleva procesos sostenidos de *control* sobre el animal arraigados en la repetición y el cumplimiento de las expectativas del *amo* (Bórquez, 2023, pp. 133-134). Caso no demasiado conocido, en tiempos de la colonización española se observan prácticas de “castigo animal” como extensión del brazo armado de los conquistadores. En *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Bartolomé de Las Casas retrata en efecto el *castigo por aperreamiento* en que se mutila a adultos y niños y en algunos casos se *dan sus partes* a los propios perros (Orsanic, 2017, pp. 43-44)¹⁰. El adiestramiento en casos como estos resulta en una forma de sometimiento a las “habilidades” aprehendidas por el animal. Pero el castigo por aperreamiento podría constituir un extremo de crueldad, en cuyo caso su opuesto simétrico, si seguimos a Lestel, no sería tampoco una alternativa. Más aún, los rasgos de sometimiento animal que pretenden adecuarse a conductas humanas o humanamente aceptables son las que se vislumbran con frecuencia en las calles y los “espacios verdes” de las urbes contemporáneas: esa alta tensión entre los dueños y sus mascotas. Para Lestel, esto precisamente se percibe en la pretensión de “borrar toda huella de crueldad en las relaciones entre los humanos y los otros animales” (2024, p. 61), lo que acaba reduciendo el contacto entre ambos a una versión muy controlada y aséptica.

10 El método de tortura *con animales* encuentra una macabra afinidad en el contexto de la dictadura militar chilena, en el caso de Ingrid Oideröck, la denominada *mujer de los perros*, quien utilizaba a ese animal para vejar sexualmente a las detenidas en uno de los centros de la DINA. Al respecto, véase el libro de Nancy Guzmán, *Ingrid Oideröck. La mujer de los perros* (2021). De igual interés resulta la obra *Yo amo a los perros* (2019), aludiendo a la cercanía de Oideröck con Volodia, el perro que adiestró y utilizó para todas sus torturas en aquel periodo. La obra retrata los últimos días de vida de Oideröck y la compañía productora La Bicibomba, eligió mostrarla como quien ha *humanizado* a su perro al punto que este le reprocha los actos a los que la mujer lo sometió por tanto tiempo.

Tensión cotidiana amo-esclavo

En un barrio del sector oriente en Santiago de Chile, llama la atención un hombre que “posee” un perro de raza Border Collie, la cual se reconoce como amigable con los niños y de personalidad lúdica. En sus paseos, cruza sus manos tras la espalda y lleva un bastón de madera como guía para el perro, el cual va suelto pero sin pretensión de cruzarse en el camino de las otras personas o perros. Ambos caminan lento, a una velocidad tan calculada como su postura. Cada tanto, cuando el dueño pierde de vista al perro a su lado, a lo sumo 1.5 metros, procede a golpear el bastón en la vereda. Parece que la señal son dos golpes y el perro automáticamente, aunque pudiera estar desarrollándose cognitivamente mediante el olfato al estar detenido por ejemplo en un arbusto, vuelve rápidamente al lado de su dueño. Este tipo de *domesticidad* inevitablemente hace un guiño a la relación amo-esclavo a un nivel de tensión tal que incluso pareciera que los acompañara una nube de prueba y error en las maniobras del hombre para con su criatura; una tangible tensión que bordea el orden sexual de la pretensión de subordinación por parte de otro; cuestión que no está lejos de una cierta disonancia reconocida por Lestel en la posición vegetariana, dado que en ella se instrumentaliza al animal sin jamás reconocerlo: “[l]a postura de la inocencia adoptada por el vegetariano ético es ciertamente lo que lo caracteriza mejor [y, ya que, cree poder] asumir su condición de ser vivo y mantener el vientre limpio” (2024, pp. 101-102). Lestel de hecho sugiere una proximidad entre la “defensa” de los animales por parte de los vegetarianos y quienes se proclaman –desde una postura más bien condescendiente– defensores de algún otro de “naturaleza inferior”, y lanza al respecto una afirmación polémica: “[e]n el vegetariano, la preocupación por el animal juega ... en la mayoría de los casos, un papel comparable al asignado al niño en los dispositivos contra la pornografía” (p. 101). Pues es precisamente una manifestación más del problema de la *excepcionalidad* y cuyos contornos hace falta seguir cuestionando, por ejemplo, resistiendo a los implícitos de inferioridad sobre otros seres.

Previo a *Apología del carnívoro*, Lestel, en un texto en torno al ecólogo estadounidense Paul Shepard, recoge su interés por los cazadores-recolectores, donde el contacto con el animal implica un vínculo (inevitablemente) más estrecho. En palabras de Lestel, “[r]astrear, matar y comerse al animal ha sido un medio privilegiado para conocerlo, pero también para respetarlo y apropiárselo, no solo metabólicamente sino también intelectual y espiritualmente” (Lestel, 2018c). Esto se expresa en un enfoque *estructurante* del humano que enfatiza la “proximidad” con el animal mediante un entrelazamiento de prácticas y mundos. La “distancia”, por ello, sugiere un desdén que lo rechaza y, aún más, al *animal* comprendido *en* el humano. De hecho, parafraseando a Shepard, “[e]l cazador vive con el animal en relaciones que excluyen la dominación y la sujeción características de la domesticación” (Lestel 2018b, p. 131)¹¹. Y es todavía siguiendo a Shepard que Lestel plantea una de las tesis fundamentales de su *Apología del carnívoro*, esto es, la idea de que comer a un animal es contraer con él una *dependencia*:

11 Premisa de Shepard: “El ser humano no es nada sin los demás seres vivos con que cohabita sobre la tierra, y a los cuales se abre, poniéndose a veces en peligro. Shepard expone esta tesis en *Thinking Animals*, que es sin duda su obra principal. Examina allí la idea según la cual los animales han modelado profundamente la inteligencia humana, a través de su desarrollo cognitivo y psicológico. Despliega toda su ironía contra los que piensan que el animal no es más que una ‘tremenda bestia’, cuando en verdad habría que pensarlo como un ‘potencial vital’ que el humano puede poner en marcha activamente con el fin de renovarse y transformarse” (Lestel, 2018, p. 136).

(...) quien come a un animal contrae una dependencia con él ... el animal [según P. Shepard] es primero tragado por el humano como una sustancia, luego como pensamiento, antes de incorporarse finalmente a sus estructuras psíquicas. La cuestión de la depredación debe, por consiguiente, considerarse en su conjunto y ampliarse tanto como sea posible. La relación de dependencia del humano al animal no es más especial que eso. Todos los seres vivos se comprometen en formas de dependencia con otros seres vivos. Este es un principio constitutivo de la vida (Lestel, 2024, pp. 83-84).

En efecto, aun cuando está en contra de la “ética” vegetariana basada en el sufrimiento, Lestel defiende una “ética de la dependencia” en cuanto “ética de la reciprocidad”, la cual toma como punto de partida la interconexión generalizada entre todo tipo de seres, y donde se implican por tanto procesos y dinámicas de metabolización (incluida la depredación). En ese sentido, para el vegetariano, la depredación representaría una agresión entre seres vivos que debiese reducirse o erradicarse. Sin embargo, en su mayor amplitud, la depredación podría ser vista como una forma fundamental de dependencia que define nuestra relación con el resto de los animales. No negar de antemano esas dinámicas de metabolización implica, para Lestel, reconocer que, de hecho, nuestra existencia depende de la de otros seres, y que la de estos también puede depender de la nuestra¹².

Por otra parte, la atención en el acto de comer y el proceso de digestión específicamente en torno a la carne que trata Lestel, es de una sensualidad performática tal que leerlo despierta el sentido “animal de comerse el libro”; asimilarlo y engullir las razones por las que el carnívoro ha de zafarse de su constante condena por parte de una postura *anti-cárnica* que lo interpela y que, al cabo, es *anti-animal*, si aceptamos la idea de Lestel de que “el vegetariano [en rigor] no quiere acercarse a los vegetales, sino alejarse de los animales” (p. 88), y no perdiendo de vista que el acto de *asimilación*, o más bien de “metabolización”, desde la ingesta, deviene acto interespecie¹³.

De cualquier modo, Lestel ha conseguido llevar la discusión hacia los rincones más incómodos de incorporación del “animal” al plano “humano”. Revela su inquietud por la omisión del animal del espectro cotidiano e incluso quirúrgico, sugiriendo explorar el fenómeno de los “xenotrasplantes” en el marco de los implícitos sobre la *autenticidad* de lo humano (p. 78). En su hibridez, la porosidad de la denominación *humano* o *animal no humano*, en el caso de –por ejemplo– un injerto de un hígado de cerdo, supondría “una especie de híbrido mitad humano, mitad cerdo” (p. 78), algo irresuelto y, por ende, vinculado a una asimilación inter-tejido que escapa a las clasificaciones estrictamente biológicas. Y no debiese sorprender que Lestel vea tanto en los trasplantes como en los xenotrasplantes un “canibalismo no nutritivo” o “canibalismo sin cocina” (p. 78). Como de hecho sugiere –y esto también vale para el carnívoro de las urbes occidentales–, somos en general “carroñeros”: “nos contentamos con asimilar lo que se pueda del otro una vez muerto, pero no lo matamos” (p. 78), siendo un punto, entre otros posibles, sea o no vegetariano cabe repensar el “comer carne” (así como el *comer* en general) en una perspectiva más amplia de fricciones metabólicas.

12 Habiendo sostenido que “[t]odos los animales son depredadores, incluidos los herbívoros, como las vacas, que se alimentan de hierba” (Lestel, 2024, p. 82).

13 Como apunta Lestel: “El vegetariano escéptico nuevamente insistirá: ¿por qué hay que comerse al animal? La respuesta es simple: es solo a través de procesos tan fundamentales como el de la muerte o el de la ingestión metabólica que puedo ponerme en esa situación de dependencia ... una transacción que implica mi existencia” (2024, p. 86).

Referencias bibliográficas

- Bórquez, Z. (2023). *Etología oscura. Ensayo sobre la vida inorgánica*. Palinodia.
- Cera, A. (2017). The Technocene or Technology as (Neo)environment, *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2-3), 243-281.
- Lestel, D. (2018). *Hacer las paces con el animal*. Qual Quelle.
- . (2018b). Repensar el estatuto ontológico del animal. *Hacer las paces con el animal*. Qual Quelle.
- . (2018c). Reivindicarse animal: la metafísica poético-evolucionista de Paul Shepard. *Hacer las paces con el animal*. Qual Quelle.
- . (2022). *Nosotros somos los otros animales*. FCE.
- . (2024). *Apología del carnívoro*. Ediciones Instituto de Estética UC.
- Plumwood, V. (2024). *El ojo del cocodrilo*. Cactus.
- Ritvo, H. (2007). On the Animal Turn, *Daedalus*, 136(4), 118-12.
- Orsanic, L. (2017). Imágenes caninas hispanoamericanas del período de conquista y colonización: textos y contextos. *Meridional*, n°9, pp. 27-53.
- Voltaire. (2014). *Pensées végétariennes*. Fayard.

Sobre los/as autores/as

Isidora Pérez. Licenciada en Letras Inglesas y Magíster en Estéticas Americanas por la Pontificia Universidad Católica de Chile, con un Diplomado en Estética y Filosofía. Su trabajo se enfoca en la intersección entre la migración, el arte y la literatura, y sobre cómo estos influyen en la educación y las políticas públicas. Es miembro activo de la Red Euroamericana de Estética Contemporánea (REEC). Actualmente, es coordinadora de investigación y postgrado doctoral de artes en la PUC.

Zeto Bórquez. Doctor en Filosofía, investigador postdoctoral y académico de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez. Ha publicado *Etología oscura. Ensayo sobre la vida inorgánica* (2023), *Huidobro y la literalidad* (2025), y *De rerum elementa (sobre la voz de las cosas)* (2025).

Valeria Campos Salvaterra. *Pensar/Comer.* *Una aproximación filosófica a la alimentación.* Barcelona: Editorial Herder, 2023.

Fernanda Medina

UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ

El libro que aquí presentamos se ofrece como una exquisita experiencia para los sentidos, marcada por el ritmo simultáneo de la ingesta y la producción: comer y pensar. Ya desde su título, *Pensar/Comer*, se anuncia una verdad tan sencilla como ineludible: no se trata de pensar por un lado y de comer por otro, como si pudiéramos elegir entre una u otra acción. Por el contrario, este plato de entrada nos invita a advertir que *pensar/comer* —y subrayo el slash del título— son gestos cotidianos inseparables.

Tal vez haya momentos en la vida en que no somos conscientes ni de que estamos pensando ni de que estamos comiendo. Pero lo cierto es que, para pensar, hay que alimentarse, y para una “buena” alimentación hay que pensar. El título del libro, entonces, como plato de entrada, no sólo abre el apetito, sino que nos conduce a una toma de conciencia: qué y cómo comemos, y nos invita a descubrir qué implica hoy el hecho, tan simple y tan político, de que todo el mundo necesita comer, pero —más importante aún— todo el mundo necesita alimentarse. Como señala Valeria Campos, una de las principales características que compartimos como humanidad es precisamente esta: que comemos/pensamos. De ahí que el libro nos convoque a una digestión lenta, porque la historia de esta relación entre pensar/comer es de lenta ingesta: hay que rumiar sus conceptos, probar sus texturas, saborear sus ideas antes de asimilarlas.

Así, por ejemplo, nos llega a la mesa un Platón que, con un sabor más bien agrio y contextura acentuada e intensa, hace que de buenas a primeras sea un poco difícil de tragar. Es que, en efecto, en su *República* ideal Platón expulsa al cocinero. Porque en esta *República*, que es un “Estado sano”, el alma tiene la función principal de gobernar, entre otros, sobre el cuerpo, ese cuerpo que él define como la “cárcel del alma”, el lugar del deseo y el placer. El peligro, advierte Platón, está en las consecuencias del exceso: los placeres del cuerpo pueden desbordarse y ser una catástrofe para el Estado: la *República* se puede convertir en un “Estado afebrado”. Y, para evitar la fiebre, el médico debe ocupar el lugar del cocinero: él cocina a través de pócimas, alimentos naturales y medidas exactas que producen salud. Cuando el cocinero cocina, en cambio, produce placer.

Pero, como recuerda Valeria Campos, el cocinero expulsado de la República ideal podría ser el mejor de los médicos, porque no sólo prepararía un alimento terapéutico, sino además sabroso. Sin embargo, como la historia de esta relación no empieza bien, el cocinero queda expulsado de la República porque, según Platón, este último no posee un saber sino un hábito; no necesita saber para repetir. Desde su lectura aguda y afectuosa, Valeria interpela a Sócrates y con nutricias palabras le dice: “Sócrates, por favor, dale más sabor a tu República, que comer es también gozar”. Esta interpelación

está completamente justificada. Pero, como todo plato de comida, este plato de entrada tiene que acabarse, y digamos entonces qué nos gustó de él: en primer lugar, si la buena salud de los ciudadanos que pertenecen a un Estado depende, entre otros, de la alimentación, esto supone pensar la relación alimentación/Estado de ahora en más como una tarea ineludible.

Igualmente, nos gusta, en segundo lugar, que Platón haya expulsado al cocinero de la *República*, porque eso le permite a Valeria reincorporarlo: darle a la cocina un estatuto de saber. Su filosofía de la alimentación nos invita a pensar críticamente el vínculo *pensar/comer*, mostrando que, si gobernar es la función propia del ser humano, quien gobierna decide qué y cómo comen sus ciudadanos. Comer es un acto regido por normas, por un régimen —término que, no casualmente, pertenece tanto al lenguaje político como al nutricional—, y sus efectos sobre el pensamiento, la salud y la sociedad son decisivos. Valeria lo hace notar con una agudeza tremenda y ejemplos sabrosos que nos dejan pensando esta intrínseca relación.

Pero la cena continúa. Se acabó el plato platónico y mientras esperamos el plato de fondo (principal en muchas mesas) resuena esa frase ya tan célebre: “somos lo que comemos”. Si esto es cierto —si somos nuestros alimentos y ellos pasan a ser parte de nosotros—, y acabamos de comernos a Platón, ¿acaso nos hemos convertido en él? “Dime lo que comes y te diré quién eres”: la vieja sentencia se transforma, como explica Valeria Campos, en una *ley de ingesta* que deviene un *principio de incorporación*.

Si los humanos estamos hechos de lo que ingerimos y de cómo lo digerimos, entonces nuestra identidad —individual, social, incluso nacional— se constituye tres veces al día. Pero esta sentencia tiene su riesgo: aquello que incorporamos como idéntico a nosotros puede volverse exclusivo, lo propio, lo que es mío y no tuyo. Y de allí nacen las banderas, las fronteras, los nacionalismos, los racismos: esa peligrosa digestión de lo idéntico que separa el “adentro” del “afuera”, tanto del cuerpo como de un país y sus formas de gobierno.

A la mesa llega entonces Nietzsche, plato de textura suave y sabor agríndice, que levanta su protesta contra toda tradición —de Platón a Kant— que despreciaban el cuerpo y sus placeres. Para él la salvación del mundo pasa por la alimentación. Pero no sólo por la alimentación del cuerpo. “¿Qué nos dice la comida alemana de su filosofía?”, se pregunta Valeria, y encuentra una respuesta luminosa: Nietzsche traza una analogía entre lo que el cuerpo incorpora y lo que el alma asimila.

Aquejado de constantes malestares del cuerpo, Nietzsche atribuye buena parte de su malestar a la pesada dieta alemana: “carne demasiado cocidas, verduras grasas y harinosas, cerveza después de comer, sopa antes de la comida”. Tan pesada la comida como su filosofía, dice Valeria con ironía, pues ambas impiden una digestión adecuada: dejan al alma desconectada del cuerpo, al juicio preso de sus prejuicios. Y sin digestión —o con digestión difícil— no hay espacio para nuevas incorporaciones nutricias; sin vigor, es fácil convertirse en autómatas de las normas.

El aporte de Nietzsche, en la lectura de Valeria, y como plato de fondo, consiste en que nos devuelve una *sabiduría dietética*: no se trata tan sólo de darle al cuerpo y sus placeres el lugar que se merece en una historia filosófica de la alimentación, sino más bien, se trata de la revitalización de una forma de pensamiento que une cuerpo, alma y cultura por medio de la alimentación y su sentido radical de incorporación y asimilación. No una moral impuesta, o una dietética como norma de comportamiento estético y social, cuanto más bien comprender que toda vida corporal es también

vida racional. No hay primacía entre la vida corporal y la vida racional, y por ello mismo hay que darle buenas raciones de alimento tanto al cuerpo como al alma para transformarnos en sociedades cada vez más autónomas respecto de las decisiones que contribuyen al bien común. Alimentar el tipo de vida corporal es así alimentar el tipo de vida racional. De allí que pensar y comer no sean dos actos distintos, sino uno solo que atraviesa nuestra forma de vivir, razonar y convivir. “No existe una transformación más radical y cotidiana que la que tiene lugar mediante los procesos que llamamos digestión y metabolismo”, escribe Campos (p. 89).

Este libro, tan maravilloso como entretenido y completo, nos invita —filosófica y antropológicamente— a transformar el mundo comiendo, como dice la autora. Pero antes de dejar la mesa, llega el postre, ese último plato donde el dulzor se mezcla con la reflexión: la pregunta por el vínculo entre comer y ser comunidad. Porque no se trata solo de comer, sino de *comer juntos*. Es en el acto compartido de la comida donde se fundan las bases o estructuras de la comunidad en la medida en que es el banquete, la comida común, la que crea la comunidad como cuerpo político. Por lo tanto, comer juntos es la base de la creación del vínculo social. El banquete —esa escena que atraviesa la historia del pensamiento y de la vida— revela que toda comunidad nace de una mesa puesta. Comer juntos es la forma más concreta del lazo social: aquello que nos une no sólo por necesidad, sino por deseo, por el placer de compartir lo que nos sostiene. Y tal vez ahí resida la enseñanza más profunda del libro: que pensar y comer, lejos de ser actos individuales, son las operaciones mínimas del estar-juntos, del convivir.

Así, *Pensar/Comer* nos deja con una certeza tan cotidiana como radical: toda filosofía empieza en la mesa.

Sobre la autora

Fernanda Medina. Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y presidenta de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos (2024-2024). Su labor académica se centra en el estudio de la filosofía moderna, con especial énfasis en el pensamiento del filósofo alemán G.W.F. Hegel, particularmente durante su período en Jena.

Instrucciones para los autores

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Pléyade (ISSN: 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada por el Centro de Análisis e Investigación Política de Chile en el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a ciencia política, sociología, filosofía y estudios culturales. Pléyade se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en castellano, inglés o portugués. La revista es publicada bianualmente (junio-diciembre) en versiones impresa y electrónica.

PREPARACIÓN DE MANUSCRITOS

Pléyade está compuesta por cuatro secciones. La publicación de las contribuciones es decidida por el consejo editorial, con base en pareceres anónimos de revisores expertos en el objeto de estudio (double-blind peer review) y según la disponibilidad de espacio.

Artículos: textos inéditos que provengan de una investigación, de hasta 8.500 palabras con resumen y bibliografía incluida. Envíos abiertos.

Reseñas: artículos bibliográficos originales referidos a publicaciones significativas para las humanidades y ciencias sociales de los últimos 5 años, hasta 2.000 palabras. Envíos abiertos.

Entrevistas: conversaciones con destacados investigadores sobre temas relevantes para el alcance de la revista, de hasta 7.000 palabras. Envíos abiertos.

Intervenciones: artículos breves dedicados a analizar alguna cuestión relevante para las humanidades y las ciencias sociales, de hasta 5.000 mil palabras. Esta sección se incluye en los números donde el consejo editorial lo decide previamente.

Los artículos deben cumplir con las siguientes características:

- Un título que se ajuste al contenido del artículo en castellano, inglés y portugués.
- Un resumen de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona en castellano, inglés y portugués.
- Entre 3 y 5 palabras clave en castellano, inglés y portugués.
- Usar el sistema de notas y bibliografía APA 7ª Edición (<https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>)
- Títulos del artículo sin numeración y en negrita.
- Subtítulos del artículo sin numeración, en cursiva y en negrita.
- Fuente Times New Roman 12 (en formato Microsoft Word)

- No usar abreviaturas tales como cit., loc. cit., cfr. o cf. (véase la siguiente sección).
- Envío de tablas, cuadros e imágenes: se presentarán en el cuerpo del texto y en archivos aparte. Los gráficos (Excel) y las figuras (únicamente en formato jpg con una resolución no inferior a 300 dpi) deben ser presentados aparte. Las tablas y las figuras deben ser inéditas; en caso contrario, el autor debe obtener el respectivo permiso para su reproducción y citar la fuente en la leyenda.

Junto con el documento deben adjuntarse los siguientes archivos independientes:

- Una breve reseña biográfica que contenga el título del artículo, el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad), así como cualquier tipo de agradecimiento. Se promueve que los autores mencionen si los artículos son originados a partir de proyectos de investigación. Incluir fuente de financiamiento, nombre del proyecto, año, y código (si aplica).
- Una carta donde se declare que el artículo es original e inédito y que no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.
- Si algunos de los contenidos han sido publicados, o son parte de un trabajo más extenso, se debe adjuntar una carta en la que se informa al respecto.

Reseñas de libros

Se promueve el envío de reseñas acordes a las temáticas de las ediciones de la revista. Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y las humanidades.
- Los libros reseñados deben ser en castellano, inglés o portugués y deben tener entre 1.000 y 2.000 palabras.
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación, ISBN, cantidad de páginas).
- Incluir una breve reseña biográfica que no supere las 100 palabras. Debe contener el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad).

PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES

Una vez recibidos los documentos, los artículos son evaluados por el equipo editorial y los editores invitados de acuerdo con su pertinencia respecto de la temática del número. Luego se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –sobre la base de los criterios establecidos por el comité editorial de Pléyade– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editorial considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. interés del tema; 2. calidad teórica del artículo; 3. calidad argumentativa; 4. calidad de las conclusiones; 5. calidad de las referencias

bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía de 4 a 12 semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- En el caso que sea aprobado, pero con acotaciones, el/los autor/es deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

ELABORACIÓN DE CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato APA (7ma edición). Tanto las notas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas en el texto (aquellas que exceden las 40 palabras) se deben poner en bloque. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Citas en el cuerpo del texto:

El formato APA utiliza el sistema de citado autor-fecha, donde una cita breve en el texto dirige a los lectores a la referencia completa en la bibliografía del trabajo. La cita en el texto aparece dentro del cuerpo del artículo – o en una nota al pie – e identifica brevemente el trabajo citado.

Tanto las citas directas como las indirectas (o parafraseo) requieren ser citadas siguiendo el esquema autor-fecha, entre paréntesis y al final de la cita. Algunos ejemplos son:

Cuando la cita es directa y breve es necesario incluir el número de página al final del paréntesis. Además es necesario utilizar la abreviación “p.” (para una página) y “pp.” (para múltiples páginas), y los números de página separados por un “-”:

Ejemplo 1: “Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política” (Arendt, 2009, p. 43).

Ejemplo 2: “dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que al cabeza de familia solo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera político” (Arendt, 2009, pp. 44-45).

Es posible introducir la cita con una frase que incluya el apellido del autor seguido por la fecha de publicación en paréntesis:

Ejemplo 3: Arendt (2009), sostuvo que “lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política” (p. 43).

En el caso de citas extensas o en bloque (mayor a 40 palabras), estas deben estar en un párrafo independiente del cuerpo del texto y las comillas deben ser omitidas. La cita debe comenzar en un nuevo línea con una sangría de ½ pulgada desde el margen izquierdo. Además, la cita entre paréntesis debe ir después del signo de puntuación de cierre.

Ejemplo 4: Al momento de comprender el significado de una estética feminista resulta importante comenzar con la siguiente reflexión:

Es importante señalar que el problema del feminismo no es simplemente que las personas estén situadas de manera diferente en función del sexo y el género. El problema es que todos estamos sistemáticamente situados en un mundo estructurado jerárquicamente donde los hombres tienen privilegios solo porque son hombres y las mujeres están en desventaja en muchos contextos solo por ser mujeres. (Eaton, 2008, pp. 874-875),

En el caso de citas directas que no poseen número de página, debemos referir a otro elemento que permita la identificación: un párrafo; número de capítulo; número de sección; número de tabla; número de figura. Los trabajos antiguos (e.g., obras clásicas) pueden ser citadas en según la abreviatura estándar para las obras citadas:

Ejemplo 5: Sismondo (2008), mapea los estudios en Ciencia, Tecnología y Sociedad a partir de cuatro dimensiones (fig. 1.1).

Ejemplo 6: Según Kant, el espacio y el tiempo no otra cosa más que las formas subjetivas de la intuición sensible (A26/B42).

Cuando la cita es un sumario o parafraseo de otro trabajo, solo hay que referir al autor y año de publicación (i.e., no es necesario incluir el número de página).

Ejemplo 7-8: En otro sentido, Kronfeldner (2021) distingue entre un modo relacional y otro no-relacional de deshumanización.

En el caso que la cita refiera al trabajo de un autor, debemos referir al apellido del autor:

Ejemplo 9: (Arendt, 2009); Como señala Arendt (2009).

En el caso que la cita refiera al trabajo de dos autores, es necesario señalar el apellido de ambos autores en el paréntesis correspondiente a la cita. Debemos utilizar la letra “y” entre el apellido de los autores:

Ejemplo 10: (Sovacool y Hess, 2017); La investigación de Sovacool y Hess (2017) permite...

En el caso de citas de trabajos de tres o más autores solo debemos escribir el apellido del primer autor seguido por la palabra “et al” (en español es válido utilizar “et al.” o “et ál.”).

Ejemplo 11: (Potochnik et al., 2019); Potochnik et ál. (2019) sugieren que...

Si la autoría del trabajo corresponde a una organización o agencia del gobierno, hay que mencionarla en el párrafo o en el paréntesis correspondiente a la cita. Si la organización posee una abreviación conocida es posible incluirla entre paréntesis la primera vez que la fuente es citada y luego, usar solo la abreviación en las citas posteriores:

Ejemplo 12: Según la OMS (2020) es urgente revisar la forma en que se difunden noticias sobre la pandemia en redes sociales.

Cuando una cita incluye dos o más trabajos, debemos ordenarlos de forma alfabética (siguiendo el mismo orde que la lista de referencias) y separadas por un “punto y coma”:

Ejemplo 14: (Althuser, 2003; Gramsci, 1936).

Si la cita refiere a múltiples trabajos de un mismo autor, solo se debe incluir una vez el apellido del autor, seguido por las fechas de los trabajos correspondientes, separados por una “coma” (el orden es trabajo sin fecha -abreviado “n.d.”, y luego en orden ascendente según fecha de publicación):

Ejemplo 15: (Arendt 1996, 2003, 2009).

Para evitar confusión, si una cita refiere a autores con el mismo apellido, hay que utilizar la inicial del primer nombre, junto con el apellido:

Ejemplo 16: (I. Young, 2006; S. Young, 2008).

Si existen dos o más referencias del mismo autor y año es necesario utilizar letras minúsculas (a, b, c), junto con el año con el fin de ordenar la lista de referencias.

Ejemplo 17: La investigación de Floridi (2023a) nos sugiere una nueva forma de entender la inteligencia artificial, la cual posteriormente es ampliada por el mismo autor (Floridi, 2023b).

En el caso de las comunicaciones personales (e.g., entrevistas, cartas, correos), es necesario citar el nombre de la persona con quien se estableció la comunicación, precisar que se trató de una comunicación y la fecha en que ocurrió (no se deben incluir las comunicaciones personales en la lista de referencias).

Ejemplo 18: (J. Rancière, comunicación personal, 3 de Marzo, 2008).

Notas al pie y finales

En el formato APA existen 2 usos para las notas: (1) De contenido y (2) Sobre derechos de autor.

Las notas de contenido sirve para entregar información complementaria para los lectores. En este tipo de notas es importante que sean breves y estén enfocadas solo en un tema. La sugerencia es limitar los comentarios a un párrafo pequeño. La sugerencia

es que estas notas solo se agreguen si la información permite reforzar la discusión. Estas notas también pueden ser utilizadas para señalar a los lectores con información disponible en línea o con más detalle en otro lugar:

Ejemplo 19: Ver Feenberg (2016), para mayor información sobre la historia de la filosofía de la tecnología.

Si una cita tiene más de 500 palabras o en caso de incurrir en una violación de uso de las leyes de derecho de autor, es necesario obtener el permiso formal del autor referido. En caso de reproducir un gráfico, tabla o diagrama de otra fuente, es necesario agregar una nota especial que incluya la información sobre los derechos de autor. En ambos casos la sugerencia es adjuntar el permiso de uso junto con el trabajo.

La información incluida en una nota sobre derechos de autor incluye la misma información que la lista de referencias, pero con algunos detalles adicionales. Es necesario precisar si el material fue reimpreso o solo adaptado (para esto utilizado la palabra “De” si es reimpreso o “Adaptado de” para las adaptaciones). Además, debemos precisar a quién corresponden los derechos de autor (si al autor o la editorial -esto depende de la información que aparece en la misma fuente citada). Por ejemplo:

Ejemplo 20: 1 De ¿Por qué no ha desaparecido todo aún? por J. Baudrillard, 2010, Enclave de libros ediciones. Copyright © 2010 Enclave de libros ediciones. Reimpreso con permiso.

Ejemplo 21: 1 Adaptado de Scientific Realism: How Science Tracks Truth por S. Psillos, 1999, Routledge. Copyright © 1999 Stathis Psillos. Adaptado con permiso.

Referencias

La lista de referencias debe ir al final del artículo y sirve para entregar información que permita a los lectores localizar y buscar cualquier fuente citada en el cuerpo del trabajo. Cada cita debe aparecer en la lista de referencias, así como cada entrada en la lista de referencias debe estar citada en el artículo.

Algunas reglas básicas de la estructura de la lista de referencias son:

- Todas las líneas después de la primera deben tener una sangría de media pulgada desde el margen izquierdo (i.e., utilizar la sangría francesa).
- Los nombres de los autores deben estar invertidos (i.e., primero se escribe el apellido, seguido por la(a) inicial(es) del nombre del autor).
- La lista de entradas debe organizarse de forma alfabética, considerando los apellidos de los autores.

Ejemplo 22: Karmy, R. (2009). Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo, Pléyade 3, 25-52.

Para los mismos trabajos de un mismo autor(es), estos deben organizarse de forma cronológica (desde los más antiguos a los nuevos).

Ejemplo 23: Arendt, H. (1996). La condición humana. Barcelona: Paidós.
Arendt, H. (2004). Sobre la revolución. Madrid: Alianza Editorial

Reglas para artículo en revistas académicas

Autor, A. (año de publicación). Título del artículo. Título de la revista, volumen(número de la revista), página inicio-página fin. Url o doi.

Ejemplo 24: Ince, K, (2013). Feminist Phenomenology and the Film World of Agnès Varda. *Hypatia* 28 (3): 602-617. Doi: 10.1111/j.1527-2001.2012.01303.x

Reglas para libros y capítulos de libros

Formato básico de libros:

Autor, A. (año de publicación). Título del libro. Editorial.

Ejemplo 25: Arguedas, J. Los ríos profundos. Cátedra.

Libro editado:

Editor, E. E. (Ed.). (año de publicación). Título del libro. Editorial.

Ejemplo 26: Kronfeldner, M. E. (Ed.). (2021). The Routledge handbook of dehumanization. Routledge.

Capítulo de un libro con editor

Apellido, A. (año de publicación). Título del capítulo en E. Editor (Ed.), Título del libro (nº de ed., pp. inicio-fin del capítulo). Editorial.

Ejemplo 27: Lafont, C. (2015). Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática? En N. del Valle (Ed.), La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt (pp. 293-329). Editorial Metales Pesados.

Libros traducidos:

Autor, A. (año de publicación). Título del libro (T. Traductor, Trad.). Editorial. (Obra original publicada en año de la publicación original).

Ejemplo 28: Habermas, J (1990). La lógica de las ciencias sociales (M. Jiménez Redonde, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1982).

Libros con segunda edición o superior

Autor, A. (año de publicación). Título del libro (número de edición). Editorial.

Ejemplo 29: Kuhn, T. (2013). La estructura de las revoluciones científicas (C. Solís Santos, Trad.; 4.ª ed.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1962).

Periódico o revista

Autor, A. (año, mes y fecha de publicación). Titular del artículo en el periódico. Nombre del periódico en cursiva. Url (si es un medio electrónico).

Ejemplo 30: Sanhueza, A. M. (2023, diciembre 17). Así es la Constitución que seguirá vigente en Chile y que se intentó cambiar dos veces en cuatro años. El país. <https://elpais.com/chile/2023-12-17/asi-es-la-constitucion-que-seguira-vigente-en-chile-y-que-se-intento-cambiar-dos-veces-en-cuatro-anos.html>

Tesis publicada

Autor, A. (año). Título de la tesis [Tesis de doctorado/magíster/licenciatura, Nombre de la institución que otorgó el título]. Nombre de la base de datos.

Ejemplo 31: Benjamín, J. (2023). Machine Horizons: Post-phenomenological AI Studies [Tesis de doctorado, University of Twente]. University of Twente Research Information.

Aviso de derechos de autor/a

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

INSTRUCTIONS TO AUTHORS

Pléyade (ISSN: 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) is an international refereed journal dedicated to social sciences and humanities, founded by the Centro de Análisis e Investigación Política de Chile in 2008. It is an independent publication since 2016, which encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, considering topics linked to political science, sociology, philosophy and cultural studies. Pléyade is addressed to an international scientific audience and receives contributions in the form of articles, reviews, interviews and interventions, written in Spanish, English or Portuguese. The journal is published biannually (June-December) in print and electronic versions.

MANUSCRIPT PREPARATION

Pléyade is composed of four sections. The publication of contributions is decided by the editorial board, based on anonymous opinions of expert reviewers in the subject of study (double-blind peer review) and according to space availability.

Articles: unpublished texts that come from research, up to 8,500 words with summary and bibliography included. Open submissions.

Reviews: original bibliographic articles referring to significant publications for the humanities and social sciences of the last 5 years, up to 2,000 words. Open submissions.

Interviews: conversations with prominent researchers on topics relevant to the scope of the journal, up to 7,000 words. Open submissions.

Interventions: short articles dedicated to analyzing a relevant issue for the humanities and social sciences, up to 5,000 thousand words. This section is included in the issues where the editorial board decides previously.

The articles must meet the following characteristics:

- A title that fits the content of the article in Spanish, English and Portuguese.
- A summary of 150 to 200 words, written in the third person in Spanish, English and Portuguese.
- Between 3 and 5 keywords in Spanish, English and Portuguese.
- Use the APA 7th Edition notes and bibliography system (<https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>)
- Titles of the article without numbering and in bold.
- Subtitles of the article without numbering, in italics and in bold.
- Times New Roman 12 font (in Microsoft Word format)
- Do not use abbreviations such as cit., loc. cit., cfr. or cf. (see next section).
- Sending tables, charts and images: they must be presented in the body of the text and in separate files. Graphs (Excel) and figures (only in jpg format with a resolution of no

less than 300 dpi) must be submitted separately. Tables and figures must be unpublished; otherwise, the author must obtain the respective permission for their reproduction and cite the source in the legend.

Along with the document, the following separate files must be attached:

- A brief biographical summary containing the title of the article, the name of the author, institutional affiliation (mentioning the country and city), as well as any type of acknowledgment. Authors are encouraged to mention if the articles are originated from research projects. Include the source of funding, name of the project, year, and code (if applicable).
- A letter stating that the article is original and unpublished and that it is not being reviewed by another journal.
- If some of the content has been published, or is part of a longer work, a letter stating this must be attached.

Book reviews

- The submission of reviews in accordance with the themes of the journal's editions is encouraged. The reviewed books should:
 - Present a general interest for academics and students in relation to politics, from the social sciences and humanities.
 - The reviewed books must be in Spanish, English or Portuguese and must be between 1,000 and 2,000 words.
 - Include the complete details of the book (author(s), city of publication, publisher, publication date, ISBN, number of pages).
 - Include a brief biographical sketch that does not exceed 100 words. It must contain the name of the author(s), institutional affiliation (mentioning the country and city).

PEER REVIEW PROCESS

Once the documents have been received, the articles are evaluated by the editorial team and the guest editors according to their relevance to the theme of the issue. An anonymous copy of the article is then sent to two referees, who evaluate and decide – based on the criteria established by the Pléyade editorial committee – whether or not the articles are fit for publication.

The editorial committee considers the following criteria as fundamental when evaluating an article: 1. interest of the topic; 2. theoretical quality of the article; 3. argumentative quality; 4. quality of the conclusions; 5. quality of the bibliographical references. The response from the referee is sent to the authors within a period that varies from 4 to 12 weeks, after the end of the corresponding call. The final resolution of this process may include the following alternatives:

- If the article is rejected, the author will be notified, specifying the reasons.

- If it is approved, but with qualifications, the author(s) must correct their article in light of the comments made by the arbitration process.
- If approved, the article will be published in one of the three following issues.

PREPARATION OF CITES AND BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

The editorial committee requests that authors use the APA format (7th edition) as their standard for citing sources. Both footnotes and bibliography must strictly follow this format, and long citations in the text (those exceeding 40 words) must be placed in blocks. When preparing citations, authors are advised to consider the following recommendations:

Citations in the body of the text:

APA format uses the author-date citation system, where a brief in-text citation directs readers to the full reference in the work's bibliography. The in-text citation appears within the body of the article – or in a footnote – and briefly identifies the cited work. Both direct and indirect (or paraphrased) citations must be cited following the author-date scheme, in parentheses and at the end of the citation. Some examples are: When the citation is direct and brief, it is necessary to include the page number at the end of the parentheses. In addition, it is necessary to use the abbreviation “p.” (for one page) and “pp.” (for multiple pages), and the page numbers separated by a “-”:

Example 1: “What all Greek philosophers took for granted, whatever their opposition to the life of the polis, is that freedom is located exclusively in the political sphere” (Arendt, 2009, p. 43).

Example 2: “Within the domestic sphere, freedom did not exist, since the head of the family was only considered free insofar as he had the ability to leave the home and enter the political sphere” (Arendt, 2009, pp. 44-45).

It is possible to introduce the quote with a sentence that includes the author's surname followed by the publication date in parentheses:

Example 4: Arendt (2009) maintained that “what all Greek philosophers took for granted, whatever their opposition to the life of the polis, is that freedom is located exclusively in the political sphere” (p. 43).

In the case of long or block quotes (more than 40 words), these should be in a separate paragraph from the body of the text and the quotation marks should be omitted. The quote should begin on a new line with a ½ inch indent from the left margin. In addition, the parenthetical citation should come after the closing punctuation mark.

Example 5: When trying to understand the meaning of a feminist aesthetic, it is important to begin with the following reflection:

It is important to note that the problem with feminism is not simply that people are situated differently based on sex and gender. The problem is that we are all systematically situated in a hierarchically structured world where men have privileges just because they are men and women are disadvantaged in many contexts just because they are women. (Eaton, 2008, pp. 874-875)

In the case of direct quotations that do not have a page number, we must refer to another element that allows identification: a paragraph; chapter number; section number; table number; figure number. Older works (e.g., classic works) can be cited according to the standard abbreviation for cited works:

Example 6: Sismondo (2008), maps the studies in Science, Technology and Society from four dimensions (fig. 1.1).

Example 7: According to Kant, space and time are nothing other than the subjective forms of sensible intuition (A26/B42).

When the citation is a summary or paraphrase of another work, it is only necessary to refer to the author and year of publication (i.e., it is not necessary to include the page number).

Example 8: In another sense, Kronfeldner (2021) distinguishes between a relational and a non-relational mode of dehumanization.

In the case that the citation refers to the work of one author, we must refer to the author's surname:

Example 9: (Arendt, 2009); As Arendt (2009) points out.

In the case that the citation refers to the work of two authors, it is necessary to indicate the surname of both authors in the parentheses corresponding to the citation. We must use the letter "and" between the surnames of the authors:

Example 10: (Sovacool and Hess, 2017); The research of Sovacool and Hess (2017) allows...

In the case of citations of works by three or more authors, we should only write the surname of the first author followed by the word "et al" (in Spanish it is valid to use "et al." or "et ál.").

Example 11: (Potochnik et al., 2019); Potochnik et al. (2019) suggest that...

If the authorship of the work corresponds to an organization or government agency, it must be mentioned in the paragraph or in the parentheses corresponding to the citation. If the organization has a known abbreviation, it is possible to include it in parentheses the first time the source is cited and then use only the abbreviation in subsequent citations:

Example 12: According to the WHO (2020) it is urgent to review the way in which news about the pandemic is disseminated on social networks.

When a citation includes two or more works, they should be ordered alphabetically (following the same order as the reference list) and separated by a “semicolon”:

Example 13-14: (Althusser, 2003; Gramsci, 1936).

If the citation refers to multiple works by the same author, the author’s last name should only be included once, followed by the dates of the corresponding works, separated by a “comma” (the order is undated work – abbreviated “n.d.” – and then in ascending order according to publication date):

Example 15: (Arendt 1996, 2003, 2009).

To avoid confusion, if a citation refers to authors with the same last name, the initial of the first name should be used, along with the last name:

Example 16: (I. Young, 2006; S. Young, 2008).

If there are two or more references from the same author and year, it is necessary to use lowercase letters (a, b, c), along with the year in order to order the list of references.

Example 17: Floridi’s research (2023a) suggests a new way of understanding artificial intelligence, which is later expanded by the same author (Floridi, 2023b).

In the case of personal communications (e.g., interviews, letters, emails), it is necessary to cite the name of the person with whom the communication was established, specify that it was a communication and the date on which it occurred (personal communications should not be included in the reference list).

Example 18: (J. Rancière, personal communication, March 3, 2008).

Example 19: See Feenberg (2016), for more information on the history of the philosophy of technology.

If a quote is longer than 500 words or in case of incurring a violation of copyright laws, it is necessary to obtain formal permission from the author referred to. In case of reproducing a graph, table or diagram from another source, it is necessary to add a special note that includes the copyright information. In both cases, the suggestion is to attach the permission of use along with the work.

The information included in a copyright notice includes the same information as the reference list, but with some additional details. It should specify whether the material was reprinted or just adapted (for this, use the word “From” if it is reprinted or “Adapted from” for adaptations). In addition, we should specify who owns the copyright (whether it is the author or the publisher - this depends on the information that appears in the cited source itself). For example:

Example 20: 1 From Why Hasn’t Everything Disappeared Yet? by J. Baudrillard, 2010, Enclave de libros ediciones. Copyright © 2010 Enclave de libros ediciones. Reprinted with permission.

Example 21: 1 Adapted from *Scientific Realism: How Science Tracks Truth* by S. Psillos, 1999, Routledge. Copyright © 1999 Stathis Psillos. Adapted with permission.

References

The reference list should be placed at the end of the paper and serves to provide information that allows readers to locate and search any sources cited in the body of the paper. Every citation should appear in the reference list, just as every entry in the reference list should be cited in the paper.

Some basic rules of reference list structure are:

- All lines after the first should be indented one-half inch from the left margin (i.e., use the hanging indent).
- Author names should be reversed (i.e., write the last name first, followed by the initial(s) of the author's name).
- The list of entries should be organized alphabetically, taking into account the authors' last names.

Example 22: Karmy, R. (2009). Carl Schmitt and the Politics of the Antichrist. Representation, Political Form, and Nihilism, *Pléyade* 3, 25-52.

For the same works by the same author(s), these should be organized chronologically (from the oldest to the newest).

Example 23: Arendt, H. (1996). *The Human Condition*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2004). *On Revolution*. Madrid: Alianza Editorial

Rules for articles in academic journals

Author, A. (year of publication). Title of the article. Title of the journal, volume (issue of the journal), start page-end page. Url or doi.

Example 24: Ince, K, (2013). Feminist Phenomenology and the Film World of Agnès Varda. *Hypatia* 28 (3): 602-617. Doi: 10.1111/j.1527-2001.2012.01303.x

Rules for books and book chapters

Basic book format:

Author, A. (year of publication). Title of book. Publisher.

Example 25: Arguedas, J. *Los ríos profundos*. Cátedra.

Edited book:

Editor, E. E. (Ed.). (year of publication). Title of book. Publisher.

Example 26: Kronfeldner, M. E. (Ed.). (2021). The Routledge handbook of dehumanization. Routledge.

Book chapter with editor

Last name, A. (year of publication). Title of chapter in E. Editor (Ed.), Title of book (ed. no., pp. start-end of chapter). Publisher.

Example 27: Lafont, C. (2015). Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship? In N. del Valle (Ed.), The current state of criticism. Essays on the Frankfurt School (pp. 293-329). Editorial Metales Pesados.

Translated books:

Author, A. (year of publication). Title of the book (T. Translator, Trans.). Publisher. (Original work published in the year of the original publication).

Example 28: Habermas, J (1990). The logic of the social sciences (M. Jiménez Redonde, Trans.). Tecnos. (Original work published in 1982).

Books with second edition or higher

Author, A. (year of publication). Title of the book (edition number). Publisher.

Example 29: Kuhn, T. (2013). The structure of scientific revolutions (C. Solís Santos, Trans.; 4th ed.). Fondo de Cultura Económica. (Original work published in 1962).

Newspaper or magazine

Author, A. (year, month and date of publication). Title of the article in the newspaper. Name of the newspaper in italics. Url (if it is an electronic medium).

Example 30: Sanhueza, A. M. (2023, December 17). This is the Constitution that will remain in force in Chile and that was attempted to be changed twice in four years. El país. <https://elpais.com/chile/2023-12-17/asi-es-la-constitucion-que-seguira-vigente-en-chile-y-que-se-intento-cambiar-dos-veces-en-cuatro-anos.html>

Published thesis

Author, A. (year). Thesis title [PhD/MA/BA thesis, Name of the institution that awarded the degree]. Database name.

Example 31: Benjamin, J. (2023). Machine Horizons: Post-phenomenological AI Studies [PhD thesis, University of Twente]. University of Twente Research Information. Copyright Notice

The journal is published by an independent, non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license "Creative Commons Attribution-Noncommercial". The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the entire

contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author's explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Pléyade (ISSN: 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) é uma revista de seleção e carácter internacional, dedicada às ciências sociais e humanidades, fundada no ano de 2008 pelo Centro de Análise e Pesquisa Política do Chile. É uma publicação independente que desde o ano 2016 incentiva a discussão intelectual e académica de fenómenos políticos, considerando temas ligados à ciência política, sociologia, filosofia e estudos culturais. *Pléyade* se dirige a um público internacional e recebe colaborações nas modalidades de artigos, resenhas, entrevistas e intervenções escritas em espanhol, inglês ou português. A revista é publicada bianualmente (junho e dezembro) em versões impressas e eletrônicas

PREPARAÇÃO DE MANUSCRITOS

Pléyade é composta por quatro seções. A publicação das contribuições é decidida pelo conselho editorial, com base em opiniões anónimas de revisores especialistas no objeto de estudo (revisão por pares duplo-cego) e de acordo com a disponibilidade de espaço.

Artigos: textos inéditos provenientes de pesquisas, até 8.500 palavras com resumo e bibliografia incluída. Remessas abertas.

Resenhas: artigos bibliográficos originais referentes a publicações significativas para as ciências humanas e sociais dos últimos 5 anos, até 2.000 palavras. Remessas abertas.

Entrevistas: conversas com pesquisadores renomados sobre temas relevantes ao escopo da revista, até 7.000 palavras. Remessas abertas.

Intervenções: artigos curtos dedicados à análise de um tema relevante para as ciências humanas e sociais, até 5.000 mil palavras. Esta seção está incluída em assuntos previamente decididos pelo conselho editorial.

Os artigos deverão atender às seguintes características:

- Um título que se ajuste ao conteúdo do artigo em espanhol, inglês e português.
- Um resumo de 150 a 200 palavras, escrito na terceira pessoa em espanhol, inglês e português.
- Entre 3 e 5 palavras-chave em espanhol, inglês e português.
- Utilize o sistema de notas e bibliografia da APA 7ª Edição (<https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>)
- Títulos do artigo sem numeração e em negrito.
- Legendas do artigo sem numeração, em itálico e negrito.
- Fonte Times New Roman 12 (em formato Microsoft Word)
- Não use abreviaturas como cit., loc. cit., cf. ou cf. (veja a próxima seção).
- Envio de tabelas, gráficos e imagens: serão apresentados no corpo do texto e em arquivos separados. Gráficos (Excel) e figuras (somente em formato jpg com resolução

não inferior a 300 dpi) deverão ser enviados separadamente. As tabelas e figuras deverão ser inéditas; Caso contrário, o autor deverá obter a respectiva autorização para sua reprodução e citar a fonte na legenda.

Os seguintes arquivos independentes devem ser anexados ao documento:

- Breve resumo biográfico contendo título do artigo, nome do autor, filiação institucional (mencionando país e cidade), bem como qualquer tipo de agradecimento. Os autores são incentivados a mencionar se os artigos são provenientes de projetos de pesquisa. Inclua fonte de financiamento, nome do projeto, ano e código (se aplicável).
- Carta informando que o artigo é original e inédito e que não está sendo avaliado em outro periódico.
- Caso algum dos conteúdos tenha sido publicado, ou faça parte de um trabalho maior, deverá ser anexada uma carta informando sobre isso.

resenhas de livros

É incentivada a submissão de resenhas de acordo com os temas das edições da revista. Os livros resenhados deverão:

- Apresentar interesse geral para acadêmicos e estudantes em relação à política, das ciências sociais e humanas.
- Os livros resenhados deverão estar em espanhol, inglês ou português e deverão ter entre 1.000 e 2.000 palavras.
- Incluir dados completos do livro (autor(es), cidade de publicação, editora, data de publicação, ISBN, número de páginas).
- Incluir um breve resumo biográfico que não exceda 100 palavras. Deve conter o nome do autor, filiação institucional (mencionando país e cidade)

PREPARAÇÃO DE CITAÇÕES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A comissão editorial solicita que os autores utilizem o padrão de citação de fontes baseado no formato APA (7ª edição). Tanto as notas de rodapé quanto a bibliografia devem seguir rigorosamente este formato, e as citações longas no texto (aquelas que ultrapassam 40 palavras) devem ser colocadas em blocos. Ao preparar citações, recomenda-se que os autores considerem as seguintes recomendações:

Citações no corpo do texto:

O formato APA utiliza o sistema de citação autor-data, onde uma breve citação no texto direciona o leitor à referência completa na bibliografia da obra. A citação no texto aparece no corpo do artigo – ou em nota de rodapé – e identifica brevemente o trabalho citado.

Tanto as citações diretas quanto as indiretas (ou paráfrases) exigem que sejam citadas seguindo o esquema autor-data, entre parênteses e no final da citação. Alguns exemplos são:

Quando a citação for direta e breve, é necessário incluir o número da página ao final dos parênteses. Além disso, é necessário utilizar a abreviatura “p.” (para uma página) e “pp.” (para várias páginas) e números de página separados por “-”:

Exemplo 1: “O que todos os filósofos gregos tomavam como certo, qualquer que fosse a sua oposição à vida da polis, é que a liberdade se localiza exclusivamente na esfera política” (Arendt, 2009, p. 43).

Exemplo 2: “na esfera doméstica não existia liberdade, pois o chefe de família só era considerado livre na medida em que tinha o poder de sair de casa e entrar na esfera política” (Arendt, 2009, pp. 44-45).

É possível introduzir a citação com uma frase que inclua o sobrenome do autor seguido da data de publicação entre parênteses:

Exemplo 3: Segundo Arendt (2009), “o que todos os filósofos gregos tomavam como certo, qualquer que fosse a sua oposição à vida da polis, é que a liberdade se localiza exclusivamente na esfera política” (p. 43).

No caso de citações extensas ou em bloco (maiores de 40 palavras), estas deverão constar em parágrafo independente do corpo do texto e as aspas deverão ser omitidas. A citação deve começar em uma nova linha recuada ½ polegada da margem esquerda. Além disso, a citação entre parênteses deve vir após o sinal de pontuação de fechamento.

Exemplo 5: Ao compreender o significado de uma estética feminista, é importante começar com a seguinte reflexão:

É importante notar que o problema do feminismo não é simplesmente que as pessoas estejam situadas de forma diferente com base no sexo e no género. O problema é que estamos todos sistematicamente situados num mundo hierarquicamente estruturado, onde os homens são privilegiados só porque são homens e as mulheres estão em desvantagem em muitos contextos só porque são mulheres (Eaton, 2008, pp. 874-875). No caso de citações diretas que não possuem número de página, devemos nos referir a outro elemento que permite a identificação: um parágrafo; número do capítulo; número da seção; número da mesa; número da figura. Obras mais antigas (por exemplo, obras clássicas) podem ser citadas de acordo com a abreviatura padrão para obras citadas:

Exemplo 6: Sismondo (2008), mapeia os estudos em Ciência, Tecnologia e Sociedade com base em quatro dimensões (fig. 1.1).

Exemplo 7: Segundo Kant, o espaço e o tempo nada mais são do que formas subjetivas da intuição sensível (A26/B42).

Quando a citação for um resumo ou paráfrase de outra obra, basta referir o autor e o ano de publicação (ou seja, não é necessário incluir o número da página).

Exemplo 8: Num outro sentido, Kronfeldner (2021) distingue entre um modo de desumanização relacional e um modo não relacional.

Caso a citação se refira à obra de um autor, devemos nos referir ao sobrenome do autor:

Exemplo 9: (Arendt, 2009); Como aponta Arendt (2009).

Caso a citação se refira à obra de dois autores, é necessário indicar o sobrenome de ambos os autores entre parênteses correspondentes à citação. Devemos utilizar a letra “y” entre o sobrenome dos autores:

Exemplo 10: (Sovacool e Hess, 2017); A pesquisa de Sovacool e Hess (2017) permite...

No caso de citações de obras de três ou mais autores, basta escrever o sobrenome do primeiro autor seguido da palavra “et al” (em espanhol é válido usar “et al.” ou “et ál.”).

Exemplo 11: (Potochnik et al., 2019); Potochnik et al. (2019) sugerem que...

Caso a autoria do trabalho corresponda a uma organização ou agência governamental, deverá ser mencionada no parágrafo ou parêntese correspondente à citação. Caso a organização possua uma abreviatura conhecida, é possível incluí-la entre parênteses na primeira vez que a fonte for citada e depois utilizar apenas a abreviatura nas citações subsequentes:

Exemplo 12: De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS) (2020), uma infodemia é...

Exemplo 13: Segundo a OMS (2020), é urgente rever a forma como as notícias sobre a pandemia são divulgadas nas redes sociais.

Quando uma citação inclui duas ou mais obras, devemos ordená-las em ordem alfabética (seguindo a mesma ordem da lista de referências) e separadas por “ponto e vírgula”:

Exemplo 14: (Althusser, 2003; Gramsci, 1936).

Caso a citação se refira a múltiplas obras do mesmo autor, o sobrenome do autor deverá ser incluído apenas uma vez, seguido das datas das obras correspondentes, separadas por “vírgula” (a ordem é obra sem data – abreviado como “n.d.”, e depois em ordem crescente de acordo com a data de publicação):

Exemplo 15: (Arendt 1996, 2003, 2009).

Para evitar confusão, se uma citação se referir a autores com o mesmo sobrenome, deve-se usar a inicial do nome, junto com o sobrenome:

Exemplo 16: (I. Young, 2006; S. Young, 2008).

Caso existam duas ou mais referências do mesmo autor e ano, é necessário utilizar letras minúsculas (a, b, c), juntamente com o ano, para organizar a lista de referências.

Exemplo 17: A pesquisa de Floridi (2023a) sugere uma nova forma de compreender a inteligência artificial, que é posteriormente ampliada pelo mesmo autor (Floridi, 2023b).

No caso de comunicações pessoais (ex. entrevistas, cartas, e-mails), é necessário citar o nome da pessoa com quem a comunicação foi estabelecida, especificar que se tratou de uma comunicação e a data em que ocorreu (não devem ser incluídas comunicações pessoais na lista de referências).

Exemplo 18: (J. Rancière, comunicação pessoal, 3 de março de 2008).

Notas de rodapé e notas finais

Exemplo 19: Ver Feenberg (2016), para mais informações sobre a história da filosofia da tecnologia.

Se uma citação tiver mais de 500 palavras ou violar as leis de direitos autorais, é necessário obter permissão formal do autor referenciado. Se você reproduzir um gráfico, tabela ou diagrama de outra fonte, é necessário adicionar uma nota especial que inclua informações de direitos autorais. Em ambos os casos, a sugestão é anexar a licença de uso junto com a obra.

As informações incluídas em um aviso de direitos autorais incluem as mesmas informações que a lista de referências, mas com alguns detalhes adicionais. É necessário especificar se o material foi reimpresso ou apenas adaptado (para isso utiliza-se a palavra “De” se for reimpresso ou “Adaptado de” para adaptações). Além disso, devemos especificar quem detém os direitos autorais (se o autor ou o editor – isso depende da informação que aparece na mesma fonte citada). Por exemplo:

Exemplo 20: 1 De Por que tudo ainda não desapareceu? por J. Baudrillard, 2010, edições Enclave de livros. Copyright © 2010 Enclave Books Editions. Reimpresso com permissão.

Exemplo 21: 1 Adaptado de Scientific Realism: How Science Tracks Truth de S. Psillos, 1999, Routledge. Copyright © 1999 Stathis Psillos. Adaptado com permissão.

Referências

A lista de referências deve ficar no final do artigo e serve para fornecer informações que permitam ao leitor localizar e pesquisar qualquer fonte citada no corpo do trabalho. Cada citação deve aparecer na lista de referências, assim como cada entrada na lista de referências deve ser citada no artigo.

Algumas regras básicas de estrutura da lista de referência são:

Todas as linhas após a primeira devem ser recuadas meia polegada da margem esquerda (ou seja, use recuo deslocado).

Os nomes dos autores devem ser invertidos (ou seja, o sobrenome é escrito primeiro, seguido da(s) inicial(ais) do nome do autor).

A lista de trabalhos inscritos deverá ser organizada em ordem alfabética, considerando os sobrenomes dos autores.

Exemplo 22: Karmy, R. (2009). Carl Schmitt e a política do anticristo. Representação, forma política e niilismo, *Pléiade* 3, 25-52.

Para as mesmas obras do(s) mesmo(s) autor(es), estas devem ser organizadas cronologicamente (do mais antigo para o mais recente).

Exemplo 23: Arendt, H. (1996). *A condição humana*. Barcelona: Paidós.
Arendt, H. (2004). *Sobre a revolução*. Madrid: Aliança Editorial

Regras para artigos em revistas acadêmicas

Autor, A. (ano de publicação). Título do artigo. Título da revista, volume (número da revista), página inicial-fim. Url ou doi.

Exemplo 24: Ince, K, (2013). Fenomenologia Feminista e o Mundo do Cinema de Agnès Varda. *Hipátia* 28 (3): 602-617. Doi: 10.1111/j.1527-2001.2012.01303.x

Regras para livros e capítulos de livros

Formato básico do livro:

Autor, A. (ano de publicação). Título do livro. Editorial.

Exemplo 25: Arguedas, J. *Os rios profundos*. Cadeira.

Livro editado:

Editor, EE (Ed.). (ano de publicação). Título do livro. Editorial.

Exemplo 26: Kronfeldner, ME (Ed.). (2021). *O manual Routledge de desumanização*. Routledge.

Capítulo de um livro com editor

Sobrenome, A. (ano de publicação). Título do capítulo em E. Editora (Ed.), Título do livro (número da ed., pp. início-fim do capítulo). Editorial.

Exemplo 27: Lafont, C. (2015). Religião e esfera pública. Quais são as obrigações deliberativas da cidadania democrática? Em N. del Valle (Ed.), *A atualidade da crítica*. Ensaio sobre a Escola de Frankfurt (pp. 293-329). Editorial de Metais Pesados.

Livros traduzidos:

Autor, A. (ano de publicação). Título do livro (T. Translator, Trad.). Editorial. (Trabalho original publicado no ano da publicação original).

Exemplo 28: Habermas, J (1990). *A lógica das ciências sociais* (M. Jiménez Redonde, trad.). Technos. (Trabalho original publicado em 1982).

Livros com segunda edição ou superior

Autor, A. (ano de publicação). Título do livro (número da edição). Editorial.

Exemplo 29: Kuhn, T. (2013). A estrutura das revoluções científicas (C. Solís Santos, Trad.; 4ª ed.). Fundo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1962).

Jornal ou revista

Autor, A. (ano, mês e data de publicação). Manchete do artigo no jornal. Nome do jornal em itálico. Url (se for meio eletrônico).

Exemplo 30: Sanhueza, AM (2023, 17 de dezembro). Esta é a Constituição que permanecerá em vigor no Chile e que foi tentada alterar duas vezes em quatro anos. O país. <https://elpais.com/chile/2023-12-17/asi-es-la-constitucion-que-seguira-vigente-en-chile-y-que-se-intento-cambiar-dos-veces-en-quatro-anos.html>

Tese publicada

Autor, A. (ano). Título da tese [Dissertação de doutoramento/mestrado/licenciatura, Nome da instituição que concedeu o grau]. Nome do banco de dados.

Declaração de Direito Autoral

A revista é publicada no Chile por uma equipe editorial independente sem fins lucrativos. A menos que seja estabelecido, todos os conteúdos da edição eletrônica são distribuídos sob a licença “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. A revista rejeita qualquer interesse comercial dentro dos trabalhos publicados.

A revista se compromete a apoiar brindando maior acesso ao trabalho intelectual, sem abrir mão da qualidade ou liberdade acadêmica. Dessa forma, todo o conteúdo de uma edição é acessível de maneira universal e permanente sem subscrição nem barreiras de cobranças.

Os autores detém os direitos autorais sobre seu trabalho publicado na revista. *Pléyade* não poderá publicar qualquer artigo em tradução, antologias, etc. sem o consentimento explícito do autor. Os autores cedem à revista uma licença perpétua, mas não exclusiva da publicação da versão do registro de um de seus artigos. Depois da publicação, os autores estão livres para compartilhar os seus artigos ou republicar em outro lugar, sempre que a publicação original na *Pléyade* esteja explicitamente citada.

IBEROAMERICANA

AMÉRICA LATINA ESPAÑA - PORTUGAL Ensayos sobre letras historia y sociedad Notas. Reseñas iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

➡ IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas.** ➡ **ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: Nº 87:** Horizontes originarios en el arte contemporáneo americano. **Nº 88:** Consuming the City: Social-Cultural practices of Consumption in Latin America. **Nº 89:** Vitalidad creadora y estrategias de resistencia en los exilios republicanos tras la Segunda Guerra Mundial.

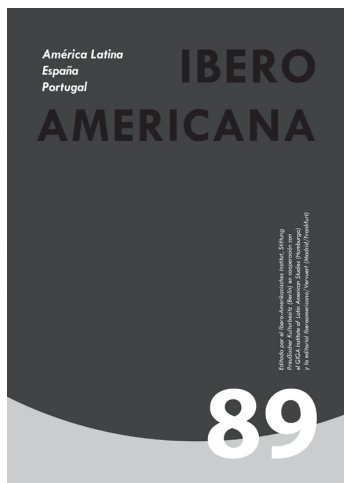
Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,
€ 50 Particulares
€ 40 Estudiantes

Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid,
Tel.: +34 91 429 35 22 - **VERVUERT** Verlag oHG, Elisabethenstr. 3-9
D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es

