

Desamblaje

Gerald Raunig

Desamblaje

Desamblaje

Capitalismo maquínico y revolución molecular
Vol. 2

Gerald Raunig

traducido por
Kike España

Cactus
/
subtextos

Edición original: Gerald Raunig, *Ungefüge. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution. Band 2*, Viena et al.: transversal texts 2021.

1ª Edición: julio 2023

Título: *Desamblaje. Capitalismo maquínico y revolución molecular. Vol. 2*

Autor: Gerald Raunig

Traductor: Kike España

Subtextos, 2023

(en coedición con Cactus)

Ana Bernal, 4

29012 Málaga

subtextos.es

ISBN: 978-84-123697-3-1

Depósito Legal: MA 1040-2023

Subtextos apoya las prácticas *copyleft*. La presente edición puede compartirse libremente, siempre que se trate de un uso no comercial ni institucional, sin alterar o transformar la obra y reconociendo la autoría y los créditos de la presente edición. Los libros de Subtextos son de libre acceso en subtextos.es. Subtextos hace uso de un lenguaje no discriminatorio en cuestiones de género.

La traducción y producción de este libro ha contado con el apoyo de la Zürcher Hochschule der Künste. Esta publicación forma parte del proyecto *Peripheral Visions*, que está apoyado por el programa Europa Creativa (2021-27) de la Unión Europea. La participación del eipcp y la cooperación de Subtextos ha sido cofinanciada por el Austrian Federal Ministry of Arts, Culture, Civil Service and Sport.

Financiado por la Unión Europea. Las opiniones y puntos de vista expresados solo comprometen a su(s) autor(es) y no reflejan necesariamente los de la Unión Europea o los de la Agencia Ejecutiva Europea de Educación y Cultura (EACEA). Ni la Unión Europea ni la EACEA pueden ser considerados responsables de ellos.



hdk
Zürcher Hochschule der Künste
Zurich University of the Arts



Federal Ministry
Republic of Austria
Arts, Culture,
Civil Service and Sport

Índice

I. JUNTA	9
[: Ritornelo 10, 2020/1299. Uma nova suavidade :]	25
El flujo del comentarista	29
[: Ritornelo 11, 1978/1933/1950/1904. Junta <i>queer</i> :]	57
[: Ritornelo 12, 2020. Da Toni :]	61
II. DISYUNTURA	67
[: Ritornelo 13, 1148/1248. Probabilidad estética :]	81
La mujer amurallada ... <i>und alle unvuoge verbirt</i>	87
[: Ritornelo 14, 1982/2020. Une nouvelle douceur? :]	95
Wilbirg de San Florián ... <i>inmortalitatis similitudine in novam transtulerat creaturam</i>	101
[: Ritornelo 15, 2000/2020. Para Toni, con amor :]	119
Marguerite Porete.	
<i>Comment ceste Ame est semblable a la Deité</i>	125
Lejoscerca	136
La «pequeña iglesia» y su razón	146
Un mar de amor	157
[: Ritornelo 16, 1940/1992. Anthem :]	169
El desamblaje de las almas libres	173

III. SUBYUNTURA	185
[: Ritornelo 17, 1975 a.o. Antes y ante la ley :]	195
Capitalismo y cifra	197
La ciudad lisa	211
[: Ritornelo 18, 2018. Palomasgaviotaspalomas :]	217
Territorio y cuidado. Economía de subsistencia	219
[: Ritornelo 19, 2020. Elogio de la tecnecología :]	235
IV. DESAMBLAJE	239
Voz menor, revolución molecular	241
Mu, nu, contravoz. Observaciones preliminares sobre una historia musical de la multiplicidad dividida	261
[: Ritornelo 20, 1602-1197. Glosas insumisas. Hamlet y sin fin :]	277
De unmunt a desamblaje	283
[: Ritornelo 21, 2018/2000/2017/2006/2009/2011/ 2002/2012/2011/2019/2007/2000/2004/2011. Retorno del nu, retorno de los desamblajes :]	293
Seis usajes hacia el desamblaje	307
[: Ritornelo 22, 2015-2020. Et al. - Gracias, 2 :]	311

I. JUNTA

La junta es siempre ambas, fisura y costura, brecha y vínculo, donde y cuando algo rompe y se toca, se divide y ensambla, se separa y tensa. La junta no junta la una y única ruptura original, la única escisión, la única dicotomía. Junta muchas cosas de múltiples maneras. Junta la multiplicidad dividual, que nunca puede juntarse exactamente, completamente, en uno. También es el punto de tensión en el que algo puede salirse de las juntas en cualquier momento. Pero en primer lugar se refiere a algo que aún no está junto, que no solo está fuera de junta, sino antes de la juntura; se refiere a la disyunción. La junta designa una división previa, una división propia de las partes, y cada parte también tiene una, la propia. La junta siempre habrá estado ya fuera de junta. Antes de la juntura, antes de ser juntados, antes de la obediencia viene lo disyunto-desobediente, el desamblaje.

Cuando solo suena una voz, habla un autor, un principio unificado, un yo indiviso. El autor-individuo habla, se oye hablar, su yo indiviso habla por sí mismo, se habla a sí mismo, se habla al unísono consigo mismo. Homofonía de la vocal autosonante. Burbuja de discurso insonorizada. Autoamplificador. Para simular el comienzo como absoluto, el autor-individuo ha borrado la multiplicidad dividual, la dispersión de la que procede, sus juntas y zonas de vecindad, la disponibilidad subsistencial en medio de una subyuntura.

Y al mismo tiempo, en sintonizadas referencias y pruebas, la voz autorial-individual crea una compañía completamente distinta: un linaje, una conexión vertical desde los antepasados hasta los hijos, y de vuelta a un origen que parece anterior a todo devenir, más allá de toda la multiplicidad de voces menores que habita en los enjambres vocales. La forma unísona de juntar es vertical, inyunción,

ley y tribunal demasiado visibles y audibles, jurisdicción autorial-autoritaria, derecho al fin y al cabo, gobierno del padre sobre el hijo. «This spirit, dumb to us, will speak to him». Para la multitud la voz fantasmal del padre permanece muda, su vibración solitaria solo resuena en el oído del hijo, solo Hamlet puede oírla y obedecerla: «And thy commandment all alone shall live / Within the book and volume of my brain / Unmix'd with baser matter». No mezclado, uno, no tocado por toda multiplicidad, la inyunción enjunta todo lo que está disyunto.

Sea cual fuere la voz que hable, cuando solo habla una voz, la escalera del linaje anula todas las demás voces, son los padres los que hablan a través de esta voz. Individuo e individuo e individuo en una relación vertical de filiación, obediencia, unísono e inyunción. E incluso la voz desobediente permanece, por sí misma, juntada y cumplidora, ligada a la autoridad natural del linaje. Hamlet y Hamlet. El fantasma paterno y su hijo intelectual. El filósofo en la burbuja del discurso insonorizado, el tonto en el traje de fiesta, el intelectual crítico, incluso el inconforme, permanecen enjuntados. Sus yo indivisos no logran estar con l*s much*s, no logran devenir multiplicidad, solo pueden hablar a l*s much*s, para y sobre ell*s. Este lugar del* intelectual es un lugar imposible, habrá dicho un intelectual. El de un benefactor, un mecenas ideológico. Un deseo insaciable de nombres y de voces auténticas-autorizadas ocupa el lugar del deseo sofocado del enjambre vocal. El autor-individuo enjuntado, suspensión narcisista de la junta, egocéntrico *ad nauseam* y enamorado de la propia voz, la propia palabra, la propia imagen.

«*Rompiendo la fotografía del autor*. Desgarro mi carne sellada. [...] Me abrigo en mi mierda, en mi sangre. En alguna parte se están descuartizando cuerpos, para que

yo pueda vivir en mi mierda. En alguna parte se están abriendo cuerpos, para que yo pueda estar por fin solo con mi sangre. Mis pensamientos son heridas en mi cerebro. Mi cerebro es una cicatriz. Quiero ser una máquina». Una máquina dividida, divisible y divisoria, *Máquinahamlet*. Cuando encuentra su cualidad maquinaica, la voz Hamlet abandona toda inyunción paterna. Rechaza el unísono indivisible, suena en la resonancia de una subyuntura. En su línea dividida, la voz deviene aposición, adjunta, subyunta, incrementando siempre la pluralidad de tonos, subtonos, sobretonos. «*Se quita el traje y la máscara*. Yo no soy Hamlet. Ya no represento a nadie. Mis palabras ya no tienen nada que decirme. Mis pensamientos chupan la sangre de las imágenes. Mi drama está cancelado». Olvida el nombre propio. Borra las huellas. Inventa un lenguaje de cosas sin nombre. Y tal vez algún día incluso un yo vuelva a ser posible, como multiplicidad, como muchas posibilidades, todo tipo de cosas: primera persona de la imaginación oblicua, tipo torcido y salvaje sin nombre, yo que nunca será tuyo, nunca mío, nunca será suyo.

La crítica de la voz única, individual, conduce a menudo a su aparente opuesto, la consonancia comunal de voces. Del yo al nosotr*s, del individuo a la comunidad, del uno al Uno. Y, sin embargo, el paso del uno-individuo al uno-todo no hace sino abrir una problemática especular que ya no busca lo uno en el individuo sino en la comunidad, en la unificación, la unión de voces. Unidad de la masa unánime, invocación de que solo lo Uno es lo divino. Unitaria, unificadora y purificante juntura del Uno.

Algo se pierde cuando las voces se suspenden en la comunidad consonante. Si las voces se juntan en lo Uno, el desamblaje se reduce a una transición hacia la ley y el orden. Ya no es una junta que permite, deja ser y cuida

la salvajemente persistente disyuntura. El príncipe danés debe ajustar la junta, debe juntar el abismo agrietado, restaurar la unidad perdida. «The time is out of joint: O curséd spite/ That ever I was born to set it right!». Los tiempos se han dislocado, están fuera de junta, fuera de juicio: «Oh, suerte maldita/ ¡Que jamás nací para ajustarlos!». Hamlet ha nacido para juntar los tiempos. Tiene el derecho y la maldición de juntar el tiempo, el mundo, su comunidad, en sus juntas. «Set it right». Enderezarlo, arreglarlo, volver a poner en marcha la fuerza mediante la violencia, establecer y restaurar la ley y el orden patriarcal-heteronormativo. Tiempo de juntura, falacia de un mundo sin juntas, sin ruptura, sin tacto. La comunidad unificada está al principio y al final, el unísono unido ocupa el lugar de la voz única del autor-individuo. Inyunción divina de las muchas voces y del mundo que está fuera de junta. Aunque el Espíritu Santo tenga muchas lenguas, se juntan en Una sola como por arte de magia.

En tiempos de inyunción, cuando la disyunción de la junta se reduce a una transición y esta transición se reduce incluso a lo más pequeño, las máquinas textuales se repliegan a subyunturas y adyacencias aparentemente secundarias, al comentario y a la traducción. Lo que aparece como accidental, como subordinado a la sustancia del original, se convierte en «obra» propiamente dicha. *Bei-Werk*, accesorio, escritura encubierta, cerca, al lado y debajo de la obra, subyuntando, incluso «sobreescribiendo sobrepintando sobresonando» la obra. Y, de repente, los enanos pueden ver más lejos que los gigantes, no por la agudeza de una mirada autoral, no porque estén elevados en el aire por el tamaño de los gigantes, sino porque ensayan otras formas de juntura. En las juntas del *Bei-Werk*, Hamlet y Shakespeare pierden su función

de sustancia autorial-individual y devienen componentes de una máquina. En 1976, en una época en la que la mayoría de sus obras estaban prohibidas en la RDA, Heiner Müller se embarcó en un proyecto de traducción para la Volksbühne de Berlín, *Die tragische Geschichte von Hamlet, Prinz von Dänemark*, y en el mismo proceso produjo el Comentario de Hamlet o, como lo llamó Müller, «Hamlet cabeza reducida», la *Máquinahamlet* de nueve páginas. «Tras un periodo de tiempo adecuado, al derribo del monumento le sigue la insurrección. Mi drama, si todavía tuviera lugar, se desarrollaría durante el tiempo de la insurrección. La insurrección comienza como un paseo. En contra de las normas de tráfico, en horario laboral. La calle pertenece a los peatones. Aquí y allá vuelcan un coche».

Fotografías desgarradas del autor, máscaras desechadas, texto perdido, un drama que no habrá tenido lugar. Trece años más tarde, en los meses de la caída del socialismo de la RDA en 1989/1990, Müller, junto con los actores del Deutsches Theater Berlin, junta los dos componentes, traducción y comentario, creados en la última fase del aparato de inyunción de la RDA, en una obra de ocho horas sobre la transición de Stalin al Deutsche Bank. Esta vez la transición conduce a la interminable en/juntura del capitalismo maquínico, a una amalgama de tecnogobierno y neoautoritarismo.

El tiempo, este tiempo, «nuestro tiempo», no está simplemente fuera de junta; a lo largo de sus ondulantes juntas, los ensamblajes con/juntan. Cosas diferentes se ensamblan de forma diferente, juntan y se arriman entre sí. Ensamblajes que se reajustan y sintonizan continuamente, juntas errantes, modulaciones maleables, alineaciones sin costuras, trazos mucosos. Y en las juntas del

capitalismo maquínico surgen nuevas formas de cumplimiento. La obediencia individual ya no se combina solo con la sumisión colectiva. La disponibilidad maquínica se desarrolla de forma transversal, dividida en los ensamblajes tecnológicos y sociales. La en/juntura ya no es solo sometimiento y adaptación a Dios, al padre y a las estructuras dadas, sino encaje constante de los ensamblajes en/juntados. La en/juntura configura las composturas, los modos de conducta, las condiciones.

Las voces ya no necesitan consonar, resuenan entre sí cada vez. No en un Uno, sino en/juntura de cada situación, ya no solo verticalmente, sino desde todos los lados. En lugar de la obediencia del individuo identificable y la comunidad unísona, las composturas maleables resuenan y se desamblan, se juntan y auto-enjuntan.

Mansamente mis datos alimentan los bancos de datos. Amazon, Google, YouTube, Whatsapp, Samsung, Telegram saben más de mí que el Estado. Quiero que me pongan en servicio. Deseo mi sumisión. Yo cumplo. Yo soy mi prisionero. Soy el banco de datos. «Mi lugar, si mi drama tuviera lugar, sería a ambos lados del frente, entre los frentes, sobre ellos. [...] Yo soy la máquina de escribir. Yo ato la soga, cuando los dirigentes son colgados, alejo el taburete de una patada, me rompo el cuello. Soy mi propio prisionero. Introduzco mis datos en el ordenador. Mis papeles son el escupitajo y la escupidera, el cuchillo y la herida, el diente y el chicle, el cuello y la horca. Soy el banco de datos».

Los datos dividuales fluyen hacia dentro y hacia fuera de los bancos de datos, y mi voz los cumple. Los flujos dividuales alimentan el reconocimiento de la voz y el procesamiento maquínico de la misma. Los oídos máquina se acoplan a las cuerdas vocales, los pliegues vocales, las

glotis, y captan los ritmos recurrentes de la voz. Lengüetas de la máquina, tensiones y relajaciones. Osciloscopios, transductores, vocoders, parlógrafos, sensores y controladores de voz palpan mi voz y mis afinaciones. Y me dirijo a ellos si quieren ponerme música o leer las noticias. Si resulta que por clase e ingresos estoy listo para endeudarme por una acogedora casa tecnológica, ya no necesito mis manos para encender y apagar o atenuar las luces o para regular la temperatura de la zona de confort, manejar el interfono. Le hablo al horno, a la máquina de palomitas, al lavavajillas, a la lavadora, a la cisterna del váter, a las persianas en red, a la televisión, al pestillo de la puerta, al sistema de alarma, a las cámaras de vigilancia. Y Alexa y Siri me proporcionan la información meteorológica, y me cuentan chistes. Y su mayor aportación es que canalizan mis datos a la nube y los compilan allí con los demás datos. Son buenas escuchando, buenas espiando, buenas interrogando. En la nube, aprenden de los deseos del enjambre, amplían su capacidad de aprendizaje y se adaptan; al enjambre dividual y a los hábitos del usuario individual. De este modo, acabarán siendo capaces de leer todos mis deseos de mis labios, incluso antes de que los haya pronunciado. Y en algún momento, mi voz podrá ser silenciada, y solo se oirán las suyas, en la casa inteligente y en el coche conectado, y en todas partes fuera y en cualquier otro sitio. Siris cantantes y Alexas autotuneadas, mucosa de palabras, burbujas de discurso, envoltura de voz.

Los tiempos no deben estar fuera de junta, no solo «nuestros tiempos», sino cualquier temporalidad. Debe pensarse en lo indeterminado como una línea recta para pensar el futuro determinable. Y la línea temporal extendida de forma indeterminada no solo en/junta el futuro,

sino que a través del futuro en/junta sobre todo el presente. Ya no estamos simplemente amenazados por el intento maquínico-algorítmico de predecir el futuro. En la previsión, relato y cálculo del futuro, el futuro se hace primero determinable y determinado, para luego adaptar nuestro presente a este futuro determinado, para ajustarlo y equilibrarlo, para aplanar todos los desniveles. En lugar de romper con el tiempo recto-vacío del capitalismo maquínico, el binomio paradójico de futuro limitado-determinado y extensión indeterminada de la línea de tiempo nos consigna a una madriguera de servidumbre maquínica y sumisión violenta a la cifra dividida. El futuro en/junta al presente, «las gallinas han sido degolladas. El mañana ha sido cancelado».

«Abajo la alegría de la opresión». Ofelia se transforma de una figura shakespeariana que resplandece entre la acción y la pasión, «a la que el río no contuvo. La mujer que se ahorcó La mujer con las arterias cortadas La mujer con la sobredosis [...] La mujer con la cabeza en el horno de gas», a una figura de resistencia feminista de la *Máquinahamlet*. Se trata de derrocar todas las condiciones en las que los seres son degradados, esclavizados, abandonados, despreciados. Se trata de derrocar todos los modos de conducta en los que la servidumbre y la disponibilidad no solo se aceptan como necesarias, sino que se desean y promueven servilmente. Se trata de derrocar todas las composturas en las que la autosumisión se disfraza de gracia, de felicidad y de placer. La Ofelia de la *Máquinahamlet*: «Destrozo el instrumental de mi encarcelamiento, el taburete, la mesa, la cama. Destruyo el campo de batalla que era mi hogar. Arranco las puertas para que sople dentro veloz el viento y el grito del mundo. Rompo la ventana. Con mis manos sangrantes arranco las

fotografías de los hombres que amé y que me utilizaron sobre la cama en la mesa en la silla en el piso. Prendo fuego a mi prisión. Tiro mis vestidos al fuego. Saco de mi pecho el reloj que fue mi corazón».

En 1997 Hilary Brougher estrena la película independiente *queer* y de bajo presupuesto *The Sticky Fingers of Time*. En ella, Ofelia actúa como traficante de datos, vigilando un enorme banco de datos de transacciones «in what you call the future», transacciones que van desde tarjetas de crédito hasta visitas al dentista. Ofelia es una «time travel business agent», y con su beso —y otras variedades de estimulación del inconsciente— enjunta la queerización del tiempo lineal, la posibilidad de viajar en el tiempo. No es el tiempo como un tiempo particular el que está fuera de junta aquí, ya sea el del *Hamlet* de Shakespeare, el de la *Máquinahamlet* de Heiner Müller, o el tiempo de Ofelia. Es la temporalidad misma la que está fuera de junta.

Ofelia tiene una cola de animal de su propia construcción y el poder de transformar a los humanos en otra forma de vida, como en un cactus. Ella controla directamente a dos personajes de la película que son sus criaturas maquínicas, «damaged souls that I prepared using my own code», «extensions of my own consciousness». Estas extensiones toman forma no tanto según el viejo deseo de extender al ser humano a través de la máquina, sino más bien como un devenir-máquina-Ofelia, una máquina tecnosocial y una máquina del tiempo. A través de dos dedos maquínicos, Ofelia también ejerce el control sobre Isaac, que, como ella, está fuera del tiempo, «an artificial time-freak, hotwiring for a non-linear time», y cuyo papel tecnológico es gestionar las preguntas subyuntivas más allá de la línea recta del pasado, el presente y el futuro:

«what could have been» y «what yet could be». Mientras que el progreso del tiempo lineal corresponde a un viaje a lo largo de una línea inexorable («foot on the gas, eyes on the horizon»), Isaac re-tensa el tiempo. Ofelia le ha amputado dos dedos y los ha sustituido por implantes bio-eléctricos. Como dice Isaac despreocupado, «just a future thing, like remote control or contact lenses». Y aunque la extensión mecánica del cuerpo no haya sido del todo voluntaria y la cualidad maquinaica de sus máquinas del tiempo sea imperfecta, abre una contensión, una juntura, un pegado *queer*-dividual del tiempo. El propio Isaac no sabe exactamente cómo funciona esta contensión en el salto del tiempo: «I can't tell you what happens if you jump the time-line. I can however tell you that non-linear time offers no easy way out. Whatever you do - or don't do, it sticks». Disyunto, el tiempo es al mismo tiempo *sticky*, pegajoso y pegado, como los dedos de los personajes de la película después de sus viajes en el tiempo. Al disyuntarse, se junta de un modo diferente, deviene diferentemente disponible, permite una disponibilidad diferente.

Ofelia también aparece en la portada de *The Sticky Fingers of Time*, el libro escrito por el protagonista de la película, Tucker Harding, en los años 50, que en una librería de segunda mano en 1997 llega a manos de la segunda protagonista, Drew, que a su vez había destruido su propio borrador de novela antes de intentar suicidarse «con la cabeza en el horno» al principio de la película. Esa misma tarde, ella está en un bar con el libro y se encuentra a Tucker, que acaba de llegar de un viaje en el tiempo. «You could have helped me with the ending. I just started writing it this morning», dice Tucker desde el futuro de su proceso de escritura. A lo largo de varios viajes en el tiempo, Drew y Tucker se conocen y se convierten en

pareja. Al final de la película, Drew le cuenta a Tucker su historia de los años 90 en la década de los 50, y no es simplemente «su» historia, sino más bien una historia compartida en tiempo alineal. Tucker la escucha, toma notas y, luego, las incorpora a «su» libro, que procede de un tiempo lejanocercano y, al mismo tiempo, tiene efectos en otro tiempo lejanocercano. No se necesitaron cuarenta años para escribir este libro, pero sí la distancia, el salto en el tiempo y la autoría dividida para terminarlo. La lejanocercanía, el salto en la distancia, proviene aquí de la posibilidad de viajar en el tiempo. «I still don't like the ending», dice Drew al final de la película, y la respuesta es «then change it».

«You're a ghostwriter?» Tucker le pregunta a Drew. ¿Quién es el fantasma de quién aquí, quién está escribiendo? ¿De quién es la voz que habla, quién escucha? A medida que los tiempos se tensan, a medida que empiezan a pegarse, a medida que son atravesados y recompuestos en todo tipo de direcciones, vemos que los fantasmas siempre se han juntado ya al hablar, al escribir, sus voces pululan de forma más o menos audible en el subfondo. Fantasmas no simplemente del pasado o del futuro, sino fantasmas que deseamos, que nos atraen, que nos esperan, desde uno u otro de los muchos finales.

No solo la multiplicidad geosocial, pues, sino también las líneas dividuales del tiempo. En el tiempo *queer*, el en/juntado y la determinación de la línea temporal implosionan. El disyuntar polifónico-desintonizado, la huida del acceso, de la inyunción patriarcal, de la en/juntura desde todos los lados. Cuando el tiempo se sale de junta, cuando salta de sus bisagras en un instante, la inexorable-violenta línea del tiempo se agrieta, el futuro y sus destinos estallan, paternos o divinos o algorítmicos.

El aquí y el ahora no es entonces simplemente un punto entre el pasado y el futuro, sino un tiempo disyunto y desobediente, un instante, el *nu* del desamblaje, presente desfigurado, desamblado, dilatado. Y al mismo tiempo es un tiempo detenido que se resiste a juntar pasado y futuro, un tiempo de persistencia salvaje en las juntas, un tiempo en el que nos quedamos en las juntas. No para rejuntrar las cosas de nuevo, para volver a la ley y al orden, sino para dejar las voces desintonizadas, en desintonía y contensión, dilatadas y pegajosas al mismo tiempo.

Tiempo dividual, tiempo *queer*, tiempo insumiso. Dilatación del presente, quedarse en las juntas y hacer disyuntura. *Orlando, Parentesco, Data Thief*. Aparecen otros fantasmas, además del padre de Hamlet, el Espíritu Santo o Siri y Alexa en las nubes, se producen otras tensiones además de únicamente las de la voz de padre a hijo, las del espíritu y sus lenguas, y las de los asistentes de voz obedientes y juntantes. En/juntura invertida, disponibilidad invertida, como otra relación entre el pasado y el devenir, como juntura insumisa de la multiplicidad dividual.

«We are drawn together as time freaks. The pull of the code is stronger than blood». Lo que conecta a los viajeros del tiempo no son los lazos familiares heteronormativos, ni las relaciones sanguíneas ni el ADN, sino un código-alma que las pega mutuamente. «As DNA is to the flesh, the code is the soul». Parentesco de código, parentesco de alma, parentesco divagante. No es consanguinidad en la inyunción vertical, y ni siquiera en la variante *queer* de *Parentesco*, pero tampoco es afinidad electiva, en el sentido de una elección de parentesco, una posibilidad de elección. Como en las primeras palabras de Hamlet: «A little more than kin, and less than kind», un poco más que consanguinidad y menos que similitud. Es el parentesco

del alma más allá de la sangre y de la elección soberana, *oddkin*, el parentesco raro de Donna, similitud incumplidora, desfigurada y desamblada, que crea lejanocercanía en las constelaciones del cielo y de aquí abajo.

Muy lejos y al lado, nunca del todo sola, resuena la voz menor. Y en el trasfondo reverberante de la subyuntura, las voces resuenan a lo lejos, al unísono, pero nunca del todo afinadas, cuanto más, cuanto menores se vuelven, en sus asonancias, en sus subsonancias, en sus sintonías rodeantes, voces que nunca han de convertirse en sustancia, voces subsubstanciales, voces subsistenciales. Solo las voces menores pueden devenir desamblaje. En la fricción tintineante y la resonancia sin tono, un enjambre maquínico-consonante de voces, animales, muertos, cosas, vivos, enjambre de voces fantasmales, dividuales. Hierba tocada por la lluvia, árboles sintonizados por el viento, calles tarareadas por los coches, Siri cantada por el algoritmo. Pero nadie sintoniza, nadie habla, nadie toca el desamblaje.

Ritornelo 10, 2020/1299

Uma nova suavidade

[: Querido Gerald,

Discúlpame por el retraso en responder a tu bonita carta. Como tod*s nosotr*s, estoy tratando de lidiar con esta pandemia bacteriana y política —que en Brasil alcanzó el récord mundial, superando todos los umbrales de lo soportable—. Estoy cuidando de mi cuerpo para mantenerlo en un estado en el que pueda absorber y procesar todos estos afectos, permitiéndole a mi alma el tiempo necesario para encontrar las palabras y aportarlas a la construcción colectiva que estamos haciendo ahora en todo el mundo. Así que estoy bien. Pero no puedo responder a los mensajes que son importantes para mí con la rapidez que me gustaría.

Hay una increíble resonancia entre lo que estoy abordando ahora y lo que tú estás trabajando. Aquí hay algunos puntos de esa resonancia:

1) En un seminario online que he impartido con otras tres docentes para un programa de doctorado en arte de la Universidad de Zaragoza, una de ellas propuso un taller en el que multiplicaríamos nuestra edad por diez y luego calcularíamos un nuevo año de nacimiento, y luego pasaríamos una hora allí, y a partir de ahí podríamos seguir eligiendo otros tiempos después, incluso tiempos actuales. Mi cumpleaños fue en el 1300, al final del siglo XIII. E hice todo un viaje sintiéndome una mujer judía de esa época. Me conmovió mucho el recuerdo de la experiencia del saber-del-cuerpo, el descubrimiento de que practicarlo y desarrollarlo era la función social de las mujeres: cuidar desde esa perspectiva la ecología social

y ambiental —y no solo la familiar— para restablecer el equilibrio vital cuando fuera necesario. (Además me di cuenta, entonces, de que cuidar de la familia no coincidía en absoluto con las tareas concretas a las que hemos sido confinadas con el inicio del régimen colonial-racializante-capitalístico del inconsciente y su forma de ser heteropatriarcal). Y después sentí el terror de la interrupción de esa práctica bajo la violencia de la Inquisición (que, por supuesto, tiene un vínculo inextricable con este último régimen) y la urgencia de huir y empezar de nuevo desde cero en un lugar desconocido. Y el viaje continuó; empezando, huyendo, una y otra vez hasta ahora. Y me sentí tan bien al darme cuenta de que podía llevar el saber-del-cuerpo conmigo, atravesando esos seis siglos de sucesivas olas de violencia contra él, reactualizándolo una y otra vez hoy. Los embriones de futuros que nos habitan nunca se destruyen, solo se interrumpe su germinación. Como decía Benjamin, nuestra relación con el pasado consiste en desenterrar los embriones de futuros que han sido sepultados para hacerlos germinar en el presente. Hoy, bajo el nuevo pliegue del capitalismo, el poder de su régimen del inconsciente sobre la producción de subjetividad y sus modos de existencia (la esfera micropolítica) es tan refinado que la lucha en esta esfera se convierte en una urgencia ineludible. El saber-del-cuerpo (o el saber-ecotológico, o simplemente la intuición) es la brújula de la resistencia micropolítica (una brújula ética), ya que este saber ha sido desactivado bajo ese régimen del inconsciente cuya estrategia micropolítica consiste en escindir la subjetividad de nuestra experiencia como elementos vivientes entre otros elementos, animados e inanimados, que componen la biosfera y son responsables de mantener la ecología medioambiental y social en equilibrio.

2) Teresa de Ávila siempre me ha interesado. Tengo su libro y de vez en cuando leo partes. (Un detalle: creo que tomé de ella la «transverberación»). Mencionas su descripción sobre la sexta y última etapa de la santificación refiriéndote al hecho de que ella sintió «la completa inhabitación del saber de su cuerpo». Tradicionalmente, «inhabitación» se refiere a la sensación de ser habitado por el espíritu santo. Esta experiencia y la designación que ella le ha dado es un acto de resistencia micropolítica, ya que el alcahuateo del espíritu es la principal estrategia micropolítica del Imperio Romano con la fundación de la Iglesia Católica, que proporcionó la base del imperio colonial-racializante-capitalístico.

3) No sabía que cuando Ridley Scott reeditó *Blade Runner*, diez años después de su estreno, recortó esa escena final romántica de la película (esa especie de «final feliz» en el que Deckard y Rachael se arriesgan a caer de nuevo en los personajes de los llamados «géneros», hombre y mujer, en el normopático y patético guión heteropatriarcal). Me reí mucho con tu suposición de que quizás Ridley Scott había leído «Uma nova suavidade», mi texto de 1982... Por supuesto que no lo hizo, pero lo interesante es la resonancia entre él y yo y tantos otr*s en 1982, al experimentar el inicio del desmantelamiento corporal de estos personajes, y de nuevo diez años después, cuando el experimento estaba ya mucho más avanzado, al crear otras figuras y un tejido diferente de relaciones entre ell*s.

Besos,
Suely

São Paulo, junio de 2020 :]

El flujo del comentarista

Ahí están de nuevo los vientos del pasado, remolinos que me arrastran a un tiempo más abierto, a la autoduda y a las reflexiones sobre todo lo que podría haber sido de haber llegado a este viaje, a esta continuación del viaje, a este encuentro. Si hubiera escuchado menos mi voz interior en Toledo en aquel momento, hace cincuenta años, y más el ambiente que nos rodeaba en el jardín de la traducción, habría seguido adelante, hacia el norte, más allá de los Pirineos, hasta Poitiers, donde vivía el sabio que entonces llevaba el título honorífico de «el comentarista». Habría emprendido el viaje a través de la inmensidad de la Meseta, atravesado las antiguas regiones tampón de las Marcas, cruzado el Camino de Santiago con sus hordas de peregrinos fanáticos, visto la legendaria Roncesvalles, y afrontado la ardua travesía de los Pirineos, hacia Aquitania, un terreno aún más desconocido que los territorios castellanos anteriores. Así podría haber hablado de todas las cosas que entonces se precipitaban vagamente ante y alrededor y más allá de nosotr*s, cosas que ahora me parecen más claras y, sin embargo, ¿qué significa claro, incluso hoy? Habría sido peligroso, pero no tanto por las tropas cristianas merodeadoras que en aquella época ya habían empezado a asaltar los pueblos fronterizos. Más al interior del país, l*s bandoler*s, más que los jinetes acorazados y los retornados de las cruzadas, hacían la situación insegura. Aun así, con una escolta robusta, buenos caballos y algo de resistencia, habría sido factible.

La segunda taifa fue una época de posibilidades inesperadas para nosotr*s, pero también de incertidumbre. No estaba claro cómo los restos del antiguo dominio almorávide actuarían en su fragmentación, y aún más

incierto era qué pasos hacia el futuro darían los puristas almohades en su nueva posición de poder. Y, no obstante, o precisamente por ello, durante un tiempo pudimos gobernar con más libertad que nunca, entre las distintas ciudades-estado y los pequeños imperios, e incluso más allá de sus fronteras y en lo más profundo de las tierras fronterizas de la Península Ibérica dominadas por los cristianos. Más que nunca nos dimos cuenta de hasta qué punto el mar conectaba los dos continentes, un territorio continuo de agua y tierra, cómo los flujos de comercio y pensamiento llegaban desde Marrakech a Fez y Málaga, Córdoba y Toledo, hasta Zaragoza, más allá de las fronteras religiosas que a su vez estaban en movimiento. Aprovechamos nuestra precaria libertad de movimiento, viajamos, y también nos movimos por inseguros espacios de conocimiento cuya multiplicidad nos sorprendió y que, como se vería después, nosotros mismos ayudamos a conformar, aprendiendo y enseñando, con nuestros movimientos y diferentes apuestas.

No obstante, para la población judía, y no solo para la de Córdoba, la situación se volvió rápidamente peligrosa: los nuevos almohades les plantearon la alternativa de la conversión forzosa o la emigración, y muchos optaron por huir a la fortaleza cristiana de Calatrava y desde allí a Toledo. Este pequeño éxodo resultó ser un raro golpe de suerte por unas décadas del lado cristiano de aquellas fronteras rápidamente cambiantes. Antes de la sobrecodificación religiosa de lo que los cristianos llamarían más tarde la Reconquista —la «re»conquista de una tierra que nunca había sido suya, nunca la posesión de ninguna religión, nunca la propiedad de nadie— era imposible decir exactamente lo que significaría la toma de posesión cristiana. Lo que se extendería desde el norte y

el este hasta Al-Andalus como un régimen de violencia unificado y unificante era, en las primeras décadas del siglo, todavía una máquina contradictoria con diferentes intereses y ponderaciones territoriales muy fluctuantes. A lo largo de sus deshilachados flecos fronterizos surgió un florecimiento multicolor de la socialidad y el intelecto que, a pesar de su escasa extensión espacial y temporal, iba a resultar enormemente eficaz para los ensamblajes de conocimiento del tiempo por venir.

Abraham Ibn Daud había estudiado en Córdoba y, a pesar de su corta edad, ya era uno de los eruditos judíos más importantes. En aquella época se hizo un nombre sobre todo gracias a sus estudios hebreos independientes como astrónomo, cronista y teólogo. Sin embargo, lo que más impresionó fue su rigor filosófico, siempre próximo a los escritos del que era llamado simplemente el filósofo, Aristóteles, algo bastante inusual en su entorno judío de la época. Fue Ibn Daud quien, en mi juventud en Córdoba, me dio mi primer acceso intelectual a los textos del filósofo. También fue él quien insistió en que la filosofía no debía enfrentarse a la religión, sino que ambas se complementaban como formas de conocimiento, dando cada una de ellas testimonio de la otra. En lugar de preocuparse por una diferencia entre la revelación religiosa y el pensamiento filosófico, como se da a entender tan a menudo, se trataba de la complementariedad de las dos formas de conocimiento como, en el mejor sentido, doble verdad. Las esferas divina-teológica y mundana-natural no necesitaban mediación retórica de ningún tipo; podían estar una al lado de la otra sin contradicción. Ibn Daud fue el maestro judío que operó en las dos caras de esta doble verdad sin enfrentarlas entre sí ni difuminarlas. Como gran ejemplo para mí y para much*s otr*s, ahora

se había trasladado a Toledo para continuar sus estudios en un ambiente cambiado y cristiano. Aunque el camino por la frontera hubiera resultado más peligroso, sin duda habría aceptado su invitación a Toledo, una invitación que no podía rechazar, dado todo el entusiasmo que resonaba sobre el nuevo ambiente, las nuevas actividades, los nuevos ensamblajes sociales e intelectuales.

En uno de sus textos históricos, la *Crónica de los reyes de Israel*, Ibn Daud presenta una historiografía que abarca desde Alejandro Magno hasta la caída de la fortaleza de Masada. En ella, también desarrolla su variante de la leyenda de la creación de la Septuaginta, la traducción griega de la Biblia hebrea-araméa. Según esta leyenda, el rey Ptolomeo Filadelfo encarga a 72 eruditos judíos que traduzcan la Torá del hebreo al griego en 72 días. El rey no pretende nada bueno con esta traducción: quiere encontrar contradicciones en la Sagrada Escritura y razones para expulsar y perseguir a l*s judí*s. En lugar de dejar que los traductores trabajen juntos, los divide y les hace realizar su trabajo individualmente. Pero precisamente a través de la fuerza violentamente separada de la traducción, se activa un intelecto supraindividual: milagrosamente, al final, todas las traducciones son idénticas. Así se evita la persecución de l*s judí*s, y los traductores son despedidos con honores, colmados de regalos.

Para Ibn Daud este milagro de la uniformidad se queda corto. En su versión, no solo es idéntica la traducción de los 72 traductores, sino que hay una lista de trece cambios, conjeturas al texto original, cuya finalidad es evitar que Ptolomeo, que encargó la traducción, pueda demostrar errores en la Torá. Los traductores no solo coinciden en la redacción de su traducción, sino también en estos trece casos de corrección de la propia Torá. En su mayor parte,

los cambios aclaran ambigüedades teológicas, rechazan falsas interpretaciones del politeísmo e intentan aclarar cuestiones textuales abiertas. Sin embargo, el cambio más importante es el primero, que se refiere a la primera frase: «En el principio Dios creó», los 72 traductores, según Ibn Daud en su Crónica, la cambiaron cada uno de la misma manera por «Dios, en el principio, creó». Incluso gramaticalmente debía asegurarse que no había nada antes del creador, Ptolomeo no debía interpretar erróneamente a Dios como una criatura del principio. Así, el principio no debe ser el principio, como Dios-creado, Dios debe precederlo, el Uno debe precederlo.

Que lo divino es Uno y por encima de todo principio era común a nuestras religiones; pero a veces se convertía en una carga, en un estatuto coagulado. No obstante, esta carga nos molestaba aún menos que un vago sentimiento, una presunción de que la fórmula de Dios como Unidad, si se aplicara incluso a la sucesión de palabras, serviría más bien como conjuración, como referencia y respuesta a algo que siempre había estado a nuestro alrededor: algo sin origen, sin meta, pero al mismo tiempo algo tan completamente desamblado, que habita en muchos dobleces ciegos, que se repite a intervalos irregulares, a veces crujido quebradizo, a veces ruido de banda ancha, revoltijo irresistible e incontrolable de muchas sintonías diferentes.

Pero Ibn Daud fue también más que uno. No solo fue cronista y teólogo judío, hombre de letras rabínico, poeta y astrónomo, también se dedicó a la filosofía griega, especialmente a la lectura de los sabios árabes, con el trasfondo de un enorme conocimiento de las escrituras judías, griegas y árabes. Su primera lengua fue el árabe, pero también escribió en hebreo y más tarde en latín, y además hablaba ese dialecto castellano-romano que poco

a poco se convertiría en otra lengua estándar y se abriría paso desde el habla cotidiana hasta la escritura. En su nuevo lugar de actividad en Toledo, el multilingüismo de Ibn Daud, y sobre todo su conocimiento preciso de la terminología filosófica en árabe, le hicieron brillar.

Los maestros cristianos no podían considerarse en absoluto amigos de los judíos, pero algunos de ellos, especialmente el clero interesado en la filosofía griega y árabe, tenían una importante utilidad para los eruditos judíos. Poco a poco se dieron cuenta de que, además de sus estrategias militares de misión, cruzada y guerra santa, necesitaban muy diferentes máquinas de guerra, máquinas de invención, de producción, de traducción del conocimiento. Y esto lo teníamos en Al-Andalus: todo el conocimiento que había sido olvidado, quemado, perdido en la Europa latina, todo el conocimiento que habíamos acumulado y recompuesto a lo largo de los siglos en torno a la sabiduría de los antiguos, todo el conocimiento en forma de sabiduría encarnada en los eruditos y sus modos de intercambio, el conocimiento en forma de manuscritos y bibliotecas, el conocimiento sobre el manejo del conocimiento, sus negociaciones y lugares de transferencia. La mayoría de las estrategias se limitaron a llevar esta inmensa riqueza como botín de guerra de un imperio a otro, incluso a través de enormes distancias de tiempo, desde la antigüedad grecorromana hasta la árabe-musulmana y la latina-cristiana. Pocos comprendieron el proceso subyacente, más complejo, a lo largo de los cambiantes espacios fronterizos y límites durante varios siglos. Pero, incluso sin una comprensión más detallada de este proceso, se produjeron diferentes formas de apropiación instrumental de la producción de conocimiento: en la traducción de nuestras escrituras sagradas para refutarlas, en la discusión

teológica y filosófica de las cuestiones más importantes de los monoteísmos en competencia y, finalmente, cada vez más, en la aplicación del material tremendamente extenso y múltiple de las ciencias griegas y árabes.

Si la región mediterránea en su conjunto era en esta época un espacio permeable de conocimiento y su occidente ibérico-árabe el área preferida de su condensación, Toledo pudo afirmarse durante unas décadas como centro del conocimiento en Europa. Ya había sido la capital de la primera taifa; a través de la *dhimma* los mozárabes cristianos y los judíos tenían derechos civiles, aunque limitados, y los nuevos señores cristianos les concedieron durante un tiempo derechos similares. Y al igual que los emires de Toledo habían sido bibliófilos, esta conservación y promoción del conocimiento continuó tras el asedio cristiano y la toma no violenta de Toledo. Cuando la opulenta biblioteca familiar de los Banu Hud se trasladó desde Zaragoza al barrio de la catedral de la Toledo gobernada por los cristianos, la ciudad pudo beneficiarse del aumento de conocimiento, de la libertad parcial de movimiento en la segunda taifa y de la denuncia almohade de la *dhimma*. Se convirtió así, en cierto modo, en la capital andalusí de Castilla, con una estructura poblacional diversa: cristianos mozárabes, que hablaban dialectos romances pero escribían árabe, algunos de ellos de origen visigodo-arriano, que tuvieron que luchar con el clero latino procedente de la Galia y la nueva liturgia romana; mudéjares, musulmanes que habían preferido quedarse en la ciudad incluso después de la ocupación cristiana de Toledo; comunidades judías enteras que se habían trasladado a Toledo desde Córdoba y otras ciudades tras la denuncia de la *dhimma* por parte de los almohades.

El mismo día de mi llegada a Toledo, vine a ver a Ibn Daud discutir en medio de una pequeña reunión de eruditos en su jardín. Hablaba pensativo, más despacio de lo que solía hablar en Córdoba, y utilizaba el modo vernáculo de hablar castellano. Me quedé fascinado de la intensa concentración de todo el grupo, lo atentos y activos que escuchaban, cómo interrumpían al sabio de vez en cuando con preguntas y comentarios. Estaba sentado en lo alto de una larga mesa, vestido con una túnica ligera, y parecía prestar especial interés a las interrupciones. Al parecer, se estaba llevando a cabo un proceso de elaboración novedosa de un texto antiguo, dirigido por Ibn Daud. La composición de la asamblea era un tanto excéntrica por su multiplicidad; participaban eruditos de diversas confesiones y procedencias. Diferentes en la vestimenta y la expresión, también se manejaban, entre otras cosas, con diferentes idiomas. Me habían dicho que había que evitar tanto el comportamiento llamativo como las afirmaciones precipitadas, nunca se sabía cómo se desarrollarían los caprichos de los maestros cristianos. Además, el conocimiento de idiomas no era ni es uno de mis puntos fuertes. No quería molestar y me mantuve un poco al margen, como joven sin nombre que era, ya que en aquella época Ibn Rushd sería recordado solo como el nombre de mi abuelo, el jurista y Qādī de Córdoba. Pero tenía demasiada curiosidad, y finalmente me uní a ellos más de cerca en la segunda fila alrededor de la mesa bien sombreada, desde donde intenté seguir su discusión intelectual.

Obviamente, estaban debatiendo sobre sutilezas conceptuales y diferenciaciones lingüísticas en cuestiones del intelecto y la doctrina del alma. Cuando me atreví a inclinarme sobre los que estaban sentados ante mí, me di cuenta de que el texto que yacía ante Ibn Daud en medio

de muchos libros y manuscritos era el famoso *Compendio sobre el alma* de Ibn Sina. Tod*s los presentes se habían ocupado de este texto y de su temática durante algún tiempo, y algunos iban a intensificar esta preocupación en los años siguientes: en las continuas discusiones con diferentes antecedentes religiosos y lingüísticos sobre la justificación racional de la existencia y la esencia del alma, en la elaboración de sus propios textos sobre la doctrina del alma o, como en mi caso, a través de la lectura durante toda la vida de los textos de Aristóteles sobre el tema, especialmente *De anima*. Ya en la época de mi visita a Toledo, empecé a pensar en esas concepciones supraindividuales del intelecto que me iban a incitar a lo largo de las décadas en aproximaciones siempre nuevas a tres comentarios al *De anima*: con preguntas nunca acabadas sobre la historia de la tradición griega y árabe, sobre los comentarios más importantes que se habían desplegado a lo largo de los siglos en un laberinto de líneas de interpretación, pero sobre todo sobre la conjunción *ittiṣāl* de intelecto dividual-inmaterial y encarnado-material. De las observaciones del filósofo pudo aprenderse que en el lenguaje cotidiano veíamos el pensar y el sentir demasiado ligados a un cuerpo individual y descuidábamos así esa dimensión dividual que está sobre todo en el intelecto agente. Pero este intelecto agente, que piensa las cosas del mundo presente, debía orientarse al mismo tiempo hacia la conexión con la multiplicidad de pensamientos, de lo pensable, del pensar. Y éste era precisamente el tema de discusión en la ronda sobre Ibn Daud: ¿Cómo podía el intelecto agente estar desligado, abstraído, abstracto, si estaba al mismo tiempo «en el alma»? ¿Cómo era posible entender el intelecto dividual-abstracto en su conexión con los muchos ensamblajes concretos de conocimiento,

incluso como su conjunción misma? Y detrás de esto acechaba, por último, una pregunta de incluso mayor alcance que tengo hasta el día de hoy: ¿Y si incluso el intelecto material, en su función de re-percepción, no debiera ser pensado individualmente, sino, al igual que el intelecto agente, como dividida, como el único aspecto del alma que trasciende el espacio y el tiempo del individuo, que por lo demás es limitado y transitorio?

El texto fuente era el *Compendio sobre el alma* de Ibn Sina, pero Ibn Daud no hablaba árabe sino castellano vernáculo, y al cabo de un rato se me cayeron como escamas los ojos: no estaba asistiendo a una discusión ordinaria y general, sino a un intento de traducción tan a tuestas como múltiple. Con el original árabe de Ibn Sina extendido sobre la mesa ante él, las numerosas competencias lingüísticas y filosóficas sobre la doctrina del alma en la filosofía griega y árabe reunidas alrededor de la mesa, Ibn Daud tradujo oralmente la complicada escritura al castellano. Cuando fue necesario, y cuando surgían problematizaciones en la ronda, él deslizaba interpretaciones, comentarios y preguntas adicionales. A menudo eran las preguntas las que revelaban la dificultad del texto. Complejos teoremas y conceptos de la filosofía griega, que se habían pulido en árabe a lo largo de varios siglos en regiones dispersas por todo el Mediterráneo y más allá, debían traducirse ahora a una lengua naciente que distaba mucho de esa sofisticación. Especialmente en el caso de los conceptos teóricos centrales, una de las dificultades del castellano en su incipiente camino hacia la estandarización fue encontrar la forma de traducción más adecuada. El debate osciló durante horas sobre cuándo las nuevas formaciones conceptuales requerían invención y cuándo bastaban giros ingeniosos de los términos existentes. A veces, las

discusiones se volvían más acaloradas, y a veces incluso algún que otro erudito se alteraba. Al fin y al cabo, con las alternativas conceptuales también estaban en juego decisiones de calado teológico y político. En el intento de aportar más claridad a la confusión de los ensamblajes conceptuales, los argumentos se fueron enredando cada vez más, y el trabajo sobre el intercambio interlingüístico de las palabras parecía conducir solo a la acumulación de callejones sin salida. Y al mismo tiempo, una intensa fragancia se unió al calor de la disputa y el afecto, hinchándose como un vapor, y se interpuso entre nosotr*s para quedarse. Al principio no me pareció precisamente agradable, ambivalente, no se distinguía claramente del olor a orina. Oscilando entre el placer aromático y el asco, mi nariz recordó su evidente origen en los árboles de azahar en flor que nos rodeaban, y mi percepción se inclinó hacia lo positivo. Los vientos cálidos y húmedos penetraban lo que pude oler, fluyendo desde las extensiones aromáticas del jardín y condensándose a nuestro alrededor. La intensidad del olor desbarató la intensidad de los argumentos, los vapores bajaron, el tejido intelectual se dispersó al igual que sus unidades identificables como egos. Devenir vaporoso, caer en las envolturas, derivar en la bruma, permanecer en las juntas. Yo comencé a disiparme.

La disipación, la distracción y la diversión, sin embargo, parecían estar fuera de lugar. Porque había otra peculiaridad en el proceso de traducción de la que solo me di cuenta en el transcurso de las sesiones: el hombre ataviado con el traje religioso cristiano que estaba frente a Ibn Daud estaba escribiendo algo, pero no lo hacía en escritura árabe o hebrea, sino que escribía las letras latinas en latín. No era una simple transcripción, no era un

registro de lo que se decía y discutía, ni tampoco eran notas personales. Lo que escribía acababa por revelarse como un paso más de la traducción; lo que se traducía del árabe al castellano se traducía y registraba a su vez del castellano al latín. El objetivo de toda la empresa: el texto árabe de Ibn Sina debía hacerse comprensible para los latinos cristianos. Precisamente a ellos, que tanto trabajaban por sus almas, debían hacerse accesibles aquellos escritos que habían permanecido ocultos tanto tiempo en los archivos griegos y árabes, escritos en los que el alma se presentaba tocada no solo por la fe sino por el intelecto. Fue Dominicus Gundissalinus con su traducción al latín quien completó lo que Ibn Daud impulsó como centro del grupo. También se requería prudencia en cuanto al latín; era necesario un gran conocimiento de los remanentes de la filosofía griega y romana y de sus comentarios tardoantiguos y cristianos para encajar los resultados del proceso múltiple de transmisión en el inmenso marco de la tradición latina. Como cabeza central de una empresa en expansión, Gundissalinus adquiriría el mayor renombre de entre los traductores toledanos en las décadas siguientes. A menudo por sugerencia de Ibn Daud, con él y en varias otras constelaciones, se tradujeron al latín decenas de obras importantes. Hubo otros que trataron de llevar al latín versiones de las obras del filósofo, ampliamente traducidas al árabe, pero fueron los ensamblajes en torno a Gundissalinus los que proporcionaron traducciones de escritos árabes de todas las ciencias conocidas, especialmente de la filosofía árabe como Ibn Sina, al-Farabi o al-Ghazali.

Este principio lo experimenté a menudo y en diferentes variantes: grupos individuales de palabras y frases se traducían del árabe al castellano vernáculo o al hebreo, y

luego se interpretaban, comentaban, discutían y volvían a traducirse al latín. Los ensamblajes de traducción hacían malabarismos con el árabe clásico, el hebreo, el latín y las lenguas vernáculas arábigo-andalusíes y romances-castellanas. La población mozárabe y judía era, en general, multilingüe, pero también traducía de forma múltiple, a varias manos y en varios idiomas. Inseguro como era, disimulé lo mejor que pude mis debilidades lingüísticas cuando Ibn Daud me dejó compartir su trabajo junto a colegas judíos, mozárabes y musulmanes y a los eruditos del latín en torno a Gundissalinus. No se trataba en absoluto de una práctica lineal desde la traducción bruta hasta el latín suavizado, ni tampoco del uso puramente instrumental de diferentes competencias lingüísticas, técnicas de traducción en el sentido de procedimientos mecánicos y rutinas jerarquizadas. Lo que podría parecer en su resultado un trabajo graduado y de alta precisión de dos expertos en traducción y sus ayudantes, lo viví como la cooperación de un ensamblaje heterogéneo, con experiencias en diferentes idiomas y diferentes campos de conocimiento disponibles para el proceso de edición. A veces, las discusiones sobre formulaciones complicadas duraban horas, e incluso entonces podía ocurrir que las preguntas volvieran a pasar de la lengua de destino al árabe y se convirtieran en preguntas para la tradición del texto o incluso para el propio texto.

Este ir y venir en medio de la traducción, el desbordamiento mutuo de las lenguas sin el orden de una clara jerarquía social, sin la salvaguarda de una metodología probada, siempre a punto de perder de vista el panorama general, siguió siendo la constante de mi experiencia toledana. Un devenir-andalusí del latín, un devenir-traducción de las autoridades, un devenir-comentario de

la filosofía. Flujo maniaco y desbordamiento de grupos de palabras, secuencias de sílabas, letras, sonidos, tonos, que se fundían a la perfección en el batiburrillo de los sonidos enmarañados del jardín, el chapoteo de una fuente invisible, el arrullo de las palomas, el murmullo de los fantasmas, alrededor de la mesa de los traductores el susurro de los manuscritos, una mezcla de la que solo éramos conscientes cuando de vez en cuando se convertía en un estridente balbuceo de voces, cuando las gaviotas comenzaban su ritual de alimentación para las crías recién nacidas. Entonces el debate concentrado llegaba a su fin, entonces la discusión se fragmentaba y nos perdíamos en grupos más pequeños, en sus producciones de deseo y en los temas específicos que más nos interesaban en relación con el texto concreto. Durante horas, estos grupitos espontáneos podían dedicarse a detalles lingüísticos, teológicos o filosóficos, deviniendo ellos mismos en balbuceos-borboteos de subfondo, en guías lingüísticas fuera de servicio, en material inmaleable de una máquina fuera de control y alegremente en descomposición.

Lo que experimenté en Toledo no fue una intensificación accidental de la actividad de traducción, pero tampoco fue la institución planificada de una escuela preuniversitaria de traducción. Fue la formación de un ensamblaje de traducción, una máquina cuyo modo de producción podía desarrollarse precisamente y solo en este momento y en este lugar. Sus ruedas molían los textos, sus bisagras sociales permitían la conexión de diferentes campos de conocimiento, y sus engranajes eran a su vez inventivos: incluso los hilos laterales, los errores y los desvíos de la máquina de traducción daban lugar a nuevas interpretaciones, nuevas comprensiones, nuevos textos. Se trataba, evidentemente, de una forma de traducción muy diferente

a la descrita por Ibn Daud en su leyenda de la traducción de la Septuaginta. En lugar de una separación estricta y una unificación milagrosa por parte de un espíritu santo, aquí el texto se procesaba y manipulaba muchas veces, con muchos pequeños desvíos y callejones sin salida y desviaciones, y basándose en el reconocimiento de que era necesario un conocimiento múltiple para hacer justicia a la complejidad del proceso de traducción. En la contención constante de comprender, traducir, retextualizar, en el deslizamiento imperceptible de una lengua a otra y entre lenguas, lo que se producía no era solo traducción en sentido estricto y en el espíritu de la misión cristiana, sino la traducción como juntura de texto y socialidad. Las juntas entre lenguas, las versiones de los textos, las traducciones, las brechas y las rupturas, y los intentos de juntar con toda la finura del intelecto y la elegancia lingüística, estas juntas de traducción correspondían a las juntas del ensamblaje social que las habitaba. La máquina de traducción gemía, crujía, traqueteaba y a veces se rompía por completo. Entonces se ponía en marcha de nuevo, texto inmaleable, como socialidad insumisa, arrojada de una lengua a otra, hervida, rejuntada. Incluso en el proceso de apropiación por parte de los aparatos cristianos, la máquina Turjuman retenía una vida propia insumisa.

Desde principios de nuestro siglo, cada vez más eruditos llegaron a la empresa de traducción en las partes de la Península Ibérica gobernadas por los cristianos. A través de este territorio también viajó un influyente abad de Cluny, Pedro Venerabilis, visitando monasterios de su orden y peregrinando a Santiago de Compostela. En su camino tomó forma un importante proyecto al que se dedicarían varios eruditos en los años siguientes: la recopilación y traducción de las más importantes escrituras

islámicas con fines apoloéticos y contramisioneros. Se dio prioridad a la traducción del Corán. El abad había identificado a nuestro Profeta como la mano derecha del diablo y al Islam como una plaga y un veneno mortal que había infectado a más de medio planeta, y que ahora había que conocer lo mejor posible para atacarlo y erradicarlo. De forma análoga a la malvada intención original de Ptolomeo Filadelfo al traducir la Septuaginta, este proyecto de recopilación y traducción pretendía la refutación y aniquilación del Islam, precisamente a partir del conocimiento de sus escritos. Todo esto no me quedó claro en aquel momento, tan embelesado estaba en el entusiasmo por el ensamblaje de traducción, en la corriente efervescente de sus fuerzas, una corriente que nada podría haber detenido; ni siquiera la perspicacia de la que yo carecía en aquel momento, cuya ambivalencia debieron explotar conscientemente Ibn Daud y Gundissalinus: la traducción era el centro del proyecto de un aparato estatal eclesiástico que buscaba no solo destruirnos como oponentes, sino también apropiarse de nuestro conocimiento en el proceso, y al mismo tiempo fue el mismo aparato cristiano el que, a través de su apoyo institucional y material, hizo posible en primer lugar que Toledo se convirtiera en el foco del trabajo insumiso sobre y en la traducción.

Con la ambición de adquirir bienes materiales e inmateriales y de expulsar a los competidores religiosos de Europa, la organización monástica cisterciense demostró ser una institución muy poderosa. Bajo la dirección de Bernardo de Claraval, el actor más influyente en la política eclesiástica de la época, extendió su poco disimulado dominio por toda la Europa espiritual y mundana. Lejos de ver la Iglesia y el dominio mundano como excluyentes entre sí, el aparato cisterciense impregnó ambos con sus

estratos. Su estrategia más significativa fue la propaganda de las Cruzadas, su medio más importante el perdón de los pecados y los intereses. Se trataba de una guerra contra l*s enemig*s tanto extern*s como intern*s. El enemigo externo, estaba claro, éramos sobre todo nosotr*s, tanto en Oriente como en Occidente: un enemigo que había sido reconocido muy tarde como competidor monoteísta, luego también como competidor económico, y finalmente como competidor en el campo del conocimiento. En comparación con Bernardo, el bereber almohade Ibn Tumart era un ángel de la paz. El abad cisterciense agitaba contra nosotr*s como malhechor*s en discursos y cartas. Refiriéndose positivamente al baño de sangre de la población de Jerusalén infligido por los Siervos de la Cruz cincuenta años antes en su primer batallón, habló de cómo «la inmundicia de los paganos había sido aniquilada con la espada de los padres». «Inmundicia», éramos nosotr*s, «perros y cerdos», que «profanaron su alabada tierra» y «profanaron sus lugares santos». A los que no se podía llegar con los sermones propagandísticos, se les inundaba de llamamientos por carta, que la cancillería de Bernardo enviaba por centenares con una redacción similar, personalizada para el respectivo destinatario. En los sermones de Bernardo y en las cartas de promoción de la Cruzada comenzó la retórica del exterminio y la erradicación de los enemigos de Cristo y el discurso de la impureza y la contaminación, que no se ha desvanecido hasta hoy.

A la visión le siguió la misión. Primero, los ejércitos cristianos partieron hacia el norte contra l*s vend*s esclav*s para llevar a cabo simulacros de bautismo y matanzas en masa, de acuerdo con el llamamiento de Bernardo de «bautizar o morir». El gran movimiento hacia su «Tierra Santa» les llevó al sureste para instigar batallas a gran

escala en Asia Menor y el Levante y sufrir derrotas igualmente grandes. Al mismo tiempo, dirigieron su cruz hacia el suroeste en una doble envoltura alrededor de nuestro Al-Andalus fragmentado en taifas desde Oporto y desde Almería. El proselitismo cristiano y la figura de la guerra justa y defensiva iban de la mano de intereses económicos masivos por todo el Mediterráneo. No solo pretendían ampliar los territorios cristianos en la Península Ibérica, sino también reprimir nuestro comercio en todo el Mediterráneo mediante el asalto a los barcos y a las costas.

Sin embargo, junto a estas operaciones de expansión, misión y colonización, también había un hervidero dentro de los espacios cristianos. Incitadas por la propaganda incendiaria de los señores eclesiásticos y mundanos, las turbas se volvieron contra la población judía en territorio cristiano. Mientras se resistía a reaccionar ante estos pogromos, el aparato estatal de Bernardo emprendió un proyecto de purgas internas en la Iglesia contra los movimientos que surgían por doquier y que no reconocían la autoridad de la Iglesia institucionalizada. Los viajes misioneros y de propaganda emprendidos por Bernardo y el Papa se volvieron contra estos desamblajes, dándoles primero nombres, identificando a los líderes —los cátaros y los neomaniqueos, los predicadores itinerantes radicales Enrique de Lausana y Eón de Stella— para denunciarlos en campañas como bandas inquietas, analfabetas, violentas e impías, combatiéndolos y promoviendo su condena. De forma ininterrumpida, aunque con rápidos altibajos, las herejías nómadas aparecieron como esbozos de un subfondo de la Iglesia cristiana en referencia a sus mismas escrituras, vislumbrando rebaños de almas insumisas.

Bernardo no solo estaba obsesionado por misionar a estas hordas elusivas y desasentadas. También oponía su rígido monopolio de la revelación, la inmersión, la realización en la oración y el asentimiento a la fe sin intermediarios a los nuevos métodos escolásticos, a la disputa racional sobre Dios y a todo intento de equilibrar la filosofía y la teología. Durante una pausa en nuestros esfuerzos de traducción en el jardín de Ibn Daud, donde yo participaba cada vez más activamente, la conversación llegó a estos últimos intentos de purgas internas de la Iglesia durante y después de la Cruzada. Esta última se había convertido en una catástrofe para Bernardo y los ejércitos cristianos. Se podía percibir la agitación de los eruditos latinos por estos acontecimientos: un sensacional juicio a uno de los más destacados obispos francos se había producido en un proceso multietapas, primero en Auxerre, luego en un tribunal consistorial en París y, finalmente, tras un gran concilio en Reims presidido por el papa Eugenio. Siete años después de la condena de su antiguo maestro Abelardo a la prisión monástica, la quema de sus escritos y el decreto de prohibición de por vida de publicar y hablar, Gilbert de Poitiers era ahora juzgado por sospecha de herejía. Bernardo de Claraval se hizo cargo, una vez más, de la acusación. Gilbert, que entonces tenía unos 70 años, había sido director de la importante escuela catedralicia de Chartres desde muy joven, había enseñado en París y había sido obispo de Poitiers durante varios años. Era conocido por su sutil retórica, la precisión de sus razonamientos, su conocimiento de las escrituras y su enorme reputación entre profesores y alumnos. No se sabe exactamente de qué se le acusaba, pero probablemente se trataba, una vez más, de algo relacionado con la idiosincrasia típica de la teología cristiana: cuestiones cristológicas, problemas de la Trinidad y la distinción entre Dios y la deidad.

Gilbert llevaba entonces con razón el título honorífico de «el comentarista», igual que hoy me honran a mí con el nombre de *al-Sharīh*. Su agudeza era conocida más allá de los territorios francos, sus interpretaciones y comentarios eran considerados el arte más elevado del pensamiento cristiano de su tiempo. Se decía que sus obras eran tan difíciles de entender como sus discursos. Esto no se debía a un modo de expresión torpe, sino ante todo a la decidida negativa de Gilbert a reducir en lo más mínimo la necesaria complejidad de los textos y contextos. Al mismo tiempo, como nos explicaron los estudiosos del latín, la complicada retórica de Gilbert fue una estrategia deliberadamente elegida y muy necesaria para sortear los conflictos intraeclesiásticos y las recurrentes garras de la censura. El género del comentario permitió a Gilbert recurrir a la autoridad filosófico-teológica de los Padres de la Iglesia y, al mismo tiempo, ir mucho más allá de los textos en los que se basaba su comentario.

El propio Gilbert no reclamaba la posición de autor, sino que prefería esa posición aparentemente secundaria de leer, interpretar y comentar. En esto fue mucho más radical de lo que yo llegaría nunca a ser: incluso hoy mis propios escritos son poco más que polémicas filosóficas dirigidas a los instruidos mediocres, a los juristas, meros escritos cotidianos en el forcejeo de la doxa. El obispo de Poitiers había ido mucho más lejos, retirándose completamente a la forma del comentario. Como para mí hoy la forma del Gran Comentario, la forma de expresión más importante del trabajo filosófico de Gilbert fue su detallado comentario a las obras teológicas menores de Boecio, a veces diez veces más extenso que los propios textos comentados. De este modo, llevó la práctica aposicional del comentario al culmen. Durante mucho tiempo,

esta práctica había sido un componente importante de la producción de textos en un continuo de diferentes formas de copia, conservación y reparación, como la transcripción y el archivo de manuscritos, el extracto y la compilación, y la traducción. La tarea central del comentarista era y es inscribir el texto transmitido en un texto virtual y individual, cuyo desarrollo en el ensamblaje de interpretaciones se comprometió a impulsar cada vez más.

No era fácil desarrollar una nueva filosofía en un contexto en el que florecía a través de las religiones, pero que al mismo tiempo estaba persistentemente amenazado por las instituciones religiosas. La «novedad» del pensamiento estaba sujeta a la sospecha general de herejía. Nuestro juego con la inmanencia fue siempre peligroso, y amenazaba con engullir no tanto a los dioses como a nosotros mismos. El divorcio de Gilbert de las *rationes* naturales y divinas, su dosis de lo que los latinos llaman *profana novitas*, fue probablemente, con toda la precaución, demasiado alto para los niveles de tolerancia de sus oponentes cistercienses. En París y Reims, procedieron contra el obispo con una combinación de testimonios y disputas teológicas. Pero las desastrosas derrotas de las cruzadas habían debilitado a Bernardo, y Gilbert era un duro oponente, muy respetado y erudito. En los largos interrogatorios de París y Reims, abrió muchos flancos con sus características complicaciones, por ejemplo, al decir que cada persona de la Trinidad era por sí misma una, o por su distinción lógica entre esencia divina y Dios. Pero con una gran cantidad de testimonios de innumerables autoridades teológicas cuyos libros había llevado al concilio y que citó extensamente y sin abreviar, Gilbert fue capaz de rechazar los ataques de muchos lados. Bernardo no convirtió la disputa en un tribunal de herejía, como

en el caso de Abelardo, en el que no se juzgaban escritos enteros, sino una lista previamente elaborada de errores teológicos contra los que el acusado ya no podía argumentar. En cambio, Bernardo se aventuró en un terreno que no dominaba lo suficiente. La especulación teológica no era su fuerte, y Gilbert convenció a la asamblea sobre todo con referencias eruditas a las doctrinas de su entorno teológico-filosófico. Bernardo pudo comprometerse con sus seguidores, en su mayoría francos, una declaración común, su propio credo, que una vez más arrancó las proposiciones de Gilbert de su contexto y las tachó con vehemencia de heréticas. Pero este prejuicio provocó la ofensa del Colegio de Cardenales, que interpretó la acción unilateral de Bernardo como una insolencia a la primacía de la Curia romana. El Papa, ante el peligro de cisma, no tuvo más remedio que negar al credo de Bernardo su condición de declaración doctrinal oficial y negarse a condenar a Gilbert. No se llegó a un veredicto claro sobre el caso del obispo, y a Gilbert se le permitió volver a su sede sin más consecuencias.

Enamorado de la historia del obispo insumiso que había logrado desafiar el poder y la agudeza inquisitorial de Bernardo de Claraval, empecé a considerar la posibilidad de ir a Poitiers. Lo que pude averiguar no fue muy concreto, pero sí lo suficientemente atractivo en sus diversos aspectos como para alimentar mi deseo: la zona franca albergaba las más importantes instituciones cristianas de la fe y el conocimiento; Poitiers había sido también un centro cultural-cortesano desde el primer trovador, Guillermo IX de Aquitania; y Gilbert era el destacado proponente de una nueva forma de pensar. Durante un tiempo, la riqueza de conocimientos e intercambios que experimenté en Toledo me inspiró: ¿por qué

no desplazarme un poco más lejos, a Poitiers, hacia un foco más de producción de conocimiento? Qué interesante habría sido para mí y para mi destino posterior conocer al Comentarista, sus experiencias en el enfrentamiento con la autoridad eclesiástica, y sus estrategias en la lucha por la idoneidad del comentario, por la preservación del conocimiento insumiso: él, que, a diferencia de Abelardo, no solo había escapado con su vida, ni siquiera había tenido que soportar la ignominia del exilio como yo hoy, sino que había resistido a las fuerzas inquisitoriales únicamente con el poder de su discurso y sus rodeos sociales.

A pesar del creciente calor del verano, seguían siendo horas, a veces días, de reuniones que nos reunían en torno a la mesa de Ibn Daud. Mis debilidades lingüísticas eran ya bien conocidas, e incluso mi antipatía por el autor del texto a traducir pasaba por una locura juvenil. Me parecía que Ibn Daud a veces incluso encontraba algo en mi escepticismo. El trabajo conceptual avanzaba con brío, las lenguas flotaban, se entrelazaban entre sí y se evaporaban, hasta llegar a desorientaciones productivas en cuanto a las direcciones de la traducción. Gundissalinus había tomado nota de mi fascinación por Gilbert, y un día nos sorprendió con un texto del comentarista. Lo que traducía y comentaba no era mucho más que un párrafo del comentario de Gilbert al tratado de Boecio sobre la Trinidad, que en toda su brevedad nos proporcionó material para discutir durante varias noches. Gundissalinus estaba interesado en Boecio desde hacía tiempo, incluso más allá del espectacular escándalo que rodeaba a Gilbert en sus interpretaciones de la doctrina boetiana de la Trinidad. Gilbert comentaba los escritos de un erudito latino que había traducido al filósofo del griego y había conectado la lógica de éste con los dogmas cristianos, aportando

así líneas conceptuales decisivas. Nos encontramos ahora en una importante bisagra entre la filosofía antigua y la nueva, y en la transición de la teoría grecorromana a la teología cristiana. Aunque no le di mucha importancia a las mezclas de Gundissalinus de las teorías de Ibn Sina y Boecio, y aunque no estaba lo suficientemente familiarizado con el trasfondo teológico, pronto me di cuenta de la naturaleza explosiva de lo que íbamos a escuchar. Un trozo de conocimiento insumiso, que no se ajustaba en absoluto a los habituales intentos de interpretación de los antiguos; filosofía a modo de comentario. Y cuando hoy reviso mis apuntes de entonces, entiendo aún mejor el potencial de las frases de Gilbert. Tres giros conceptuales constituían la fuerza explosiva del pasaje, fugas implícitas de los tres grandes órdenes dicotómicos de la filosofía: transversal a la identidad y a la diferencia Gilbert desarrolló un fuerte concepto de similitud; transversal a la sustancia y a los accidentes propuso la subsistencia como singular a todo lo subsistente; transversal al individuo y a la comunidad inventó el concepto de dividualidad.

La palabra latina suena tan obvia y, sin embargo, no es familiar en el lenguaje cotidiano ni en la filosofía: *dividuum*. Con este término Gilbert describe una singularidad que no se caracteriza por las propiedades de individualidad, totalidad y disimilitud. La dividualidad significa más bien ser dividido o divisibilidad, aunque curiosamente no en relación con un todo: algo dividual no solo no es in-dividual, sino que tampoco es uno en el sentido de un todo. La dividualidad implica una extensión, una distribución que se mueve, se desparrama, se dispersa, se extiende a través de distintas cosas singulares. Aunque *dividuum* es en distintas cosas singulares, no se contrapone unilateralmente a lo individual en tanto que

lo general. Introduce una nueva dimensión en la que las partes de un no todo se plantean en una relación no jerárquica. Sin universalizar la separación, sin separatividad, sin disyunción de lo concreto, lo dividual surge en la dispersión, en la distribución transversal, trazando, performando y entendiendo la línea abstracta que atraviesa y concatena las cosas singulares concretas.

El *unum*, el uno, no es ni el cierre de la comunidad ni la totalidad del individuo, sino la única línea dividual-singular. Sobre ella y con ella y en ella se ensamblan subsistencias y subsistentes separadas, dispersas y distribuidas en diversos individuos. Gilbert elige a propósito dos términos muy próximos, *subsistentia* y *subsistens*, en su intento de captar conceptualmente la conexión inmanente entrelazada entre aquello por lo que algo es y aquello que es. La relación entre la sustancia que descansa de forma independiente y los accidentes que se mueven de forma dependiente sigue siendo siempre una relación de externalidad. Lo subsistente, en cambio, está a través de la misma subsistencia que está en ella. La subsistencia es, en efecto, el principio que produce la concreción de lo subsistente, pero a diferencia de un terreno universal lo hace como subsistencia respectivamente específica y singular de un subsistente respectivamente singular y coemergente. Una cosa singular subsistente no tiene su ser de un exterior, sino de la subsistencia que es en ella. Y viceversa, una subsistencia no es en varios, sino solo en un subsistente. Lo dividual afecta a ambos aspectos, tanto a la multiplicidad de las subsistencias inmanente-causales, como a la multiplicidad de subsistentes adnatos.

Por último, en el fragmento del texto de Gilbert aparece una propuesta implícita de ruptura de la dicotomía entre identidad y diferencia. Lo que constituye literalmente

la dividualidad es la *similitudo*: la similitud nunca es total, nunca es uniforme, sino dividida y coformante, con-formante. No concluye y excluye, sino que enfatiza la potencialidad de conexión, aposición, concatenación. La similitud dividual no equivale a la asimilación; la *conformitas* latina no debe entenderse como una designación moral de conformidad y adaptación. La coformidad significa que las partes que comparten su forma con otras se ensamblan a lo largo de la línea dividual, deviniendo similares. La dividualidad surge como el ensamblaje de la coformidad a la forma-multiplicidad, como resonancia específica pero no consonancia de las formas. En este sentido, la coformidad, que no es uniformidad, sino multiformidad, incluso co-informidad, constituye las partes dividuales como *unum dividuum*. Los ensamblajes no/conformes de la similitud, que no se someten, no cumplen, permanecen desamblados, inconformes en el devenir de la similitud.

Llegamos al final del pasaje a última hora de la noche, *dividuum facit similitudo*, y las resonancias de similitud, subsistencia y dividualidad resonaron en nuestro interior. ¿Qué significaría la conceptualización de Gilbert para nuestras lecturas y traducciones? ¿Cómo, en medio de nuestra diversidad religiosa, íbamos a tratar las desafiantes cuestiones filosóficas y teológicas que habían llevado a Gilbert y a otros a ser acusados de herejía? ¿Cómo se podía preservar esta complejidad de pensamiento frente a las crecientes pretensiones dogmático-autoritarias de todas las partes? Los cantos entraron en el círculo desde algún lugar, las estrofas árabes de una moaxaja andalusí, la voz masculina, su poética clásica y su aparente omnipotencia, el orgullo de la voz dominante, el orden del lenguaje estándar. Las estrofas hablaban de la partida e

inexorabilidad de una lucha y un amor. Y, sin embargo, la voz masculina parecía tener un solo objetivo: anunciar las últimas líneas, la jarcha, la «salida». Entonces el género y el patetismo cambiaron, la lengua pasó de un árabe elevado a algo muy diferente. Pero, ¿qué oímos, asentándonos lentamente en el ritmo y la melodía de la jarcha mientras terminábamos nuestro trabajo de traducción? Por un momento sonó como la lengua oral del romance castellano, completamente saturada de árabe, y luego, casi sin transición, resonó mozárabe con fuertes influencias castellanas. Después de la lengua estándar árabe, después de la voz dominante del cantor de estrofas y de la lengua mayor del poeta, la abundancia de las lenguas vernáculos andalusíes resonó en medio de la nueva capital cristiana castellana. La voz menor hizo bailar todo según otros ritmos, según los ritmos y las rimas de la jarcha.

¿Debía entender los sonidos domésticos como una llamada al orden, para que yo, que llevaba mucho tiempo en Toledo, volviera por fin a casa, a Córdoba? ¿O se podía escuchar entre las líneas de la jarcha una llamada nómada, un reclamo hacia lo desconocido? ¿Estaba cometiendo un grave error si no aprovechaba mi visita a Toledo para viajar a Poitiers? ¿Tenían razón las voces que me aconsejaban embarcarme en esta aventura, adentrarme en terreno cristiano, en busca de parentescos del intelecto? Pero una voz que decía ser mi voz interior me llamaba a volver a la familia, y a los nuevos maestros de Córdoba. Una nueva responsabilidad, un nuevo servicio que implicaba también transformar el emergente purismo dogmático de casa en algo soportable. Sentí sueño, sentí un poco de frío. Deseñado el turbante, me miré en un espejo de metal. No sé lo que vieron mis ojos, porque ningún historiador ha descrito las formas de mi cara. Solo Borges sabe que

desaparecí bruscamente, como si me fulminara en fuego sin luz, y conmigo desaparecieron la mesa y la fuente invisible y los libros y los manuscritos y las gaviotas y los árboles del azahar y los olores y las canciones y tal vez incluso el Tajo.

Ritornelo 11, 1978/1933/1950/1904 Junta *queer*

[: Nunca identidad, ni siquiera un yo *queer*, nunca queerizar hasta la diferencia, hacia la nueva identidad fija. «I ... den-tity / is the crisis, can't you see», canta Poly Styrene, y su punk *queer* era esperado. La junta es *queer*, transversal a la alternativa de la identidad y la diferencia: devenir similar *queer*, transrazón, disyuntando y rejun-tando las voces. En los años 30, las voces *queer* se beneficiaron del último invento técnico, el micrófono, y se permitieron cantar más allá de la profesionalidad y del volumen de la alta cultura. Delgadas y suaves, chirriantes y estridentes, totalmente incapaces de sentir profundamente, siempre delgadas y suaves y en la superficie. Nada de voces atrevidas, refinadas, exuberantes y ricas, voces más bien que encajan en un dormitorio, en una deriva autopérdida, o en un estudio de radio, otro nuevo invento. Cuando Orlando Roberson termina *Trees* a principios de los años 30 arrastrando las últimas notas hasta el infinito; «Poems are made by fools like me / But only God can make a TREEEEE...» o cuando, con la banda de Andy Kirk en *Until the real thing comes along*, Pha Terrell impulsa su barítono en el movimiento final homónimo del último estribillo, pero antes cambia abruptamente a un falsete estridente; «I would rob, steal, beg, borrow, and I'd LIE!!! I'd draw the stars down from the sky for you / If that ain't love, it'll have to do / Until the real thing comes aLONG» o cuando, cantando al otro lado del bien y del mal a finales de los años 40 con los Swan Silvertones, el reverendo Claude Jeter deja que el gospel despegue fácil y despreocupadamente hacia alturas vocales aéreas al principio de *Toll the Bell...* todas estas son voces menores, suaves y dulces, masculinidades menores que no ven ni tienen la

necesidad de actuar con demasiada normalidad. Y lo menor se dobla en el nombre de Little Jimmy Scott, porque tiene una voz rara a la altura de un soprano. Se acaba de abrir Birdland y canta una canción con Charlie Parker al final de un frenético programa de bebop interpretando la balada de Gershwin *Embraceable You*. La velocidad nunca ha sido el problema de Jimmy Scott, ni siquiera en esta primera actuación grabada: mantiene el tiempo dejándose llevar. Estira las frases de manera que casi constantemente canta medio compás por detrás de la sección rítmica, que ya se arrastra lenta y relajada. «Embrace me, my sweet embraceable you...» Dulce el abrazo, dulce la voz que lo canta. Frágil, más alta aún que la de Billie Holiday, pero parecida a ella y a las alturas de la trompeta de Fats Navarro que lo siguen. Cuando Jimmy Scott termina la canción, apuñala el «embraceable» en el último verso y luego se detiene con la última nota, «you», sin resolución en la novena, fermata oblicua que cuelga alrededor de las carreras inquietas y las cadencias de un pájaro detrás. Casi 50 años más tarde, después de recurrentes desnombramientos, no menciones y errores en los nombres, después de unos años de trabajo como conserje, después de unos cuantos discos que no pudieron salir por problemas legales, empezando por *Falling in Love is Wonderful*, sobreproducido por Ray Charles en 1963 —la transición de lo dulce a lo sacarino es desgraciadamente fluida—, y en medio de una obra tardía que por fin encuentra su público, Jimmy Scott graba la canción *Heaven* de los Talking Heads:

Everyone is trying to get to the bar
The name of the bar called Heaven
Now the band in Heaven play my favorite song
They play it once again they play it all night long

Heaven is a place
Where nothing ever happens ...

Este lugar en el que nunca pasa nada, bar, cielo, nada, o incluso, como en *La pasión según G.H.* de Clarice Lispector, el interior de la habitación de la criada Janair, en realidad «en mi posesión y en mi casa», pero luego queda claro «que la cucaracha y Janair eran los verdaderos habitantes de la habitación»; este lugar de la nada y de la autodisyunción surge de y en rechazos *queer* de la identidad y la mayoría. Mientras tanto, Hamlet ha sido durante mucho tiempo una mujer, como intentó demostrar Stephen Dedalus en 1904. Ir al fin del mundo, pero no atravesarse a sí mism*. Dios, el sol, Hamlet: habiéndose atravesado a sí mism*, es y sigue manteniendo ese a sí mism*. Simplemente no te atraveses a ti mism*, no te juntes en consonancia. Y el fin del mundo llama: «¡Viene Elías!» Si viniera, pondría en marcha la locomotora, un viaje a la eternidad terminal, un viaje sin parada hacia el fin del mundo. Tod*s a bordo, y allá vamos. «¡Viene Elías!» A Poly Bloom le pasan un folleto, pero Elías no viene —ni siquiera estaba en Dublín en 1904, ni siquiera como falso profeta—. Elías no viene. Elías no vendrá. Elías nunca vendrá. No hay fin del mundo. En su lugar, catástrofes diarias y epifanías cotidianas, débiles fuerzas maquinico-mesiánicas y múltiples precipicios. En su lugar lo que ha pasado ansía el retorno *queer*. En su lugar, el mundo se acaba a diario. En su lugar, un mundo se acaba a diario. Ningún profeta que anuncie el fin, ningún Elías, siempre solo no viene, sino un folleto arrugado que conoce el lugar de asamblea. Se llama Elías. Y aunque no tienen líder, folletos producen. Hojas al viento, mensajes voladores, armas inventivas-en-fuga, materiales de construcción de mundos. Poly canta las

notas altas, y su tiempo de vida se extenderá aún más que la de Orlando, 83.300 años, todo es cuestión de proporción. :]

Ritornelo 12, 2020
Da Toni

[: Querido Gerald,

En primer lugar, gracias por tu carta. Judith y yo estamos bien, el confinamiento es muy duro, pero para mí al final y al cabo no es tan nuevo, y todavía nos las arreglamos para que nuestras vidas funcionen bien. Te envidio por Málaga, el confinamiento allí es sin duda un sueño para muchos seres metropolitanos. No es casualidad que allí y ahora te hayas puesto a estudiar la conducta del amor en el trabajo y en la vida, haciéndote eco del llamamiento mío y de Michael a no dejar el amor a los sacerdotes, poetas y psicoanalistas. Sino a su apropiación por parte de los proletarios. Para construir junto a ell*s —y este es el sentido de nuestra propuesta a lo largo de nuestro trabajo común— un modelo ideal: el del Intelecto General, donde en el conocimiento se conectan razón y afectos, comunidad y singularidad. En definitiva: donde en el amor y la democracia —como quieren los *Grundrisse*— «el individuo social» se subjetiviza.

Estoy seguro de que Marx capta en el concepto de Intelecto General esa perspectiva materialista de un intelecto universal, activo o pasivo, que una tradición materialista viene desarrollando quizás desde Avicena y Averroes, en paralelo y/o en conflicto polémico con el espiritualismo patristico y escolástico —lo que Ernst Bloch ha mostrado ampliamente—. Permíteme añadir que en Marx el trabajo se presenta como poder. La fuerza de trabajo es la *pobreza*, que como necesidad y deseo tiene la *potencia* de producir. Esta potencialidad del trabajo es un concepto spinozista. Así que en Marx, en lo que respecta al

concepto de trabajo, hay ciertamente algo de Aristóteles y algo de Spinoza.

Y también algo de Hegel. Como probablemente has leído los primeros trabajos de Habermas, sabes muy bien cómo en el joven Hegel (en Jena) la dialéctica del instrumento en la relación ser humano / naturaleza es central. Es decir, la dialéctica de la interacción de la naturaleza y el espíritu, de la tecnología y la antropología. Habermas *formaliza* esta interacción como un esquema comunicativo y extrae de él conclusiones claramente idealistas. Por otro lado, en el postestructuralismo francés, especialmente en Deleuze y Guattari, encontramos una perspectiva ontológica de la síntesis maquinica de la naturaleza y la mente. Este me parece un segundo punto importante de tu carta. Para ti, se trata de captar la consolidación ontológica de la interacción entre el ser humano y la naturaleza; por supuesto tal y como se ha desarrollado en formas variables, diversas y difusas, pero ontológicamente consistentes. El nexos formal habermasiano (*interrelación = comunicación*) es sustituido por un *nexo productivo* (*interrelación = máquina*). Dado que me relacioné con Félix Guattari en una época en la que estaba abriendo su pensamiento a la ecosofía, creo que esta forma de ver las cosas era central para él, y que él también leyó el Intelecto General en este sentido. Cuando Michael y yo insistimos en la relación de pobreza / trabajo / constitución antropológica, desarrollamos una perspectiva de la propiedad sobre un terreno ontológico, una dialéctica abierta de la naturaleza y la mente, del mundo y su transformación, una base asociativa y proyectiva desde los afectos sociales hasta las redes de lo común. En nuestro caso, la fórmula es: *interrelación = amor*.

El tercer punto de tu carta, en el que escribes sobre Ludd y su interpretación en términos más operaístas que luditas. No he leído el libro de Marco Deseriis, pero me parece muy acertada la diferenciación sobre el asalto contra las máquinas: en una destrucción moral de las máquinas porque son malas, y en una destrucción política de las máquinas porque interfieren con el empleo en una situación concreta o son herramientas de chantaje de la patronal. Es posible que la historia del asalto contra las máquinas se haya desarrollado de forma similar a la de los operaístas con sus dispositivos de sabotaje. Pero cuando Michael y yo hablamos de ludismo, lo hacemos más bien en términos absolutos, como lo hace el término que se ha transmitido en la historia del movimiento obrero. Aquí el ludismo significa: no queremos las máquinas porque son instrumentos de explotación, ¡y ya está! En lo que a mí respecta, no creo que podamos seguir afirmando esto con tanta rigidez. En mi opinión, la cuestión de la colaboración con las máquinas o de su destrucción debe plantearse y articularse en el seno del programa de reapropiación del capital fijo (por l*s trabajador*s/ciudadan*s).

Pasemos a Francisco de Asís y a su concepción de la pobreza: Francisco no es un místico. Se mueve totalmente dentro de una dialéctica social que se desarrolla en las comunidades italianas del siglo XIII —en abstracto, dentro de la dialéctica amo/sirviente; en concreto, dentro de la dialéctica de la burguesía urbana contra la nobleza, la aristocracia—. El reconocimiento del papado a la orden franciscana —más que su denuncia como poder heresiarca— puede situarse dentro de esta apreciación política. Francisco tiene poco que ver con la mística medieval de la pobreza, en la que ser pobre espiritualmente es cerrarse, aislarse y vaciarse para tener una mejor relación con Dios;

en Francisco, el amor de *carità* es una apertura hacia l*s pobres, es una entrega agresiva que se levanta contra l*s ric*s. Consiste, por un lado, en la revuelta de l*s sierv*s contra l*s am*s y en el poder de l*s pobres que quieren luchar por la riqueza, y, por otro lado, se abre a una concepción de la religiosidad —pero sobre todo de la ética— como inversión libertaria de lo real, como anticipación de los elementos subversivos de la Reforma —que fueron inmediatamente aplastados—. De este modo, la pobreza creadora de riqueza no es simplemente una utopía clásica —que se encuentra, por ejemplo, en el *Symposion* de Platón, en la tensión del amor frente a Diotima—; en la Italia del siglo XIII y en las grandes ciudades comerciales del Ródano y del Rin, es también una distopía determinada, la definición de un futuro histórico en construcción, un poder en realización. Habrá que esforzarse un poco más si también se quiere situar a las beguinas belgas en este conjunto histórico.

Hoy hemos dejado atrás la modernidad, y con ella a Francisco y su concepto de amor. En la época de la «subsunción real» lo común no se construye ni como objeto (Edad Media) ni como sujeto (Modernidad), sino como subjetivación. El amor es ese dispositivo subjetivo que en la multitud combina el deseo de asociación para la felicidad común y la potencia de producción. Esto hace naturalmente necesario trabajar en la liberación de las tecnologías, en la reapropiación del capital fijo por parte de l*s ciudadan*s/trabajador*s y, en consecuencia, en la *democracia directa* (en las figuras políticas del amor).

Y, sobre todo, me preguntaste, ¿qué supone esto para la relación entre el amor y el intelecto hoy en día? Si partimos de la secuencia «amor-deseo-multitud-producción» sobre la base del Intelecto General, la relación

amor-intelecto se caracteriza por una mayor potencia — una mayor potencia de deseo y producción, alta cooperación y subjetivación—. En la subsunción real capitalista, esta potencia se extrae y se transforma en plus valor/ retorno/ganancia. Sin embargo, esto es cada vez más difícil para el capital. La potencia de la multitud, de hecho, se resiste y tiende siempre a hacerse clase —excedente productivo e intersección cooperativa de las figuras del trabajo, el género y la raza—; se resiste a la extracción de la plusvalía y busca institucionalizar el excedente productivo colectivamente. El sabotaje, la apropiación —de los ingresos y/o del apoyo social— y el poder constituyente son, de vez en cuando, las formas de expresión en las que el amor y el intelecto se expresan y articulan en la lucha de los oprimidos.

Buon lavoro, e un abbraccio forte,
Toni

París, abril de 2020 :]

II. DISYUNTURA

Cercanía de lo lejano, devenir similar, asamblea de la disyuntura¹. Un texto nómada puede devenir asamblea virtual, contensión, máquina abstracta. Sus copias, sus lecturas y discusiones comunes, sus traducciones individuales son junturas, condensaciones, aproximaciones de lo lejano, y cada cita secreta en un beguinaje despliega la ingobernabilidad de la disyuntura. *Ensamblaje*, *ensamble*, *asamblea*, *simulación*, *asimilación*. Similitud, sin encajar en uno, sin adaptarse del todo, sin hacerse idéntico. Simulando la adaptación, sí, aproximándose sin fin, como desambladores que ensamblan innumerables semblanzas menores que escapan a la semblanza mayor de la identidad. La similitud entonces es un devenir similar, sin haber conocido nunca diferencias absolutas, sin entrar nunca en lo mismo, sin similitud interior previa en las cosas, sin la premisa de un uno que se acerque a un otro dado a partir de esa premisa. Un devenir, que es al mismo tiempo dejarse llevar, devenir nada y devenir mutuamente similar. Ensamblando como los cuerpos celestiales, por tensión, atracción y constelación en lejanocercanía.

Hay un texto de Walter Benjamin que despliega la similitud de una manera peculiar, la «Doctrina de lo

¹ Este libro propone tres neologismos clave que surgen de los componentes de la palabra alemana *Fuge*, que aquí se traduce como junta; *Unfuge*, o disyuntura, en el segundo capítulo; *Umfuge*, o subyuntura, en el tercero; y en el cuarto *Ungefuge*, o desamblaje, que no solo resuena como una aposición de ensamblaje, sino también con algo incontrolable, desobediente. Además, se introduce toda una variedad de términos en torno a los verbos *fugen/fügen*. El *fugen* alemán significa juntar en un sentido más técnico, por ejemplo, en ingeniería o construcción, mientras que *fügen* contiene el primer significado, pero también puede significar encajar, someter, ordenar, añadir, y más cosas. La traducción al castellano de estos términos recurre a varios rodeos conceptuales: juntar (conjuntar, enjuntar, disyuntar, subyuntar); ensamblar (asamblea, ensamblaje, desamblar, y sus conexiones con semblanza); cumplir/obedecer/someter; y disponer, disposición, disponibilidad [N. del T.].

similar». El título puede parecer de uno o incluso varios libros, pero se trata simplemente de un ensayo de seis páginas de 1933, al que siguió ese mismo año una segunda versión condensada titulada «Sobre la facultad mimética». Trata de los juegos de niños, las constelaciones de las estrellas, la grafología mística y un modo de leer antes de escribir. En su introducción, Benjamin distingue entre las pruebas de «similitudes que hayamos encontrado» y los «procesos que causan similitudes»². Percepción, determinación, categorización de la similitud existente, por un lado, pero solo como «conducta tardía, derivada»³; invención, producción, fabricación de la similitud, por otro. O —como escribe Benjamin en la apostilla de su primer texto— un «mundo de percepción en que [...] somos capaces de advertir similitudes» frente a la «facultad de [...] hacerse similar»⁴, que va mucho más allá.

Benjamin llama a esta facultad de devenir similar «facultad mimética». La atribuye como facultad tanto a la naturaleza como al ser humano y también subraya la posibilidad de un movimiento de similitud por imitación de las cosas a los seres humanos: «Y es que un niño no juega solamente a ser un maestro o un vendedor, sino también a ser un ferrocarril o un molino de viento»⁵. La producción de la similitud en la imitación prescinde de

² Walter Benjamin, «Doctrina de lo similar», en *Obras. II/1*, traducido por Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada 2007 [1933], 208-213, aquí 208. [La traducción ha sido modificada en su término principal, incluso en el título, de «semejante» y «semejanza» a «similar» y «similitud» de acuerdo con su origen latino *similis* y *similitudo*. (N. del T.)].

³ Walter Benjamin, «Aufzeichnung von 1933», Benjamin-Archiv, Ms. 926, en *Gesammelte Schriften. II/3*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, 956.

⁴ Benjamin, «Doctrina de lo similar», 213.

⁵ *Ibid.*, 208.

la identificación y tensa cosas que de antemano tenderían a no encajar en las nociones clásicas de lo similar. Los mundos-cosas, los rodeos, las mecanosferas se juntan en juegos y correspondencias desiguales cuando la similitud arroja sus capas, sin fondo y sin fin.

Hay una peculiaridad de la similitud que tiene que ver con su doble medida del tiempo: según Benjamin, su percepción está «ligada en cada caso a un chispazo. Pasa enseguida»⁶. La similitud no se sujeta, sino que es una aceleración sin sujeto; se ofrece «con idéntica fugacidad que una constelación astral»⁷. La brusquedad con la que aparece como juntura del instante implica también su abrupta desaparición, su inestabilidad material, su irrecuperabilidad. Solo por un instante se muestra la similitud insumisa. Se abre inesperadamente y se cierra, para no volver a ser vista. «vienen a relucir por un instante a partir del flujo de las cosas, para volver después a sumergirse». Los que quieren ir con ella están sujetos a un acecho irritable o a una santa paciencia, pero en cualquier caso «a un ritmo necesario, o a un instante crítico»⁸. Chispazo, revoloteo, un nu, un instante que hace que la similitud devenga en «la criatura más rápida y fugaz»⁹.

⁶ *Ibid.*, 210, y en la misma redacción en Walter Benjamin, «Sobre la facultad mimética», en *Obras. II/1*, traducido por Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada 2007 [1933], 213-216, aquí: 216. Navarro Pérez traduce «an ein Aufblitzen gebunden. Sie huscht vorbei» por «un chispazo. Pasa [...] a toda prisa». La formulación de algo que pasa súbitamente, relampagueando, revoloteando o a toda prisa se encuentra también en la quinta de las tesis de Benjamin, aquí en referencia al carácter temporal de la «verdadera imagen del pasado», Walter Benjamin, «Sobre el concepto de historia» [1940], en *Obras. II/2*, traducido por Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Abada 2008, 303-318, aquí 307.

⁷ Benjamin, «Doctrina de lo similar», 210.

⁸ *Ibid.*, 212 ss.

⁹ Benjamin, «Aufzeichnung von 1933», 956.

Por otra parte, esta facultad, que Benjamin en la apostilla a la «Doctrina de lo similar» declara olvidada en su tiempo, es una facultad procesal, una facultad de devenir similar. En la medida en que es un chispazo sin sujeto, posee una duración del tensar. Benjamin se sirve de la comparación de la llama, que necesita el intercambio fluido con otra cosa para entrar en su juego de transformación: «lo mimético [...] solamente puede manifestarse en un tipo concreto de portador (al igual que la llama)»¹⁰. El fuego se deja llevar por algo que muta en fuego. Mutación, transmutación, devenir, quizás sean otros nombres mejores para una forma de asimilación nunca absorbida en lo mismo.

¿Asimilación? ¿Qué asimilación? ¿Esos intentos serios y a gran escala de asimilación por parte de los judíos del siglo XIX que Walter Benjamin y su amigo sionista Gershom Sholem criticaron tanto, no solo en los desarrollos catastróficos del siglo XX, sino ya en su sumisión inherente? Sholem los veía —con el telón de fondo de su propia y temprana decisión de renuncia postasimilacionista— como «esa incesante fuga de cerebros por la que los judíos perdieron la mayoría de sus estratos más avanzados a manos de los alemanes», como una «asimilación total», «que la mayoría de su élite estaba dispuesta a pagar desapareciendo»¹¹. Y más allá de la relación judeo-alemana: «Los judíos libraron la lucha por su emancipación [...] no en nombre de sus derechos como pueblo, sino en nombre de su asimilación a los pueblos entre los que habitaban»¹². ¿O esa asimilación que en las más diversas formas lleva a la acusación de mimetismo, implicando que la adaptación al estándar normalizado,

¹⁰ Benjamin, «Sobre la facultad mimética», 216.

¹¹ Gershom Scholem, «Juden und Deutsche», en *Judaica*, vol. 2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970 [1966], 20-46, aquí 35.

¹² *Ibid.*, 27.

fue solo externa e interiormente sus sujetos permanecieron intocados, inasimilados? O se trata de esa asimilación que acompaña al *Hombre invisible* de Ralph Ellison¹³ a lo largo de su vida, a partir de la petición de su abuelo, el esclavo liberado, en su lecho de muerte:

«Vive con la cabeza en las fauces del león. Quiero que los venzas a base de síes, que los socaves con sonrisas, que les des la razón hasta la muerte y la destrucción, que les dejes hincharse hasta que vomiten o revienten». (24)

Toda su vida había permanecido tranquilo, solo para llamarse a sí mismo traidor, espía en territorio enemigo, cuando estaba muriendo. Habla de su suavidad como una actividad peligrosa. Y su nieto le sigue, haciendo del *yes-man* invisible a todos los amos, gobernantes, dominadores, a tod*s l*s que son invisibles de otras maneras, blancas maneras —blanco, que «no es un color, sino la carencia de todo color» (631)—, incluyendo a su organización socialista:

«Querían únicamente eso de nosotros. Deseaban no vernos, pero sí oírnos, y oírnos en un formidable coro de voces que cantara «¡Sí, señor! ¡Sí, señor! ¡Sí, señor!» (554)

Pero tanto si está a favor como en contra de la sociedad, tanto si permanece invisible como si se transforma en el proteico embaucador Rinehart, la afirmación subversiva le lleva siempre al conformismo. Hasta el último capítulo, conserva la opinión de que su abuelo debía estar equivocado, o de que habían cambiado demasiadas cosas desde el siglo XIX. Solo en el tumulto anárquico y en el epílogo reflexivo de las últimas páginas aparece otra posibilidad de decir sí,

«no porque nuestro destino fuera el de ser siempre débiles, ni tampoco porque estuviéramos atemorizados y quisiéramos actuar como oportunistas, sino porque nosotros éramos más viejos que ellos, en el sentido de que estábamos obligados a sufrir mucho más a fin de convivir con los demás en un mismo mundo y porque [...] vivíamos

¹³ Ralph Ellison, *Hombre invisible*, traducido por Andrés Bosch, Barcelona: Penguin Random House 2021 [1952].

juntamente con los demás en aquel ruidoso y semiinvisible mundo, [...] que se habían cansado ya de ser meros peones en el frívolo juego de “hacer Historia”» (628).

Un exceso de todo lo que supone «vivir en el mundo con los demás», *materiales de construcción de mundos*, un plus de esa conexión con tod*s y con todo lo demás, que es la potencia de devenir similar y de la disponibilidad ingobernable. Y tal vez esta potencia precedente de cohabitación y conexión transversal también tenga algo que ver con esa asimilación en un texto de Eran Schaerf, compuesto por 36 notas a pie de página en 14 páginas en pdf, y nada más, que adopta la propiedad de la nota a pie de página de no necesitar tener mucho que ver con lo que viene antes e igual de poco con lo que viene después. Así, notas muy diferentes pueden llegar a estar una al lado de la otra. Sin embargo, el antes y el después también tienen algo que ver con lo de entremedio, ya que se sitúan una al lado de la otra, una después de la otra, y porque pretenden hacer referencia a un texto, probablemente escrito de forma lineal, que podría dar más forma al conjunto. Pero la dramatización de la nota a pie de página pretende ser autosuficiente, se emancipa de su referencia, adjuntando *Bei-Werk* sin *Werk*. También aquí se trata de imitación y asimilación, reclamo de la correspondencia in/exacta de lo imitado por la imitación, de la diferencia entre el deseo de una asimilación completa y una recreación sin reclamos de propiedad de lo recreado, de la diferencia entre el intercambio de una atribución por otra y de la huida misma de las atribuciones, cuestionándolas siempre de nuevo, finalmente del levantinismo como fracaso de la imitación y precisamente por ello como lugar de resistencia. El levantinismo, según Eran Schaerf, es un empeño de riesgo sociopolítico. Y por eso, en la nota final 36,

«La primera ministra británica May dice:

“Si crees que eres un ciudadano del mundo, eres un ciudadano de ninguna parte”.

En el atril donde habló estaba escrito “Global Britain”. Esto se tradujo en la imagen, pero por lo demás no recibió ninguna atención, excepto en un programa de radio que informaba de una sintonía de la BBC,

“Estés donde estés”, decía, “estás con la BBC”.

El programa aún no había terminado cuando, en su mente, ya comenzó su recreación. Una mujer se sube a una caja de madera en el Hyde Park de Londres y grita ¡Ciudadanos de ninguna parte! Están con la BBC. Un grupo de transeúntes grita a su vez a coro: Proletari*s de todos los países, estáis con la BBC. La mujer responde gritando: ¡Ciudadanos de ninguna parte! ¡Uníos!».

Sin embargo, el texto de Eran Schaerf, invocación a devenir similar, se titula: “¡Ciudadanos de ninguna parte, imitad!”¹⁴

Walter Benjamin rastrea la similitud sobre todo en los ámbitos místico-mágicos de la producción de conocimiento. La olvidada facultad de la similitud se refería antes a «grandes sectores del saber oculto», son «correspondencias mágicas»¹⁵ que inician su lenguaje maquínico más allá de los aparatos estriadores-estratificadores de la razón científica. «[L]eer antes del lenguaje, a partir de las vísceras, o de las danzas o de las estrellas»¹⁶. No en la combinación de lo respectivamente más cercano, sino en la constelación de lo cercano y lo lejano, surge la similitud. Especialmente en la lectura de las estrellas, se realiza este acto de aproximación: «No se trata de influencias o fuerzas celestes, sino de la capacidad arcaica del hombre de asemejarse a la posición celeste de una hora. Es la hora

¹⁴ Eran Schaerf, «Citizens of Nowhere, Imitate!», *transversal*, <http://transversal.at/blog/citizens-of-nowhere-imitate>.

¹⁵ Benjamin, «Doctrina de lo similar», 208 ss.

¹⁶ Benjamin, «Sobre la facultad mimética», 216.

del nacimiento; en ella puede haber tenido lugar el primer acto, incomparablemente lejano, de una adaptación: la adaptación a todo el cosmos por la aproximación a él»¹⁷. Una a-similación a lo vasto, a lo lejano, a lo más remoto, a lo más oscuro, no solo en lo arcaico, sino también en un mundo de cosas animado en torno a 1900, sobre todo rodeando la más tierna infancia, y extendiéndose desde la constelación de cosas en la guardería hasta la posición de las estrellas. «¿No será que comienza con la cosa más remota? Primero, en el momento del nacimiento, ¿haciéndose similar a lo más lejano en la capa inconsciente más profunda de la propia existencia?»¹⁸.

De forma algo contraintuitiva, Walter Benjamin improvisa en sus dos pequeños textos el concepto de «similitud no sensual». Insinúa el concepto en lugar de desarrollarlo, por lo que tampoco tiene mucho sentido fijarlo aquí. «Por supuesto, tal concepto es relativo»¹⁹, pero esta relación no se basa en la mediación. La similitud no sensual no opera a través de la percepción sensual, a través de la comparación, el ajuste, la aproximación. Es una similitud a distancia, una similitud en la disimilitud. No es una similitud apartada de la experiencia, desvinculada de la situación concreta, sino «cierta similitud empírica (aunque no sensual)». Destella «siempre en un sustrato heterogéneo»²⁰. Esta heterogeneidad es necesaria para generar una similitud no sensual en la contensión de I*s much*s.

¹⁷ Benjamin, «Aufzeichnung von 1933», 956.

¹⁸ Walter Benjamin, «Studien zur "Lampe"», en *Gesammelte Schriften*. VII/2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, 792 [traducción ligeramente modificada].

¹⁹ Benjamin, «Doctrina de lo similar», 210 [traducción ligeramente modificada].

²⁰ Walter Benjamin, «Antithetisches über Wort und Name», en *Gesammelte Schriften*. VII/2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, 795 ss.

La similitud no sensual no es una contraposición a una similitud sensual —anterior, mística—, sino su salida e inmigración gradual hacia una similitud más allá del sentido. Más allá del sentido, más allá del significado, más allá del linaje etimológico, están los tipos de letra, las onomatopeyas y los paisajes sonoros, más allá del sentido también acecha el sinsentido. La disyuntura trastorna el orden regulado del lenguaje y el conocimiento, despierta el significado, desfigura el fondo. La similitud desfigurada-desfiguradora desambla el ansia compulsiva a todo origen, el acceso a todas las «correspondencias naturales». Y al mismo tiempo, abre muchas puertas a parientes y entornos inesperados que nos esperaban hasta que Walter Benjamin pudo decir sobre su *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*: «Yo estaba desfigurado enteramente, por similitud con todo lo que me rodeaba»²¹.

La similitud no sensual de Benjamin no opera a través de la mediación sensual, sino a través de *Verspannungen*, contensiones²². Las contensiones son correspondencias de naturaleza muy disímil que forman juntos lo que está disperso en diferentes lugares, o no. A veces estas contensiones significan espasmos, contracciones, condensaciones de territorios, otras veces se relajan, se expanden y lanzan

²¹ Walter Benjamin, «Infancia en Berlín hacia el mil novecientos», en *Obras. IV/1*, traducido por Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada 2010, 177-247, aquí 205 [traducción ligeramente modificada]. La historia de las comadrecas [*Mummerebden*] parte de la desfiguración de las cosas en la percepción del niño, de todo «el mundo desfigurado de la infancia» (*ibid.*). Cf. también «Hacia la imagen de Proust» (en Walter Benjamin, *Obras. II/1*, traducido por Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada 2007, 317-331, aquí 320): «[...] nostalgia por el mundo desfigurado en el estado de la similitud, donde sale a la luz el verdadero rostro surrealista de la vida» [traducción ligeramente modificada].

²² Benjamin, «Doctrina de lo similar», 211 [en vez de «Verspannung» como «conexión», aquí es traducido como «contensión» (N. del T.)].

cuerdas que contensan lugares distantes. Incluso el hecho de ser tensado violentamente contiene proximidad, y la similitud no sensual contensa lo más distante: junta y contensión, *iugum de* lo cercano y lo lejano, tensores de intensidad y extensión, de intensidad en extensión. Produciendo tensión en la dilatación, la contensión, la extensión, y en el tender a algo, el ser atraído, en el acercamiento de lo lejano. En la similitud no sensual las formas se forman aparte y juntas, al mismo tiempo coformando y no-conformando, ensamblando y desamblando, juntándose insumisamente. Nadie convoca la asamblea, nadie la inicia, nadie la dirige: ningún director de orquesta, ningún reverendo, ningún Elías. Contensión y asamblea de los que son de espíritu similar, que devienen espíritu similar, porque establecen la similitud solo a través de su asamblea, y este devenir similar en la asamblea permanece incompleto, disyunto y en las juntas. Asamblea contensante-contensada, multiplicidad desamblada-juntada, correspondencia lejanocercana.²³

²³ Muchos de los componentes conceptuales de la similitud de Benjamin se pueden encontrar de nuevo en Gilles Deleuze, en un movimiento que va desde el escepticismo de toda su vida sobre la similitud hasta la «reivindicación de la similitud»: la similitud como efecto, su distinción como productor y producto, su apariencia de chispazo, su producción a partir de las disimilitudes y, por último, un final solo en aparente oposición a Benjamin, con el concepto de un *ressemblance sensible*. En *Diferencia y repetición* (traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu 2002 [1968]), la similitud y lo similar, la *ressemblance* y lo *semblable*, pertenecen al ámbito de la identidad y la representación. «La similitud es de todas maneras un efecto, un producto de funcionamiento, un resultado externo» (188, traducción ligeramente modificada), «[...] un “efecto” que se considera equivocadamente como una causa o una condición» (410), y «[...] solo las diferencias se parecen» (182). En el original francés de *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (traducido por Isidoro Herrera, Madrid: Arena Libros 2016 [1981]), un subtítulo del decimotercer capítulo dice *La ressemblance retrouvée*. Aquí Deleuze diferencia la similitud según

sea «productora o producida» (117) [*productrice ou produite*]. Cuando las relaciones de los elementos de una cosa pasan directamente a otra cosa, la similitud es productora. Diferente es una similitud producida como producto de medios disímiles, en la que abruptamente, bruscamente, brutalmente, surgen relaciones completamente diferentes: «hacer similar por medios no similares» (*ibid.*, traducción modificada) [*faire ressemblant par des moyens non ressemblants*]. Esta «similitud sensible», *ressemblance sensible*, paradójicamente no tan alejada en su función de la «similitud no sensual» de Benjamin, es producto, pero «en lugar de serlo simbólicamente, es decir, por el rodeo del código, lo es “sensualmente” [*sensuellement*], mediante la sensación» (*ibid.*) [*par la sensation*]. En *Lógica del sentido* (traducido por Miguel Morey, Barcelona: Paidós 1989 [1969]), Deleuze ya hablaba de «un juego del sentido y del sinsentido» (23), *sens* y *non-sens*. La lógica del sentido está «necesariamente determinada a plantear entre el sentido y el sinsentido un tipo original de relación intrínseca, un modo de copresencia» (87). Tal vez, entonces, al leer juntos a Benjamin y Deleuze, debemos hablar de una copresencia de la similitud sensual y no sensual, o incluso de una similitud no sensual, una similitud juntante de la disyuntura. En *¿Qué es la filosofía?* (traducido por Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama 1997 [1991]), Deleuze escribe finalmente con Félix Guattari que la historia de la filosofía no consiste en producir lo similar [*faire ressemblant*] en el sentido de la asimilación, «es decir de repetir lo que el filósofo ha dicho, sino de producir la similitud [*produire la ressemblance*] despejando a la vez el plano de inmanencia que ha instaurado y los conceptos nuevos que ha creado» (58). E incluso la formulación de Benjamin de una similitud desfigurada puede encontrarse en *Diferencia y repetición* (442, traducción ligeramente modificada): El eterno retorno «[p]roduce una imagen de similitud como el efecto exterior de lo “disperso”. [...] [P]roductos del funcionamiento del simulacro. Se sirve de ellos [...] para [...] desfigurar lo similar [*défigurer le semblable*] [...]. Pues es cierto que no hay [...] otras similitudes que las desfiguradas [...]» [*pas d'autres ressemblances que les défigurées*].

Ritornelo 13, 1148/1248

Probabilidad estética

[: La ruta por Pamplona podría haber sido tomada por Ibn Rushd (1126-1198), hace cien años, si se hubiera dirigido a Poitiers, la floreciente ciudad cuya duquesa Leonor de Aquitania (1122-1204), coinventora de la cultura cortesana, nieta del primer trovador, ya se había convertido en reina de Francia en esa época. Y ahora, un siglo más tarde, quienes en el territorio latino-cristiano leen sus escritos, aprenden de sus comentarios y siguen sus tesis, son perseguidos como averroístas, condenados como falsos maestros por sus tesis contra una rígida Iglesia cristiana, tesis similares a las que el comentarista había presentado contra sus oponentes en el Al-Andalus árabe-musulmán. Y, sin embargo, no es probable, *vero-símil*, similar a la verdad, que el propio Ibn Rushd tomara el camino de Poitiers, y por lo tanto falta tal ficción.

A finales de la década de 1240, dos jóvenes de San Florián, Wilbirg y Matilde, se cruzan en este camino no transitado por el comentarista. En su peregrinación a Santiago de Compostela forman parte de un movimiento de masas. Desde todas las regiones del mundo cristiano, la gente recorre el Camino de Santiago para pedir la redención de sus pecados, para obtener la curación de enfermedades, para tomar decisiones que se han hecho necesarias. La peregrinación no solo es onerosa y ardua, sino también peligrosa. Tormentas, pérdida de orientación, robos, dolencias en los pies, fiebre persistente, violencia que amenaza por todos lados. ¿Qué les deparará el futuro a estas jóvenes? ¿Cuáles son sus perspectivas más allá del matrimonio y la vida en el convento? A estas alturas ya no es un secreto que hay mujeres que prueban formas

alternativas de vivir al margen del matrimonio y de las normas religiosas²⁴. Estas *mulieres religiosae*, mujeres que

²⁴ En las luchas sociales y religiosas de los siglos XII y XIII, en las formas de vida mística antiinstitucionales y en las formas inventivas de resistencia, especialmente por parte de las mujeres, aparece, entre otras cosas, una prehistoria insumisa de lo que Silvia Federici escribe sobre la relación entre la «caza de brujas» y la «transición» del feudalismo al capitalismo. En los dos siglos anteriores a la aparición de las primeras «cazas de brujas», hubo una afluencia masiva de mujeres a las nuevas órdenes eclesiásticas emergentes, pero también una difusión general de formas de vida alternativas de mujeres que vivían (o cohabitaban) de maneras diferentes a las reglas de las órdenes religiosas. «Sólo si evocamos estas luchas, [...] podemos comprender el papel que jugaron las mujeres en la crisis del feudalismo, y los motivos por los que su poder debía ser destruido a fin de que se desarrollara el capitalismo, tal y como ocurrió con la persecución de las brujas durante tres siglos». La represión y la persecución masiva, especialmente de las mujeres, son desde esta perspectiva un ataque de los aparatos estatales eclesiásticos y seculares a las alternativas nacientes al «desarrollo» del capitalismo: «El capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha anti-feudal» (Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, traducido por Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Madrid: Traficantes de Sueños 2010, 33 ss.).

^{En} los cursos de Michel Foucault de 1978 sobre la historia de la gubernamentalidad (*Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France. 1977-1978*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 2006) se encuentran otras consideraciones sobre estas luchas ante esa contrarrevolución capitalista. Sin embargo, Foucault se interesa cada vez más por los modos de conducta alternativos, las revueltas de la conducta y la contraconducta, distinguiéndolas, pero sin separarlas, de las revueltas políticas contra el poder soberano y de las revueltas económicas contra la explotación. En la octava conferencia (221-261), Foucault aporta numerosas referencias a las diversas resistencias altomedievales y bajomedievales al gobierno y al pastoreo. Sitúa los movimientos más importantes en la siempre cambiante frontera entre las críticas internas y externas a la Iglesia y se refiere aquí y allá a las especificidades individuales de los movimientos de contraconducta. No solo menciona la brujería y las conocidas herejías, sino una multitud de anomalías menores y mayores en los límites de la inmanencia eclesiástica. Los valdenses, los utraquistas, los calixtinos, los taboritas, los amalricianos, los flagelantes, el misticismo de las monjas renanas, la Sociedad de los Pobres y Jeanne Daubenton,

viven de forma religiosa, sin estar casadas y en la pobreza, reciben el enigmático nombre colectivo de beguinas. Fuera de la fuerza matrimonial y doméstica de los hombres, sin la autoridad de una orden religiosa y sin el liderazgo masculino, transforman las formas de reproducción y cohabitación. Fuera del liderazgo institucional directo, viven sin regla fija y sin vínculo de por vida. Frente a la riqueza, es más frente a la propiedad y las posesiones en general, se sitúan en vecindad, a veces en competencia con los franciscanos minoritarios y otras órdenes mendicantes. Y es precisamente en estas afinidades y superposiciones donde se ponen de manifiesto los riesgos del modo de vida beguino: según la interpretación autorizada, el contexto geográfico e histórico y el resultado de los respectivos juicios, las beguinas son perseguidas o veneradas, calificadas de poseídas

las beguinas y los begardos, y los hermanos y hermanas del Libre Espíritu pueblan el espacio y el tiempo en esta cartografía marginal de modos alternativos de conducta y de vida entre los siglos XII y XV (véanse especialmente 228-231 y 252-256). Sin embargo, Foucault no profundiza en ninguno de estos ejemplos de contraconducta. Su limitación a un movimiento superficial es debida principalmente a la precaria situación de las fuentes, determinada por el hecho de que apenas existen las fuentes desde el punto de vista de l*s protagonistas, ya que la reacción y la Inquisición las destruyeron de forma exhaustiva e introdujeron en los archivos solo su propia interpretación. Así pues, Foucault recoge aspectos singulares de todos los ámbitos posibles que conforman la contraconducta individual y colectiva (no solo) en la Baja Edad Media: la elección y desección del pastor entre los tabornitas, la importancia de la condición de la mujer especialmente para los begardos y las beguinas, las nuevas formas de «contrasociedad» entre la Sociedad de los Pobres, el énfasis en la propiedad común y el rechazo de la propiedad personal de los bienes. Todas estas formas de contraconducta se desarrollan junto con las revueltas políticas contra el poder como soberanía y las revueltas económicas contra el poder como explotación: sobre todo, sin embargo, «[p]uede comprobarse asimismo que esas rebeliones y resistencias de conducta están ligadas a un problema muy diferente pero crucial, que fue el del estatus de las mujeres» (229).

o de santas, inscritas en listas de herejes o en el calendario de santos. En toda esta imprevisibilidad, cristalizan tres posibles formas de vida para las jóvenes: el aislamiento como reclusas en una vida de retiro místico y éxtasis, la práctica colectiva de vivir juntas sin orden religioso y la forma nómada de la predicadora itinerante mendicante.²⁵

No solo existe una probabilidad de tipo historiográfico, sino también una probabilidad estética. Esta última se refiere a la construcción no de la historia, sino de una historia. Del mismo modo que los caminos de Ibn Rushd no se cruzaron, ni siquiera en la ficción, con el obispo de Poitiers llamado Gilbertus Porreta (c. 1080-1155), ni con Wilbirg y Matilde, por razones de probabilidad estética, es extremadamente improbable que las acusaciones contra los porretanos y los averroístas se superpongan. O que Marguerite, que también se llamaba Porete (ca. 1250-1310), hubiera leído a Gilbert, como parece sugerir una de sus primeras biógrafas, Marie Bertho²⁶, y se hubiera involucrado en sus figuras de *id quod est e id quo est*.

²⁵ Sobre las beguinas y las mujeres místicas de los siglos XII y XIII, véase Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York: Zone Books 1991; Gerda Lerner, *La creación de la conciencia feminista. Desde la Edad Media hasta 1870*, traducido por Ivana Palibrk, Pamplona: Katakarak 2019; especialmente 111-142; Norman Cohn, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, traducido por Julio Monteverde, La Rioja: Pepitas de Calabaza 2020 [1957], especialmente 203-223; Luisa Muraro, *Le amiche di Dio. Margherita e le altre*, Nápoles: D'Auria 2014; Raoul Vaneigem, *La résistance au christianisme: les hérésies des origines au XVIIIe siècle*, Paris: Fayard 1993, especialmente cap. 31-32; Grace M. Jantzen, «Disrupting the Sacred. Religion And Gender In The City», en Janet K. Ruffing (ed.), *Mysticism & Social Transformation*, Siracusa: Syracuse University Press 2001, 29-44.

²⁶ Marie Bertho, *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porete. Une vie blessée d'amour*, Paris: Larousse 1993.

Sin embargo, no pocas veces es la probabilidad estética la que inclina la balanza a favor de la condena o la absolución. En 1148, al final de su vida, Bernardo de Claraval fue demasiado impreciso en la preparación y composición de su acusación, por lo que Gilbert fue absuelto. El inquisidor general francés Guillermo de París tuvo infinitamente más éxito en un juicio multi-etapas contra Marguerite Porete en 1307 a 1310. Lo que Bernardo había comenzado a mediados del siglo XII llegó a un punto culminante y a una primera conclusión a finales del XIII: en 1277, en el curso de toda una cadena de condenas de «aristotelismo», se condenó el «averroísmo» y las innovaciones árabes en particular. No obstante, la resistencia contra la importación del pensamiento árabe a Europa no tuvo éxito. Solo el término «averroísmo», desde su uso en el título de Tomás de Aquino *De unitate intellectus contra averroistas* (1270) hasta su uso continuado a lo largo de los siglos, describe cómo el pensamiento árabe medieval se extendió por Europa mucho más allá del impacto del comentarista.

Wilbirg y Marguerite tomarán cada una un camino muy diferente al de l*s averroístas y porretan*s. Pero por muy diferentes que sean las formas de vida de la mística beguina y de l*s lector*s radicales de las Sagradas Escrituras, son picos de una subyuntura monstruosamente ingobernable que rodea tanto a l*s fanátic*s fundamentalistas cruzad*s como a l*s escolástic*s, y que a finales del siglo XIV, probabilidad estética mediante, las llevarán a una mutación molecular... :]

La mujer amurallada ... und alle unvuoge verbirt

En la primera mitad del siglo XIII, un autor llamado «el Stricker», del que no ha quedado casi contexto, escribe el cuento de una mujer malvada, *Von einem übelen wîbe*²⁷. En sus formas narrativas didáctico-moralizadoras de fábula, *märe* y oratoria, el Stricker persigue un rumbo que fortifica con fuerza el orden divino y el orden social existente. El cuento sobre el *übel wîp*, escrito en alto alemán medio y en coplas rimadas, es un cuento didáctico misógino sobre, contra y para las mujeres desobedientes, las mujeres fuera de junta.²⁸

Como el propio Stricker refleja en los últimos versos de su cuento, se ocupa de traer la paz y la salvación de la mujer ingobernable-pecaminosa, *de übeler wîbe meisterschaft, / die mit ganzer übel sint behaft* (399 ss.). De manera ejemplar, se presenta a *daz aller wirseste wîp, / diu ie gewan wîbes lîp* (361 ss.), la mujer más malvada que jamás ha existido, pero esta figura ejemplar demuestra principalmente todo el ciclo de castigo y conversión como un eterno retorno de la violencia divino-patriarcal.

Convertir a las mujeres malvadas (*übeliu wîp bekere*, 264), expulsar el mal de ellas (*ich kann von übelen wîben / ir übel wol vertriben*, 271 ss.), es el programa político de

²⁷ Sigo el texto de la edición bilingüe —alemán medio alto y moderno estándar— de Reclam de Otfried Ehrismann y sus referencias en verso: *Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden*, Stuttgart: Reclam 1992. El cuento *Von einem übelen wîbe* está impreso bajo el título «Die eingemauerte Frau» en las páginas 120-143. Las traducciones y paráfrasis son mis intentos.

²⁸ También en otras narraciones en verso, el Stricker se entrega a los tonos misóginos más agresivos. Véase, por ejemplo, «Das Ehescheidungsgespräch», *ibid.*, 142-151, especialmente 144.

Stricker. La maldad y el pecado, *übel sint*, consisten aquí principalmente en la desobediencia femenina. La *übel wîp* debe volverse obediente por todos los medios, hacerse disponible y ser forzada enteramente bajo el violento control e injunción masculina.

La mujer ingobernable se enfrenta a la doctrina de *vuoge* y *geväege*²⁹, enjuntada por el orden dominante, sometida a la razón reinante, que debe adoptar una actitud razonable y cumplidora. El significado de *vuoge* y *geväege* como adecuación y adaptación oscila entre la artesanía subjetiva y lo legal/moral (como en el alto alemán antiguo *gifuognissa*). La apariencia como figura moral-legal, la destreza como cualidad subjetiva y el destino más allá de la subjetividad convergen en este marco. Quien sea o lo que sea que cumple está enjuntado por un orden reinante, a lo que es propio y a lo que es adecuado. En el cuento de Stricker, la aplicación de la doctrina de la *vuoge* y la *geväege* va acompañada de una violencia extrema, de castigos corporales y mutilaciones, del confinamiento permanente y de la separación del entorno social.

²⁹ *Vuoge* y *geväege* son los precursores etimológicos de *Fuge*, junta, y *Gefüge*, ensamblaje, aquí más bien en el sentido de ser forzadamente juntado. Sobre los aspectos lingüísticos, estéticos y literario-teóricos de *vuoge*, véase Annette Gerok-Reiter, «Die “Kunst der vuoge”. Stil als relationale Kategorie. Überlegungen zum Minnesang», en Elizabeth Andersen, Ricarda Bauschke-Hartung, Silvia Reuvekamp (eds.), *Literarischer. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation*, Berlín/Boston: de Gruyter 2015, 97-118; Nina Nowakowski, «Übersetzungen als Interpretationen mittelhochdeutscher Literatur. Überlegungen zu Verständnismöglichkeiten von Strickers Kurzerzählung “Der kluge Knecht”», en Lydia Jones, Bodo Plachta, Gaby Pailer, Catherine Karen Roy (eds.), *Scholarly Editing and German Literature. Revision, Reevaluation, Edition*, Leiden/Boston: Brill Rodopi 2016, 231-251; Nina Nowakowski, *Sprechen und Erzählen beim Stricker. Kommunikative Formate in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen*, Berlín/Boston: de Gruyter 2018.

Así comienza el cuento, así son los métodos del «virtuoso caballero» que somete a su mujer con una violencia atroz:

*Ein ritter tugende rîche
nam ein wîp êliche,
dô wolde si ir willen hân
und des sînen niht begân.
daz mohte er niht erlîden
und hiez siz gar vermîden.
dô si durch slege noch durte bete
deste baz noch deste rebter tete,
dô dröuwete er ir sêre -
dô dröuwete si im noch mêre,
er sluoc ir einen voustslac,
er sprach: «nu ist mir umbe den sac
als maere sam umbe daz sachant!»
er brach ir abe ir gewant,
einen swaeren knütel er gevie,
er sluoc ein lange wîle
con kreften y con île,
unz im der arm tet sô wê,
daz er niht slaben mohte mê
und ir ein sîte alsô zebrach,
daz man niht anders dâ ensach
wan zerbrochen hût und bluot. (1-23)*

La esposa del virtuoso caballero se resiste a la voluntad de su marido, quiere salirse con la suya. El marido no se entretiene en exhortarla a cambiar su conducta. Ni con golpes ni con súplicas consigue convencerla, y en respuesta a sus amenazas ella solo le amenaza más. Comienza a golpearla con el puño, le arranca la túnica

y coge un pesado garrote. Lleno de rabia, la golpea tan brutal, dilatada y violentamente hasta que le duele tanto el brazo que no puede seguir golpeándola. Le rompe el costado hasta que no se ve más que la piel hecha trizas y la sangre.

Hasta aquí la violentísima realidad del escenario caballeresco, que nada tiene que ver con el suave cortejo de la lírica trovadora. Es de suponer que el Stricker no ha embellecido ni exagerado mucho. La atroz violencia doméstica, el *munt* desenfrenado del caballeresco señor de la casa, hasta e incluyendo el «quebrantamiento» explícito de la mujer, deben ser asumidos como experiencia cotidiana. Pero incluso en este exceso extremo de violencia, ella no se somete en absoluto, no se deja abatir por la violencia física. Por el contrario, incluso ahora, gravemente herida, le promete al hombre *ungevüegen schaden*, un daño desproporcionado, inmenso, un daño que proviene de la desobediencia y que hace que su relación quede fuera de junta. No obstante, esto no solo amenaza su relación, su dicha familiar y su reputación al salirse fuera de junta, sino también el territorio del hogar. El caballero se defiende con otra respuesta reterritorializadora, que enjunta radicalmente el espacio:

si gebiez im ungevüegen schaden.

dô hiez er müren ein gaden.

daz wart gemachet âne tür;

ein venster kêrte er vür.

dâ wart si inne vermûret.

(35-39)

A la amenaza de la mujer de hacer *ungevüegen schaden* al caballero le sigue una nueva escalada de violencia

masculina. El hombre hace tapiar una habitación sin puertas, dejando solo una ventana, y en ella la mujer queda amurallada, *vermûret*.

En el cuento del Stricker, el amurallamiento en la habitación sin puerta es ante todo un confinamiento espacial. El aislamiento territorial, la peor alimentación y la privación de cualquier tipo de comunicación conyugal se supone que rompen la resistencia, que arreglan el *vuoge*. Sin embargo, incluso esta forma de aislamiento territorial total no inclina la balanza a favor del abandono de la ingobernabilidad. En el colmo de la inyunción, el «virtuoso caballero» soborna a la familia y a los amigos de la mujer para que la aislen no solo espacialmente, sino también socialmente (72-105). Los familiares se apartan de ella, y quien intenta interceder por ella es persuadido por el caballero con presión moral y regalos, *daz si die bete alle liezen* (101), para que se abstenga de toda intercesión. Es el desprendimiento social de la mujer de su entorno lo que finalmente le lleva a su objetivo, la juntura y la obediencia: *sus schiet er von dem wibe / ir vriunde alle gemeine, / dô wart si alters eine* (106-108). Ni los excesos físicos de violencia, ni la separación espacial de su marido establecen la desconexión y la separación, solo el estar divorciada de todo el rodeo social, solo el entender que el rodeo ha sido silenciado (110) rompe la ingobernabilidad femenina. El subfondo colapsa, la disyuntura se enjunta. *Dô vuoren die tîvel von dem wege, / die sie beten in ir pflége* (115 ss.). Los demonios que la habían cuidado se dispersan. En lugar de ser poseídos y cuidados por l*s much*s, la disyuntura se junta en una sola posesión. El orden patriarcal y el orden divino vuelven a ser uno, la voluntad de Dios se cumple en la obediencia al marido: *daz si gebôrsam waere ir man, / dâ taete si gotes willen an* (243 ss.).

El cuento del Stricker quiere ser una pieza doctrinal sobre la domesticación de la mujer ingobernable, por lo que el propio cuento sugiere explícitamente que se difunda más la doctrina, que se practique la doctrina del enjuntado y el cumplimiento. En las últimas páginas, el Stricker cuenta cómo la noticia de la conversión de la *übel wîp* mediante el amurallamiento se extiende por todo el país (369-374). En todas partes se habla de las condiciones extremas de confinamiento en la habitación sin puerta, de cómo la mujer sobrevivió a duras penas a su desobediencia, de su angustia, pero también del giro de *übel wîp* a *vil guot wîp*. Con este giro, ella misma se convierte en el instrumento de la instrucción moral y del rejuntamiento de la disyuntura, *unvuoge*: ahora puede convertir a cualquier *übel wîp*, *daz si gote und im rehte wirt / und alle unvuoge verbirt* (344 ss.). La nueva tarea de la conversa es hacer que otras mujeres ingobernables abandonen su *unvuoge* y se conviertan en complacientes al hombre y a Dios. La tarea de rejuntar la disyuntura se transfiere del hombre violento a la mujer convertida, que a su vez se convierte en un medio de inyunción patriarcal.

Otro de los cuentos del Stricker, titulado *Der kluge Knecht* («El siervo listo»),³⁰ termina con la moraleja sobre la *gevüege kündikeit*. Reúne dos términos que describen sucintamente el campo conceptual del orden violento de Stricker: *daz war allez hingleit / mit einer gevüegen kündikeit. / des enbasse ich kündikeit niht, / dâ si mit vuoge noch*

³⁰ *Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden*, 96-115, aquí: 114 ss.; sobre la interpretación de *gevüege kündikeit*, véase Friedrich Michael Dimpel, Martin Sebastian Hammer, «Prägnanz und Polyvalenz - Rezeptionsangebote im "Klugen Knecht" und im "Schneekind"», en Friedrich Michael Dimpel, Silvan Wagner (eds.), *Prägnantes Erzählen*, Oldenburg: Brevitas 2019, 319-340, aquí especialmente 322-333.

geschicht (355-358). Todo se guía por *gevüege kündikeit*, intelecto aplicado *mit vuoge*. Es este tipo de razón el que debe convertirse en la norma incuestionable: *kündikeit*, que se hace correctamente, *gevüege*, ordenadamente, legalmente, según la ley y el orden de la casa, de Dios, del patriarca. Aplicación ordenada del intelecto como sentido común. La razón como obediencia al señor como Dios, al señor de la casa, al señor territorial; desde el amurallamiento de la mujer al servicio de la soberanía regional y al servicio de Dios.

En la narración del Stricker, el orden patriarcal y el divino forman un ciclo del que no se puede escapar. La mujer ingobernable parece perdida en la eterna repetición del destino y la inyunción. Sin embargo, la propia figura de la «mujer amurallada», su resistencia y persistencia duraderas, muestra que la disyuntura plantea un enorme problema para el mantenimiento de la ley y el orden. Yendo mucho más allá del significado trivializador de la palabra alemana «Unfug» como necedad y travesura, sacude la moral divina patriarcal y amenaza su orden violento. La disyuntura, *unvuoge*, es una conducta inmoral, una desgracia, una contra-conducta peligrosamente rebelde, a la vez que el suave comienzo de un desamblaje que ya se siente propagándose bajo el radar de la violencia y el dominio.

Ritornelo 14, 1982/2020 Une nouvelle douceur?

[: Querida Suely,

En *Micropolítica. Cartografías del deseo*³¹, esa documentación multivocal del viaje que Félix Guattari y tu hicisteis por Brasil en la transición de 1982, se imprime un pequeño extracto de una discusión informal en Salvador, entre otros muchos documentos: Mauricio Lissovski pregunta aquí por un término que Guattari utilizó en un texto anterior, y que no se sabe muy bien si de pasada o como concepto importante: *nouvelle douceur / nova suavidade*. Guattari responde sucintamente explicando que ya no son solo las máquinas físicas, militares, industriales, con su competencia falocrática y brutal, sino también las nuevas formas de subjetividad que pueden inventar nuevos órdenes sociales, expresándose a través de su devenir-deseo, ensayando una nueva suavidad (329).

Parece que te atrajo este concepto cuando empezaste a preparar el libro, y por eso escribiste un pequeño texto que está publicado debajo de la discusión (330-336). Se titula «¿Una nueva suavidad?». En él, partes de una crítica a lo que queda de la familia nuclear heteronormativa, «la familia se ha desmoronado. No es algo nuevo. De ella quedó una determinada figura de hombre, una determinada figura de mujer» (330). Nombras las dos variantes de este juego fijo de figuras estáticas más allá de cualquier suavidad en forma abreviada como miedo a versus fascinación

³¹ Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías do Deseo*, Petrópolis: Vozes 1996. La versión en castellano se publicó como *Micropolítica. Cartografías del deseo*, traducido por Florencia Gómez, Madrid: Traficantes de Sueños 2006.

por la desterritorialización. Y cuando —por razones de supervivencia o simplemente por humor— te encuentras buscando «frecuencias» alternativas, te encuentras por casualidad con la película *Blade Runner* de Ridley Scott...

Blade Runner, estrenada en junio de 1982, está ambientada en Los Ángeles en noviembre de 2019. Su ficción se adelanta a nuestro tiempo en algunos aspectos, pero en otros se retrasa respecto a nuestra realidad actual, medio año después de su ambientación ficticia. Es la historia de la rebelión de los replicantes contra el principio de su obsolescencia programada —solo tienen una esperanza de vida de cuatro años por razones de seguridad—. Pero, ¿cómo, en la búsqueda de nuevas formas de suavidad, se llega a los replicantes? Tú describes esta inesperada combinación en un doble movimiento de rebelión: por un lado, los replicantes quieren superar no solo la inteligencia artificial que los esclaviza, sino también las condiciones de su propia falta de afectos. Por otro lado, también pueden cambiar la situación de los humanos, liberar los afectos que han sido apropiados y valorizados por el capitalismo³², y despertar la vulnerabilidad de la que son capaces los humanos. En la película, esto lo consiguen Deckard el Blade Runner, un humano que muta en un «casi replicante», y Rachael, la «última replicante casi humana» (335). Aunque el Blade Runner trabaja oficialmente para «abandonar» tales aberraciones, cada vez tiene más dudas

³² Más adelante describiste este movimiento de valorización parcialmente voluntaria de los afectos y la creatividad como chuleo, como *cafetinagem das forças subjetivas e de criação - um tipo de relação de poder que se dá basicamente por meio do feitiço da sedução*: «chuleo de las fuerzas subjetivas y de creación. Un tipo de relación de poder que se da básicamente por medio del hechizo de la seducción» (Suely Rolnik, «Geopolítica del chuleo», traducido por Damian Krauss y Florencia Gómez, <https://transversal.at/transversal/1106/rolnik/es>).

en el transcurso de la película y finalmente se convierte en un camarada de la mutación molecular.

Nos corresponde probar el uso de esta mutación y dejarla emanar. Tu escribes: «Somos casi replicantes, ya sabemos también de qué está hecho ese empeño: está hecho de amor. Pero, por ahora, poco o nada sabemos acerca de ese tipo de amor. [...] E incluso, en los momentos en que, desavisados, conseguimos soportarlo, descubrimos con cierto alivio que [...] se destila ya una *nueva suavidad*» (336).

«Es difícil no caer en el sentimentalismo de un final feliz» (*ibid.*), escribes en 1982, y como si hubiera leído el texto, la escena final que conduce al final feliz falta en el corte del director de Ridley Scott de 1992. En 2017 se estrena *Blade Runner 2049*, ambientada en 2049, 30 años después del primer episodio. Aunque el asunto de la replicación sigue siendo prominente, la relación amorosa aquí no es entre un cuasi-replicante humano masculino y una replicante femenina cuasi-humana, sino entre un replicante masculino —cuyo género y naturaleza replicante resultan inciertos a medida que se despliega la trama— y un holograma, una simulación de un cuerpo femenino —cuya alma parece cada vez menos simulada a medida que avanza la película—. Queda claro que la apropiación del afecto y la memoria —en *Blade Runner 2049* un subcontratista del Wallace supercapitalista— no solo da forma a los modos de subjetivación cada vez de manera más completa, sino que también está cada vez más atrapada en la vorágine del capitalismo maquínico. La servidumbre maquínica que Guattari ha subrayado repetidamente se refiere a todas las formas de máquinas, técnicas, sociales, deseantes y sus componentes, ya sean más humanos o más técnico-replicantes. Lo que se echa en falta, sin

embargo, incluso más que en *Blade Runner* 1982, son las referencias a los modos de organización molecular que van más allá de las imágenes tradicionales del lumpen-proletariado desorganizado, o en *Blade Runner 2049*, del lumpen-replicariado liderado por una figura femenina. Aquí, la opción de una mutación maquínica-molecular queda completamente relegada a un segundo plano.

El texto anterior de Guattari al que se refería la conversación informal en Salvador está publicado bajo el título «Les huit “principes”» en *L'inconscient machinique*³³. Aquí Guattari plantea la cuestión de si el esquizoanálisis es «un nuevo culto a la máquina». La respuesta es: por un lado, sí, con Marx y el viejo sueño marxista de la máquina, pero por otro lado, con la clara premisa de que se necesitan nuevas formas de organización social: «Nada puede resolverse sino mediante el establecimiento de agenciamientos sumamente diferenciados»³⁴. El esquizoanálisis no es útil entonces como nuevo método psicológico, sino desde la perspectiva de una «práctica micropolítica que solo tomará su dirección de un gigantesco rizoma de revoluciones moleculares que se extienden a través de una multiplicidad de devenires mutantes: devenir-mujer, devenir-niño, devenir-viejo, devenir-animal, devenir-planta, devenir-cosmos, devenir-invisible; como otras tantas formas de inventar, de “maquinar” nuevas sensibilidades, nuevas inteligencias de la existencia, una nueva suavidad»³⁵.

La nueva suavidad vuelve a aparecer en el último libro de Guattari de 1992, *Caosmosis*: «Es decir que la ecología generalizada —o la ecosofía— obrará como ciencia de los

³³ Félix Guattari, *L'inconscient machinique. Essai de schizo-analyse*, París: Recherches 1979, aquí 200-203.

³⁴ *Ibid.*, 200.

³⁵ *Ibid.*, 201.

ecosistemas, como apuesta por la regeneración política, pero también como compromiso ético, estético, analítico. Tenderá a crear nuevos sistemas de valorización, un nuevo gusto por la vida, una nueva suavidad entre los sexos, los grupos de edad, las etnias, las razas...»³⁶. En cuanto a las nuevas sensibilidades e inteligencias, en tus textos de los últimos años sugiere ir más allá de conceptos como «empatía» y «vulnerabilidad», por ejemplo, con términos como «saber-del-cuerpo» o «transverberación». El término de Teresa de Ávila para la sexta y última etapa de la santificación se refiere a que lo que ella sentía «habitar plenamente es el saber-del-cuerpo»³⁷: transverberación como eco, reverberación, resonancia intensa, resonancia entre afectos. También para Teresa, la *suavidad*, era un concepto central. ¿Cómo podemos relacionar esta suavidad mística con la *douceur* micropolítica que coproduce hoy la revolución molecular?

Abrazos,
g.

Málaga, abril de 2020 :]

³⁶ Félix Guattari, *Caosmosis*, traducido por Irene Agoff, Buenos Aires: Manantial 1996 [1992], 113 [traducción ligeramente modificada].

³⁷ Véase, por ejemplo, Suely Rolnik en conversación con Marie Bardet, «¿Cómo hacernos un cuerpo?», en Verónica Gago, Raquel Guitiérrez Aguilar, Susana Draper, Mariana Menéndez Díaz, Marina Montanelli, Suely Rolnik, *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?*, Buenos Aires: Tinta Limón 2018, 109-131, aquí 117.

Wilbirg de San Florián
...inmortalitatis similitudine in novam
transtulerat creaturam

En 1289, la reclusa Wilbirg muere en el monasterio austriaco de San Florián tras una vida de retiro como mística extática visionaria. En las décadas siguientes, Einwik, un canónigo agustino, escribe la *Vita Wilbirgis*³⁸. La *Vita* no es una descripción lineal de la vida de Wilbirg —su vida «exterior» no es lo suficientemente agitada como para eso—, sino una mezcla de hagiografía y escrito revelador. Forma parte de toda una oleada de textos de mística femenina de compasión y mística nupcial que se extendió por Europa a partir de finales del siglo XII, acompañada de una transformación de los modos de subjetivación y de las formas de vida. Como la mayoría de estos textos, la *Vita* no relata cronológicamente la vida de una santa, ni de una única gran visión, como en los libros de visiones de la primera Edad Media. Einwik organiza la vida de Wilbirg en 117 breves capítulos según agrupaciones temáticas sueltas: la juventud hasta la peregrinación y el confinamiento, los ejercicios ascéticos y las técnicas de autolesión, los desafíos del demonio, los consuelos e intercesiones, las curaciones, las

³⁸ Las referencias y citas se basan en la edición crítica de Lukas Sainitzer, *Die Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan*, Linz: Oberösterreichisches Landesarchiv 1999. Las traducciones y paráfrasis son mis intentos. Para una introducción más general a las vidas de los inclusos y reclusos, véase Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 3: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, Nueva York: Crossroad 1998, 186-208, así como Anna Benvenuti, «Religiöse Frauen im Florenz des 13. und 14. Jahrhundert», en Martina Wehrli-Johns, Claudia Opitz (eds.), *Fromme Frauen oder Ketzzerinnen. Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Friburgo/Basilea/Viena: Herder 1998, 53-93, aquí 53-62.

intervenciones en el más allá, las profecías, las visiones centrales, la muerte.³⁹

El territorio y el escenario de la vida de Wilbirg es su ermita en el monasterio de San Florián, donde vivió encerrada durante 41 años hasta su muerte. La ermita es el lugar de clausura que busca la reclusa, pero sobre todo es el sitio de la *imitatio Christi*, de la a-similación, del acercamiento al Hijo de Dios. En la peregrinación de Wilbirg, de 16 años, a Santiago de Compostela, una profecía le lleva a tomar la decisión de encerrarse (cap. 24). A su regreso, Wilbirg pide al preboste del monasterio un terreno junto a la iglesia del monasterio de San Florián (cap. 25). Allí se construye una casa, *domus specialis*, y Wilbirg se encierra en su celda el día de la Ascensión de 1248. En el caso de Wilbirg, esta práctica de autoaislamiento no significa un retiro completo como ermitaña en la soledad de su ermita. Aunque lleva una vida retirada, tiene una compañera en la casa, su amiga Matilde,

³⁹ La publicación de la Vita debía contribuir a la beatificación de Wilbirg y a la prominencia de su monasterio; Einwik no era solo el confesor de Wilbirg, sino luego también, preboste de San Florián. El estilo lingüístico y la composición son principalmente piadosos-eruditos e incluyen numerosas citas bíblicas, pero Einwik no rehúye las descripciones drásticas de la violencia —especialmente de la reclusa contra sí misma— ni la propaganda estereotipada, las narraciones antisemitas y las imágenes proto-racistas antimusulmanas en la tradición de Bernardo de Claraval. En el capítulo 33, por ejemplo, Wilbirg se ve a sí misma transportada en una visión a una diminuta balsa en alta mar y atacada, con gritos espeluznantes, por hombres negros malolientes y feos. En el capítulo 102, la propia Wilbirg, estimulada en su imaginación por la misa del Domingo de Ramos, ataca a un judío que se acerca demasiado a Jesús. En una comedia involuntaria, Einwik describe cómo Wilbirg se excita tanto en la escena que la fuerza de su golpe contra el espejismo hace que se tire al suelo y se hiera la cara. El trasfondo político y el entorno de estos discursos estereotipados son las campañas antimusulmanas de la Reconquista en torno al Mediterráneo y la propaganda contra los judíos, que desembocan en los pogromos como componente recurrente de la violencia en las cruzadas del siglo XII.

contacto y comunicación con los hermanos del monasterio, y recibe visitas de conocidos y extraños que buscan su consejo. Y cuando la celda se convierte en un lugar demasiado oscuro de depresión en la juventud de Wilbirg, se transforma de repente en un maravilloso jardín de consuelo, adornado con ramas verdes y con la apariencia primaveral de un paraíso en flor (cap. 105).

Aunque los intentos de casar a la joven Wilbirg antes de su confinamiento terminan de forma llamativa y varias veces con la muerte⁴⁰ del prometido (cap. 8)⁴¹, Wilbirg sigue siendo una «prometida de Cristo» toda su vida. Ya de niña, un pájaro blanco como la nieve la rapta por encima de las nubes, pero por orden divina la trae de vuelta ilesa: *avis candidissima... rediens ipsum puerum, quem iussu divino super altitudinem nubium raptum evexerat, eiusdem imperio restituit incolomem*. (Cap. 5) El *sacramentum*, el «misterio sagrado» de este *raptus*, se repetirá varias veces a lo largo de la vida de Wilbirg. De niña, se asusta ante la primera experiencia del Hijo de Dios volviéndose físico y vivo:

Videbatur ei, quod imago crucifixi brachia complicaret, ut ipsam reciperet in amplexus. Puer autem de re tam insolita expavit et retrocedens exclamavit. Adest mater, assunt et alii clamoris causam studiosius inquirentes. Qui digito demonstrans crucifixum puerile verbo respondit. «Hoc», inquires, «me voluit amplexari». (cap. 11)

⁴⁰ El poder sobre la muerte y la vida es también un tema en otra parte de la Vita Wilbirg. En una espectacular primera profecía de su juventud —sobre todo si se compara con las posteriores historias, cuidadosamente redactadas, de los milagros de Wilbirg—, ésta señala con el dedo a una niña y dice: «Hoy diremos misa por ti». Esta niña muere esa misma semana (cap. 11).

⁴¹ Wilbirg también experimenta la violencia masculina, «azotes, golpes rudos hasta la sangre», *duris eam verberibus usque ad effusionem sanguinis cruciavit*. Dicho esto, el tema principal del texto de la Vita en este punto es la conservación de la integridad sexual de Wilbirg: *virgo inviolata permanens* (cap. 8).

Cuando se acerca a la cruz decorada de la iglesia del convento, la figura del Crucificado parece tender la mano para abrazarla⁴². Cuando le preguntan el motivo de su grito, la niña señala el crucifijo y explica a los adultos: «Que quiso abrazarme».

La convergencia de niña y crucificado, *imago crucifixi* e imaginación de la joven Wilbirg es una simulación, pero no en el sentido del lenguaje cotidiano de fingir algo que «en realidad» era muy diferente. Este tema fue objeto de investigaciones en la Alta Edad Media, en las que se debían distinguir los espíritus no como una cuestión de real e irreal en el sentido moderno, sino para aclarar si el único, el Espíritu Santo o muchos espíritus habían tomado posesión. En el caso de Wilbirg, el equilibrio de poder institucional y la forma de vida específica de Wilbirg se decantan por el uno. En su *imitatio Christi*, sin embargo, la mística está menos preocupada por la imitación de un modelo o la simulación precipitada de la unidad. La «imitación» mística consiste en un devenir similar de lo radicalmente disímil, en el acercamiento de lo inconmensurablemente distante entre sí.

Devenir similar aquí es cualquier cosa menos inofensivo, indoloro, no violento. Las primeras alusiones al *raptus* en la biografía de Wilbirg insinúan la experiencia mística en toda su ambigüedad. Desde la antigüedad latina, *rapere* denota actos violentos que van desde el robo hasta el secuestro y la violencia sexual. La mujer figura como presa, como objeto del robo de dioses y figuras no tan divinas,

⁴² Las escenas de *amplexus*, el crucifijo viviente y los abrazos del crucificado se acumulan en diversas versiones desde el siglo XII, por ejemplo, según la leyenda también en Bernardo de Claraval. Cf. Peter Dinzelsbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn: Schöningh 1993, 154.

desde el «Rapto de Europa» hasta el secuestro de la *manus* del patriarca y la esclavización concreta. Ninguno de estos significados se pierde en el uso medieval de la mística del siglo XIII⁴³. El *raptus* místico, sin embargo, nunca es pura violencia, nunca es puro sacrificio. La sexualidad y la experiencia mística, la violación y la rendición, la autolesión y la violencia sexual se entremezclan con diversos matices. Los discursos jurídico y religioso se entrecruzan y cargan siempre consigo esta ambigüedad, incluida la igualmente ambigua connotación sexual.

Por ejemplo, lo que en inglés moderno se descompone con relativa claridad en dos términos, *rape* y *rapture*, no tiene ningún equivalente claro en alemán. La traducción *Raub* por *raptus*, rapto, es reductora y al mismo tiempo trivializadora, las traducciones clásicas como «arrobó» o «arrebato» omiten completamente los componentes de la violencia (sexual).

Sobre todo, los matices entre el acto y la pasión, desde el tirón brusco, el desgarró, el dejarse llevar, hasta la desaparición completa de cualquier actor del *raptus*, faltan en estas traducciones inadecuadas. Como ha señalado Elizabeth Casteen, las *Vitae* altomedievales jugaban deliberadamente con la gama conceptual y la oscilación del *raptus*, evocando múltiples significados simultáneamente.⁴⁴

⁴³ Cf. Julie B. Miller, «Eroticized Violence in Medieval Women's Mystical Literature», en *Journal for Feminist Studies in Religion* 15/2 (otoño de 1999), 25-49, que describe el lenguaje de la *imitatio Christi* y de la mística nupcial como algo a menudo brutal y violento, lleno de descripciones de asalto y aniquilación, agonía y sufrimiento (27).

⁴⁴ Cf. el ensayo central que diferencia los discursos jurídicos y religiosos entrelazados sobre el *raptus*: Elizabeth I. Casteen, «Rape and Rapture: Violence, Ambiguity and *Raptus* in Medieval Thought», en David J. Collins, *The Sacred and the Sinister*, University Park: Penn State University Press 2019, 91-116, aquí 95.

Precisamente por esta oscilante gama semiótica y discursiva, el *raptus* místico puede convertirse también en un importante componente de la práctica mística como emancipación. En este contexto, el repliegue en la clausura no solo debe entenderse de forma reactiva, como una huida de la *manus*, del *mundus* paterno y de la violencia eclesiástica, como un desprecio del mundo (*ei vilesceret mundus*, cap. 14), o como una protección de la integridad sexual, sino también como una condición espacial previa para una forma de vida alternativa que conduce a un acercamiento activo al amado divino. En *Fragmentation and Redemption*, Caroline Walker Bynum ha mostrado la conexión a este respecto entre los papeles asignados a las mujeres en la Alta Edad Media y la afirmación de una proximidad claramente física a Dios: en el transcurso del siglo XII, las nociones y prácticas de la *imitatio* se hicieron cada vez más literales, cada vez más corpóreas, y al mismo tiempo «a las mujeres también se les dijo que, alegóricamente hablando, la mujer era al hombre lo que la materia es al espíritu»⁴⁵. Tales nociones de la mujer como el sexo inferior de la fisicalidad han atravesado las teorías de género misóginas desde la Antigüedad. Sin embargo, en lugar de inferir una deficiencia fundamental de estas doctrinas, las mujeres místicas como Wilbirg afirmaron y enfatizaron la corporeidad como un signo de su proximidad a Cristo.⁴⁶ Si el devenir humano de éste se manifiesta en

⁴⁵ Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 147, véase también 182. Esta relación se extiende a la jerarquía de la connotación masculina especulativa o «intelectual» y la connotación femenina del «misticismo afectivo», véase también Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*, Chicago: The University of Chicago Press 2001, 12.

⁴⁶ Cf. Helena Stadler, «Körper und Subjekt in der Frauenmystik»,

su corporeidad, las mujeres místicas también interpretan esta humanidad corpórea y vulnerable como su fuerza: «Elevarse hacia Cristo como amante y esposa, hundirse en el hedor y el tormento de la Crucifixión, comerse a Dios, era para la mujer únicamente dar un significado religioso a lo que ya era»⁴⁷. Aquí se pone de manifiesto un aspecto muy diferente de la imitación, la transición al otro lado del *raptus*: el rapto abrupto y a menudo violento es juntado a un afecto de dulzura, de ternura, de suavidad. La afirmación de la vulnerabilidad y la corporeidad en la experiencia mística nupcial va acompañada de la difusión del *dulcedo* y la *suavitas*⁴⁸.

en Ingrid Bennewitz y Ingrid Kastner (eds.), *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter*, Münster: LIT 2002, 233-254. Stadler describe aquí cómo las mujeres místicas «retoman el momento misógino del discurso masculino y profundizan la conexión —transmitida desde la antigüedad— entre la mujer y la corporalidad haciendo de su propia indignidad el núcleo productivo de su mística. La deficiencia femenina se convierte en un esfuerzo programático por la nada» (240).

⁴⁷ Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 149, véase también 222: «Pero las mujeres místicas a menudo sencillamente se convertían en la carne de Cristo, porque su carne podía hacer lo mismo que la suya: sangrar, alimentarse, morir y dar vida a los demás».

⁴⁸ No existe una historia conceptual explícita del *dulcedo* y su desarrollo lingüístico como *douceur*, etc., ni su superposición con los derivados lingüísticos de la *suavitas*. Catherine Malabou escribe en su prefacio a la edición inglesa de la obra *Puissance de la douceur* de Anne Dufourmantelle (*Power of Gentleness: Meditations on the Risk of Living*, Nueva York: Fordham University 2018): «Ningún pensador ha considerado la cuestión temáticamente. Por lo tanto, aquí debe presentarse la dulzura misma. Pero como la determinación conceptual rígida no se adecua a ella, la dulzura aparece gradualmente a través de una serie de pasajes que le dan forma». Pasos importantes en el desarrollo del campo conceptual en la mística medieval fueron: Hugo de San Víctor, *Soliloquium de arrha animae*; Bernardo de Claraval, *Sermones super Cantica Cantorum* 36-86; Buenaventura, *De Triplici Via, alias Incendium Amoris*, cap. II 9 (*De sex gradibus dilectionis Dei*); más tarde Richard Rolle y Margery Kempe. Para una primera visión de conjunto, véase Mary Carruthers, «Sweetness», en *Speculum* 81 (2006), 999-1013.

Nec inmerito eam, cui carnalis delectationis amplexus subtraxerat, Dominus sue dulcedinis recipit in amplexus. «No en vano el Señor la toma, a la que había negado los abrazos de la alegría carnal, en sus abrazos de dulzura», dice el capítulo 11 de la Vita Wilbirgis, como interpretación general de la visión de la joven Wilbirg siendo abrazada por el Crucificado. La propia «dulcísima devoción» de Wilbirg, *dulcissima devocio* (cap. 13), *suavitas devocionis* (cap. 109) se correlaciona con un *odor suavitatis*, un aliento, un presagio sensual de su suavidad (cap. 13). Él es su amado, *dilector suus* (caps. 10, 14), *solus in desiderio*, su único deseo, está comprometida con él como uno y único, *desponsata... uni viro Christo* (cap. 14), y la culminación de este compromiso se produce «el día en que el Señor condujo a su prometida a la soledad de la ermita, para hablar allí más íntimamente a su corazón e inspirarle la más suave alabanza de su dulzura». *In die igitur, qua Deus ascendit in iubilacione, in solitudinem reclusorii duxit Dominus sponsam suam, ut ibi ad cor eius familiaris loqueretur et eam ad suavissimum sue dulcedinis iubilum provocaret* (cap. 26). La celda se convierte en el lugar del dulce regocijo, del compromiso, de la suavidad. El mismísimo Cristo es el prometido, es la recompensa y el «más perfecto consuelo» para las privaciones de su prometida, y también se dirige a Wilbirg como tal: *Ego enim ero merces tua et ego in presenti et in futuro ero cunctarum necessitatum tuarum perfectissimus consolator* (cap. 46).

La visión culminante de la Vita de Wilbirg es la aparición navideña de Jesús como niño en la celda de Wilbirg. Durante el Adviento, ha pedido a su confesor que le traiga el «Cuerpo del Señor», y ayuna y reza durante semanas en presencia de la Hostia cuidadosamente sellada en una cápsula. En la medianoche de Navidad, el niño

extiende su mano desde la hostia, y la celda brilla con el resplandor más radiante. Entonces emerge de ella en su totalidad y suscita de tal manera a la devota Wilbirg que apenas puede contenerse de su dulce amor: *tanta devotione et dilectione ipsam accendit, ut pre amoris dulcedine vix caperet semetipsam* (cap. 42). Se queda con ella mucho tiempo en la exuberancia del afecto. Antes de volver a la Hostia, la bendice y le dice: *Venies ad me dilecta mea.* «¡Volverás a mí como mi amada!» Luego vuelve a la cápsula, y milagrosamente —como en la salida, también en la entrada— los cerrojos del recipiente permanecen sin abrir, intactos como el cuerpo de su madre María y el de Wilbirg.

Los términos afectivos como *dulcedo*, *suavitas* y *desiderium* no se utilizan de forma puramente metafórica en el género de la mística nupcial, ni tampoco las constelaciones de entrada y salida. Más bien, son expresiones reales de las experiencias sensoriales de l*s mistic*s y también contienen claramente connotaciones de afecto sexual⁴⁹. No obstante, aún más significativo para el acercamiento y la semblanza es el aspecto de la apertura abrupta, del acceso no mediado precisamente en el exceso del yo místico. *Per orationum aliarumque piarum devocionum instancias ei se diligibilem reddere non cessabat* (cap. 14). Es a través de la vehemencia de sus oraciones y otras técnicas de devoción que Wilbirg quiere acercarse a su amado tan a menudo y con tanta intensidad como sea posible.

⁴⁹ Las primeras líneas en esta dirección de la interpretación fueron trazadas por un seminario —en el mejor sentido de la palabra— interdisciplinario sobre historia y psicoanálisis, dirigido por la medievalista Heide Dienst y el psicoanalista Hans Lobner en el semestre de verano de 1989 en la Universidad de Viena. Mi recuerdo de los contenidos del seminario no es muy claro; en cualquier caso, su extraño enfoque despertó mi interés por el texto de la Vita y la figura de Wilbirg.

¿De dónde proceden esos momentos de urgencia, de irrupción, de afecto, de vehemencia, tan claramente reflejados en términos como *instanciae*, *excessus* y *raptus*? ¿Cuáles son exactamente las técnicas de la devoción piadosa cuando van más allá de las oraciones? En primer lugar, son acontecimientos aparentemente aleatorios en los que la oración se desarrolla más allá de la inmersión y ocurren las primeras heridas.

Accidit autem sepius, ut cum ipsa nocte oracionis causa surgeret, in excessu mentis effecta caput in fenum nesciens reclinaret, sicque alienate aculei feni totam faciem lacerabant. Ad se autem reversa, quod factum fuerat, ignorabat. (cap. 14)

Wilbirg duerme con su madre en una habitación donde se almacena heno y paja para alimentar a los animales domésticos. Allí, mientras reza, sin percibirlo en el exceso de éxtasis, inclina la cabeza hacia atrás y, fuera de sí, se hiere toda la cara con los extremos afilados del heno. Tras recobrar el conocimiento, ya no sabe qué ha pasado, a pesar de las evidentes heridas⁵⁰ en su rostro.

Desde Agustín, el griego *ékstasis* se ha traducido al latín como *excessus mentis*, éxodo, excedente, exceso del poder de pensar. No se trata aquí de que las místicas como Wilbirg —incluso durante un tiempo— «perdieran la cabeza» en sentido estricto, ni de que la mente humana se desplace para dejar espacio a la inhabitación de Dios.

⁵⁰ Algunas heridas son entendidas por algun*s como marcas del diablo (*vulnera diabolum*, también en el cap. 14), lo que también señala la ambivalencia de la interpretación de las conductas y fenómenos desviados. La *discretio spirituum*, la distinción de los espíritus buenos y malos, es un asunto recurrente de la mística. La propia Wilbirg debe examinar a menudo con más detenimiento, por ejemplo, si un joven hermoso que se le aparece es un ángel de la luz o de las tinieblas (cap. 40), y si la mortificación con su cinturón de hierro es humildad u orgullo (cap. 44).

La frecuente formulación *in mentis excessum venire* o *in extasim venire*, «llegar al éxtasis», indica la tendencia a dejar deliberadamente sin decidir las variantes pasiva y activa, a entender el éxtasis como un acercamiento mutuo de lo humano y lo divino.

Wilbirg ya no sabe lo que le pasa (*nesciens, ignorabat*), se describe como *alienata*, extrañada de sí misma, ya no es dueña de sí. Es —como también puede verse *ex negativo* en la formulación típica del género de la mística nupcial— durante cierto tiempo una que se pierde a sí misma, se abandona, sale de sí. *Excessus mentis* es el exceso del yo, salirse de sí misma, dejar ir al yo. El «éxodo de la mente» en el éxtasis no implica una separación problemática del cuerpo y la mente, sino la disyunción del yo como condición de ensamblaje potencial. El retorno al yo, por otra parte, es un hecho doloroso que los extáticos místicos deben asumir a lo largo de su vida.

Michel Foucault ha descrito las prácticas del ascetismo desde el anacoretismo egipcio y sirio de los siglos III y IV hasta la Edad Media como una inversión de la relación extrema de obediencia en el pastorado cristiano, le da la vuelta a esta relación y «la convierte en un desafío del ejercicio de sí sobre sí»⁵¹. De acuerdo a esto, ya existe un exceso en la obediencia excesiva, ininterrumpida e ilimitada del pastorado, tal como se refleja en la organización jerárquica del poder y la sumisión al superior en las reglas monásticas. Visto con Foucault, el ascetismo invierte esta obediencia excesiva a través de una auto-relación excesiva: el exceso del éxtasis reside en el desafío del yo al sí mismo, por lo tanto, también en el autogobierno y en una forma específica de autocuidado. Pero la práctica extática

⁵¹ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 249.

de Wilbirg y otras místicas demuestra algo más que el cuidado, el desafío o la exageración del yo. Se produce una deserción del yo en la *excessio mentis*, una traición, una huida. El yo en sí mismo no parece participar en este proceso de destitución, del mismo modo que Wilbirg al principio parecía no estar implicada en su estado. Y, sin embargo, no se trata de un proceso puramente reactivo, sino de un acto y una pasión al mismo tiempo: el desacoplamiento temporal del cuerpo y la mente resulta en la pérdida del yo, es un exceso que conduce fuera del yo.

Disyunción del yo: abandonar el yo, comprometerse con el exceso. La autodesposesión como autodisyunción, y como deserción de la propiedad de sí mismo, del yo como algo que ser poseído. A la deserción del mundo mediante el confinamiento en la ermita le sigue una segunda deserción del yo.

Con el tiempo, Wilbirg comienza a desarrollar una práctica de *devociones*, diferentes técnicas de autodisyunción, que refina cada vez más a través de la repetición múltiple. Los acontecimientos de autodisyunción que inicialmente parecían accidentales son evocados cada vez más por los ejercicios devocionales, extenuantes y estresantes (*devocio et labor*, cap. 27, *oraciones, lacrimas et labores*, cap. 60), que son introducidos, categorizados y tratados en detalle relativamente temprano en la Vita de Wilbirg. En primer lugar, Wilbirg aprende a entender la relación con el sueño como lucha: contra la violencia del sueño (*sompni violencia*) plantea la técnica del rechazo del sueño. Renuncia a cualquier lugar fijo de descanso y se hunde allí donde el sueño se apodera de ella. Sin embargo, el sueño es también un símbolo de todos aquellos que aún se duermen en sus pecados, y por ellos y su despertar Wilbirg reza sin dormir a un ritmo regular al menos tres veces

cada noche (cap. 27). Otra forma de abstinencia se refiere a la restricción de la comida. Ella reduce las formas y la cantidad de alimentos, no come carne y pocos alimentos cocinados y fritos, y mediante un ayuno intermitente extremo lleva su cuerpo al límite (cap. 28s.).

Wilbirg se inflige dolor a sí misma en diversas formas de autolesión: *castigaciones, flagella, plagae* (cap. 28). Se castiga a sí misma con cien golpes con la vara espinosa por la mañana, y luego con cincuenta golpes cada hora, que no deja de darse ni siquiera en su peregrinaje a Santiago de Compostela (cap. 20). No solo se aplica la vara en la espalda, sino en todo el cuerpo y en todos los miembros. No se baña nunca, no lleva zapatos ni ropa interior en el cuerpo, sino solo las ropas penitenciales más burdas (cap. 32). En el punto álgido de su automortificación, lleva un cinturón de hierro (*circulus ferreus*, cap. 43 ss.), que aprieta o afloja según la necesidad, pero que luego sujeta de manera que no puede aflojarlo en absoluto. Lleva el cinturón durante dos años, hasta que éste hace que su carne supure, y la carne supurante se desborda y crece sobre el cinturón, de modo que finalmente estalla en cuatro pedazos. Al desintegrarse, se lleva consigo una parte de la carne putrefacta. Sin embargo, Wilbirg quiere volver a atarse con el mismo cinturón. Pero el artesano que había hecho el cinturón había muerto, y entonces la Virgen María se le aparece una noche, acude en su ayuda y rejunta las partes con flores de su corona. Al encontrar el cinturón restaurado tras su visión, Wilbirg se ata con una devoción aún mayor y se martiriza duramente hasta que el cinturón se rompe de nuevo y finalmente se convierte en polvo por intervención divina.⁵²

⁵² Cf. también la renovada mortificación con una cadena de hierro (*catbena ferrea*) en el capítulo 68.

De ninguna manera esta naturaleza drástica y dramática de la autolesión debe entenderse simplemente en su lógica como un ejercicio técnico para inducir el éxtasis. La práctica de la mortificación tampoco es para Wilbirg un concurso de agonía, ni con l*s demás ni con ella misma. Las fases de autolesión extrema van seguidas de fases de curación y regeneración del cuerpo maltratado. La reclusa no aspira a una nueva perfección ascética, sino que asume una vez más cada nueva situación extática. «El control, la disciplina, incluso la tortura de la carne», escribe Caroline Walker Bynum, «es, en la devoción medieval, no tanto el rechazo de la fisicalidad como elevación de la misma — una elevación horrible pero deliciosa— en un medio de acceso a lo divino»⁵³. La *imitatio Christi* como prometida, madre y hermana de Jesús es para l*s mistic*s de la Alta Edad Media «una aceptación y continuación de lo que eran»⁵⁴. De ello se nutre la doble experiencia de autodis-unción y compasión con el sufrimiento de Cristo. *Talibus dedita devocionibus sic cepit dominice passionis memoria estu-are*. «Cuando se entregaba a estos ejercicios, resplandecía con el recuerdo de los sufrimientos del Señor» (cap. 28). La *dominice passionis memoria* no se limita a recordar los sufrimientos pasados; se actualiza en la repetición, en el co-sufrimiento, en la compasión. En el afecto de Wilbirg no hay tanto una empatía espiritual o una imitación del sufrimiento místico como una compasión en la autodis-unción, la copresencia dividida de una lesión compartida.

La práctica de devenir similar, llamada clásicamente *imitatio Christi*, es una transmutación, no una adaptación

⁵³ Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 182. Cf. también *Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley: Universidad de California 1987, 8 ss.

⁵⁴ Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 48.

o asimilación unilateral al uno. Compartir la pasión significa para la mística actualizar la corporeidad y la vulnerabilidad de Jesús. En su mutua semblanza, no solo Cristo deviene humano, sino que la mística también experimenta una fugaz sensación de gloria. En los momentos de transgresión inmanente de Wilbirg, la gloria pasa fugazmente, y hacia el final de su vida se le muestran «todavía en su cuerpo corruptible algunos dones de esa gloria ilimitada». *In corpore adhuc corruptibili [...] dotes aliquas illius interminabilis glorie*. En sus excesos simula y asimila y muta hasta ser —aunque solo por un instante— recreada: *animam eius et splendor veritatis et ardor caritatis [...] immortalitatis similitudine in novam transtulerat creaturam*. «El esplendor de la verdad y el ardor de la *caritas* habían transformado su alma en una nueva criatura en similitud con la inmortalidad» (cap. 112).

De este modo, Einwik interpretó el clímax final de las visiones de Wilbirg como una transformación del devenir similar. En esta visión, Wilbirg es conducida por un ángel desde su celda hasta el tabernáculo de la iglesia, donde Jesús la saluda desde su trono. Entonces Wilbirg ve toda la curia celestial, desde la sinfonía de las virtudes celestiales hasta la armonía de los patriarcas y profetas y el singular canto de las vírgenes, y la ve en la más pura contemplación, manifiestamente, cara a cara, ojo a ojo, no simplemente representada por un espejo o enigma: *manifeste non per speculum nec in enigmate, sed facie ad faciem oculo ad oculum contemplacione limpidissima ibi vidit* (cap. 111). Aquí reside la potencial crítica institucional de la visionaria mística: su visión es una experiencia directa, no mediada. No necesita la mediación institucional, ni los rituales institucionalizados de la Iglesia. No se trata de un alejamiento de los principios cristianos, sino de un

intento de intensificarlos, reinterpretarlos y reescribirlos, aplicando de forma excesiva y sobrepasando la norma, sobreafirmando y exagerando los preceptos. En las experiencias místicas —y éste es el escándalo implícito de la mística— l*s no clérig*s, l*s laic*s, l*s no consagrad*s pueden remitirse a revelaciones extrabíblicas, al acceso directo a Jesucristo.

El éxtasis basado en ciertas formas de experiencia entra así en competencia con el papel mediador de la Iglesia⁵⁵. Y la práctica ascética-extática de la reclusa se presenta como una desobediencia al poder eclesiástico. Mientras que el cristianismo puede entenderse con Foucault como tendente a ser antiascético, el ascetismo se convierte en una especie de «elemento táctico, pieza de cambio en virtud de la cual unos temas de la teología cristiana o la experiencia religiosa se van a utilizar contra estas estructuras de poder. El ascetismo es una obediencia exasperada e invertida, convertida en dominio egoísta de sí. Digamos que en él hay un exceso característico, una demasía que asegura precisamente su inaccesibilidad para un poder exterior»⁵⁶.

Reversión y exageración de la obediencia al asumir y afirmar lo que hay de todos modos —vulnerabilidad, fragilidad, suavidad— como «obediencia invertida», como insumisión que surge en el autodisyunción. Wilbirg se

⁵⁵ Cf. las observaciones de Foucault sobre el dimorfismo de clérigos y laicos en *Seguridad, territorio, población*, 240 ss. así como 245: En el ascetismo, «la autoridad de otro, la presencia, la mirada de otro son, si no imposibles, al menos no necesarias». Solo la confesión y la guía del confesor se mantienen como la nueva piedra angular del orden eclesiástico, fortificada por el IV Concilio de Letrán, pero incluso Einwik como confesor, en su función de escriba de la Vita Wilbirgis, no se muestra como *conducteur*, sino más bien como un servil relator de milagros.

⁵⁶ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 249.

disyunta de sí, se transmuta en el exceso de devenir similar. Cuando el yo está a disposición de los hombres y de los sacerdotes, marcado por el *munt* del hombre y el juicio permanente de la confesión, se trata de deshacerse de este yo enjuntado, y cualquier medio sirve. El ascetismo, la meditación, el éxtasis, el discurso glosolálico, el uso prolongado de hierbas y otras sustancias, lo pegajoso, las junturas y las contensiones con lo no (más) vivo, no (más) animado. Wilbirg ya no tiene que dominar su yo individual, ella abandona este yo, lo deja ir, lo deja atrás, lo deja pasar, lo deja ser, lo despide. Devenir similar significa descargar, disyuntar, desfigurar, desamblar el yo. Disyuntura ahora, en el exceso y en la autodisyunción.

Ritornelo 15, 2000/2020 Para Toni, con amor

[: «Es poco prudente dejar el amor para los sacerdotes, poetas y psicoanalistas.»⁵⁷

Querido Toni,

En «Kairòs, Alma Venus, Multitudo» describes cómo la razón, *Ragione*, se transforma mágicamente deviniendo física, pero sobre todo deviniendo común. Una figura antaño irremediadamente perdida, emblemática del dominio de las formas estriadas de la percepción y sus instituciones, puede hacerse enormemente productiva si tan solo se conecta, se concatena, se contensa con otras capacidades: el afecto y el conocimiento se recomponen en el cuerpo contra toda división trascendental de cuerpo y alma, cuerpo y mente. El afecto absorbe la potencia común del conocimiento que atraviesa la producción de la vida: «En otras palabras, el intelecto común (es decir, el *General Intellect*), descubre el *eros*, y el amor es inteligente»⁵⁸.

En los años 60, tú y tus camaradas italian*s encontrasteis y reinventasteis el fragmento sobre las máquinas de Marx, y lo reinventasteis una y otra vez. Elegisteis el extraño e igualmente raro concepto marxiano de intelecto general como herramienta conceptual central. No es de extrañar, qué descubrimiento, y qué lástima que el propio Marx no desarrollara su intuición a finales de la década de 1850. Sin

⁵⁷ Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, traducido por Raúl Sánchez Cedillo, Madrid: Akal 2011, 189.

⁵⁸ Antonio Negri, *Time for Revolution*, traducido por Matteo Mandarini, Nueva York/Londres: Continuum 2003, 205.

duda habría tenido mucho que decir sobre las interpretaciones averroístas del intelecto agente de Aristóteles y las herejías místicas de un conocimiento del amor.

Así que las teorías de una forma no individual de intelecto fueron retomadas cien años después en muy distintas herejías, en las herejías comunistas de la Autonomía italiana y en la mezcla de formas activistas con la teoría francesa post-estructuralista, especialmente por tu amigo Félix Guattari. Probablemente sea también el momento en el que las máquinas de los *Grundrisse* de Marx entraron por primera vez en contacto conceptual con el deseo, y resonando con el 68, con conceptos como producción de deseo y máquinas deseantes. Tu describes unos 30 años después así: «... el deseo maquínico se fusiona con el deseo que busca generar nueva vida, nuevos cuerpos y nuevas máquinas a partir de la pobreza»⁵⁹.

¿Cómo entra en juego aquí la pobreza? L*s pobres son ante todo un intento de describir un sujeto de lucha social que trasciende al proletariado del capitalismo industrial en todas las direcciones; tanto histórica como geopolíticamente. En tu breve desviación en «Kairòs, Alma Venus, Multitudo», vuelves sin embargo a principios del siglo XIX. En ese momento histórico, es inicialmente una relación de odio y resistencia la que lleva a l*s pobres a asaltar las máquinas, porque la apropiación capitalista de las mismas empobrece y destruye la productividad común de l*s pobres. Pero, como ha descrito Marco Deseriis en su interesante libro *Improper Names*⁶⁰, el propio nombre colectivo General Ludd, por el que el movimiento de asalto a las máquinas se denominó ludita, defiende no solo la destrucción tecnofóbica de las

⁵⁹ *Ibid.*, 206.

⁶⁰ Marco Deseriis, *Improper Names. Collective Pseudonyms from the Luddites to Anonymous*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2015.

máquinas, sino también las luchas sociales y su inventiva. L*s luditas solo destruyeron ciertas máquinas que se consideraban los principales factores de la reducción de los salarios. También inventaron la práctica de enviar cartas amenazantes a los propietarios de las fábricas, siempre firmadas con el mismo nombre: Ned Ludd. Bajo este nombre pronto se desarrolló una amplia gama de textos, baladas, declaraciones y manifiestos. Las cartas de Ned Ludd y las primeras prácticas de sabotaje no eran, pues, solo una resistencia a una nueva forma de capitalismo y a sus máquinas, sino que eran máquinas en sí mismas: una forma contemporánea de lucha de clases dentro del modo de producción industrial-capitalista, y esta lucha inventiva de l*s pobres produjo nuevas formas textuales. Concatenación de máquinas sociales y máquinas textuales, invención y lucha.

En tu teoría del *kairós*, el amor y la multiplicidad, vinculas la pobreza con el amor. «Sin pobreza no hay amor. Hablar de pobreza es, en cierto modo, hablar de amor. [...] Uno de los mayores males perpetrados por la filosofía cristiana consiste en considerar al pobre no como sujeto sino como objeto de amor»⁶¹. Frente a esta corriente normalizadora de la filosofía cristiana, se desarrolla ya en el siglo XII una posición en la que la *caritas* se concibe no en términos de una «caridad» objetivante y como solución trasladada al reino de Dios⁶², sino como cuidado mutuo inmanente. Es la mística la que inclina la idea del* pobre como objeto hacia un sujeto de amor, o quizás todavía más, hacia un mar de amor donde no hay objeto, ni sujeto, sino millones y millones de gotas, una multiplicidad de corrientes sin nombre que se alimentan de afluentes inconmensurables.

⁶¹ Negri, *Time for Revolution*, 209.

⁶² *Ibid.*, 217.

En tu concepción del año 2000, el amor no es simplemente una composición técnica de la multiplicidad, su experiencia lleva también a una composición política: «la experiencia del amor es una actividad de construcción de lo común». La construcción de lo común en la multiplicidad es traída al mundo por la relación creativa entre pobreza y amor. «Desde esta perspectiva se puede decir sin lugar a dudas que la relación entre la pobreza y el amor se configura como un eterno retorno de la fuerza del amor al lugar de la pobreza»⁶³. Si se conceptualiza el amor como un eterno retorno de la fuerza del amor para situar la pobreza, ¿cómo se constituye este sitio al que retorna el amor? En el contexto histórico de los movimientos de pobreza, de Francisco de Asís y de las beguinas nómadas, surge en un doble movimiento de devenir nada y al mismo tiempo devenir más.

Devenir nada significa aquí no solo renunciar a la propiedad, en la medida en que se tiene alguna, sino más aún, renunciar a lo propio, renunciar al nombre propio, renunciar al yo. Con Spinoza, devenir más es el amor, la felicidad, «el aumento de nuestra potencia de actuar y pensar»⁶⁴. A esto te refieres cuando vuelves al amor en *Commonwealth* con Michael Hardt en 2009. Contra las formas corruptas del amor («amor identitario», «amor como unificación»⁶⁵) aquí planteáis el amor como constitución y como (re)composición: «El amor compone singularidades, como temas de una partitura musical, no como unidad, sino como una red de relaciones sociales»⁶⁶.

⁶³ *Ibid.*, 210.

⁶⁴ Hardt y Negri, *Commonwealth*, 191.

⁶⁵ *Ibid.*, 192 ss.

⁶⁶ *Ibid.*, 193 ss.

«[C]omprender el amor como un acto material y político»⁶⁷, este ritornelo resuena ya al final de *Imperio*, el primer volumen de la trilogía, donde hacéis un llamamiento a una militancia que transforme «la rebelión en un proyecto de amor»⁶⁸. Alrededor de los años 2000, cuando vuestro libro y el movimiento altermundista se convierten en una concatenación ejemplar de una máquina textual con las máquinas sociales, hubo discusiones impetuosas sobre la leyenda final en la que esbozabais el futuro de la militancia comunista. Creo que el revuelo en la recepción fue generado sobre todo por el estilo poético y la terminología de vuestro párrafo final, pero San Francisco de Asís como modelo de militancia fue una buena provocación en sí misma. «[A]l hermano Sol y a la hermana luna, a las aves del campo, a los seres humanos pobres y explotados, [...] la cooperación y la revolución continúan unid[a]s, en el amor [...]»⁶⁹. En lugar de dejar el amor a los poetas, vosotros mismos os volvisteis poetas.

Pero eso fue hace 20 años, desde entonces han pasado muchas cosas. Me pregunto, ¿cómo es hoy la concepción maquinica-materialista de una concatenación de amor e intelecto general, de afecto e inteligencia colectiva, ese «amor inteligente», al mismo tiempo intelecto de amor?

Abrazos,

g.

Málaga, abril de 2020 :)

⁶⁷ *Ibid.*, 194.

⁶⁸ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, traducido por Alcira Bixio, Barcelona: Paidós 2017 [2000], 433.

⁶⁹ *Ibid.*

Marguerite Porete
Comment ceste Ame est semblable a la Deité

Atribución confusa. A primera vista, puede leerse como una inexactitud conceptual, pero la complejidad filosófica del texto asoma precisamente en estas aparentes contradicciones. En el primer capítulo, «el alma que hizo escribir este libro» (1,34 ss.: *l'Ame qui ce livre fist escrire*)⁷⁰ habla de un rey lejano al que nunca vio, pero que sin embargo, para «acordarse de él, me dio este libro» (1,39: *pour moy souvenir de lui il me donna ce livre*). Así pues, hay inicialmente dos componentes en la producción de «este libro», el primero lo hizo escribir o lo ha escrito (cf. 84,23; 97,30), y paradójicamente, incluso antes, el segundo se lo ha regalado al primero. Pero luego, en el segundo capítulo, el amor, *l'Amour*, también aparece y se dirige a los lectores en su propia dedicatoria: «para vosotros he hecho este libro» (2,4: *pour vous ay je fait ce livre*). Escribir, hacer, dar, secuencia cada vez más confusa, confusión de voces, muchas entradas a un libro⁷¹.

⁷⁰ Sigo la edición de Romana Guarnieri (ed.), *Marguerite Porete. Le Mirouer des Simples Ames*, Turnholt: Brepols 1986. Las traducciones y paráfrasis son míos [la versión en castellano de estas traducciones y paráfrasis se basan en la interpretación del autor y se apoyan tanto en el original como en la traducción de Blanca Garí (Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, traducido por Blanca Garí, Madrid: Siruela 2005) (N. del T.)].

⁷¹ La bibliografía fundamental sobre la *Mirouer* sigue siendo la monografía de Irene Leicht, *Marguerite Porete - eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Friburgo: Herder 1999, que es clave para el mundo de habla alemana, así como el estudio comparativo de Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife. Mechtbild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame / Londres: University of Notre Dame 2000.

Un alma escritora, *l'Ame*; el amor, *l'Amour*, que ha hecho el libro; un rey nunca visto que regala el libro como recuerdo. A medida que avanza el libro, aprendemos que los diversos componentes de la producción del libro no están en desacuerdo entre sí, sino que afirman su multiplicidad en el amor. *Amour a fait faire ce livre, et [...] j'ai l'ay escript*. «Amor ha hecho hacer este libro, y [...] yo lo he escrito». (84,22 ss.) *L'Ame*, esta única alma, sigue insistiendo en que ella lo hizo o hizo hacer que fuera escrito, pero está rodeada de una autoría más-que-individual. Es la *emprinse d'Amour* (118,3 ss.) sobre la que se afirma, se discute y se escribe. Los avances del amor rodean el alma que escribe; el amor se apodera del alma o le hace encontrar algo en su nobleza, por ejemplo, los más de cien versos de la canción final (122,35 ss.: *Amour m'a fait par noblece / Ces vers de chançon trouver*).

Mientras que el amor es la maestra, *maitresse* de este libro (11,140 ss.), la otra protagonista de la escritura, el alma, pierde su nombre por amor (28,14 ss.). Ella muta en una parte que fluye, que flota, que gotea de todo en un mar de alegría, se transforma en la alegría misma (*Joye, qui l'a muee en luy*, 28,7), y a cambio recibe su nombre correcto de la nada en la que habita. Habiendo salido del mar de la nada, el alma tuvo un nombre durante un tiempo, pero habiendo vuelto al mar, lo pierde (81,3 ss.; 82,47-49). El alma es ahora *sans nom*, sin nombre, y lleva el nombre de la mutación, *muance*, que el amor ha obrado en ella (83,3 ss.). *Muer*, del latín *mutare*, *muance* como transformación mutua, devenir, transmutación⁷².

⁷² Cf. Hollywood, que subraya los diversos niveles de transformación en *The Soul as Virgin Wife*: «El proceso de escribir el libro transforma o transfigura a la autora del mismo modo que el Alma se transforma en el texto, y la misma transfiguración se pretende provocar en el lector» (114 ss.).

Y durante mucho tiempo, muchos siglos, «este libro»⁷³ también circula de forma anónima. Escrito a finales del siglo XIII, se extiende por gran parte de Europa, para disgusto de la Iglesia católica. Traducido al latín medio, al italiano antiguo y al inglés medio en el siglo XIV, es objeto de continuas confiscaciones, destrucciones y acusaciones de herejía a finales de la Edad Media y principios de la moderna⁷⁴. Solo después de seis siglos y medio, en 1946, Romana Guarnieri se lo atribuye a Marguerite Porete y posteriormente también lo edita.

El libro, al igual que su autora y sus lector*s, parece eludir la identificación porque está expuesto a la persecución de la Inquisición: por su ofensiva crítica institucional, por la novedad de su contenido teórico y por su forma insumisa. En este sentido se entiende también la afirmación de que ella «no encuentra quien nombre a tal alma: sus enemigos no obtienen respuesta de ella» (*ne trouve telle Ame qui l'appelle: ses ennemis n'ont plus d'elle répondre*, 85,10 ss.). Quien nombra, llama, identifica al alma como autora individual, quien la convoca al tribunal

⁷³ Sobre las diferentes cualidades del *Mirouer* como libro, véase Imke de Gier, «Ce livre monstrera a tous vraye lumiere de verité». The Role of The Mirror of Simple Souls as a Book», en Wendy R. Terry y Robert Stauffer (eds.), *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*, Leiden/Boston: Brill 2017, 120-151.

⁷⁴ Sobre la historia de la recepción del *Mirouer*, véase Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press 1972, 71-78; Louise Gnädinger, «Margareta Porete, eine Begine», en *Margareta Porete, Der Spiegel der einfachen Seelen*, traducido por Louise Gnädinger, Zürich: Artemis 1987, 215-239, aquí 230-232; Leicht, *Marguerite Porete*, 34-42; McGinn, *The Presence of God*, vol. 3, 246; Geneviève Hasenohr, «The Tradition of The Mirror of Simple Souls in the Fifteenth Century. From Marguerite Porete (†1310) to Marguerite of Navarre (†1549)», en Terry y Stauffer (eds.), *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*, 155-185, y otros textos del mismo volumen.

de atribución no obtiene respuesta. E incluso quien se apodere de ella no obtendrá respuesta. También eludirá el testimonio en todos los tribunales. Sin embargo, la razón conceptual para permanecer en el anonimato va más allá de los riesgos para la mística franca-insumisa y sus lector*s: Marguerite Porete permanece ilocalizable, inidentificable, indisponible como autora-individua porque se considera a sí misma como un componente de la autoría dividual.

El pensamiento dividual del amor va más allá de la razón. *L'Entendement d'Amour* no es simplemente una ideología que se opone al contenido de la razón (*Raison*) en ciertas cuestiones, ni es antiintelectual. Es una forma de pensamiento fundamentalmente diferente. El formato de disputa dialógica, que domina durante largos tramos del libro, da la impresión de que el juego de las preguntas (de *Raison*) y las respuestas (de *Amour*) se desarrolla en el mismo nivel, pero estamos ante una verdadera asimetría entre el pensamiento estriante y el pensamiento rozante. Técnica insistente de la argumentación estriante, y evasiones maquínico-inventivas que rozan esta argumentación, la atraviesan, la derivan más allá. Mientras subvierte los patrones de razonamiento y los aparatos de conocimiento de *Raison*, el pensamiento rozante aporta la mutación del entendimiento individual (*mutacion de mon entendement*, 119,24).

El libro ya está escrito cuando está siendo escrito por el alma⁷⁵. «Amor me abrió su libro», dice el alma, *Amour*

⁷⁵ Sobre la paradoja de la acción y la pasión en las diversas técnicas místicas, véase la cuarta característica de la experiencia mística, la pasividad, en William James, *Varietades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, traducido por José F. Yvars, Madrid: Trotta 2017 [1902], 305 ss. Para Clarice Lispector, la pasión es «crear

me ouvrit son livre (101,18 ss.). Escribir es leer, e incluso antes, esperar la apertura, la apertura de un libro, la apertura de muchos libros. Que el libro se abra, que el amor abra el libro, completa la obra del alma. *Car ce livre est de telle condition, que si toust que Amour l'ouvre, l'Amesctet tout, et si a tout, et si est toute oeuvre de perfection en elle emplie par l'ouverture de ce livre.* «Pues este libro es de tal condición que tan pronto como Amor lo abre, el Alma lo sabe todo, y tiene todo, y se colma de ella toda obra de perfección por la abertura de este libro» (101,19-21). Se abre un libro, la escritura del libro comienza, y al mismo tiempo ya se ha completado. El amor lo abre, y el alma escritora, desde el principio, en la *ouverture*, ya está llena de los muchos temas que recorren el libro, la obra, el *œuvre*. La abertura es al mismo tiempo la culminación de la obra. La abertura permite al alma encontrar y reproducir lo que proviene del pensamiento divino del amor, tomar lo que es suyo sin apropiarse ni expropiarse, y habitarlo. Escribir es esperar, abrir un libro, tal vez en cualquier página, leer, escuchar, hablar con los presentes y ausentes, ya sea en el tiempo o en el espacio. El pensamiento dividual entrega su libro a un alma.

Esta alma única escribe y es al mismo tiempo el preciado pergamino en el que se inscribe la lección de amor (66,15-17). No es una alma-autora individual, es una disyunción del yo, componente singular del pensamiento dividual. *Ainsi m'a Droit, par droit, rendu le mien, et montré nuement que je ne suis mie; et pource veult, par droit, que je ne m'aye mie; ce droit est escript en my le milieu du livre de vie.* «Así Justicia me ha devuelto por justicia lo

lo que me ha acontecido» (Clarice Lispector, *La pasión según G.H.*, traducción de Alberto Villalba, Madrid: Siruela 2013 [1963], 19).

que me pertenece y me ha mostrado desnudamente que no soy en absoluto; por ello quiere en justicia, que no me tenga en absoluto; esa ley está escrita en medio del libro de la vida». (101,27-30)

Autodisyunción en el medio, en el *milieu*, en la juntura nunca del todo junta de la escritura. Y está este pequeño remate, no tan oculto, al principio del capítulo 52, donde el amor acoge al alma en su casa, la única casa libre, en la que no se admite a nadie más. El *amour* se dirige al alma como *precieuse marguerite*, y con ello probablemente no se refiera a una «perla preciosa» o a una flor de margarita. Si el yo individual de Marguerite también se ha disyuntado como disyuntura, la autoría singular de una margarita, la voz única del alma simple sigue ahí y desea su parte de dividualidad de las infinitas voces en el *genitivus obiectivus* / *subiectivus* de las almas anonadadas.

En el manuscrito en francés antiguo aparece este maravillosamente detallado título del libro *Le mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour*. «El espejo de las almas simples anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor»⁷⁶. El término *mirouer*, espejo, *speculum*, sitúa inicialmente el libro en un contexto de enseñanza de la conducta, textos didáctico-informativos típicamente escritos para una clase particular en la Alta Edad Media. No obstante, el público del *Mirouer* sigue siendo oscuro y extrañamente difuso, como los diversos ambientes de Marguerite Porete, lo que se hace evidente en las variaciones de expresión y género del libro. La mayoría de los capítulos están compuestos

⁷⁶ En el capítulo decimotercero se menciona un título más breve, *Le mirouer des simples ames qui en vouloir et en désir demourent*, que algun*s autor*s consideran más apropiado. Cf. especialmente Muraro, *Le amiche di Dio*, 120 ss.

en forma de diálogo, como conversaciones eruditas entre los tres personajes principales, *Amour, Raison y Ame*⁷⁷. Amor y Alma mantienen una relación de maestra benévola y alumna descarriada, y a menudo se lanzan bromas, mientras que la disputa de Amor y Alma con razón es conflictiva y cada vez más asimétrica. La disputa muestra a Razón primero en un modo interrogativo, a veces también repetitivo, con la función de insistir en la argumentación clásica y en la prueba adecuada, y de manera menos frecuente también señalando supuestas contradicciones, *paroles contraires* (21,7). A menudo las repeticiones de letanía y las «preguntas estúpidas» que hace en nombre de *les communes gens* (13,3), tienden a caricaturizar a razón. A veces ella se queda sin entender nada o se horroriza por completo ante las posiciones desviadas del amor. Pero en ningún momento la incomprensión y el horror se convierten en rebelión.

Es el propio texto el que se rebela contra cualquier lectura ordenadora. Aunque simula la forma de la disputa escolástica, en general se construye contra toda sistemática⁷⁸, una corriente de discurso que a veces parece

⁷⁷ Sorprendentemente, de vez en cuando, los tres personajes principales se complementan con personajes secundarios que surgen de repente, y que a veces incluso aparecen a coro. Aparecen Santa Iglesia, Espíritu Santo, Dios, Verdad, así como figuras con componentes accidentales: «Aquellas que tienen de qué esconderse» (75) o «El alma embelesada de nada pensar» (84) o «Entendimiento del Alma anonadada» (102).

⁷⁸ Esta construcción antisistemática le valió al texto críticas literario-históricas negativas durante mucho tiempo. Cf. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, 201, nota 4: «assai povera e mal costruita» y 202: «mal organizado y repetitivo»; Edmund Colledge y J.C. Marler, «“Poverty of the Will”. Ruusbroec, Eckhart y The Mirror of Simple Souls», en Paul Mommaers y Norbert de Paepé (eds.), *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*, Leuven: Leuven University Press 1984, 14-47, 25: «Su libro es desmesuradamente difuso... Marguerite muestra una marcada

ir en círculos⁷⁹, luego vuelve a desbordar las orillas de su contenido y en nuevos caminos recoge nuevas afluentes de otros medios. Lo que se mantiene regular es solo el estancamiento y los remolinos de la disputa, las muchas (aparentes) repeticiones, desvíos y redirecciones. Neologismos conceptuales y giros lingüísticos inesperados⁸⁰, confusiones de contenido, cambios de estilo y tempo caracterizan sus trayectorias. En repetidos intentos, el texto comienza de nuevo, se rompe aquí y allá, y se adentra en una espiral cada vez más profunda. Y allí donde la forma sugiere una tendencia hacia lo sistemático, como en las enumeraciones, las puntuaciones o el resumen de los siete modos de ser en el capítulo 118, la delimitación del material aparentemente delimitado vuelve a colapsar rápidamente. La forma insumisa se corresponde con la expresión insumisa.

En el *Mirouer*, el discurso teológico y la disputa escolástica se entremezclan con el lenguaje beguino de la

incapacidad para controlar su material y tratarlo de forma ordenada». No fue hasta el estudio *Women Writers in the Middle Ages* de Peter Dronke (Cambridge: Cambridge University Press 1984, 217-228) que se inició una apreciación literaria más matizada.

⁷⁹ Tanto en Leicht, *Marguerite Porete*, 156-162 como en el 267, se pueden distinguir algunos elementos de una «composición concéntrica», especialmente en torno al principio, el final y la «pieza central» en torno a la mitad exacta del texto. Sin embargo, como escribe McGinn (*The Presence of God*, vol. 3, 453), el *Mirouer* no intenta «crear sistemas o formular afirmaciones ontológicas», sino que «por el contrario, quiere romper los sistemas y darle la vuelta a las afirmaciones ontológicas».

⁸⁰ Escrito en la lengua vernácula de francés antiguo, el *Mirouer* es muy inventivo en algunos de sus términos clave. Marguerite Porete pudo recurrir al vocabulario cortesano del francés antiguo vernáculo, pero muchos elementos discursivos proceden de la teología escolástica y, por tanto, del latín medio, donde fue necesaria una gran remodelación y reformulación lingüística. También la Biblia tuvo que ser traducida primero al francés para ser citada más o menos libremente.

revelación mística y el estilo elevado de la poesía cortesana. El texto se mueve entre los diferentes tonos, oscilando entre ellos y a menudo plegándolos de tal manera que las transiciones se vuelven borrosas. Lo mismo ocurre con las formas y técnicas literarias. Parábolas, catálogos, puntuaciones, reflexiones bíblicas, narraciones de muestra, referencias internas, canciones, himnos, oraciones aparecen en sucesión irregular. Diferentes formas de prosa entran como pasajes rimados sin más, para disolverse plenamente en formas de verso cortesano en puntos concisos⁸¹. Las descripciones de los ejercicios extáticos y las revelaciones, los climas dramáticos comunes de la compasión y el misticismo nupcial están completamente ausentes⁸²; su lugar lo ocupa la afección a través de la forma, el estilo y la expresión. Allí donde falla la voz de la razón y se abandonan por completo los dominios de la *Raison*, se intensifican la densidad, la ritmación y la versificación del lenguaje.

¿Quién querría leer, escuchar y difundir algo así? A la vista de las destinatarias concretas del texto, las beguinas y los grupos de mujeres similares a ellas pueden asumirse como máquinas de recepción centrales. Incluso

⁸¹ Cf. Dronke, *Women Writers in the Middle Ages*, 218. La canción del comienzo del *Mirouer* es una canzona, el comienzo del final lírico es un rondó, ambas formas líricas específicas y canonizadas, y más allá de eso, Dronke señala innumerables pasajes fronterizos en los que l*s editor*s modern*s deben decidir si los clasifican y tipografían como prosa o como verso.

⁸² En estricto contraste con la *Vita Wilbirgis*, el *Mirouer* no contiene informes de revelaciones ni descripciones de visiones. Por esta razón, sin embargo, no se puede clasificar simplemente como perteneciente al género «masculino» del misticismo especulativo. Aunque el texto contiene pasajes críticos con los elementos de mediación y ascesis, no se puede asumir una dicotomía de experiencias corporales extáticas y devenires incorpóreos. Cf. Hollywood, *Sensible Ecstasy*, 10-13 y 97 ss.

si las propias beguinas se proyectan como críticas potenciales del *Mirouer* en la canción final (*Beguines dient que je erre*, 122,98), otros pasajes las sugieren como receptoras⁸³. *Entre vous, dames, a qui Dieu a ceste vie de sa bonte divine habondamment donnee sans nul retour, et non mye ceste vie seulement que nous disons, mais encore celluy avec ceste, dont oncques ne parla homs, vous reconnoistrez en ce livre vostre usage*. «En cuanto a vosotras, damas, a quien Dios ha dado abundantemente en esta vida de su bondad divina sin posibilidad de retorno, y no solo esta vida de la que hablamos, sino también junto con ella esa otra de la que nadie habla nunca, reconoceréis vuestro usaje en este libro». (98,13-17) Pero no solo se puede reconocer el *usage*, el modo de vida y la costumbre de un grupo identificable. Cuando el genitivo del título se lee como *obiectivus*, reflejando el devenir nada de las almas y aprendiendo de ello cómo las almas habitan únicamente en la voluntad y el deseo de amor, esto afecta potencialmente a todas las almas.

Así también el *lignage* común (98,19; 98,27; 100,11), el linaje de la cortesano-celestial, adquiere un significado

⁸³ Las crónicas contemporáneas también se refieren a la propia Marguerite Porete como beguina. Quizás experimentó tanto la reterritorialización como la desterritorialización beguina en diferentes etapas de su vida, en las casas colectivas de las beguinas y como beguina nómada, con lecturas comunitarias en las casas y discursos de predicación en lugares más o menos públicos. Sobre las formas de vida y persecución de las beguinas, véase Leicht, *Marguerite Porete*, 92-111 y 404-423. Leicht cita también la formulación pertinente del minorita Gilbert de Tournai para el Concilio de Lyon de 1274: «Hay mujeres entre nosotros que se llaman beguinas, y algunas de ellas sobresalen en la sofistería y se deleitan en las novedades. Han interpretado en lengua vernácula los misterios de las Escrituras, que son difíciles de descifrar incluso para personas versadas en las Sagradas Escrituras. Las leen juntas, sin reverencia, impudicamente, en reuniones, en rincones ocultos y lugares públicos» (407 ss.).

explosivo. La corte a la que nos referimos aquí no es una corte real, ni principesca, ni una corte delimitada por clases específicas. La línea trazada en su terreno es dividual, no va de un individuo a otro, atraviesa tiempos y espacios muy diferentes. En lugar de la exaltación elitista de lo cortesano y sus rituales, esta corte forma una línea de fuga revolucionaria que conecta lo más pequeño con lo más grande (100,10-15). En este modo de vida cortesano-molecular, el alma es «libre, más libre, muy libre, encumbradamente libre, en su raíz, en su tronco, en todas sus ramas y en todos los frutos de sus ramas»: *franche, mais plus franche, mais tres franche, mais surmontamment franche, et de plante et de stocs et de toutes ses branches, et de tous le fruiz de ses branches* (85,3-6). La línea de parentesco sin sangre, sin voluntad, sin elección, que comparte esta libertad insuperable, no conduce a una casta o a una clase cerrada; es un linaje sin origen y sin fin y, por tanto, libre. Su libertad le permite saltar, atravesar, pasar por todas las partes hasta que el plano de inmanencia sea recompuesto. Entonces el genitivo del título («espejo de almas») puede leerse al mismo tiempo también subjetivamente, como *genitivus subiectivus*, entonces las almas deviniendo nada no son solo audiencia, lectoría, objeto, sino también sujeto del espejo. Entonces también el *mirouer* como producto debe ser atribuido a las almas, entonces ellas constituyen —y se constituyen como— esa multitud insumisa y multiplicidad dividual que el intelecto transversal trae consigo.

Lejoscerca

El prólogo del *Mirouer* tiene como centro una parábola del mundo del amor mundano y cortesano, un *exemple de l'amour du monde*. No solo sirve de modelo para el alma amante, sino también para comprender el proceso de producción del propio libro. «Hubo una vez una doncella, hija de rey, de gran corazón y nobleza, así como de gran coraje, que vivía en un país extranjero. Sucedió que la doncella oyó hablar de la gran cortesía y nobleza del rey Alejandro y al instante su voluntad le amó por el gran renombre de su gentileza. Pero estaba tan lejos esta doncella del gran señor al que había entregado su propio amor que no podía ni verlo ni tenerlo; por ello a menudo se sentía desconsolada, pues ningún otro amor le bastaba más que este. Y cuando vio que este lejano amor, estando tan cercano o dentro mismo de ella, estaba a la vez tan lejos fuera de ella, pensó que encontraría consuelo a su desazón imaginando una figura de su amigo por quien a menudo sentía su corazón herido. Entonces hizo pintar una imagen que representaba la semblanza del rey que amaba lo más cercana posible al modo en que ella le amaba y a la medida del amor que la tenía presa; y por medio de esta imagen y con otros usajes suyos soñó al propio rey» (1,16-33).

Especialmente en la literatura india, persa y árabe, están muy extendidas las narraciones sobre amantes que solo conocen al otro a través de historias, sueños o imágenes. El motivo del amor a distancia entró en la poesía trovadora provenzal como *amor de lonh* en el siglo XI a través de la árabe Al-Andalus. En el siglo XII, surgieron en la región francesa tres versiones diferentes de la poesía específica denominada Romance de Alejandro. El tema de este ejemplo introductorio es ampliamente conocido de

un modo u otro. Trata de la simultaneidad del alejamiento y el acercamiento, la distancia y la intensidad de dos amantes, con la particularidad de que la persona amada no necesita saber nada del amor. El pasaje clave del original describe cómo la joven se enfrenta a la proximidad y a la distancia:

Et quant elle vit que ceste amour loingtaine, qui luy estoit si prouchaine ou dedans d'elle, estoit si loing dehors, elle se pensa que elle conforterait sa masaise par ymaginacion d'aucune figure de son amy dont elle estoit souvent au cueur navree. Adonc fist elle paindre ung ymage qui representit la semblanza du roy, qu'elle amoit, au plus pres qu'elle peut de la presentation dont elle l'amoit et en l'affection de l'amour dont elle estoit sourprinse, et par le moyen de ceste ymage avec ses autres usages songa le roy mesmes. (1,25-33)

Es la afeción unilateral-singular del amor lo que hace que la hija del rey imagine a su amante real. Le basta con utilizar prácticas, técnicas, costumbres, *usages*⁸⁴ indeterminados, y entre ellos sobre todo el juego de la imaginación y la imagen. La imaginación parte de la semblanza del rey, de una apariencia que se le asemeja, que se relaciona con

⁸⁴ Dronke, *Women Writers in the Middle Ages*, 219, sugiere que debemos entender los *usages* principalmente como prácticas de meditación y oración del misticismo revelador. Más allá de esto, creo que los usajes del *Mirouer* se refieren más generalmente a ejercicios, rutinas, técnicas, prácticas cotidianas, conductas que, según un pasaje concreto al final del libro (139,20), dan lugar en su totalidad al *usage de vie* en singular, al modo de vida. Si se da importancia al aspecto del pasaje de Alejandro según el cual los *usages* se encuentran en el propio libro, entonces se puede ver que estas prácticas consisten más en el discurso idiosincrásico del amor y del alma que en la meditación, y especialmente en los ejemplos prácticos de cómo el alma se libera, pierde la naturaleza y el espíritu, trabaja y quiere, deviene nada. El usaje sigue siendo un concepto deslumbrante en el contexto del *Mirouer*, y seguirá deslumbrando aquí.

él, que lleva sus rasgos, pero que en realidad es totalmente imaginada, vislumbrada, simulada. Imaginación, visión, simulacro: la semblanza no consiste en descubrir una similitud, sino en inventarla. Esta semblanza inventada debe ser representada en la pintura. La representación pictórica debe acercarse lo más posible a la presentación, que es la imaginación. Además, esta invención secundaria no tiene que ver con una identificación, sino con un acercamiento lo más amplio posible que es soportado por el afecto de los amantes. Asemejando la disimilitud de la semblanza, la imagen inventada por la propia imaginación da material suficiente para imaginar al rey lejano. Ya no solo el hombre es creado *ad imaginem et similitudinem Dei*, ya no solo el alma deviene similar a la deidad (*ceste Ame soit semblable a la Deité*, 51,2 ss.); lo lejano mismo es imaginado, o más bien deviene similar. Donde no hay arquetipo, la imagen vuelve sin arquetipo, la semblanza se simula, la similitud se inventa.

Tras la primera versión presentada por el amor en el prólogo del *Mirouer* sigue un reflejo de la leyenda cortesana en la experiencia del alma al escribir el libro. La historia que ahora tiene que contar, comenta el alma «que hizo escribir este libro», es similar al ejemplo de Alejandro. Pero por mucho que la narración se haga eco de la leyenda, lo que cuenta es una experiencia vivida: «oí hablar de un rey de gran poder, que por cortesía y por su gran nobleza y generosidad era como un noble Alejandro; pero estaba tan lejos de mí y yo de él que no lograba consolarme por mí misma y para que me acordase de él me dio este libro que representa su amor en algunos de sus usajes. Pero aunque tenga su imagen, eso no quita que me halle en tierras extrañas y lejos del palacio donde habitan los muy nobles amigos de este señor, que son

todos puros, inmaculados y libres por los dones de este rey con el que moran.» (1,34-44).

La repetición y transmisión de la parábola se mantiene fiel al vocabulario cortesano del material de origen, pero sitúa a la protagonista en el mundo teológico entremedio del amor (divino) y las almas libres. Los hilos principales de las dos partes de la parábola se corresponden entre sí hasta en los detalles de la formulación: la habladería (*oit parler*) como requisito de la imaginación, la *grant courtoisie* y la *noblece* del rey, la circunstancia de la distancia insalvable y, finalmente, el intento de superar la distancia mediante una forma de a-similación.

*mais si loing es toit de moy et moy de luy, que je ne savoye
prandre confort de moy mesmes, et pour moy souvenir de lui il
me donna ce livre qui represente en aucuns usages l'amour de
lui mesmes.* (1,37-40)

No obstante, es evidente que el divino Alejandro del que se habla aquí, en contraste con el amor distante del primer ejemplo mundano, sabe muy bien del alma amante. Aquí él mismo se vuelve activo y se mantiene al lado del alma de forma reconfortante «dándole este libro». El *souvenir* adquiere un doble significado, por un lado, todavía resuena el latín *subvenire*, «acudir en auxilio», por otro lado, también se asimila el significado más moderno del francés antiguo de «darse cuenta», «recordar». Por supuesto, el don de lo lejano es un apoyo para el alma, pero el segundo componente del significado se aproxima al proceso de semblanza como en el primer ejemplo (Alejandro): el alma debe prever, recordar, actualizar algo que nunca ha visto. También aquí el rey mantiene la distancia, permanece sin ser visto, pero en lugar de afecto unilateral se podría hablar aquí de afición asimétrica

mutua. En lugar de su presencia, entrega al alma «este libro», el *Mirouer*, que se supone que le «representa» a él y a su amor, *l'Amour*. Aquí, la cuestión de la similitud se plantea de forma diferente: existe una relación recíproca, por muy asimétrica que sea. Pero, de nuevo, la representación solo puede llegar a representar el amor con la ayuda de «varios» usajes en el libro, que son en sí mismos muy diferentes. Así, la similitud puede devenir, a-similación de los dos amantes disímiles. Como el alma no tiene acceso al palacio real, también ella debe trabajar con una representación, aquí no una imagen sino un libro, y al mismo tiempo es el alma quien inventa la semejanza, quien descubre, fabrica, produce las similitudes de los disímiles, quien imagina la lejanocercanía: el alma empieza a escribir un libro que le dio el rey lejano.

El discurso cortesano se extiende mucho más allá de la parábola del prólogo; atraviesa el libro y su terminología. *Courtoisie* y *noblesse* son dos indicadores que se repiten con frecuencia en este en-medio, y desde el principio el amor se traza como un vínculo entre el amigo divino, *amy*, y el alma, *ame*, como preciada amiga, *amye precieuse*. El cuerpo principal del libro termina también con un himno al amado, al amigo al que el alma está prometida (122,112-141). En un alto patetismo cortesano, nos enteramos aquí del amor amable del amante por la amada, y esta siempre contempla a su amado en amor amable (112,6-8: *l'amour amiable de l'amant en l'aymee; laquelle ayme regarde de l'amour amiable tousdis son amant*). En la estilización del discurso místico nupcial, el alma lleva también el nombre de *espouse de paix*, esposa de paz (74,9). El esposo libera a la esposa no solo de la mano del padre y del *servaige* de la razón, sino de todo servicio (36,4-7: *l'espoux afranchisse l'espouse*).

El amigo amado está —como en el ejemplo de Alejandro en el prólogo— al mismo tiempo infinitamente cerca e infinitamente lejos. La poderosa conceptualización que Marguerite Porete desarrolla para ello es *le Loingprés*, lo lejoscerca. El lejano lleva también los atributos cortesanos de la suavidad y la dulzura, es *gentile* (60,22 ss.; 61,11 ss.) y *tres doulx* (80,24 ss.); da al *ame/ame* su *noble don* (73,42). El alma está «tan lejos de amaros, conoceros, loaros»: *tant esloignee de vous amer et cognoistre et louer*. (38,12 ss.) Y al mismo tiempo, está siempre cerca, en la mayor proximidad de lo lejoscerca (*parce y est pres la paix de ce Loingprés*, 88,38; *plus pres du Loingprés*, 134,4), y lo lejocerca es su prójimo (*mon proesme*, 80,25), su más próximo (*son plus proesme*, 84,13).

En el transcurso de la vida terrenal del alma, la distancia, la diferencia y el desapego permanecen. Solo el séptimo de los siete modos de ser promete la disolución de la diferencia en la gloria eterna cuando el alma haya dejado el cuerpo (118:204-206). Pero en este lado de la resolución trascendente de la diferencia, después de la renuncia al pecado, al placer, a las buenas obras y a los ejercicios contemplativos, en el quinto y sexto modo de ser el alma y lo lejoscerca se aproximan precisamente en la distancia. En el quinto modo de ser, el alma «toma asiento en el fondo del valle, desde donde ve la cima de la montaña y la montaña de la cima, y entre una y otra no cabe intermedio». (*Car elle se siet ou fons de la vallee, dont elle voit le mont de la montaigne, dont elle voit la montaigne de mont. Nul entredeux ne se peut la embatre*, 74,9-11). Desde su asiento en el valle profundo, el alma ve montañas y cimas al mismo tiempo, la multiplicidad dividida y la singularidad del acontecimiento. Aunque su distancia es la más lejana posible, el alma no necesita ningún *entredeux*, ninguna posición intermedia entre ella

y lo lejoscerca. La emanación del amor divino muestra al alma «a él y a mí. Es decir, a él tan alto y a mí tan baja que ya no pude ponerme en pie ni valerme por mí misma; de ahí nació lo mejor de mí» (132,31-36). Cuando se sienta del todo, no hay nada que le impida ver, y entonces se ve a sí misma y a lo lejoscerca al mismo tiempo. En el quinto modo de ser, el alma está con su amado a pesar de toda distancia espacial; está con él, *avec son amant* (58,7).

El quinto modo de ser es también la condición previa a un estado de acontecimiento que arranca al alma de su reposo en el valle profundo. A partir de aquí, es empujada al sexto modo de ser, arrastrada por el amor, a un en-medio que barre la distancia y la proximidad. En el *Mirouer*, el *raptus* aparece en la forma francesa antigua *ravissable*, es decir, solo como adjetivo, y es un atributo de lo lejoscerca en solo uno de los cinco lugares. Por lo demás, *ravissable* se utiliza para denotar la apertura, el brillo, la elevación, la efusión que acompañan al acontecimiento del *raptus*.

El verbo *ravir* se usa con un sujeto solo una vez. El alma es arrebatada de un lado a otro, *ravie*, y si hay un agente en este arrebatado, es el amor que se lleva el alma y el uso de sus sentidos⁸⁵. Este desplazamiento del *raptus* golpea justo en el corazón de la juntura de las relaciones de género. En el marco místico cortesano del *Mirouer*, el *raptus* pierde las connotaciones de robo y violencia sexual, de hecho, pierde toda asignación clara de ser activo y pasivo, sujeto y objeto. Lo *ravissable* es apertura y cierre, raptador y arrebatado, alma y lejoscerca. El arrebatado lejano es un en-medio sin sujeto, un medio de mutación desenfrenado: *Le sourhaulcement ravissable qui me sourprent et joinct au milieu de la mouelle de Divine Amour* (80,32-35). Aumento arrebatador

⁸⁵ 7,11-13; 49,24; 110,28.

que invade al alma y la junta al en-medio del amor divino.

El sustituto del sujeto suspendido es la velocidad. El arrebató ocurre en un instante y de forma fugaz⁸⁶, «se trata de una abertura a la manera de un relámpago que se cierra apresuradamente en el que no se puede permanecer de forma prolongada»: *Car c'est une ouverture a manière de esclarer*⁸⁷ *et de hastive closure, ou l'en ne peut longuement demourer* (58,9 ss.). En la cercanía mutua no hay persistencia prolongada. Apenas abierta, se cierra para convertirse de nuevo en lejanía. La disimilitud acelerada en la similitud deviene disímil de nuevo en un instante. También aquí la similitud pasa fugazmente.

La velocidad y el relámpago no son violentos, sino suaves, dulces, como la «abertura del dulce movimiento de gloria que da el gentil lejoscerca»: *ouverture du doux mouvement de gloire que le gentil Loingprés donne* (61,11). Por mucho que el discurso de Marguerite se inspire en el contexto cortesano y su asimetría de género entre *amy* y *amye*, *espoux* y *espouse*, las formas relacionales se transforman en el discurso teológico-espiritual del amor⁸⁸. Por toda la asimetría entre el amigo distante, el amante, el

⁸⁶ Véase la tercera característica de la experiencia mística, la *transitoriedad*, en James, *Variedades de la experiencia religiosa*, 306.

⁸⁷ *Esclar* no es tanto un rayo cayendo de repente, sino un *es-clar* de clarificación, de claridad total, incluso de transfiguración. Cf. también 91,12-14: *Clarifiement de Dieu, qui se voit des yeulx de sa majesté, qui en ce point l'a de luy clarifíee* («claridad de Dios, viéndose con los ojos de su majestad, que justo ahí le ha dado su claridad»). En esta imagen de clarificación transfiguradora hay también una imagen de superluminosidad, «que en esta luz el alma está privada de toda posibilidad de percepción». (Leicht, *Marguerite Porete*, 293, nota 467).

⁸⁸ Como señala Theresia Heimerl, el *Mirouer* carece de «cualquier referencia a una inferioridad de género»: *Frauenmystik - Männermystik. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechtild von Magdeburg*, Münster: Lit-Verlag 2002, 137.

esposo y su amiga, se dice: *en compaignie d'amy et d'amy n'avoit point de seigneurie*, «en compañía de amigo y amiga no hay señorío» (31,11).

El concepto de *douceur* aparece a menudo al final de los capítulos, cuando el tono se eleva, cuando el alma despega, por ejemplo como un sentimiento consolador en la oración (*sentement de douceur d'oraison*, 26,13 ss.) o como la dulzura del amor que invade al alma solo si se acerca (*la douceur du desduit de son amour, qui sourprent l'Ame, si tost qu'elle s'aprouche d'elle*, 108,89 ss.), o en forma rimada y rítmica como característica de una tierra alabada: *ouquel pays, courtoisie est loy, et amour mesure, et bonté pasture; la douceur m'en trait, la beaulté m'en plaist, la bonté m'en paist* («en esa tierra, la cortesía es ley, y amor medida, y bondad pastura, la dulzura me atrae, la belleza me place, la bondad me alimenta», 68,18-20).

Douce es, pues, la tierra de las almas libres (cf. también 52,21; 65,33), un plano de inmanencia que surge ya en el quinto modo de ser. Pero *douce* es sobre todo la relación entre el alma y el amor. El hecho de que el relámpago y el recogimiento en el *Mirouer* no aparezcan como violentos, sino como dulces y suaves, está relacionado con el hecho de que la lejanocercanía muta en una relación entre las dos protagonistas femeninas, *l'Amour* y *l'Ame*. Con el capítulo 30 comienza una condensación de la atención mutua como *douce Amour* y *douce Ame*, y con ello también el acercamiento y la intensificación de la relación, hasta que el *Amour* hace del alma «señora de las virtudes, hija de la deidad, hermana de la sapiencia y esposa del amor»: *Ceste Ame, dit Amour, est dame des Vertuz, fille de Deité, seur de Sapience, et espouse d'Amour* (87,3 ss.). Los personajes bíblicos, mencionados explícitamente en el *Mirouer*, son en

gran medida femeninos⁸⁹, y el público, cuando se dirige a él, también se dirige mayoritariamente como femenino. Son principalmente las *dames* las que leen y escuchan el libro.

Sin embargo, para una lectura feminista es decisivo el género femenino del *Amour* en el francés medio, porque a través de él la divinidad es representada durante largos tramos de forma implícita y explícitamente femenina⁹⁰. Incluso en la primera canción, el amor es la «ama de casa». En la mitad del libro hay un capítulo en el que *l'Amour* asume incluso la función de la esposa. El capítulo trata de la preparación del alma perfecta, que solo podrá hablarle cuando «ya no se refiera a sí misma»: «en mi habitación secreta, allí donde nadie entra si no está preparado» *en ma chambre secrete, la ou nul n'entre se il n'est parez* (73,21). En el tono cortesano de lo lejoscerca, el amor habla del alma y de las condiciones para que se convierta en «mi amiga» (73,22), «mi esposa» (73,26). Mientras que la relación entre el alma y lo lejoscerca está determinada por la distancia, la del amor y el alma se desarrolla durante largos tramos como un debate benévolo entre dos personajes femeninos mutuamente atentos. Esto llega hasta el punto de que, hacia el final del libro, el *Amour* llama directamente al alma amiga, *amye* (cf. 132,13)⁹¹.

⁸⁹ Cf. Leicht, *Marguerite Porete*, 115, nota 223.

⁹⁰ Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, 100 ss., destaca la feminización de lo divino a través del uso de la trinidad también gramaticalmente femenina: «Su énfasis está en la unidad absoluta de la Trinidad en su fuente. Cuando se logra esta unión, el alma no se masculiniza, sino que lo divino se feminiza. [...] Donde la lejanocercanía masculina representa lo divino en su separación del alma, Dios en unión con el alma se llama *Trinité*, con lo que efectivamente se feminiza lo divino y se destaca la adivinación del alma».

⁹¹ El afecto sexual también resuena en estos afectuosos diálogos de amor. Amy Hollywood habla de «una valencia intensamente homoerótica» (*Acute Melancholia and Other Essays. Mysticism, History, and the Study of Religion*, Nueva York: Columbia University Press 2016, 158).

La «pequeña iglesia» y su razón

La Iglesia combatió al *Mirouer* y a su autora durante toda su vida, y nunca se insistirá lo suficiente en que, en el caso de Marguerite Porete, fue precisamente el nombre de una autora el que permanecería invisible durante siglos, por no hablar de la modestia de la resonancia que encontró su texto experimental, conceptualmente inventivo y formalmente poderoso, en los discursos filosóficos⁹². Marguerite fue una mujer insumisa que se opuso radicalmente al orden de género de las instituciones eclesiásticas, así como a toda feminidad asociada a la subordinación. Para sus contemporáneos, esta posición del sujeto apenas parece estar en el ámbito de lo concebible. No es casualidad que Marguerite sea llamada *pseudo-mulier*⁹³ en las actas del juicio, una mujer farsante, una mujer-simulación, una mujer falsa. Para los actores eclesiásticos, era inconcebible atribuir a una mujer esta mezcla de formación diversa, de competencia escritora incontenible y de desobediencia. Aunque en principio se percibe como una versión del hombre dominante⁹⁴, la variante femenina se considera demasiado inferior para confiarle tal desviación. La autora del *Mirouer* debe estar simulando a una mujer, como

⁹² Este desconocimiento en los cánones filosóficos contrasta con la rápida difusión del texto en diversas traducciones en Europa. Sobre los manuscritos, las traducciones y los trece testigos textuales en francés antiguo, latín medio, inglés medio e italiano, véase Leicht, *Marguerite Porete*, 116-120 y Sean L. Field, «Debating the Historical Marguerite Porete», en Terry y Stauffer (eds.), *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*, 9-37.

⁹³ Citado en Hollywood, *Acute Melancholia and Other Essays*, 135.

⁹⁴ Véase el estudio de Thomas Laqueur sobre el «modelo de sexo único» hasta el siglo XVIII: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra 1994 [1990].

una «pseudo-mujer» se mueve en un espacio intermedio inaprensible para la autoridad eclesiástica. Este es el espacio que Amy Hollywood ha llamado «*queerness* en relación con las concepciones modernas de la heteronormatividad», el espacio de las «performances de género no normativas que se encuentran en la escritura mística medieval» y, finalmente, el intersticio del «rechazo anárquico de los binarismos de género»⁹⁵. Y es precisamente en el poder dominante de la atribución donde sale a la luz la insumisión de esta mística *queer*: al marcar a Marguerite como *pseudo-mulier* en contra de la intención denunciante del término, la Inquisición confirma las prácticas de devenir, de lejanocercanía, de semblanza *queer* que están generalmente en juego en el *Mirouer*.

Después de que el *Mirouer* fuera confiscado y quemado públicamente en Valenciennes hacia 1300 y de que se prohibiera su distribución, Marguerite fue detenida y encarcelada por el Inquisidor General en París hacia 1307. El procedimiento de la condena eclesiástica se desarrolló como desde los tiempos de Bernardo de Claraval: la descontextualización arbitraria de quince frases del *Mirouer* y su interpretación como heréticas por parte de veintidós expertos condujo a la condena de Marguerite como hereje reincidente. El 1 de junio de 1310 fue quemada en la hoguera en París⁹⁶.

¿Qué hay detrás de la rabiosa descontextualización y la malinterpretación de las frases de una obra de filosofía experimental que inclinó la balanza a favor del veredicto?

⁹⁵ Hollywood, *Acute Melancholia and Other Essays*, 107.

⁹⁶ Sobre el juicio y los inicios de la Inquisición en general, véase Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, 71-78, y especialmente Leicht, *Marguerite Porete*, 369-400.

En este periodo anterior a la «caza de brujas» estratégicamente organizada, Marguerite Porete fue probablemente la primera autora condenada a muerte únicamente por el contenido de sus escritos. Esto da una idea del poder explosivo del *Mirouer* con respecto a las instituciones. Mientras que las prácticas de los místicos estaban siempre sujetas a la *discretio spiritum*, especialmente los ejercicios extáticos y el *raptus* podían interpretarse como rapto sagrado o posesión demoníaca, según el contexto y las relaciones de poder. Un aspecto, sin embargo, fue decisivo para los agresivos ataques de la Iglesia: la práctica mística prometía un acceso mucho más directo a la experiencia de Dios que los rituales diversamente estratificados y regimentados de las instituciones eclesiásticas. Se trataba de atacar el principio de mediación, el dominio sobre las Escrituras y el monopolio institucional de la Iglesia.

Il n'a nul moyen entre elles et la Deité, está escrito en el *Mirouer* sobre las almas que han devenido nada: «No hay mediación alguna entre ellas y la deidad». (64,6) Acostumbrada a hablar sin aspavientos y directamente con el amor divino, el alma del *Mirouer* rechaza todo lo que le llegue por mediación: *Elle ne vieult plus chose qui viengne par moyen*. (5,18) En una comparación con el más alto de los nueve coros angélicos, los serafines, el alma llega a saber que toda mediación es prescindible. *C'est le propre estre des Seraphins: il n'y a nul moyen entre leur amour et l'amour divine. Ilz ont tousjours nouvelle sans moyen, et aussi à ceste Ame, car elle ne quiert pas la science divine entre les maîtres de ce siecle* (5,19-22). Los serafines rodean a Dios y están siempre en su máxima cercanía, sin necesidad de mediación entre su amor y el amor divino. Así pues, el alma del *Mirouer* no debe desear la enseñanza de Dios por parte de los maestros de este mundo terrenal

y, en cambio, debe buscar la proximidad sin mediación del amor divino. *Comment il y a grant difference entre don d'amy par moyen a amie et don qui est sans moyen d'amy a amy!* «¡Qué gran diferencia entre un don por mediación del amigo a la amiga y un don sin mediación del amigo a la amiga!» (5,23-25).

Como los serafines, las almas sencillas están cerca del amor divino y no necesitan sacramentos, misa o sermón, ni ayuno u oración (*ne messe ne sermon, ne jeune ne oraison* 9,20). La Iglesia, no obstante, y en su nombre la *Raison*, ha determinado que todo esto es deseable e indispensable (13,28 ss. y 35 ss.), ser pasto para las almas (16,22 ss.). Pero el amor sigue insistiendo en que el alma no tiene necesidad de sacramentos (16,20 ss.) y que ni siquiera las Escrituras lo comprenden todo (7,9 ss.). Solo los que buscan a Dios no solo en las iglesias y monasterios, sino en todos los lugares, disfrutan de tiempos buenos y beneficiosos (69,47 ss.).

En consecuencia, en el capítulo diecinueve se dice que la Santa Iglesia probablemente se asombraría y quedaría perpleja ante este libro. *L'amour* responde a esto con una diferenciación concisa: el asombro es cierto con respecto a la *Sainte Eglise la Petite*, que se rige por la razón, pero en absoluto con respecto a la *Sainte Eglise la Grant*, que se rige por el amor (19,11-13).

El solo nombre es una provocación: la «pequeña iglesia» es la institución molar, el aparato estatal que solo aparenta ser fuerte y grande, una iglesia que se aferra a la doctrina de la razón en todo (43,13 ss.). Desde la perspectiva del *Mirouer*, esta iglesia es pequeña y está subordinada a las almas (*dessoubz*, 43,5 y 11). *L'amour* se alegra de que el alma haya dejado atrás esta pequeña iglesia y las obras de la virtud (66,10 ss.). La escuela del alma ya

no es la pequeña iglesia y sus maestros, sino *divine escole, a bouce close, que sens humain ne peut mectre en parole*, «la escuela divina, a boca cerrada, de forma que el sentido humano no puede ponerla en palabras». (66,18 ss.) Esta escuela comienza a leer y a escribir allí donde la pequeña iglesia, su razón y sus virtudes alcanzan sus límites.

La Sainte Eglise la Grant, la «gran iglesia», en cambio, es la iglesia de las almas libres⁹⁷. Se extiende sin poder visible, sin manifestarse institucionalmente, como forma dispersa, dividida y molecular de almas que devienen nada. Grande es esta iglesia en el sentido de su expansión. En lugar de la razón, el amor rige y habita en ella. Por tanto, son las almas las que han de llamarse Santa Iglesia, pues sostienen, enseñan y alimentan a toda la iglesia (43,6-8). La «gran iglesia» del *Mirouer* es la máquina abstracta, que dispersa, difunde y emana inmanencia a todas las almas simples, sedentarias y nómadas, que habitan el lugar y se viralizan al mismo tiempo.

Con esta concepción molecular de la iglesia, Marguerite no se limita a adoptar una posición antiinstitucional, sino que se posiciona concretamente contra la iglesia molar y sus aparatos morales y epistemológicos. Posicionarse en contra de estas estructuras, como sugiere Caroline Walker Bynum, no es huir de toda organización social, sino reflejar la experiencia femenina en la medida en que es experiencia de la irrelevancia y miseria de estructuras muy concretas⁹⁸. No querer gobernar y ser gobernada de esta manera significa también organizar de otra manera, instituir de otra manera, gobernar(se) de otra manera. Y

⁹⁷ Cf. Muraro, *Le amiche di Dio*, 143 ss., para quien la gran iglesia se caracteriza sobre todo por tres «características» de las almas libres: la ausencia de familia, la comunidad y la independencia.

⁹⁸ Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 49.

por poco que se pueda leer concretamente en el *Mirouer*, la potencialidad del gobierno multifacético, «multi-alma-do», se hace claramente evidente: *Telles gens, dit Amour, gouverneroient ung pays, se il en estoit besoing, et tout sans elles*. «Gentes así podrían gobernar un país si fuera necesario, y lo harían todo sin ellas mismas» (58,39 ss.).

La iglesia molar suscita la desobediencia de las almas libres no solo como forma institucional y aparato de Estado, sino también a través de sus instancias morales. «Las virtudes», *les Vertuz*, son las máquinas morales llamadas a dirigir las almas de acuerdo con los valores de la iglesia molar, órganos gubernamentales de servidumbre maquínica (8,37 ss.). El texto subraya esta servidumbre del alma en dos pasajes de prosa particularmente detallados y rítmicos que se funden en cantos al principio y al final del libro. En el capítulo seis, el alma comienza su canción sobre las virtudes, y el amor la precede afirmando que el alma ha estado al servicio de las virtudes durante mucho tiempo, durante demasiados días: *Ceste Ame, dit Amour mesmes, peut dire aux Vertuz qu'elle a sido par long temps et par mainte journee en leur servage* (6,3-5). La propia canción habla del arduo servicio (6,12 *Voustre service est troupe coustant*) como esclavo, de la inquietud, el tormento, el sufrimiento y la imposibilidad de escapar: *J'avoie en vous tout mon cueur mis, bien le sçay / Done je verscu ung tandis en grant esmay. / Souffert en ay maint gref tourment, mainte paine enduree / Merveilles est quant nullement en suis vive eschappee* (6,16-19). La servidumbre del alma, sin embargo, no se describe sistemáticamente como una esclavitud unilateral, sino también como un servicio del corazón sin reservas, en una entrega total: *Je mis ung temps mon cueur en vous, sans nulle dessevree / Vous savez que je estoie a vous trestoute habandonnee; / Je estoie adonc*

serve de vous (6,13-15). Es esta mezcla de servidumbre voluntaria y sumisión institucional la que hace posible el gobierno de las almas, no solo como forma vertical de jerarquía institucional, sino también como concatenación horizontal a través de las virtudes como máquinas morales y el autogobierno de las almas.

Esta vida del alma en el servilismo y la servidumbre vuelve como tema en el gran canto final del alma en el capítulo 122. Al principio de este canto, el alma vuelve a recordar el «tiempo bestial» en el que estuvo al servicio de las virtudes: *Si beste estoie / Ou temps que les servoie* (122,12 ss.). Describe estos servicios prestados a las virtudes como bajos y pequeños (122,24 *de leur petit service*). Pero el amor está dispuesto a liberar al alma de este bajo servicio a las virtudes, y así ambos cantos se convierten en himnos a la despedida de las virtudes. El primer canto, en particular, es un canto de júbilo por la liberación del alma del servilismo. *De voz dangers partie sui, ou je esté en maint ennuy / Onques mais franche ne fui, fors de vous dessevree / Partie suis de voz dangers, en paix suis demouree*. «Me he alejado de vuestros peligros, en los que me hallaba con gran contrariedad / Nunca fui libre hasta que me desavecé de vosotras / Partí lejos de vuestros peligros y permanecí en paz» (6,22-24).

Una vez liberadas las almas en el amor, la relación entre las almas y las virtudes se invierte, y las virtudes, sin protestar, sirven ahora a las almas: *les Vertuz servent a elles sans nul contredit et sans travail de telles Ames* (8,20 ss.). Hacen todo lo que las almas quieren, reconocen a las almas como sus dueñas (*Mais ainçoys les Vertuz font tout ce que telles Ames veullent, sans danger et sans contredit, car telles Ames sont leurs maistresses*. 8,41 ss.; cf. también 19,27-35), y ahora son las virtudes las que sirven a las

almas en perfecta obediencia (21,13). Ninguna lucha, ningún conflicto, ninguna guerra provoca esta inversión de la servidumbre maquina. Se trata más bien de un proceso de aprendizaje, como en la parábola del siervo que aprende tanto de su amo que se vuelve más rico y más sabio que éste. El siervo deja a su antiguo amo para encontrar uno mejor, pero el amo permanece con él en la obediencia porque él mismo se da cuenta de que su antiguo subordinado ahora sabe más que él (21,15-22). Así, se hace evidente un esquema recurrente del *Mirouer*: aunque el tono a veces se vuelve áspero, los giros se producen como transformaciones, mutaciones, transiciones.

Serves (8,14 y 8,16) son las almas, mientras permanezcan en obediencia a la *Raison* y a las demás virtudes. Es la razón la que, al ser la maestra de las almas, les enseña a obedecer las virtudes hasta el final de sus vidas (21,23-31). La *Raison* del *Mirouer* es una forma degenerada del intelecto. Abandonada a su suerte y sobrecodificada por el aparato estatal de la pequeña iglesia, desarrolla la misma obra a través del tiempo y del espacio: estratifica, institucionaliza, adoctrina, domina mediante el miedo, la norma y la ordenanza. Desde el principio hasta el final del texto, por tanto, se tratará de «ir más allá de la razón» (canto introductorio, 13: *surmonter Raison*), es más, de «no salvar a su razón» (122,104: *non fais sauve leur Raison*). La instrucción divina significa empezar a leer donde termina la razón (66,105).

La razón es la tercera protagonista en el formato del diálogo, junto con el amor y el alma. Su terreno es la pregunta ingenua, el susto recurrente ante los giros siempre nuevos del discurso del amor, el aprendizaje paso a paso del estudiante de lógica educado, y a veces también la agresión oculta. Se convierte así en la figura central a

través de la cual se ironiza críticamente la forma de la disputa escolástica y sus rituales formalizados. Pero detrás de la práctica de este cuestionamiento tenue e implacable, también se puede ver la prefiguración de una forma muy diferente de entrevista, el riguroso interrogatorio de la Inquisición⁹⁹. Si bien el amor sigue siendo una autoridad indiscutible, hay un atisbo de este interrogatorio en la confrontación directa entre el alma y la razón. En el capítulo 35, la razón amenaza descaradamente y advierte al alma que vigile sus palabras, que se asegure de no caer en el error (35,18 ss.: *gardez que vous ne cheez en erreur*). Con la elección de la palabra *erreur* resuena el error herético, y *Raison* quiere flexionar una vez más sus músculos institucionales pidiendo al alma que pruebe lo que afirma (35,23: *Or prouvez, dame Ame, dit Raison, ce que vous dictes*).

Antes de que el alma siga esta invitación, se burla de la razón y la insulta como *ennuyeuse*, aburrida. La *Raison* es objeto frecuente de burla en general. Tachada de ruda (74,5; 84,32: *ruda*), obtusa (79,45; 84,28; 84,32: *encombre*) y estrecha de miras (43,24 ss.; 116,14-23: *borgne*), la razón solo entiende las cosas groseras y descuida las sutiles (*n'entend que le gros et laisse la subtilité*, 8,3 ss.). Pero es precisamente esta sutileza la que constituye el pensamiento dividual del amor, *l'entendement d'amour*, y las formas de comprensión propagadas por el amor y el alma¹⁰⁰. Debido a las limitaciones de la *Raison*, el *Amour* se siente obligado a repetir, aunque cada vez con más

⁹⁹ Cf. Hollywood, *Acute Melancholia and Other Essays*, 141.

¹⁰⁰ Cf. la segunda característica de la experiencia mística en James, *Varietades de la experiencia religiosa*, la «cualidad de conocimiento» de los «estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo» (306).

impaciencia, los aspectos más importantes de su discurso. *Comme je vous ay dit devant, et encore le vous dis je, que tous les maistres de sens de nature, ne tous les maistres d'escripture, ne tous ceulx qui demourent en amour de l'obedience des Vertuz, ne l'entendent et ne l'entendront, [...] seulement celuy qui Fine Amour et Charité demande.* «Como ya te dije antes, y os lo repito una vez más, que ni todos los maestros de las ciencias de naturaleza, ni todos los maestros de la escritura, ni todos cuantos permanecen en el amor y la obediencia a las virtudes lo entienden ni lo entenderán, [...] nadie más que aquel que busca amor puro y cuidado» (9, 29-38).

La impaciencia y la indignación caracterizan la relación del alma con la razón. Desde su punto de vista, no sirve de nada que se le expliquen las cosas a la razón, que aunque escuche con atención, no entiende nada. La torpeza de la razón llega a poner en peligro la receptividad de todo el texto: «Vuestras preguntas han deshonorado y rebajado este libro, pues son muchos los que lo hubieran entendido en pocas palabras y vuestras preguntas lo han alargado por las muchas respuestas que necesitáis para vos y los que vos alimentáis, que avanzan a paso de caracol» (53,8 ss.).

Sin embargo, es precisamente este paso de caracol, las numerosas repeticiones y sus pequeñas desviaciones lo que constituye una de las técnicas clave del libro. En este sentido, *l'Amour* es una temprana maestra de la deconstrucción, que, secuestrando el principio monacal de la *ruminatio*, del rumiar, y utilizando la razón embotada como instrumento, distingue y declara (13,15: *distincte et declaire*) en bucles y espirales sin llegar nunca a un final, sin lograr una verdadera aclaración de los *doubles mots* (13,9) o de los *motz couvers* (53,7), sin despejar el *entendement trop base* (12,30). En referencia a la autoridad

del amor, la razón se somete finalmente, promete ser obediente y pacífica (35,44s.). De manera análoga a la inversión de la obediencia entre las virtudes y el alma, la relación de deuda de la razón y el alma también se invierte (*les debtes tournees*), ya que la «noble cortesía de su esposo» no permite que el alma permanezca al *servaige* de la razón (36,3-6). La razón promete así servir al alma: *je serve du tout a elle, comme sa pure serve [...] estre serve de telle dame.* (39,4-6)

Pero incluso en este punto, cuando la razón se compromete a someterse con prontitud y alegría al alma, sigue siendo escéptica en cuanto a la inteligibilidad de los que se adhieren a su doctrina. Tiene que gobernar a un pueblo que supone que no podrá encontrar en esta alma ninguna guía ordenadora de sus usajes y asuntos externos: *peuple que j'ay gouverner, qui ne verra plus en ceste Ame, nulle ordonnance en ces usages et affaires de dehors.* (39,9-11). Desde el punto de vista de la razón, esa gente ciega y no elegida necesita *ordonnance*, el gobierno ordenado y ordenador, orientación permanente a las obras de la virtud, siempre según el consejo de la *Discrecion* y la *Raison* (39,19 ss.).

Sin embargo, desde el punto de vista de *Amour* y *Ame*, es precisamente la doctrina de la *Raison* (43,24 ss.) la que ciega a la gente y la mantiene estúpida para siempre. La gente (68,9: *tres petite gent*) que vive según el consejo de la razón se vuelve tan pequeña como la pequeña iglesia y el servicio de sus virtudes: se vuelven burdas y de mal comportamiento, tan bestias, tan asnos que el alma no puede expresarse en su propio lenguaje, y por su rudeza, por su forma de ser tan torpe debe más bien negar y ocultar este lenguaje (68,9-17). Los que viven según la doctrina de la *Raison* ya no entienden más que el lenguaje de una razón sin razón, *raison sans raison* (86,10). Las

pequeñas mentes de los discípulos de la pequeña iglesia no pueden entender nada donde la razón no es su maestra. *Petit sens ne peut [...] entendre chose dont Raison ne soit maistresse* (84,39 ss.). El alma responde con creciente irritación al orden estriado, limitado y limitante de la razón y finalmente exige que ésta se calle y no se inmiscuya más en sus asuntos (35,39 ss.). Este deseo permanece desoído durante mucho tiempo, hasta que lo grotesco llega inesperadamente a su punto álgido cuando el alma anuncia que en poco tiempo la *Raison* ya no estará viva (87,6 ss.). Y, efectivamente, en ese mismo momento el corazón de la razón falla y exhala su último aliento, y el alma se regocija: *Or est morte Raison*, «ahora razón ha muerto» (87,19). Durante un capítulo, el amor y el alma asumen el papel de la razón en el diálogo (87,20 ss.; 88,4 ss.). Pero a partir del capítulo siguiente, la razón vuelve inesperada otras cuatro veces, para acabar descansando en el capítulo 107.

Un mar de amor

El *Mirouer* necesita el calco relativamente trivial y exagerado de la *Raison*, no para sustituir todo el pensamiento por la fe ciega, sino precisamente para poner de manifiesto la falta de pensamiento que oprime a la razón institucionalizada. El pensamiento está aprisionado en las leyes y estriaciones de la pequeña iglesia, en el gobierno moral-maquínico de sus virtudes, en el ordenamiento epistémico de su razón. En lugar de la ordenación y el estriado de la *Raison*, el amor sale a ensayar un arte de pensar rozante-maquínico. Suspender la razón, sumergirse en el amor, en otra forma de pensar y comprender.

Qui quiert ce qui'l a, c'est faulte de cognoissance ; il n'a l'art qui donne telle science. «Quien busca lo que tiene es

que le falta conocimiento. No posee el arte que esa ciencia otorga». (109,56 ss.) ¿Cuál es este arte que supera la cognición de quien busca lo que ya tiene? *C'est ung engin subtil dont entendement naist, qui donne cognoissance en Ame d'entendre plus parfaitement ce que on dit, que celluy qui let dit mesmes, combien que le disant entende ce qui'il dit* (110,5-7). «Es un ingenio sutil del que nace el entendimiento que da conocimiento al alma para entender lo que se dice con mayor perfección que el mismo que lo dice, por mucho que el que lo dice entienda lo que dice». Dentro del alma y en intercambio maquinico con el intelecto del amor, la máquina sutil, astuta e inventiva, *engin* e *ingenium*, máquina e ingenio, está en funcionamiento, y hace posible un pensamiento que trasciende la razón. Su facultad reside en el fácil reposo del entendimiento y del oído más que en la labor del discurso razonado: *l'entendant se repose, et le parlant laboure*. (110,9) Pero el arte de esta máquina sutil es también ágil, enérgica, rápida (*ysnel*, 110,11). En lugar del movimiento lineal del sujeto del enunciado al receptor y su mecánica de mediación y representación, el pensamiento rozante se mueve en el intercambio flotante del alma inventiva-receptora y sus alrededores. Implica maquinaciones del pensamiento que se extienden en los intercambios e intersticios entre el interior del alma y el intelecto transversal del amor.

El amor es subyunción que se extiende a través de las almas, que las atraviesa, las rodea. El alma sola vaga por esta subyuntura, se deja llevar y hundir, fluye alrededor, muta en esta subyuntura fluyente. En dos parábolas clave del *Mirouer* esta subyuntura fluyente aparece como fuego que transforma toda la materia (devenir) y como mar, sin medida en sus afluencias (multiplicidad).

Ceste Ame, dit Amour, est entree es habondances et affluences de divine amour, non mye, dit Amour, par atainte de divine cognoissance, car ce ne peut estre que nul entendement, tant soit enluminé, puisse nient ataindre des affluences de divine Amour, mais l'amour de telle Ame est si conjointe aux affluences du plus de celle oultre divine Amour (non mye par l'atainte d'Entendement d'Amour, mais par l'atainte de son oultre amour), que elle est aournee des aournemens de celle oultre paix, en laquelle elle vit, et dure, et est, et fut, et sera sans estre. Car tout ainsy, dit Amour, comme le fer est vestu du feu, et a la semblance perdue de luy, pource que le feu est plus fort qui l'a muee en luy; tout aussi est ceste Ame vestue de ce plus, et nourrie et muee en ce plus, pour l'amour de ce plus. (52,6-19)

«Esta alma —dice amor— ha entrado en las abundancias y las afluencias del amor divino, no por haber alcanzado el conocimiento divino, pues no puede darse que un entendimiento por iluminado que sea pueda alcanzar ninguna de las afluencias del amor divino». El conocimiento y la ciencia de dios, la iluminación cognitiva, pueden intentarlo con todas sus fuerzas, pero nunca alcanzan el fluir entre el alma y el amor, sus flujos, sus abundancias, sus afluencias y sus rodeos fluyentes. El alma se sumerge en el amor, que de este modo crece constantemente; corrientes del alma, líneas del alma que, al trazarse, se desarrollan, se expanden, hacen avanzar el plano de inmanencia del amor, desplazan sus límites. «Pero el amor de esta alma que se conjunta a las afluencias del “más” de este amor más que divino —no por haber alcanzado el entendimiento de amor, sino por haber alcanzado su exceso de amor—». El funcionamiento sutil de la máquina conecta el alma con el amor desbordante, sobreabundante y sobrepasando todo. Ultra-amor, pensamiento dividual por encima de toda comprensión. Un más, un plus, una abundancia fluye alrededor del alma. «La ornan los

ornamentos del exceso de paz en la que vive y dura, es, fue y será sin ser. Pues —dice amor— tal como el hierro está envuelto por el fuego y pierde su similitud consigo mismo porque el fuego que es más fuerte lo transforma en él, así el alma está envuelta por ese “más”, nutrida y transformada por ese “más”, por el amor de ese “más». En esta primera parábola, es el fuego el que rodea al hierro y lo funde en la subyuntura, como figura de transformación procesal. La materia es atraída por el fuego (cf. también 83,7) y se transforma en el proceso, al igual que el propio fuego. Si aquí parece que lo uno se anula en lo otro, si el alma «ha perdido la similitud consigo misma», es precisamente esta pérdida de la autosimilitud la que permite un devenir similar sin unificación del rodeo fluente y rodeado, de gas y sólido, fuego y hierro.

El alma se pliega en su envoltura, se despliega en un más de amor, muta en él. Ella deviene similar al más y con ello aumenta el amor, y el fuego aparece en su desmesura como un elemento apenas unificado y controlable. El *plus*, el más místico, indexa el aumento de las posibilidades en el amor. La mística se acerca a ese más que la subyunta, lo afirma, lo asemeja, lo aumenta¹⁰¹. Nunca destructivo, siempre instructivo (79,47 ss.), el amor enseña, alimenta y sostiene a los que confían en ella. Ella es el más, multiplicada por las almas, exceso que lo excede todo, potencialidad aumentada y aumentante.

En la segunda imagen, el inconmensurable más deviene mar. El alma se transforma en este más y al mismo tiempo ya no puede encontrarse en él como tal (*se demoure et est muee en ce plus de oultre parmanable paix, sans ce que*

¹⁰¹ William James desarrolla la figura de «más» como conectividad en: *Variedades de la experiencia religiosa*, 393-402.

on la trouve, 52,19-21). Fluyendo en el mar de amor, se vuelve imperceptible, pierde su carácter individual, abandona su nombre:

Ainsi comme feroit une eaue qui vient de la mer, qui a aucun nom, comme l'en pourroit dire Aise, ou Sene, ou une aultre riviere ; et quant celle eaue ou riviere rentre en mer, elle pert son cours et le nom d'elle, dont elle couroit en plusieurs pays en faisant son œuvre. Or est elle en mer, la ou elle se repouse, et ainsi a perdu tel labour. Pareillement est il de ceste Ame.

«Algo así sucede con el agua que procediendo del mar tiene algún nombre, como por ejemplo Aisne o Sena o el de algún otro río, y cuando como río o como agua regresa al mar, pierde su curso y su nombre con el que corrió por distintos paisajes cumpliendo su obra; ahora que está en el mar, donde reposa, se desprende de su obrar. De forma similar sucede con el alma» (82,40-46).

Al volver al mar, todas las aguas pierden sus nombres. Al devenir mar no solo se pierde el nombre propio, sino también la posibilidad de localizar, nombrar y atribuir a los individuos¹⁰². El nombre del alma pierde su significado cuando fluye hacia el mar de amor. Allí, en alta mar, deja que su voluntad se hunda en la multiplicidad de las olas (80,9). La voluntad individual del alma deviene deseo dividual, un *vouloir et désir d'amour* como en el título de *Mirouer*, atravesando mucho (no todo) de lo que es individual. Entonces, «está siempre colmada de satisfacción en la que zambulle, fluye, flota y se rodea de paz divina, sin moverse interiormente ni obrar exteriormente». (*Elle est toujours en plaine souffisance, en laquelle elle noe*

¹⁰² Cf. la primera característica de la experiencia mística de James, la «inefabilidad», *ibid.*, 306.

et onde et flote et suronde de divine paix, sans soy mouvoir de son dedans et sans son œuvre de par dehors. 81,14-16). El amor es *ab-ondant*, desbordante, rebosante, abundante, subfluye y rodea, sus ondas atraviesan, transondean, ella *sur-onde*, ella orbita, como rodeo, sondeo, entorno, sub-, *underground*, menos hondo¹⁰³ que bajofondo, subfondo, subyuntura.

Un mar inconmensurable que, si no ha de ser un aparato unificador, cuida y mantiene abierto el devenir, la multitud, la multiplicidad. Por ejemplo, así: «Hay una vertiente en el pensamiento que ronda estas cosas; y desde allí algo murmura mezclándose con las operaciones de nuestro entendimiento, así como las aguas del océano infinito envían sus olas a romperse entre las piedras de las costas»¹⁰⁴. O así: «Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. Siempre que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada camino, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar, volviéndolos sobre su extremidad móvil.»¹⁰⁵

O, para recurrir a otra figura de multiplicidad y reciprocidad con vistas a una lectura inmanente del *Mirouer*:

¹⁰³ En el *Mirouer*, el alma está sobre todo en espacios hondos, de abismo, de profundidad, de fundamento sin fondo: *abyssme abyssmee sans fons, la se trouve elle, sans trouver et sans fons* (118,134 ss.); *fons de bas, la ou il n'a point de fons* (118,147ss.); *abyssme dessous moins que nient sans mesure* (51,8 ss.). Cf. también Hadewijch, que introduce los términos *gront* (en neerlandés medio, «fondo»), *afgront* (por «hondo», «abismo») y *grondeloeshheit* (por «sin fondo»). Eckhart entiende por «fondo del alma» un ámbito del que se excluye en principio toda imaginación y pensamiento conceptual.

¹⁰⁴ James, *Variedades de la experiencia religiosa*, 336.

¹⁰⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 446.

Charité est si saige marchande, qu'elle gaigne partout, la ou les autres perdent, et se eschappe des lyens ou les autres se lient, et ainsi elle a grant multipliance de ce qui plaist a Amour. «El cuidado es comerciante tan sabio que gana siempre allí donde otros pierden, escapa de las ataduras que atan a otros y así tiene gran multiplicidad en aquello que place a amor» (4,17-19). El amor aparece en el *Mirouer* bajo dos formas conceptuales: como *Amour*, amor cortesano-divino, mar/fuego, afecto-intelecto transversal, y como *Charité*, cuidado mutuo. En el segundo capítulo, el *Amour* explica el objetivo del libro como «la perfección de la vida y el estado de paz a los que puede llegar en virtud del cuidado perfecto» (*la perfection de vie et l'estre de paix, ouquel creature peut venir par la vertu de parfaicte charité*, 2,5 ss.). El cuidado múltiple es la figura del amor que subraya la reciprocidad, el componente de multiplicidad del amor. No obedece a nada ni a nadie más que al amor (*Charité n'obbeist a chose creee fors que a Amour*, 4,3).

A través de la extensión de este cuidado mutuo, el alma se tensa por todos lados, común, *commune*: *Elle est commune a tous par largesse de pure charité, et si ne demande nient de nully par la noblesse de la courtoisie de pure bonté [...]*. «Es común a todos por la generosidad del cuidado puro y no pide nada a nadie por la nobleza de la cortesía de bondad [...]» (22,15-17). El amor, *Amour*, aporta al alma su singularidad, y el cuidado, *charité*, promete multiplicidad y comunalidad. *Et elle est commune a tous par la largesse de parfaicte charité, et seule en Dieu par la divine emprise de Fine Amour.* «Es común a todos por su generosidad y caridad perfectas; y se halla sola en Dios por la divina empresa del amor puro» (25,26-28). Cuando son moldeadas por el amor y el cuidado, las almas son a la vez singulares y comunes en todas las cosas (*seules en toutes choses, et communes en toutes choses*, 24,17).

La *charité* es una «savia comerciante», pero ¿cuál es su comercio, cuál es su economía? No es un mercado de posesiones, donde la propiedad se intercambia de individuo a individuo. La *charité* no se ata a las ataduras de la propiedad y la (auto)apropiación. Con la múltiple comunalidad de la *Charité*, todo lo que es propio en el sentido de la posesión se vuelve problemático. *Charité n'a point de propre, et pouse qu'elle ait aucune chose, si ne dit elle point qu'il soy a luy.* «El cuidado mutuo no tiene nada propio y, suponiendo que tenga algo, no dice nunca que sea suyo» (4,4). En lugar de poseer las cosas, en lugar de apropiarse de ellas, el *Mirouer* trata de *prendre y user*, tomar y usar. *Telles Ames usent de toutes choses faictes et creees, dont Nature a besoing, en autelle paix de cuer, comme elles font de la terre sur quoy elles marchent.* «Estas almas usan de todo cuanto, hecho y creado, tiene necesidad la naturaleza en perfecta paz de corazón, tal como lo hacen con la tierra sobre la que caminan» (17,47-50). La alternativa a la apropiación es utilizar las cosas de forma cuidadosa, disfrutarlas, hacer uso de ellas sin abusar de ellas ni privar a otros de ellas. El usaje, en este sentido económico, es también un uso que no recurre al título legal de propiedad, sino que se centra en el uso cuidadoso de las cosas. *Ceste Ame [...] se reposa du moins ou plus, mais elle <se> sert de toutes choses.* (52,39 ss.) «Esta alma [...] se reposa del “menos” en el “más”, pero haciendo uso de todas las cosas».

Comercio sin propiedad, economía de la mutualidad como cuidado, el *commune* como emanación transversal del cuidado, todo esto es clave para el concepto de libertad del *Mirouer*. Para las almas anonadadas, la *franchise* no significa libertad individual y soberanía de la voluntad, sino liberación dividual desde el yo, desde el nombre

propio y desde la propiedad. Este concepto de liberación también está detrás de la noción central de devenir nada en el *Mirouer*. Cuando las almas ganan libertad en el anonadamiento, en el devenir nada, se alejan de todo lo propio. *Vous n'avez que tarder a relenquir vous mesmes, car nul ne peut reposer ou haultiesme reposable, se il n'est devant lassez*. «Demasiado tardáis en abandonaros vosotras mismas, pues nadie puede reposar en el supremo reposo reposable si no se abandona primero» (94,6-8).

Con el abandono del nombre propio y del yo, el alma deviene nada. Se disyunta de su yo. Esta alma ha devenido nada (7,14), no está en sí misma (27,3 ss.), no está consigo misma (41,11), está sin sí misma (59,8 ss.) *Elle n'est nulle part d'elle, ne en Dieu ne en elle, ne en ses proemes, mais en l'anientissement*. «Ella no está en parte alguna por ella misma, ni en Dios, ni en ella, ni en su prójimo, sino en el anonadamiento» (59,14-21)¹⁰⁶.

Es precisamente a través de la autodisyunción, de la destitución y la desobjetivación¹⁰⁷, que el alma se aclara en el devenir nada (101,12 ss.). Pero la nada no es el vacío, es un proceso de devenir lleno de amor disyuntándose, la nada llenada y que se llena como multitud: el alma «no hay en ella vacuidad —dice amor— que no esté llena de mí por completo». *Elle n'a rien vuide en elle, qui tout ne soit rempli de moy* (79,26 ss.).

Comment ceste Ame est semblable a la Deité? ¿En qué se asemeja entonces el alma a la deidad? Dejando que su yo

¹⁰⁶ Sobre las diferentes versiones del devenir nada, véase Barbara Newman, «Annihilation and Authorship: Three Women Mystics of the 1290s», en *Speculum* 91/3 (julio de 2016).

¹⁰⁷ Simone Weil y Anne Carson lo llamarán «decreación». Cf. Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, traducido por Carlos Ortega Bayón, Madrid: Trotta 2007, 81-88; Anne Carson, *Decreación*, Madrid: Vaso Roto 2020.

se salga de junta. Cuando se deshace de su yo desconectado-juntado, puede devenir similar. Disyuntada, el alma desemboca en el mar de amor, se deja flotar allí y —sin experimentar necesariamente la sublación, la disolución— se encuentra con otras almas disyuntadas y, en este sentido, libres. La autodisyunción libera la singularidad en la multiplicidad dividida. Multiplicidad enmarañada, enjambrada, tambaleante, de amor y de más.

Sin embargo, el camino del alma es de todo menos una línea recta. Mientras que los cuatro primeros modos de ser del *Mirouer* parecen conducir hacia arriba, esto ya no está claro en los modos posteriores¹⁰⁸. En lugar de un progreso constante hacia el cielo, con respecto al quinto modo de ser se habla de caer y dejar caer. El alma, habiéndose desprendido de obras, virtudes y ejercicios, cae en un abismo de pobreza, en el que el amor pone el don de la gracia (38,14-20; 80,11; 119,9 ss.). Esta alma cayendo y caída no va al infierno; es precisamente desde la pobreza que el alma puede hundirse en el conocimiento del más (46,4 ss.), en no desear nada (47,9), en no conocer nada (81,9). En lugar de ascender, el alma se deja caer, cada vez más y más hondo. Se hunde de la virtud al amor, del amor a la nada (90,34). No hay escalera al éxito, no hay escalera al cielo, no hay narrativa de ascenso, no hay peldaños de ejercicios cada vez más difíciles. Las obras y las devociones solo desempeñan un papel preparatorio. Caer, descender, dejarse caer al fondo, hundirse en el valle del alma, en el abismo: *Or est ceste Ame cheue d'amour en nient, sans le quel nient elle ne peut toute estre.*

¹⁰⁸ A veces parece como si hubiera una simultaneidad de los modos de ser, a veces incluso una inversión del orden: el *raptus* en el sexto modo de ser parece un prerrequisito para poder morar después en el descanso seguro del quinto modo de ser.

Laquelle cheue est si parfont cheue, se elle est adroit cheue, que l'Ame ne se peut de telle abysme releuer; et aussi faire ne le doit, ainçoys y doit elle demourer. «Entonces esta alma cae de amor en nada, nada sin la cual no podría ser toda. Y es tan profunda la caída, si es verdadera caída, que el alma no puede levantarse de ese abismo, ni debe hacerlo, sino que, al contrario, debe habitarlo» (118,159-162). Habiendo caído del amor a la nada, la caída del alma es una caída tan perfecta que el alma no puede, ni necesita, levantarse de ese abismo.

Como en el *Mirouer* en general, es allí donde el texto procede en un aparente ordenamiento lógico y de forma categórica donde se encuentran los desarrollos menos lineales. Y así, poco se puede determinar de las explicaciones de las etapas hacia la nada, que parecen estar bien ordenadas por la numeración. Se refieren a diferentes modos de ser, *estres*, pero se presentan de manera diferente en distintas partes del libro¹⁰⁹. En los capítulos 55, 56 y 57, se distingue primero entre los perecidos (*les perriz*), que viven una vida aparentemente perfecta del supuesto mejor modo de ser mediante obras de virtud, y los perdidos, que al menos vislumbran que hay un mejor modo de ser. Se trata, pues, de un larguísimo viaje desde los extraviados (*les Marris*) en las tierras de las virtudes, pasando por los olvidados (*les Obliz*), hasta el esclarecimiento de los clarificados (*les Clarifiez*) que han devenido nada (95,3-5). En los pasajes más elaborados, se habla de siete etapas que conducen a la nada, por ejemplo, las *sept estaz sans*

¹⁰⁹ Los intentos de sistematización pueden encontrarse, por ejemplo, en Leicht, *Marguerite Porete*, 173-179; Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, 98 ss., y Simon Critchley, «El anarquismo místico», en *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política*, traducido por Bianca Thoilliez, Madrid: Trotta 2017, 105-154, aquí 122-130.

comparaison del capítulo 61,1-18. Pero incluso hacia el final del libro, en el capítulo 118, donde los modos de ser se resumen y describen con algo más de detalle en sus propios subcapítulos, el orden sigue siendo engañoso. Expresado en términos muy breves: en la primera etapa, el alma deja el pecado siguiendo los mandamientos. En la segunda etapa, se aleja de la naturaleza y vive en la pobreza más allá del placer y el honor. En la tercera etapa, se separa de todas las buenas obras. En la cuarta etapa, el alma deja atrás todos los ejercicios, incluida la obediencia. En la quinta etapa, devuelve su voluntad y todo lo suyo a Dios; ahora es cero y nada. Sobre esta base, en la sexta etapa, puede devenir clarificada por un instante. Por último, la séptima etapa es la etapa de la gloria duradera, que solo se experimenta cuando el alm

Ritornelo 16, 1940/1992
Anthem (con Walter Benjamin y Leonard Cohen)

[:

La puerta cantaba
Al traspasar
De nuevos comienzos
Me hizo despertar
No te detengas
En el adivino poder
En lo que está por venir

Y las voces
De los afligidos
Se elevan
Al futuro despejado
Borrachos sobrios
Los embriagados
Latas de cerveza se pasean

Sopla dentro
Veloz el viento
Olvida
El ajuntamiento
Hay una junta
En todo abatimiento
Así entra el viento

Pedimos señales
Fueron enviadas
El nacimiento traicionado
El matrimonio agotado
Pero la imagen del pasado
No ha perdurado
Revolotea

Puertas desquiciadas
En el viento sideral
Cantan ventosas canciones
El niño celestial
El tiempo se detiene
Cuando estamos alineales
E inquietas

Sopla dentro
Veloz el viento
Olvida
El ajuntamiento
Hay juntas
En todo abatimiento
Así entra el viento

Junta las partes
No tendrás alianza
Arranca la marcha
Solo serás ordenanza
Cada corazón querido
Se presentará al baile
Y pasará

Sopla dentro
Veloz el viento
Olvida
El ajuntamiento
Hay una junta
En todo abatimiento
Así entra el amor

:]

El desamblaje de las almas libres

[...] en deffroissant et debrisant soy mesmes, pour eslargir le lieu auquel Amour voudra estre [...], pour descombrer soy mesmes, pour actaindre son estre. «[...] rompiéndose y rasgándose a sí misma, para ensanchar el espacio en el que el amor será, [...] para despojarse de sí misma, para alcanzar su forma de ser» (118,61-63).

En el capítulo 122, el *Mirouer* termina por primera vez con una larga canción. Tras el *explicit*, sin embargo, siguen *aucuns regards*, unas reflexiones que se desarrollan en diecisiete capítulos adicionales para quienes quieran conocer más concretamente el camino hacia la tierra de la liberación. No se concreta mucho más, pero estas reflexiones adicionales van seguidas, antes del último *explicit* en el capítulo 139, de una llamada a proliferar y multiplicar. Esta llamada puede entenderse como una apelación al rodeo insumiso y descendencia de Marguerite:

Il advient bien aucunes foiz que on ne trouverait mie en ung royaulme deux creatures qui fussent d'ung esperit, mais quant il advient d'aventure que ces deux creatures trouvent l'une l'autre, ilz se ouvrent l'une a l'autre, et ne se pevent celer, et se ilz le voulaient ores faire si ne pourraient ilz, pour la condicion des esperiz et des complexions, et pour l'usage de vie, la ou ilz sont appelez, vueillent ou non. Telles gens ont grant besoing qu'ilz soient sur leur garde, se ilz n'ont actaint le coron ou la perfection de franchise.

Et pource vous dis je, pour conclusion, se Dieu vous a donnee haulte creacion et excellente lumiere et singuliere amour, comprolissez et multipliez sans deffailance ceste creacion [...]
(139,15-26)

«Sucede a veces que no pueden encontrarse en un reino dos criaturas que sean del mismo espíritu, pero cuando por ventura esas dos criaturas se encuentran, se abren la una a la otra». Las criaturas que son de un espíritu (*d'ung esperit*) —y esto no es hablar de la relación del alma y lo lejoscerca, la criatura y el creador, sino de la apertura recíproca de las criaturas— no pueden cerrarse la una a la otra «por la condición de sus espíritus y complexiones, y por sus modos de vida». A este modo de vida, a este *usage de vie*, que las criaturas «no pueden esconderse entre ellas», «quieran o no, han sido llamadas». La llamada, la invocación, la vocación a este particular modo de vida común a las criaturas, venga de donde venga, es la clave de este pasaje final, y apunta a modos de vida no sancionados que el *Mirouer* pone de relieve. Estos *usages de vie* alternativos transcurren en secreto, solo aquellas que viven de este modo no se lo ocultan unas a otras, y también hay un riesgo, un peligro, una imprevisibilidad constante: «Estas personas tienen una gran necesidad de estar en guardia si no han alcanzado la cúspide, o la perfección de la libertad». Deben esforzarse por perfeccionar la libertad, pero, para sugerir una posible interpretación de su riesgo, deben tener cuidado, sobre todo, con las fuerzas de la pequeña iglesia y su lucha preventiva contra los desamblajes. Como respuesta implícita a estos peligros, el *Mirouer* llega al final a un mandato concreto hacia quienes se les ha concedido «la elevada creación, la excelente iluminación y el amor singular»: deben «proliferar y multiplicar sin desfallecimiento esta creación», que a la vista de las frases anteriores se puede entender que consiste sobre todo en la invención de nuevas formas de vida: *comprolissez et multipliez sans deffailance*

ceste creacion. El *Mirouer* concluye con un llamamiento a nuevas formas de vida que, frente a todo peligro, deben abrirse unas a otras, multiplicarse y proliferar.¹¹⁰

La composición naciente de la mutación molecular invocada en las últimas líneas del *Mirouer* solo puede discernirse vagamente del propio *Mirouer* y de otras fuentes contemporáneas. No es fácil dejarse arrastrar por el viento de la mutación, activar ese índice secreto que pueden llevar consigo las fuentes. Una posibilidad es escudriñar la historia de los vencedores en busca de ese índice. No leer entre líneas, sino línea a línea, palabra a palabra, conjetura a conjetura, en el microtrabajo histórico-filológico sobre textos efímeros, a menudo en lenguas vernáculas. L*s historiador*s académic*s han reunido algunas cosas de las listas de errores y decretos contra las nuevas herejías. Los aparatos de la Inquisición estuvieron muy implicados en la construcción del nuevo movimiento herético, tanto políticamente —distinguiendo raramente entre indicaciones e invención libre— como en cuanto a sus efectos sobre la historiografía hasta el siglo XXI. A finales del siglo XIII, la sospecha, la persecución institucional y la investigación inquisitorial surgen de la descontextualización y la reducción de los textos disidentes. Sin embargo, esta práctica de extirpar y condenar unas pocas tesis de grandes volúmenes textuales no es simplemente una distorsión ciega a su significado. Es también una recomposición inventiva del texto opaco con su entorno, que desde

¹¹⁰ Para McGinn (*The Presence of God*, vol. 3, 249), el *Mirouer* no es más que «un evangelio que se desvanece, escrito para las almas libres secretas que realmente no lo necesitan». En efecto, las almas que devienen nada necesitan el *Mirouer* no como evangelio, aunque sea efímero, sino como texto nómada de la máquina abstracta, escrito con ella, desde ella y para ella.

el punto de vista del inquisidor es un entorno herético¹¹¹. Los nacientes desamblajes socio-religiosos pueden haber arrancado de forma similar o muy diferente; para nosotros, en cualquier caso, sus primeros contornos aparecen en los registros inquisitoriales¹¹². Y en los mismos documentos aparecen también los nombres de estos desamblajes y sus mutaciones. Antes del cambio de siglo, se habla de manera incipiente de un «nuevo espíritu» bajo el que se subsumen las herejías. Por esa misma época se identifica el modo de vida de las beguinas como el rebaño central de esas nuevas enseñanzas. Luego, para enumerar las etapas más o menos oficiales, está la descripción de una secta en el Ries de Suabia hacia 1270, el Concilio de Lyon en 1274, la designación de una herejía de los beguinos en 1277, los sínodos provinciales de Colonia en 1307 y de Maguncia y Tréveris en 1310, y finalmente la prohibición general del modo de vida beguino por el Concilio de Vienne en 1311-12¹¹³.

Alrededor de 1311, el año siguiente a la muerte en la hoguera de Marguerite, se corroboran los rumores de una verdadera «secta del libre espíritu». El Papa Clemente V

¹¹¹ Alain de Libera lo señala en *Penser au Moyen Age (Pensar en la Edad Media*, traducido por José María Ortega y Gonçal Mayos, Barcelona: Anthropos 2000 [1991]): «Un texto *sigue* el pensamiento que lo anima, el censor tiene sobre él la superioridad de “liberarlo” de la red que en secreto lo alimenta. El texto sospechoso muestra y esconde su verdad, *el dictamen del error* —la sentencia— *actualiza su lógica latente enlazándola con otras quiebras*» (125).

¹¹² Cf. Leicht, *Marguerite Porete*, 311-428; De Libera, *Pensar en la Edad Media*, 121-152; McGinn, *The Presence of God*, vol. 3, 244-248; Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 4: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Nueva York: Crossroad 2005, 48-79; Alison More, *Fictive Orders and Feminine Religious Identities, 1200-1600*, Oxford University 2018, 55-58.

¹¹³ Cf. Leicht, *Marguerite Porete*, 404-419.

escribe en una carta al obispo de Cremona sobre una herejía que se extiende en Italia por el valle de Espoleto y más allá: «Algunos eclesiásticos y laicos, religiosos y seglares de ambos sexos, malditos extraviados del seno de la Madre Iglesia [...] han asumido una nueva secta y un nuevo rito completamente ajenos al camino de la salvación, odiosos incluso para los paganos y para los que viven como animales, y alejados de la enseñanza de los apóstoles y profetas y de la verdad del Evangelio. Lo llaman libre espíritu, es decir, que les permite hacer lo que quieran [...]»¹¹⁴. En dos decretos del Concilio de Vienne de 1311-12, se establece explícitamente una conexión entre estos Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu y el modo de vida de las beguinas. Con el decreto *Cum de quibusdam mulieribus*, se condena definitivamente a las beguinas: «Se nos ha informado que ciertas mujeres, comúnmente llamadas beguinas, [...] afectadas por una especie de locura, *discuten de la Santa Trinidad y de la esencia divina, y expresan sobre la cuestión de la fe y de los sacramentos opiniones contrarias a la fe católica, llevando al error a mucha gente simple*. Puesto que tales mujeres no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus bienes ni profesan ninguna regla aprobada, no son ciertamente “religiosas”, a pesar de que llevan un hábito y *se asocian a órdenes religiosas que están de acuerdo con ellas*. Es por ello que hemos decidido y decretado con la aprobación del concilio que su modo de vida sea debe ser prohibido definitivamente y excluido de la Iglesia de Dios»¹¹⁵. Un extracto del decreto *ad nostrum dicta*: «Aquellos que están en el estado mencionado [es decir, la impecabilidad, como se condena en el artículo 1] y en el libre espíritu no están sujetos a la obediencia humana

¹¹⁴ Citado en McGinn, *The Presence of God*, vol. 4, 60.

¹¹⁵ Citado en De Libera, *Pensar en la Edad Media*, 240.

ni obligados a ningún precepto de la iglesia, porque, como se dice, “Donde está el espíritu del Señor, hay libertad”¹¹⁶.

No hay que dejar por completo a los órganos de inquisición y censura descubrir o inventar las disyunturas y los desamblajes que comparten con el *Mirouer* una máquina abstracta¹¹⁷. Las máquinas textuales¹¹⁸ y las máquinas sociales¹¹⁹ oscilan en el tiempo y en el espacio, dando a la mutación

¹¹⁶ Citado en McGinn, *The Presence of God*, vol. 4, 57 ss. Para un análisis de los ocho artículos del decreto, véase *ibid*, 62 ss.

¹¹⁷ Robert E. Lerner (*The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, 83) se refiere a los decretos del Concilio de Vienne en 1311-12 como un certificado de nacimiento sin claridad en cuanto a la existencia de un niño. Con ello se sitúa en una tradición más larga que cuestiona la existencia del movimiento fuera de la polémica de la Inquisición (cf. Cohn, *En pos del Milenio*, 205). Alain de Libera (133) escribe en este sentido sobre la obra de Stephan Tempier: «El trabajo y el privilegio del censor estriba en descubrir el fantasma de la libertad».

¹¹⁸ De Libera (*Pensar en la Edad Media*, 9 ss.) interpreta la aparición de nuevas formas de vida en la transición del siglo XIII al XIV desde la perspectiva de la historia de la filosofía como una «transferencia de propiedad» en la genealogía del «ideal filosófico a los árabes». «La vida filosófica ya no es privativa de los profesionales de la filosofía —los maestros *ès arts* universitarios—, ella es reivindicada bajo otros nombres, en otros lugares, pero en línea directa con sus fuentes más lejanas, por diversas nuevas categorías de aficionados; devotos, religiosos, herejes, poetas». Si esta línea genealógica aborda también un aspecto interesante del desarrollo de los modos de vida «intelectuales», adolece al mismo tiempo de la separación de las máquinas textuales de las máquinas sociales. Sería interesante explorar el mismo linaje a partir de la oscilación de los desamblajes.

¹¹⁹ Véanse las diversas máquinas heréticas recogidas por primera vez por Norman Cohn a mediados del siglo XX en *En pos del Milenio*. Incluso si su elección de palabras se desvía un poco en algunos puntos —se refiere a los «adeptos al libre espíritu» como una «élite de superhombres amorales», entre otras cosas— la intuición de Cohn del «anarquismo místico» (244-258) es un paso en la dirección correcta: la historia social de Cohn de los diversos movimientos heréticos de la Alta Edad Media plantea su diversidad e incontrolabilidad frente a los intentos de disciplina por parte de las pequeñas iglesias cada vez más nuevas —incluidas las seculares—. Para una continuación más reciente de esta línea, véase Critchley, «El anarquismo místico».

un ritmo genealógico y una intensidad actual. No sabemos con exactitud hasta dónde llegó esta oscilación; solo desde épocas posteriores y en torno a nombres como Jan Hus, Juana de Arco o Thomas Müntzer nos llegan relatos más densos de movimientos moleculares.

Los que tienen un espíritu similar son una primera pista. En la parte final del *Mirouer* ya no se trata del devenir uno del alma humana con el Espíritu Santo ni de la cuestión del grado de similitud del alma con la divinidad. Lo que está en juego aquí es el devenir similar, tenso y resonante de criaturas que se abren la una a la otra precisamente por sus formas de vida desviadas. Aquí comienza la emanación, la proliferación, la multiplicación de las disyunturas. Entonces también pueden devenir en toda una corte de misterios (63,13), una «corte secreta en una tierra encantadora donde la cortesía es ley, el amor medida, la bondad alimento» (68,17-19). Esta corte está en una tierra encantadora, una tierra sin voluntad (57,32s), una tierra de libertad (123,3 y 132,3).

Es una sociedad necesariamente secreta la que allí se reúne, pero este secretismo no tiene sus raíces en el libertinaje sexual¹²⁰. Es una máquina social diferenciada que no es igual de comprensible y accesible para tod*s, pero eso no la hace necesariamente elitista¹²¹. Es invisible, no porque quiera ser un comité clandestino en una comuna rural remota, sino sobre todo por su dispersión hacia diferentes lugares y contextos sociales. Ni secta ni organización homogénea, los vapores de begardos, beguinas y formas de vida no especificadas no son en absoluto uniformes en sus creencias y organización¹²². Al no estar sujetos ni a una

¹²⁰ Cf. McGinn, *The Presence of God*, vol. 4, 53 ss.

¹²¹ Véase el debate sobre el elitismo social en Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, 103.

¹²² Cf. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, 229.

ideología ni a un territorio, los modos de vida nómadas se mezclan con posiciones fijas que también pueden servir de lugares de descanso y escondite para los que han pasado su tiempo vagando entre la mendicidad y la predicación. No es un «imperio invisible»¹²³, no hay rey, ni dominio, ni imperio, más bien una máquina abstracta que coemerge con máquinas textuales como la máquina-*Mirouer* y máquinas sociales como las beguinas, concatenando máquinas textuales y máquinas sociales.

El *Mirouer* es el texto nómada de la máquina abstracta. Una lectura inmanente de su mística conduce a una concepción de la mutación molecular que tensa el plano de inmanencia del amor, en la experimentación de nuevas formas de vivir más allá de la dominación patriarcal/divina, en el rechazo de la propiedad, en la invención de modos de subjetivación desobedientes, en el desarrollo del pensamiento dividual, en el devenir de una composición insumisa, en el exceso y la insurrección del desamblaje. Disyuntura, cuidado, amor, intelecto, desamblaje, exceso.

La asamblea de mutantes es un ensamblaje virtual. Su índice desordenado descansa en las líneas del *Mirouer*. Tan ficticio como «secta del libre espíritu» o «discípulos» o «hermanos y hermanas del libre espíritu», pero más cercano al texto del *Mirouer*¹²⁴, su nombre para los próximos párrafos será: «desamblaje de las almas libres».

¹²³ Cf. Cohn, *En pos del Milenio*, 223.

¹²⁴ La vida del espíritu tiene poca importancia en el *Mirouer*: *Par le contraire de l'Ame Enfranchie, la vie dont nous avons parlé, que nous appellons vie d'esperit, ne peut avoir paix [...]*, «al contrario que en el Alma liberada, la vida de la que hablamos, que llamamos vida del espíritu, no puede tener paz [...]» (90,24 ss.). La contemplación desempeña en el *Mirouer* el papel subordinado de un modo de ser que todavía sirve a la voluntad.

Ensamblajes de almas, clanes de almas, parentescos de almas, almas gemelas más que hermanos y hermanas del libre espíritu, pero ¿qué tienen que ver exactamente con la libertad, la *franchise*? La liberación adopta diversas formas en el *Mirouer*. Pueden formularse como seis usajes más que *estres* o *estats*, pues no son modos de ser universales o etapas objetivadoras del alma, completadas una tras otra en escalones ascendentes o descendentes, sino técnicas, modos de conducta, formas de vivir, simultáneas o superpuestas o entremezcladas.

Primer usaje

La *franchise* significa, en primer lugar, la liberación desde las reglas de las pequeñas iglesias. *Raison* parece pensar que hay dos leyes, la de la razón por un lado y la del amor por otro: *vous avez deux loys, c'est assavoir la vostre et la nostre* (69,31 ss.). Pero esta simetría no existe: la ley de la razón y de la pequeña iglesia no se aplica en el plano de inmanencia de las almas libres. Su devenir nada es un movimiento que se aleja de formas de vida extremadamente restringidas y canonizadas en la obediencia, la sumisión y el miedo, que se aleja de la dominación patriarcal-pastoral hacia una forma de vida que no se ajusta a las prescripciones y modelos de la pequeña iglesia. *Telle Ame, dit Amour, est en la plus grant perfection de l'estre, et plus pres du Loingprés, quant Sainte Eglise ne prent point d'exemple en sa vie.* «Un alma así —dice amor— se halla en el estado más perfecto y más cercano a lo lejoscerca cuando la Santa Iglesia no toma ejemplo de su vida» (134,3-5).

Segundo usaje

Liberación también de una economía caracterizada por la propiedad y la posesión. *Or y a il une autre vie, que nous appellions paix de charité en vie adnientie.* «Mas existe otra vida que llamamos la paz del cuidado en la vida anonadada» (5,3 ss.). La economía de los cuidados consiste en el uso cuidadoso de las cosas, no en su apropiación y disponibilidad plena/permanente, consiste en la rica pobreza y la pobre riqueza, el compartir común en la multiplicidad. Contensión de las almas, comercio sin propiedad, común-ismo del cuidado mutuo.

Tercer usaje

Liberación, pues, de las cadenas de las virtudes, de las buenas acciones de la *vita activa* cristiana, liberación de la servidumbre maquina y del autogobierno. Las almas abandonan todo ejercicio, toda obediencia, todo temor. *Maintenant je vous diray qui c'est, qui se siet en la montaigne dessus les vens et les pluies. Ce sont ceulx qui n'ont en terre ne honte ne honnour ne crainte pour chose qui adviengne. Telles gens, dit Amour, son segurs, et si sont leurs portes ouvertes, et si ne les peut nul grever [...].* «Ahora os diré quién habita la montaña por encima de los vientos y las lluvias. Se trata de aquellos que en la tierra no tienen vergüenza, honor ni temor por cosa que acontezca. Tales personas se hallan seguras, sus puertas están abiertas, y así nada puede forzarlas [...]» (65,5-11).

Cuarto usaje

Liberación también de todo ejercicio contemplativo de la razón, de toda forma patriarcal-clerical de pensar, enseñar y escribir. *En tel estat a appercevances et meditations, car c'est l'estre de contemplacion, qui retient avec elle Pensee en son ayde.* «En ese estado experimenta percepciones y meditaciones, pues es el modo de ser contemplativo que retiene consigo al pensamiento en su ayuda» (110,22-24). Fuera todo literalismo de la autoría individual, que encierra al intelecto en el nombre propio, que «retiene consigo al pensamiento». La liberación implica la experimentación de un pensamiento dividual que recorre, atraviesa y multiplica las almas para la invención del intelecto transversal del amor.

Quinto usaje

La *franchise* del *Mirouer* no es la libertad de la voluntad, sino la liberación radical desde la voluntad. Una asimilación, una mutación, una transformación al desamblaje. En la autodisyunción, el alma se libera de la voluntad. La voluntad individual y soberana deviene deseo dividual, *vouloir et désir d'amour* como en el título del *Mirouer*. La multiplicidad dividual surge a través de la línea de parentesco sin sangre, sin voluntad, sin elección, como parentesco del alma, multitud disyuntada y disyunta de las disyunturas. Se extiende, sin manifestarse necesariamente de forma institucional, como un desamblaje, forma dispersa, dividual y molecular de las almas anonadadas.

Sexto usaje

Et le siziesme est glorieux, [...] l'ouverture du doulx mouvement de gloire, que le gentil Loingprés donne [...]. «El sexto es glorioso, [...] la abertura del dulce movimiento de gloria, que da lo gentil lejoscerca [...]» (61,11 ss.). Disyuntura temporal del desamblaje. La similitud pasa fugazmente, y la posibilidad de asamblea relampaguea. Ahora suave, dulce y arrebatadamente ocurre el exceso y la insurrección, ahora la multitud dispersa de las disyunturas se condensa, ahora la *Saincte Eglise la Grant*, multiplicidad dividida, deviene *ekklesia*, asamblea radicalmente inclusiva de las almas libres. ¿Quién las llama, quién las congrega, quién las convoca? ¿Un heraldo, un espíritu, un dios? Es la lejanocercanía misma, el devenir similar de las disyunturas.

III. SUBYUNTURA

Subsistencia, economía subsistencial, ecología del cuidado. Desde la perspectiva de la indivisibilidad autocontenida, la subsistencia sigue siendo una economía de autosuficiencia, de ser-para-sí. El autoabastecimiento conduce al cierre, a la desconexión, a todo tipo de localismos, de nacionalismos. Si el individuo se presupone —y con él su eterno reverso, la comunidad—, la autarquía y la autonomía económica se ponen en primer plano, y en todo el autenticismo se produce un movimiento hacia lo abstracto, abstrayendo el territorio de su entorno, hasta que el componente tensante de la subsistencia solo aparece reducido a la reconexión del hombre con la Madre Tierra.

Una perspectiva *queer*-feminista sobre la subsistencia evita estas figuras antropocéntrico-sujeto-fijadas y desarrolla la economía de subsistencia como una economía y ecología del cuidado¹²⁵. Retomando y continuando su anterior investigación militante con el colectivo *queer*-feminista Precarias a la Deriva y otros contextos activistas, Marta Malo propone siete tesis sobre una práctica radical de los cuidados¹²⁶. Cuidados, en plural, cuidado mutuo. No cuidarse a un* mism* y a l*s demás, no autocuidado, no a la relación sujeto/objeto. En lugar de construir la otra cara del cuidado, otr*s a l*s que cuidamos, donde «todos

¹²⁵ Sobre el concepto y las prácticas de la «ecología de los cuidados», véanse las contribuciones de Tobias Bärtch, Daniel Drognitz, Sarah Eschenmoser, Michael Grieder, Adrian Hanselmann, Alexander Kamber, Anna-Pia Rauch, Gerald Raunig, Pascale Schreibmüller, Nadine Schrick, Marilyn Umurungi, Jana Vanecek (eds.), *Ökologien der Sorge*, Viena y otros: *transversal texts* 2017; y Francesco Salvini, «Ecologías que cuidan», en: *transversal* 03/18: Tecneecologías, <https://transversal.at/transversal/0318/salvini/es>.

¹²⁶ Marta Malo, *Estamos para nosotras. Siete tesis por una práctica radical de los cuidados*, Tarrasa: Synusia 2021. Las citas de este párrafo y del siguiente están tomadas de este fanzine.

nuestros sentidos se orientan a percibir, anticiparnos a sus necesidades, estar listas y disponibles para cubrirlas, captar las variaciones y ser capaces de reaccionar prontamente a ellas» (13), los cuidados en plural implican colocar la multiplicidad de las relaciones de cuidado en el centro de las consideraciones económicas y añadirles una adecuada organización social. Los cuidados son capacidades, potencia: «Su práctica nos permite descubrirnos como seres frágiles e interdependientes» (19). La identificación y el aislamiento como individuos se revela como una ficción machista, colonial, depredadora, seguida de la identificación de las necesidades de l*s otr*s, que seca el deseo individual. Desde los cuidados subsistenciales, en cambio, se trata de considerar «lo que nos rodea», los entornos de cuidado, «a partir de los lazos de interdependencia que nos sostienen» (19).

El cuidado, desde esta perspectiva, es mucho más producción social que trabajo reproductivo o incluso no productivo. Sin embargo, como componente central y altamente feminizado de la extracción en el capitalismo maquínico, también está atravesado por diversas formas de violencia, desde la directamente patriarcal hasta la legislativa, pero especialmente de la violencia «contra la mujer rebelde que no cumple, que no cuida, la bollera, la marimacho, el hombre con pluma, el calzonazos que no manda en su casa, la trans que desafía el mandato original, [...] todas ellas, encarnaciones de que la cosa podría ser de otro modo, de que no hay nada de esencial ni natural en el estado de cosas» (17). Es lo rebelde, lo insumiso, lo que no puede estar completamente disponible, no disponible de esta manera; es la disyuntura, antes y ante la violencia que es perseguida por esta violencia. Y al mismo tiempo, en el capitalismo maquínico, con sus formas desenfrenadas

de autogobierno y servidumbre maquínica, «el cuidado se vive más neuróticamente: la vulnerabilidad, propia y ajena, da miedo, nos faltan los ritos, los saberes y los cuentos, y caemos víctimas de una obsesión por el control» (23). Contra el narcisismo autoempendedor y el ahogo de los cuidados en la acumulación capitalista, Marta Malo se pregunta qué pasaría si «nos apoyáramos en su potencia creadora de otros mundos», en «otras organizaciones sociales de los cuidados», en una «radical revuelta desde los cuidados» (20). Interrupción, suspensión, huida de los cuidados feminizados, de los cuidados que se suponen dados «por amor», y que al mismo tiempo imponen que se cuide de lo que niegan, de lo que abusan, de lo que matan. El cuidado, más bien, como «práctica rigurosa de cultivo de los vínculos que sí queremos, por los que sí correremos riesgos» (30), el cuidado *queer* y el deseo dividual, el cuidado por lo que está entre y alrededor, como subsistencia que rodea, cuida, subyunta lo subsistente.

Con un concepto de subsistencia basado en Gilbert de Poitiers, la perspectiva se desplaza del sujeto cuidador y feminizado y su identificación de las necesidades del individuo al deseo dividual. Cuando no parte de las necesidades individuales y de las comunidades autosuficientes, la subsistencia significa verse atravesado por las líneas doblemente dividuales que se mueven a través de las cosas, los cuerpos, los fantasmas, a través del espacio y del tiempo. La subsistencia no es una sustancia divina, no es el terreno único de todo, ni subyace a sus accidentes. Un subsistente (*id quod est*) es «a través» de la subsistencia (*id quo est*), pero no se despliega desde la subsistencia, sino que es coemergente con ella. Ni fundamento ni juntura, la subsistencia está alrededor del subsistente, subfondo, subyuntura.

La subsistencia como el *data double*, por ejemplo, que acompaña al envío de Amazon, desde el centro logístico y su peculiar mecosfera de robots y humanos servilmente enjuntados, moviéndose y subsistiendo en camiones, aviones y bicicletas, de camino a una lectora que cada vez va menos a su librería favorita. «Track delivery»: ella puede seguir la subsistencia en línea hasta que ésta le indique que el subsistente ha llegado a su barrio, y a partir de ahí incluso rastrea la bicicleta enjuntada de Amazon y a su sub-emprendedor, descendientes tardíos de la máquina de bicicletas de *El tercer policía* de Flann O'Brien, a medida que el libro se acerca a ella. Concatenación maquinaica de la subsistencia y el subsistente. La lectora persigue la subsistencia, controla la subsistencia, produce datos sin cesar, y se supone que no debe pensar que Amazon hace tiempo que ha construido un *data double* de ella misma, que puede ser atravesado dividualmente con un número infinito de otros *data doubles*. Y el dron sigue sin llegar a trabajar, pero solo porque piensa demasiado rápido para los componentes humanos que lo rodean.

O la subsistencia del *chi*, mientras acompaña a su anfitrión subsistente Chinonso en *An Orchestra of Minorities* de Chigozie Obioma en su territorio subsistencial, una granja de gallinas a las afueras de Umuahia, al sur de Nigeria, cuyo ritornelo comparte con cuarenta gallinas marrones y una docena de blancas, con las lombrices en la tierra mohosa de la época de lluvias, con las hormigas rojas que ocupan la tierra por abajo, con el halcón que vuela merodeando en círculos pacientes por encima, con las lagartijas que se escapan por un agujero en el techo de la casa.

Y el *chi* permanece en el cuerpo de su anfitrión, aunque éste se desplace visiblemente fuera del territorio,

permanece siempre a su lado, por todas sus desterritorializaciones en otras socialidades, otras arquitecturas, otras geografías. Donde algo se mantiene, algo más se mantiene a su lado. Donde algo está, algo está a su alrededor. Donde algo subsiste, su subsistencia está a su lado, en él, bajo él y a su alrededor. El chi subsistencial no puede controlar al subsistente; solo puede estar con y en él y, a veces afirmando, a veces contrarrestando, intentar sacar lo mejor de las acciones de su anfitrión. Una voz subsistencial en la cabeza que evoca recuerdos, recupera experiencias, hace relampaguear pasados. No un ventrílocuo que domina la boca y la voluntad de otro cuerpo. El chi vive tanto en el vientre como en la cabeza del subsistente, mora en él, lo habita, se mantiene a su lado, como un fantasma guardián extrañamente impotente, un espíritu-*double*, que nunca puede volverse realmente activo, nunca puede vigilar activamente, no puede proteger realmente al subsistente de la desgracia.

Y al mismo tiempo, en la cosmología Igbo, el chi también traza sus líneas dividuales, primero hacia los otros chis que pueblan el espacio fantasma. Cuando sale del cuerpo reposado y silencioso de su subsistente, todo el ruido, todo el barullo, todo el estruendo del mundo fantasmal le abrumba. Para el chi, el cuerpo no es su contraimagen dicotómica, sino una cáscara porosa que, a pesar de su permeabilidad, mantiene fuera el sonido de los fantasmas. Mientras el chi permanece en el cuerpo subsistente, no oye el más mínimo sonido, pero cuando cruza la frontera telarañosa entre el mundo de los humanos y el de los fantasmas, un enjambre de voces crepita sobre él: siseos, gritos, susurros, aullidos, rugidos, tambores del mundo sublunar, especialmente por la noche. Pronto se acostumbra a ello, y aun así nunca se aleja del huésped

subsistente por mucho tiempo, no sea que haga alguna estupidez en la soledad de su imaginaria individualidad.

Y el chi puede trazar un linaje dividual que se remonta a casi 700 años, mucho más allá del momento en que comenzó la trata de esclavos en el Atlántico, cuando uno de sus anfitriones fue embarcado a través del gran océano en la bodega. Habita en el ciclo de reencarnaciones en cuerpos siempre nuevos. Viaja a través de un tiempo que no es divino, sino un elemento entre otros, como el aire por el que se vaga y que se puede utilizar. Un chi puede llevar consigo el conocimiento corporal de cada huésped, ensamblando la experiencia afectiva e intelectual de la subsistencia pasada que permanece disponible para la propia subsistencia solo de manera limitada, como briznas de afecto y piedras arrojadas del pasado. El chi no puede ver el futuro, porque el futuro es una pared en blanco, pero el pasado enriquece el presente, y con él la socialidad chi de múltiples generaciones, los lazos entre chis de subsistencia que se extienden más allá de la vida de un huésped subsistente.

O territorio subsistencial del moho subsistente y la cucaracha subsistente. El territorio de la cucaracha parece ser una habitación. La habitación no es del todo regular en sus ángulos, no acaba de encajar en el resto de la casa, es al mismo tiempo un territorio deformante desterritorializado por el calor del sol y por las cosas finas y más o menos vivas que hay en ella y a su alrededor. Para la mirada humana del G.H. de Clarice Lispector, es un laboratorio del infierno, una red de vacíos, de desierto, de nada. Para la cucaracha, en cambio, la habitación es un territorio subsistencial. La cucaracha subsistente es arcaica y presente al mismo tiempo, vive en un armario vacío. No necesita mucho, puede vivir en su estrecho armario

durante un mes sin comida, sin agua, y si es necesario puede alimentarse de la madera de pino del armario. En la madera, constantemente secada por el sol, se abren grietas y hendiduras. A veces emerge por estas aberturas desde las oscuras profundidades del armario, estira sus frágiles antenas sensibles al aire brillante y mueve los bigotes alrededor de su boca marrón. Luego recorre las superficies más lisas, en todas las direcciones, por encima de las paredes, los cristales de las ventanas y las tuberías de agua, incluso verticalmente hacia arriba. Mira con sus brillantes ojos negros facetados la inmensidad de su territorio subsistencial y lo ve mutar, formarse y deformarse mientras recorre sus líneas. El territorio hace a la cucaracha, pero emerge con ella al mismo tiempo. Mientras la cucaracha corre en todas direcciones, la habitación también cambia. Junto a ella, en otra nada, se asienta el moho; sin estar aquí seco para nada. Y, sin embargo, el moho vive en convivencia con la cucaracha, y a veces con animales más grandes. Su gran época ha pasado, cuando la gran tromba inundó el territorio y las habitaciones, pero en su pequeño reino de humedad se extiende, crece a través del territorio, y el territorio subsistencial muta también con él. Está en él y a su alrededor, subsistencia del moho subsistente, en todas las tuberías y juntas e intersticios humedecidos, a veces incluso a través de las paredes de la habitación y por fuera de ellas, subsistencia que permea y rodea lo subsistente.

Ritornelo 17, 1975 a.o.

Antes y ante la ley

[:

No te presentes ante la ley. No esperes el permiso para entrar. No te sientes en el taburete al lado de la puerta de la ley. No pidas permiso para entrar.

Rodeo la ley. Envuelvo la ley. Rasco, rozo, raspo la ley. Atravieso la ley. Juego con las pulgas del cuello del abrigo de piel y las largas barbas del guardián, no para ganar su beneplácito, sino por nuestro bien, y ellas rodean la ley conmigo, saltan sus umbrales, bordean sus puertas, sus capataces, sus guardianes.

Preventivamente se interpone en el camino. Desde el sótano, las miradas apuntan a atraparnos, «el enano jorobado» se asoma a la luz del día y a nuestros sueños. Dondequiera que aparezca, se me anticipa, y también al pequeño Walter. Lo advertimos, pero no lo vemos. Solo nos ven sus miradas, desde las escotillas, desde el subsuelo. Por lo demás, el enano jorobado no nos hace nada, nos mira invisible, alma gemela tan lejoscerca como de las pulgas, las barbas y la gente del campo.

No esperes antes de la ley. No te dejes aplazar. No cumplas su providencia, no cumplas con su estricto tiempo, con los largos años en continuo contacto con ella.

Mi devenir se extiende antes de la ley. Devenir pulga, antes de que haya un guardián, devenir ciego antes de la luz de la ley, devenir sordo antes de que el guardián empiece a rugir, devenir indispuerto antes de que cierre esa puerta destinada a uno solo, que siempre habrá sido una ilusión de todos modos.

Un restaurante yugoslavo a finales de los años 70. Frukta Sok y Pivo. Al fondo están los camarer*s. No hacen mucho, no se muestran ocupados, ni siquiera charlan entre ell*s. «¡Simplemente no están dispuestos!», dice el padre, y también puede estar diciendo «¡Eso es comunismo!»». Lo que quiere decir como acusación es de hecho cierto: simplemente no están dispuestos, y eso es comunismo en el mejor sentido, o desamblaje, siempre ya problema de en/juntura capitalista. El niño no entiende esto muy bien, pero siente que tampoco quiere estar dispuesto.

Permanecer antes y ante la ley, en el tiempo antes y en el espacio ante la ley, permanecer en las juntas y permanecer fuera de junta. Seguir subyuntura y seguir disyuntura.

Antes y ante la ley, antes y ante la en/juntura, devenimos infantiles, ruidosos, insaciables, y tarareamos. Disyunturas, pulgas insumisas, nosotros los urbanos del campo, del rodeo, encontramos e inventamos escapatorias, abrimos todo tipo de entradas a cierta distancia de las puertas estrictamente vigiladas.

:]

Capitalismo y cifra

El capitalismo dividual-maquinico no implica que se trate de algo del todo nuevo, como tampoco su reverso, la economía de subsistencia dividual-maquinica. Sin embargo, lo maquinico cambia en las diferentes economías, regímenes y formas de vida. A principios del siglo XXI, el capitalismo vuelve a deformarse a través de estos cambios; en una forma algorítmica, logística, extremadamente extractiva, im/movilizadora-autoritaria. En el negocio del Big Data o en los derivados del capitalismo financiero, la dividualidad maquinica se hace manifiesta, pasando por todo tipo de cuerpos, cosas, socialidades y asuntos sin interesarse demasiado por su individualidad. Un proceso de división y acumulación que permite, alisa y mantiene fluidos los flujos capitalistas. En el capitalismo dividual-maquinico, la subsistencia se supone que se despoja de su subsistente, la máquina abstracta se supone que se desprende de lo social, todo lo que puede ser juntado se supone que se vuelve disponible en cualquier lugar, en cualquier momento.

En su variedad cada vez más autoritaria en las geografías más diversas, el capitalismo maquinico dividual exige una movilizabilidad general como una especie de movilidad voluntaria, y al mismo tiempo una identificación y fijabilidad constantes. En los siempre nuevos escenarios de amenaza de lo nómada (migraciones, pandemias, ciberataques), se fuerza la separación y el establecimiento de fronteras, se introducen distanciamientos y proximidades controladas en todos los niveles posibles. En términos tecnológicos, esto se consigue mediante el uso diferenciado de los datos de localización y los datos de proximidad: mediante el seguimiento y la

acumulación de datos de localización, los individuos no solo son identificados y rastreados en sus movimientos, sino que también se juntan al autogobierno. El yo debe ser gobernado y valorizado, y también las relaciones. El espionaje de los datos de proximidad asistido por Bluetooth facilita un examen descentralizado y recíproco de las relaciones de proximidad; en el distanciamiento social, las máquinas sociales mutan en máquinas paranoicas. Aquí, la disponibilidad implica una combinación de inmovilidad y movilización, reterritorialización forzada y desterritorialización servil, tanto de los yoes y las cosas como de las unidades burocráticas y militares. En estas junturas del capitalismo maquinico se forman nuevas formas de obediencia, actitudes serviles, gradientes de disponibilidad maquinica. Juntura ya no significa solo la adaptación a las estructuras dadas, sino el ajuste continuo de los agenciamientos en/juntándose. La subyugación se empareja con el autogobierno, las viejas y nuevas formas de apropiación del trabajo (poder) y la vida con la autosumisión voluntaria. Habitación continua a los estados de excepción, a los planes de emergencia, a los cierres. Aprendes a ser cumplidor a medida que practicas; en el intercambio y la relación con las cosas, los cuerpos, las máquinas y los fantasmas con los que te juntas, pero de diferentes maneras en diferentes situaciones. No hay un carácter cumplidor basado en un sujeto establemente individual que actúa moralmente, como tampoco su reverso incumplidor, la disposición resistente de un individuo. La autojuntura maquinica y el en/juntado dividual conforman las composturas conjuntantes, los modos de conducta cumplidores, las relaciones juntadas. El capitalismo dividual-maquinico es un régimen de disponibilidad.

En este régimen juntar difiere totalmente de la inyunción visible del texto de la ley y de la inyunción audible de la sentencia. Un giro completamente fantasmal de la inyunción, que ya no es un fantasma paternal en singular, sino en/juntura bajo un gran much*s de manos secretas, voces insonoras, leyes desconocidas. «[L]a esencia de estas leyes exige asimismo mantener en secreto su existencia», escribe Kafka en «Sobre la cuestión de las leyes»¹²⁷. Somos gobernad*s por en/junturas que no conocemos, que no se nos revelan, que a lo sumo podemos adivinar. Y mientras tanto nos encanta exponernos a los fantasmas, mostrarles todo sobre nosotr*s. Kafka lo vio: a lo largo de su recorrido nuestros datos son absorbidos por los fantasmas, y con este abundante alimento mejoran y se multiplican todavía más. Así operan los fantasmas del capitalismo maquínico, como omnipresentes máquinas dictantes que, mientras les dictamos, nos dictan. Todo esto no sucede en un reino trascendente de Dios ni desde el púlpito del juicio, sino en los reinos intermedios, en las zonas de transición, en las juntas de los agenciamientos maquínicos. Aunque el en/juntado nunca puede ser ahora, nunca está aquí, aún así, nunca está lejos: las leyes del misterio y las nubes de datos no están en el cielo o en el aire, sino siempre al lado, en medio, quizás detrás de la puerta de al lado, detrás de la pared, detrás de las paredes de cristal opaco, en los pasillos, en la decoración, en la habitación de al lado, en el aire que nos rodea, pero siempre justo al lado.

El tiempo que corresponde a esta madriguera es el del aplazamiento. Para el pueblo de «Sobre la cuestión de las leyes», de Kafka, «sigue siendo sumamente inseguro [...]

¹²⁷ Franz Kafka, «Sobre la cuestión de las leyes», traducido por Adan Kovacsics, en *La muralla china*, Madrid: Alianza 2015, 166.

que las leyes que nosotros tratamos de adivinar tal vez ni siquiera existen»¹²⁸, y al mismo tiempo se someten a la opinión de que el material de la tradición, «por ingente que nos parezca, aún resulta exiguo y deben pasar varios siglos antes de que sea suficiente. La negrura de esta perspectiva para el presente solo se ve aclarada por la fe en que llegue alguna vez el día en que la tradición y su examen pongan un punto final a la situación, respirando aliviadas, por así decirlo, el día en que todo se clarifique, la ley pertenezca al pueblo y la nobleza desaparezca»¹²⁹. Señuelo de la aclaración aplazada, supresión del presente sombrío en favor de un tiempo futuro de claridad. Aquí vemos el sentido conciso de un tiempo que no está de ninguna manera fuera de junta, sino firmemente junto en sus respectivas junturas. Puede que llegue un momento en el que ya no tengamos que esperar «ante la ley», que podamos entrar en ella más allá del guardián, experimentar su luz plena en una transparencia sin nubes; «pero no ahora»¹³⁰. La en/juntura no se mostrará, no en el ahora, no en el aquí. El ante/s en «ante la ley» significa ambas cosas, la inescrutabilidad espacial y el aplazamiento temporal de la ley. Línea recta del tiempo, orden puro de las leyes invisibles y de las voces inaudibles, domesticación del aquí y del ahora en el que la disyunción y la desobediencia aún no surgen y no surgirán.

La en/juntura de la madriguera maquinaica y su línea de tiempo¹³¹ requieren una disponibilidad continua, una

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, 167.

¹³⁰ Franz Kafka, «Ante la ley», traducido por Miguel Sáenz Sagasetta, en: *El proceso*, Madrid: Alianza 2013, 241.

¹³¹ «The time is out of joint». Gilles Deleuze y Jacques Derrida se ocuparon del verso de Shakespeare en dos textos bastante concretos,

ambos publicados en 1993. Derrida escribió un libro entero al respecto, *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (traducido por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid: Trotta 2012). Deleuze dedicó en su último libro, *Crítica y clínica* (traducido por Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama 2006, 44-54), un breve ensayo sobre «cuatro fórmulas poéticas», la primera de las cuales es la de Hamlet «*the time is out of joint*». Deleuze se refiere aquí a la común subordinación del tiempo a la junta, el gozne, el *cardo*. El tiempo está subordinado al movimiento extensivo. Si, por el contrario, está fuera de junta, desenganchado, surge una subordinación opuesta, la del movimiento al tiempo. «El tiempo deja de estar curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento. Deja de ser cardinal y se vuelve ordinal, orden del tiempo vacío» (44). Más allá de Shakespeare y acudiendo a Kafka, el tiempo fuera de junta está en constante intercambio, en constante conexión con la ley. «Este camino que excede los límites de nuestra vida, y requiere la inmortalidad del alma, sigue la línea recta del tiempo, inexorable e incesante sobre la que permanecemos en un contacto constante con la ley. Pero, precisamente, esta prolongación indefinida, más que conducirnos al paraíso nos instala ya el infierno aquí abajo. Más que anunciarnos la inmortalidad del alma, destila “una muerte lenta”, y no cesa de *diferir el juicio de la ley*. Cuando el tiempo se sale de sus goznes, tenemos que renunciar al ciclo antiguo de las faltas y de las expiaciones para seguir la senda infinita de la muerte lenta, del juicio diferido o de la deuda indefinida» (51-52). En medio del auge de las previsiones, desde la cultura preparacionista más friki hasta la predicción algorítmica de las cotizaciones bursátiles y la previsión cotidiana de pandemias, parece tan oportuno como vertiginoso que la prolongación indefinida de la línea de tiempo nos esté instalando ya en el infierno aquí abajo. Randy Martin, en su innovador último libro *Knowledge LTD* (Filadelfia/Roma/Tokio: Temple University 2015) sobre el poder social de los derivados y el capitalismo financiero, arroja algo de luz sobre esta tesis de Deleuze: «Aunque a los modelos matemáticos se les atribuye el poder de ver el futuro, en la práctica operan en el momento de sus flujos de datos disponibles. Es más, lo que ven en el presente es lo que consideran más probable que ocurra». (31) Los modelos matemáticos no operan en el futuro, pero sí crean conjunturas y lazos entre presente y futuro: «La operación central de los derivados es enlazar el futuro con el presente a través de una serie de oportunidades contractuales y hacer que todo tipo de capital a través de esferas dispares de lugar, sector y característica sean conmensurables entre sí». (60) Con los conocimientos actuales, más de dos décadas y media después de la clarividente formulación de Deleuze, se puede decir con más precisión: la línea de tiempo indefinidamente extendida no solo enjunta el futuro, sino que por encima y a través del

juntura ininterrumpida y un contacto constantemente ajustado con leyes que son tan invisibles como incognoscibles. En un entorno así, como escribió Gilles Deleuze en 1990 en su «Post-scriptum sobre las sociedades de control», «los diferentes “controlatorios” son variantes inseparables que constituyen un sistema de geometría variable cuyo lenguaje es *numérico*»¹³². En el modo de modulación, todos los moldes se deforman hasta el punto de que ya no son moldes propiamente dichos, sino que devienen gaseosos. *Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma*, la enjundiosa descripción de la revolución burguesa y su

futuro conjunta sobre todo el presente, el aquí y el ahora, que puede convertirse así en el infierno aquí abajo. A través de este cálculo del futuro, primero se determina el futuro para luego adaptar nuestro presente a este futuro determinado. El futuro se en/junta al presente. Pero también hay otra línea de interpretación del tiempo-ahora en «*the time is out of joint*», una completamente contraria pero tan coherente «para nuestro tiempo» como la línea recta hacia el infierno aquí abajo. Se trata de la interpretación benjaminiana de Derrida en *Espectros de Marx*: «Y ahora los espectros de Marx. (Pero un *ahora* sin coyuntura. Un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, *out of joint*, un ahora dislocado que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes todavía serían determinables)» (17). El tiempo-ahora, entonces, rompe la linealidad del tiempo, así como su conjuntura con la ley. Ese ahora «no se fecha dócilmente en la cadena de presentes» (18), sino que es un «momento que ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual, “ahora”, presente futuro). Cuestionamos en este instante, nos interrogamos sobre este instante que no es dócil al tiempo, al menos a lo que llamamos así» (14). Injuntable tiempo-ahora que no puede pensarse en una línea. «Intempestividad, de nuevo, y desajuste de lo contemporáneo» (115), éste es más bien el tiempo de la ruptura, de la interrupción, de la revuelta, y tiene tanto derecho a nuestra atención como el tiempo lineal que hace nuestro presente disponible al pretender anunciar nuestro futuro.

¹³² Gilles Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en *Conversaciones*, traducido por José Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos 2006, 279.

combinación de movilidad e inseguridad en el Manifiesto Comunista, adquiere un nuevo significado, como material en constante deformación, «un alma», «etérea»¹³³, que atraviesa empresarialmente otros materiales, ondulando, reensamblando sus partes en líneas dividuales. Ya no hay más forma, ya no hay más madriguera, aunque creamos verla todavía con Kafka. El capitalismo dividual-maquinico emana como un ondulante gas-empresa, alma corporativa, atravesando vaporosamente todo lo que encuentra, todo lo que está disponible o es dispuesto por el gas.

En este marco de control y disponibilidad, la insignia de poder de la disciplina ya no es suficiente. En las sociedades de control, como escribe Deleuze en el pasaje del «Post-scriptum» que es central para nosotros; «lo esencial ya no es una marca ni un número, sino una cifra: la cifra es una *contraseña* [*mot de passe*], en tanto que las sociedades disciplinarias están reguladas mediante *consignas* [*mots d'ordre*] (tanto desde el punto de vista de la integración como desde el punto de vista de la resistencia a la integración). El lenguaje numérico de control se compone de cifras que marcan o prohíben el acceso a la información. Ya no estamos ante el par “individuo-masa”. Los individuos han devenido “*dividuales*” y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o “*bancos*»¹³⁴. No es tanto el aparente neologismo «dividual» y su mal uso como sustantivo lo que opaca este pasaje: los individuos de control devienen dividuales, y las masas devienen bases de datos. Pero, ¿qué significa aquí la «cifra» y cuál es la diferencia entre los «preceptos» disciplinarios y las «contraseñas» de las sociedades de control? La clave está, como tantas veces, en las cuestiones de traducción.

¹³³ *Ibid.*, 280.

¹³⁴ *Ibid.*, 281.

El disciplinamiento procede de un modo doble, mediante la firma y el número: la firma identifica a los individuos, y el número registra su posición en una masa. Para los regímenes disciplinarios, no hay incompatibilidad entre la individuación y la identificación, por un lado, y la masificación y el policiamiento integral, por otro. *Omnes et singulatim* es el grito de guerra de la pastoral cristiana al que recurre Michel Foucault. El gobierno disciplinario opera a través del aislamiento como formación ordenadora de los individuos, que al mismo tiempo también son invocados y ordenados como una totalidad¹³⁵. Las sociedades disciplinarias se rigen por *mots d'ordre*, palabras-orden, más que por «preceptos». En la cuarta meseta de *Mil mesetas* sobre los «Postulados de la lingüística», Deleuze y Guattari describen, a partir de la teoría de los actos de habla de Austin, cómo el habla opera como un mandato súbito, como una orden que logra el efecto deseado solo a partir de una ordenación conectada con ella y configurada alrededor de ella, un agenciamiento de enunciación: «La unidad elemental del lenguaje —el enunciado— es la consigna», *le mot d'ordre*, palabra ordenadora, inyunción, instrucción, llamada a la obediencia. «El lenguaje [...] está hecho [...] para obedecer y hacer que se obedezca»¹³⁶. Así pues, el

¹³⁵ Michel Foucault, «*Omnes et singulatim*. Hacia una crítica de la “razón política”», en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, traducido por Mercedes Allendesalazar, Buenos Aires: Paidós 2008, 95-140. Véase también Michel Foucault, «El sujeto y el poder», en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, traducción de Rogelio C. Paredes, Buenos Aires: Nueva Visión 2001, 241-259, donde Foucault habla de la simultaneidad de la individualización y la totalización en las estructuras de poder modernas.

¹³⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducido por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pre-Textos 2008, 81.

mot d'ordre no debe entenderse en ningún caso en términos de lenguaje cotidiano como un simple eslogan, como una mera «consigna», hablada o gritada. «El lenguaje no es la vida, el lenguaje da órdenes a la vida»¹³⁷, la transmisión de la palabra como una palabra-orden, un mandato, una llamada al orden. Al igual que un* profesor* en la escuela no se dedica principalmente a instruir a l*s alumn*s, sino que les da instrucciones, mandatos, l*s llama al orden y l*s pone en su sitio; la ordenación en el régimen disciplinario no es simplemente comunicación o información. Es un mandato en forma de orden, y luego, detrás o más allá, la ordenación que transforma los mandatos en forma de orden en un cierto, e inicialmente jerárquico, orden.

La segunda sección del «Post-scriptum» no se titula «lógica» en vano. La diferenciación de varias funciones de números y numerales se remonta a sus genealogías en la lógica aristotélica y neoplatónica de la antigüedad (tardía) y en la escolástica medieval. Los dos componentes de la disciplina, la identificación de l*s individu*s y el registro de su posición de entre las masas, corresponden a la distinción clásica entre número cardinal y ordinal. Mientras que el número cardinal cuenta la cantidad, el número ordinal indica una posición determinada en el tejido regular de relaciones de esta cantidad.

Independientemente de la distinción entre estas cuestiones de «cuánto» y «qué número» (primero, segundo, tercero), otra distinción aristotélica es la que existe entre el número que es contado y el número con el que contamos. A través de Boecio, esta diferencia entre número numerado y número numerante siguió teniendo efectos

¹³⁷ *Ibid.*, 82.

en la Edad Media y se extendió a las zonas colindantes de la metafísica y la lógica. En la meseta nomadológica de *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari se refieren a esta misma distinción cuando distinguen la organización estatal-territorial de la organización numérica-nómada de las sociedades. La «organización numérica», en un primer momento, suena a la sabiduría cotidiana de los humanos reducida a números. Pero esta figura del ser humano numerado como elemento estadístico pertenece en realidad a la numeración y la medición por parte del Estado y los regímenes disciplinarios y no a lo que Deleuze y Guattari introducen ahora como organización numérica nómada. El número ya desempeña un papel crucial en el aparato estatal de disciplina, pero como *número numerado*, un número que se numera y se mide, por ejemplo, en «la burocracia imperial, con las tres operaciones conjugadas del empadronamiento, del censo y de la elección»¹³⁸. El número se relaciona aquí con cantidades mensurables, con el recuento de unidades identificadas como tales, con la segmentación y estriación del territorio como algo dado.

Las cosas son diferentes en el *nomos* nómada, donde el *número numerante* corresponde a una organización aritmética de algoritmos. Una genealogía del número numerante es la genealogía indo-árabe de los números decimales, desarrollada por al-Chwarizmi en Bagdad en el siglo IX y traducida del árabe al latín por Roberto de Chester y Gerhard de Cremona en Toledo a mediados del siglo XII. Deleuze y Guattari retoman una genealogía diferente al considerar el principio organizador numérico de las máquinas de guerra nómadas como los hicsos y

¹³⁸ *Ibid.*, 392.

otros en-medios con un fuerte componente nómada. En estos últimos, el número «ya no es un medio para contar ni medir, sino para desplazar: es lo que se desplaza en el espacio liso»¹³⁹. Sin medición de territorios dados, el número numerante traza líneas dividuales, desplazando el espacio y a sí mismo en él. Cuando el número mismo numera, se subjetiviza, ya no está sujeto a un territorio dado, estriado, estratificado, sino en un movimiento constante de desterritorialización y reterritorialización. La aritmética del número numerante es desarmónica, rítmica, sin tacto y direccional, ocupante ambulante, fuego errante. Produce ritmos, rutas, ritornelos.

Y *Mil mesetas* da un nuevo giro con el número en el *nomos* de la organización numérica nómada: «en la existencia nómada, el número deja de ser numerado para devenir Cifra»¹⁴⁰. Diez años más tarde, en su «Post-scriptum», Deleuze retoma esta transición de la diferencia entre el número numerado y el numerante a la cifra, al *nombre chiffré*. Desde la perspectiva del régimen de control, la distinción entre firmas y números es irrelevante. No suele tener la necesidad de identificar a los individuos, de registrar su posición en una masa mediante un número. En lugar de la firma y el número, se hace imprescindible una operación diferente: la cifra. Y en este punto, se producen dos desviaciones interesantes en la traducción del original francés. La traducción alemana toma por el francés *chiffre* —podría decirse que demasiado— el préstamo alemán *Chiffre*. La traducción inglesa va por el camino opuesto y traduce demasiado a la ligera: aquí *chiffre* se convierte en *código*.

¹³⁹ *Ibid.*, 393.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 393.

La cifra no es un número en el sentido de numerar, contar, sumar unidades contables¹⁴¹. Significa atravesar dividualmente una multiplicidad innumerable. Sus componentes son partes heterogéneas, no partes de un todo, sino partes divisibles y conjuntables que nunca suman un todo, partes de un juntar no uniforme. Son inseparables, pero solo en el sentido de que pueden ser atravesadas por y concatenadas a través de líneas dividuales. En lugar de numerar y medir las propiedades, la cifra condensa, ensambla y compone los componentes dividuales atravesados, sobrevolados. No tiene ubicación, ni lugar asignado, ni posición que especificar. A través de los componentes, la cifra dividual se mueve, y al hacerlo salta, brinca, y junta sobre rupturas y juntas.

En el contexto del capitalismo dividual-maquínico y del régimen de control del texto «Post-scriptum», la cifra es un *mot de passe*. Como contraseña, la cifra no es una «consigna» en el sentido utilizado comúnmente de un código militar, sino una interrelación, concatenación e incisión singularmente-dispersa de máquinas tecnológicas y sociales. Y, sin embargo, hay solo *una* contraseña para una aplicación a la vez, porque por mucho que se nos pida que modulemos continuamente nuestras contraseñas, está

¹⁴¹ En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari definen la filosofía como *creatio continua* de conceptos. En su intento de esbozar lo que es un concepto, la cifra vuelve a funcionar como figura central. El concepto tiene un contorno irregular, no puede someterse a la lógica del recuento y la determinación de posiciones, ni puede ser omniabarcante, incluir todos los componentes. Sobre todo, según la primera frase del primer capítulo de *¿Qué es la filosofía?*: «No hay concepto simple». Un concepto es una multiplicidad, tiene varios componentes. «Tiene por lo tanto una cifra» (21). También véase 146: «No hay número, ni entero ni fraccionario, para contar las cosas que presentan sus propiedades, sino una cifra que condensa, acumula sus componentes recorridos y sobrevolados».

claro que solo puede haber una contraseña que nos deje pasar en cada caso concreto. La cifra del régimen de control, como sugiere la frase central del «Post-scriptum», es una contraseña que junta y hace disponible, mientras que las sociedades disciplinarias están reguladas por palabras-orden, llamadas al orden, invocaciones e inyunciones.

El control dividual-maquínico significa la disponibilidad general y la movilización infinita de todos los cuerpos y, al mismo tiempo, su fijabilidad e inyunción. Sin ningún interés particular en sus características individuales, las máquinas tecno-capitalistas manipulan partes de individuos así como inmensas masas; «que en absoluto indica un progreso de la individuación como a menudo se dice, sino que sustituye el cuerpo individual [...] por una materia “dividual” cifrada que es preciso controlar»¹⁴². Mientras que la relación del individualismo posesivo y el desindividuación se vende como una oposición necesaria en las doctrinas clásicas del capitalismo, la operación de la disponibilidad totalizadora insiste precisamente en la confluencia de ambos elementos. El individualismo posesivo y la desindividuación forman un todo violento, que en el marco del capitalismo dividual-maquínico se supone que conduce al en/juntado de todas las juntas.

¹⁴² Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», 285.

La ciudad lisa

La cifra es el guardián más que humano que puede dejar entrar a la gente del campo o no, es el mapa dividual de Félix Guattari y su correspondiente ciudad, donde las barreras se abren, o no. Es en esta ciudad de la cifra donde surge una nueva forma de control, de gobierno de l*s much*s condensados. Bajo el dominio de la cifra, el territorio de la ciudad muta en un campo de batalla de smartización, securitización y disponibilidad maquinaica. Por toda la ciudad, asolada por el desarrollo urbano y la competencia, se extienden redes algorítmicas dividuales, nuevas infraestructuras, dobles de la ciudad. La inteligencia artificial, la computación en la nube y el big data envuelven la ciudad e intensifican la tendencia al control dividual en una «ciudad segura». La turistificación y la museificación, la gentrificación y la especulación, la expulsión y la destrucción de la socialidad se juntan con los mecanismos de alisado y disponibilidad de la ciudad.

La ciudad lisa se alisa hasta que sus juntas ya no son perceptibles. Todas las rupturas y toques, toda la inseguridad, toda la vulnerabilidad deben ser cubiertas, todo problema, toda pobre riqueza debe disolverse. Hay que prevenir el habitar, la proximidad y el ensamblaje, superficies a ser alisadas hasta que ya no haya agarre, solo un deslizamiento y un resbalón. Todo lo que no sea aplanado y reconstruido como territorio de vida-bella-y-segura debe conjuntar. Pero los desamblajes siguen estando por alguna parte, lo no-tan-inteligente, lo pobre, las juntas, antes y ante la seguridad, alrededor de la ciudad lisa.

La ciudad segura debe proteger, vigilar y asegurar a sus habitantes contra estas clases peligrosas, hordas contagiosas y epidemias. La transformación de la ciudad, sin

embargo, ya no se produce solo a través de la exclusión y la represión, sino también a través de un gobierno de la disponibilidad maquina y la servidumbre, a través de la dispersión y el autocontrol voluntario, a través de la modulación de la productividad y la apropiación. La cifra dividida se mueve por la ciudad ensamblando todo lo disponible, juntando lo que aún no está junto. Todo lo que está indescifrado debe ser descifrado y numerado, y aunque sea indescifrable, será acumulado por la cifra. En una mezcla de apropiación brutal, destrucción y reinterpretación hábilmente lisa de lo que encuentra, la cifra domina el espacio urbano. La ciudad no funciona simplemente como un espacio construido, sino como un territorio de datos y afectos disponibles. Los datos son extraídos, recopilados, almacenados y divididamente permeados en cantidades ingentes desde las fuentes más diversas, aparentemente sin motivo. Al mismo tiempo, los territorios de condensación afectiva y social, los apartamentos, los distritos, los barrios, son apropiados, valorizados, conjuntados. La explotación sumisa de hasta el último recurso, entre ellos los de la privacidad y la vivienda, lleva a la conversión de apartamentos ya de por sí apretados en oficinas domésticas, o a la rescisión de los mismos por el modelo de negocio ultraflexible de Airbnb. Haciendo uso de un término de un discurso ligeramente diferente, este movimiento entre la economía colaborativa, la *smart city* y la ciudad segura podría llamarse también una «guerra contra la subsistencia». No solo los territorios del llamado Tercer Mundo, imaginados como afuera, forman los terrenos de esta guerra, sino los propios centros urbanos de los estados dominantes, envueltos por una

coraza infraestructural de plástico¹⁴³ y mucosa de datos algorítmicos que atacan la subsistencia que es más que autosuficiencia económica.

En su «Post-scriptum», Deleuze describe la imaginación de su amigo sobre la ciudad futura¹⁴⁴ y la interpreta

¹⁴³ Véase el todavía válido verso de Gil Scott-Heron en «Lady Day and John Coltrane»: «Plastic people with plastic minds are on their way to plastic homes / No beginning there ain't no ending just on and on and on and on and on».

¹⁴⁴ Es imposible decir si Deleuze se refiere a un texto, a una conferencia o a una conversación con Guattari cuando hace referencia a la imaginación de Guattari en el «Post-scriptum». Un rastro puede encontrarse en las *Cartografías esquizoanalíticas* de Félix Guattari (traducido por Dardo Scavino, Buenos Aires: Manantial 2000 [1989], 192): la cifra —aquí Guattari la llama «función diagramática»— inscrita en el ticket de aparcamiento de Guattari pone en marcha el mecanismo de la barrera que le permite pasar del exterior al interior. La escena del crimen sigue siendo aquí el aparcamiento con sus barreras visibles y sus dimensiones espaciales limitadas; en la imaginación referida en el «Post-scriptum», toda la ciudad se controla a sí misma a través de la dividualidad y la cifra: a diferencia de la disciplina totalizadora, se trata de un en-medio abierto de auto/control no solo de lo que es, sino también de las tendencias hacia todas las posibilidades, un plano de inmanencia de los espacios urbanos, circuitos algorítmicamente abiertos de bancos y bases de datos, que modulan el presente a través del control ficticio del futuro. En su último libro, *Caosmosis*, Guattari utiliza el ejemplo de la tarjeta de crédito, «la cifra de la tarjeta de crédito opera la puesta en marcha del distribuidor de billetes» (67). A través de este aparato, ya envejecido pero todavía asombrosamente omnipresente, y de su función extendida como sustituto del empleado de banca o de toda la arquitectura y burocracia de un banco, se puede ver sobre todo el desarrollo de la incertidumbre y la impredecibilidad en el control. Aquí, las subjetivaciones cumplidoras comienzan cuando (o incluso antes) las máquinas semióticas asignificantes operan sus órdenes de puesta en marcha y detención, cuando (o antes) la máquina exige repentinamente una entrada no reconocida o incluso la rechaza: una inseguridad rampante, no solo por dudar de la recolección de la cifra sobre uno, sino también por la posibilidad de que la desviación o el rechazo se basen en la mala conducta de uno o incluso en el acceso secreto a los datos por parte de actores invisibles, ya sean hackers, autoridades fiscales o agencias de inteligencia. Los regímenes de control operan menos a través de determinaciones, disposiciones, limitaciones

como un ejemplo de modulación dividual-maquinica: «Félix Guattari imaginaba una ciudad en la que cada uno podía salir de su apartamento, de su casa o de su barrio gracias a su tarjeta electrónica (dividual) mediante la que iba levantando barreras; pero podría haber días u horas en los que la tarjeta fuera rechazada; lo que importa no es la barrera, sino el ordenador que señala la posición, lícita o ilícita, y produce una modulación universal»¹⁴⁵. El acceso o el rechazo, ya sea de la información o del movimiento por un barrio, no está en poder del individuo, y este mapa dividual y las tecnologías que lo suceden no son simplemente controlados por un individuo. Aunque cada cosa individual lleve su collar electrónico en forma de chip implantado, de código de barras o de aplicación ubicua, lo que necesita ser rastreado, valorizado y controlado es la movilidad y las relaciones de la multitud, las grandes cantidades de datos dividuales y atravesables. Es una forma de modulación ilimitada, quizás no necesariamente «universal», pero sí una modulación que atraviesa dividualmente a los individuos, juntando sus subjetivaciones. Modulando y rastreando no solo «la posición de cada persona», sino las distancias y las relaciones de proximidad. La ciudad segura ya no implica solo el autoencierro de clase en la *gated community* o la guetización de una clase específica,

y apagones que a través de la incertidumbre y la difuminación de los umbrales entre las diferentes cosas en movimiento, los aparatos, las personas y sus partes del cuerpo. Véase también Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*, 84 ss. Aquí también escribe sobre la materia señalética de la tarjeta de crédito que obtiene dinero del cajero automático, siempre y cuando el PIN de la tarjeta se corresponda con la secuencia de números tecleados, siempre y cuando la tarjeta esté en buen estado y la máquina no esté defectuosa, y siempre y cuando no se esté en el país equivocado. Agradezco a Anne Querrien la información sobre los pasajes citados.

¹⁴⁵ Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», 284.

sino una gradación moduladora de aperturas y cierres impredecibles. El territorio, abandonado de toda subsistencia, se convierte en una reserva desterritorializada.

La disciplina y el control se acumulan y modulan, entrelazándose más allá de los desarrollos lineales, subyugando la inyunción y la disponibilidad maquinica. La rejilla socava surcos en la ciudad, el desarrollo urbano alisa sus estrías. La ciudad, antes ciudad de inclusión/exclusión a través de la ciudadanía, deviene ciudad cumplidora, ciudad lisa de atracciones. La propaganda pseudo-verde se empareja con la tecno-terminología maquinaico-capitalista. Rascacielos de madera, bosques verticales y aceras calefactadas se encuentran con sistemas de wifi ubicuos, cámaras, micrófonos y sensores. Las aceras no solo se calefactan, también van equipadas con sensores de presión para medir el movimiento. Los jardines verticales miden no solo la humedad del aire, sino también la temperatura de sus habitantes. Los muros de madera garantizan el flujo ininterrumpido de las señales de radio. Redes inalámbricas para todos, un escenario amenazante de la ciudad disponible. Barrios *hi-tech*, interrumpidos brevemente por desintoxicaciones digitales para aumentar la productividad¹⁴⁶. Nubes de puntos, seguimiento de cada giro, recopilación de datos dividuales a nivel totalizador, microgestión de hasta las más pequeñas juntas. Los servicios que prestamos no son para los dioses o los fantasmas, sino para las máquinas capitalistas que fabrican los datos. Incluso más: nosotr*s mism*s somos las máquinas de producción de afecto y datos, producimos al servicio de las fábricas de datos y afecto, producimos sin cesar y sin cobrar. Toda servil, toda disponible, toda cumplidora ciudad de la cifra.

¹⁴⁶ Cf. Raimund Minichbauer, *Facebook entkommen*, Viena et al.: trans-verbal texts 2018, 7 ss.

Ritornelo 18, 2018

Palomasgaviotaspalomas

[: El arrullo de las palomas suena por los patios. El palomar irradia calma, el arrullo recuerda otros tiempos y otros lugares. No parecen sospechar que hoy vuelve a ser la hora de una de ellas. De vez en cuando, un fuerte aleteo, al tener que superar grandes diferencias de altura. Sobre ellas se eleva un sonido totalmente distinto, una risilla agitada, un chillido, un grito. Al principio fuerte y monofónico, luego más y más alto, polifónico. Ya no se desplazan navegando por los cañones de las calles, reterritorializando y surcando el entorno construido. Comienzan a volar en círculos sobre los tejados y se posan cerca del palomar. Entonces, echan a las palomas, eligen una y la persiguen. No siempre tienen éxito a la primera, repiten las maniobras varias veces: la expulsan, luego la persiguen en vuelos salvajes, se parapetan bajo la paloma, luego la agarran con un movimiento del pico o se lanzan en picado sobre uno de los tejados. La persecución tiene lugar en silencio y a toda velocidad, la paloma volando por su vida, la gaviota por su comida. Solo cuando la gaviota tiene éxito, la paloma queda atrapada y a veces se la comen viva, suena un grito de triunfo, una invitación a la familia al festín. Las palomas actúan como si no pasara nada.

Recogemos el grano, volamos a nuestra buhardilla, ahí viene la gran cosa de nuevo. Quiere jugar, de acuerdo, volemos un poco alrededor de la esquina. Todavía está allí, muy bien, luego un poco más arriba, uuh, eso fue un error, rápidamente hacia abajo, más rápido, más rápido, aún más rápido, un gancho y hacia abajo en este patio, y en el último segundo me dejo caer antes de la pared, ouch, me estrellé contra la pared. Pero bueno, la cosa siguió por encima de la pared, ya no está.

Poly Bloom arruga el folleto: «Viene Elías», y tira la bola de papel arrugada, pero los bichos no son tontos, no les importa si viene Elías, solo se reúnen para comer. La bola rebota por el callejón sin que nadie se dé cuenta. Los pobres pájaros, dice ella, y deja que las gaviotas den vueltas. Compra un pastel en la panificadora y tira las migajas. Las gaviotas se abalanzan en silencio, primero una, luego todas, maná, no esperaban algo así ahora.

El corredor de playa se desvía alrededor de una gaviota. Está tumbada de lado, con la cabeza vuelta hacia el mar, en un retiro solitario de la familia y la bandada. A su lado, otros afectados parecen haber levantado una barricada de restos flotantes y desechos contra el viento y la arena levantada. Yace allí esperando, a la siguiente ola, a la marea, al fin de una vida. A pocos metros, las palomas picotean los restos de un panecillo en la playa. ¿Se acercarán a ella? :]

Territorio y cuidado. Economía de subsistencia

Aún no hay lugar para el temor ni para la esperanza, aún hay urgencia para trazar nuevas líneas de fuga, para buscar nuevas armas. Y hacer esto en el mismo terreno de la cifra y la dividualidad, tornando la disponibilidad de la servidumbre maquínica en formas insumisas de juntura. El número que ha dejado de ser numerado no es solo un instrumento del régimen de control. En lo que Deleuze y Guattari llaman «organización nómada», la cifra «inventa el secreto, y las consecuencias del secreto (estrategia, espionaje, astucia, emboscada, diplomacia, etc.)»¹⁴⁷. Dulce, suave y astuto canto de la diplomacia¹⁴⁸. Sus líneas dividuales pueden ser erráticas y, sin embargo, son capaces de traducir y negociar. La revolución molecular se basa en la formación de subgrupos particulares, minorías, cuerpos numéricos específicos, e incluso los «extraños» e «infieles» pueden devenir componentes suaves de una máquina diplomática en medio de la ciudad lisa.

Bajo la servidumbre en/juntada de la vivienda privada en Airbnb y las oficinas en casa, bajo los mecanismos de la especulación y su versión específica de la «guerra contra la subsistencia», está brotando una iniciativa diplomática socio-inmobiliaria, una acumulación de conocimientos sobre la tenencia a pequeña escala, la okupación y los procesos de planificación urbana, que atrae delicadamente singularidades al territorio y las incita a quedarse: una

¹⁴⁷ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 393.

¹⁴⁸ Sobre la «tarea delicada» de la diplomacia como un «medio para llegar a acuerdos sin violencia», «caso por caso», «sin tratados», «más allá de todo ordenamiento jurídico» ver Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, traducido por Héctor A. Murena, Madrid: Biblioteca Nueva 2018 [1989], 108.

iniciativa para la co-composición de desamblajes y máquinas sociales. Una cifra dividual, una cifra móvil, múltiple, subsistencial, que dispone de las astucias menores y de los puros medios de negociación.

Porque en la misma ciudad cumplidora, o bajo ella y alrededor de ella, hay también territorios subsistenciales; territorios en los que las cosas, las máquinas, los fantasmas, los animales y los seres humanos viven realmente unos al lado del otros, con los demás y junto a los demás. Por debajo y por encima de la ciudad cumplidora-enjuntada habrá estado ya lo subsistente. Algo que subsiste y es resistente al mismo tiempo, renitente, insistente, persistente. Territorios subsistenciales a todas las escalas, desde el uso colectivo informalmente alterado de un banco del parque, hasta unas cuantas sillas de plástico frente a la puerta, desde la conversación entre los balcones de dos casas de enfrente hasta el ritmo de la socialidad de barrios enteros. Fred Moten describe esta máquina en un *excursus* sobre urbanismo en *Black and Blur* como aquello que la ciudad de las atracciones identifica en principio como inatractivo, y que, al mismo tiempo, precisamente en la ausencia de cualquier atracción, a sus habitantes les parece que vale la pena vivir y amar. Más que una necesidad básica, antes y ante la atracción: «antes que eso, en el doble sentido del ante/s, la cosa que subyace y rodea el encierro»¹⁴⁹. Antes y ante la atracción es un desamblaje que escapa a la ciudad de atracciones y rodea su encierro,

¹⁴⁹ Fred Moten, *Black and Blur*, Durham/Londres: Duke 2017, 187. De los textos de Moten proviene la doble conceptualización temporal y espacial del «antes» como «antes y ante», como anticipación temporal y subyuntura espacial. Junto con Kike España hemos comenzado en varios textos a cortocircuitar la teoría de Moten con las máquinas sociales de Lagunillas. Véase «La ciudad de las atracciones», <https://transversal.at/blog/la-ciudad-de-atracciones>.

su apropiación, su valorización. Es, como escribe Moten, «lo subterráneo y el suburbio subconceptual y subcomunal de la ciudad»¹⁵⁰. Antes y ante, una sub-urbe, que ha estado y está ahí antes de la ciudad, debajo y alrededor de la ciudad.

En esa sub-urbe, en el territorio subsistencial, la riqueza pobre no se ve tan valorizada, tan apropiada, ni se vuelve tan cumplidora. La pobreza, que crea riqueza, difumina las huellas que dejan la posesión y los propietarios. No las borra del todo, y sin embargo se confunden lo suficiente como para ocupar el territorio de otra manera, sin numerarlo. Riqueza pobre, he aquí las risas compartidas y las discusiones acaloradas en el bar del barrio, el escuchar, el mirar, el sentir, en Lagunillas por ejemplo, riqueza pobre, he aquí los primeros tomates del Huertito colectivamente okupado y gestionado —¡transplantocracia, tomatocracia!—, riqueza pobre, he aquí la música que surge de Sin Futuro, el centro social más pequeño y exquisito del mundo, en cinco metros cuadrados, en medio del ensamblaje de miles de cosas y en medio de la conversación, porque la guitarra está al alcance de la mano: la ahumada, potente y profunda voz femenina y la nunca del todo acertada y sin embargo virtuosa, aguda y suave voz masculina, intentan una canción junt*s, y lo cantan todo un poco aflamencado, hasta la *Redemption Song* de Bob Marley. Subsistencia de la posesión fuera de junta, subsistencia de la posesión pobre, subsistencia de la okupación, subsistencia del disyuntar y enjuntar.

Más que poseerlo, se está obsesionado con ello, y obsesionado con sus fantasmas, sus ritmos, sus crueles estancamientos, su flujo desenfrenado: el territorio subsistencial

¹⁵⁰ Moten, *Black and Blur*, 187.

es en-medio en tanto que co-crea una ecología del entorno y de sus cosas, una ecología de las máquinas sociales y una ecología de las mentalidades que lo habitan. El territorio subsistencial de Lagunillas se mueve con las personas que se mueven a diario por sus calles, malagueñ*s entrando y saliendo de la ciudad, turistas en busca de motivos para sus fotografías de arte urbano, carritos de la compra más o menos abultados, repartidores de butano, paseadores de perros, *flaneurs* errantes, con las gaviotas, trazando sus líneas en el aire sobre las mismas calles, con los gatos salvajes y aquellos que nunca salieron de casa, los que, como gatos salvajes, deciden correr hacia alguien, y los gatos que, con toda la libertad de una relación abierta, deciden a veces vivir peligrosamente al aire libre, con las arquitecturas, algunas conservadas con cariño, otras abandonadas y amenazadas de demolición, con los solares urbanos que esperan ser ocupados y/o acondicionados, con los lugares discretos donde la gente se reúne sin tener que consumir, la Plaza Esperanza y su convivencia con los perros y el baloncesto y l*s niñ*s de Fantasía en Lagunillas, el solar autogestionado Victoria de Quién y sus arbustos y el papayo que poco a poco va cubriendo el más superfluo de los murales de Lagunillas, con la mezcla de diferentes máquinas sociales en el Bar Enrique y en el Pedroso, en Las Camborias y en La Polivalente, con las actuaciones espontáneas que podrían empezar ahora mismo en cualquier esquina. Y se mueve con los fantasmas de las lagunas sobre las que se asienta, con los fantasmas del cementerio árabe sobre el que se levanta, con los fantasmas de la Reconquista, cuya victoria bautizó a la calle y al barrio vecino, con los fantasmas de la Inquisición y del colonialismo, con los fantasmas del franquismo, más vivo que muerto, con los fantasmas de los desplazados

por el desarrollo, de los que optaron por abandonar los barrios en la época del tráfico de drogas.

Si nosotr*s —segunda tesis de Benjamin¹⁵¹— hemos sido realmente esperad*s en esta tierra, ¿qué es lo que reclaman nuestras dispersas y débiles fuerzas del pasado, mesiánicas o místicas o maquinicas? Vientos moleculares del pasado nos tocan y nos rozan, desviados por la memoria molar y la historiografía. No solo un inconsciente colectivo, sino todo lo que queda fuera, esperando a las fuerzas que lo dejen salir, lo dejen ir, lo suelten. Para poder descubrir algo de esas fuerzas, el tiempo-ahora tiene que aguzar el oído. Solo ahora canta el viento molecular, solo aquí abajo tiene lugar el tensado de presentes y pasados, y solo una cosa permanece irrelevante: el futuro. Sin futuro. O en la ambigua imagen de una máquina socio-poética en Lagunillas: *El futuro está muy Grease*, un futuro gris, un futuro nublado, o, por otro lado, un futuro colorido y brillante como el musical Grease.

El tiempo lineal, el cómputo del futuro, el presente como punto, todo esto no significa mucho. Si queremos reunirnos, podemos hacerlo «por la tarde», casi como en el cuento de Chigozie Obioma sobre la reunión que se supone que tiene lugar «al atardecer». «Puede ser al comienzo de la puesta de sol, a la mitad, o al final. Pero incluso esto no importa. Lo que importa es que se sepa el número de los que vienen a la reunión. L*s que lleguen antes esperarán, hablarán, se reirán hasta que tod*s estén

¹⁵¹ Walter Benjamin, «Sobre el concepto de Historia». Cf. también Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey, Barcelona: Paidós 1989 [1969], 157: «En la medida en que los acontecimientos se efectúan en nosotros, nos esperan y nos aspiran, nos hacen señas».

allí, y entonces comenzará la reunión»¹⁵². No hay un Elías que convoque la reunión, la inicie, la conduzca. No hay un comienzo de la reunión, no hay un final. Desaprender la puntualidad compulsiva, desaprender a entender el presente como un solo punto, y no a no estar tan disponible como quiere el servil en/juntado del capitalismo maquínico, justo a tiempo, siempre accesible, siempre dispuesto, siempre disponible. Y, sin embargo, si es posible, realmente tener siempre tiempo, estar disponible para otros y estarlo de otra manera, accesible, dispersa. Y las cosas también están disponibles, se dejan en la calle junto a los contenedores de basura más o menos el miércoles por la noche, y hasta el jueves, cuando viene el*la recogedor* de basura, están a libre disposición, al igual que el reciclaje de lo que cae en manos de l*s recogedor*s de metal y a l*s buceador*s de contenedores. Cualquiera que quiera otra forma de acceso y disponibilidad se junta por la tarde, a la fresca, se reúne despacio, coge una silla vieja de la basura, y luego otra, se sientan junt*s, curios*s por ver quién viene por la calle curva, charlan con l*s demás, ríen y lloran, ven quién más se une, hablan intensamente en completa distracción, deviniendo cada vez más y más y más.

Líneas dividuales a través del tiempo y del espacio. Hay una línea dividual que se reúne en torno al rumor de un inminente cierre del Bar Enrique, luego en torno a su reubicación en las fronteras del barrio, luego en torno a la reapertura, una nueva línea de fuga que desplaza el plano de inmanencia del barrio. Otra línea se mueve por el barrio cuando comienza la temporada de aguacates en la Frutería Celia, y Celia y sus amigos se ríen mientras

¹⁵² Chigozie Obioma, *An Orchestra of Minorities*, Londres: Abacus 2019, 51.

trabajan, atreviéndose incluso a un pequeño baile. Y otra línea más cae en manos de los vecin*s, cuando un folleto anuncia una reunión de la asociación de vecinal en Elías: ¡Lagunillas por venir! ¡Ya vamos, Elías! ¡Vamos a Elías! Y en la Peluquería Mounir, la línea dividual se trazaría tal vez muy atrás en el pasado, si se supiera entender y hablar árabe. El cementerio árabe dejó de existir hace más de cinco siglos y, sin embargo, también aquí la línea dividual es una cita entre tiempos. Voces que hace tiempo se silenciaron, entre ellas las de las víctimas de la Inquisición o de la Desbandá, la masacre franquista en la carretera de Málaga a Almería en la Guerra Civil española. Pero también las voces enmudecidas que animaban Lagunillas cuando aún era una zona viva de comercio urbano en los años 60, o las voces de los años 80 que susurraban, suplicaban y gritaban en el apogeo del tráfico de drogas. Apoderarse de estos ecos, prestar oído a estas resonancias en las conversaciones y sonidos de hoy, no cerrarse al aliento del viento en torno a las anteriores, así existe una cita en la línea dividual. Afecto dividual, encuentros con almas gemelas que comparten una línea, una línea a fantasmas emparentados y a las cosas más o menos animadas que no pertenecen a nadie.

Y siempre hay algún*s que se juntan al territorio subsistencial, muy poc*s oficialmente, much*s bajo el radar de la legalidad, algún*s cruzan el mar para quedarse, algún*s van y vienen a sus ritmos, algún*s subsisten en varios territorios subsistenciales al mismo tiempo. Guiris, extrañ*s, semibienvenid*s, podrían quedarse para siempre, y con el tiempo las tensiones y fricciones pasan a formar parte del territorio subsistencial. Traen consigo muchas lenguas, los matices del árabe, los sonidos de diferentes lenguas europeas, y con el tiempo hablan todo tipo de

formas de un español menor que se roza tanto con los sonidos latinoamericanos como con los dialectos andaluces, conviviendo con pequeños y grandes malentendidos.

El territorio subsistencial supone una eterna negociación entre posesión y ocupación. Las palomas se retiran a las moradas humanas porque afuera hace demasiado calor para ellas, o descargan sus excrementos en la madriguera que solía ser su morada. Las gaviotas ocupan las terrazas y, cuando tienen crías, nadie debe atreverse a ahuyentarlas ni a acercarse. Las máquinas de construcción y las grúas ocupan a veces tres solares a la vez en el pequeño barrio, y saturan los paisajes sonoros con su rugido, el aire con su polvo, los cielos con sus brazos metálicos. Las ratas, las polillas, las cucarachas no siempre quieren quedarse en sus agujeros, pero ya no quedan monos en la Plaza de los Monos. Y las tecnecologías también están ocupadas, a veces sus máquinas están tan atascadas que los canales de información colapsan¹⁵³. Igual que el Whatsapp de «Lagunillas por venir» se desborda y ocupa maquinicamente los afectos cuando un vecino comenta emocionado en directo la ocupación en curso de una casa de enfrente, y las opiniones e interpretaciones divergen mucho entre el cuidado subsistencial y la vigilancia vecinal, la lucha de clases y la actitud delatora. Después de unas primeras semanas de verano de observación y planificación, se ha aprovechado la hora de la siesta para intentar acceder a la pequeña casa de la esquina. Hasta hacía seis meses, un hombre había estado usando la casa a escondidas, aunque sin vivir regularmente en ella, luego pasó a ser posesión de un nuevo vecino, un nuevo propietario, que le pidió

¹⁵³ Sobre el concepto de tecnecologías, véase «Technecologies», *transversal* 03/18, <https://transversal.at/transversal/0318>.

amable pero claramente que no podía seguir usándola por seguridad. Aunque se rumorea que, por ambigüedades en los tiempos de la obra de rehabilitación de la casa, ahora un grupo variado de personas de las viviendas sociales situadas a dos calles de distancia decidió intentar ocuparla de nuevo después de unos meses. Exploraron bien. Hicieron preparativos. Se aseguraron la ayuda de profesionales. Pero esta vez las herramientas no fueron lo suficientemente buenas, y l*s vecin*s de enfrente empezaron a mirar raro. Lo intentan de nuevo al día siguiente, pero ahora son l*s extrañ*s guiris de la esquina los que no les dejan hacer esta tarea en paz; extrañ*s porque compraron una casa fea y la reformaron a medias en lugar de derribar la vieja y construir una nueva y más alta como es habitual, extrañ*s porque no quitaron el viejo cartel de Elías aunque ya no hay materiales de construcción a la venta, extrañ*s porque no se desconectan como es habitual, formando su propia burbuja. Pasa otra siesta sin poder empezar. Y por la noche, el nuevo vecino reaparece de repente, los busca en la calle y les informa de la inseguridad por el estado de la vivienda, diciendo que al día siguiente empezará las obras de rehabilitación. Otro grupo lo intenta de nuevo esa noche, menos profesional, ya un poco ebrio, pero desiste rápidamente cuando se da cuenta de que el nuevo vecino parece estar durmiendo dentro, en la obra, y que la policía queda a la vuelta de la esquina. Una oportunidad perdida, pero la siguiente puede aparecer pronto, quizá a la vuelta de la esquina.

El territorio subsistencial lleva consigo la tierra, la *terra* del territorio y la tierra material, pero también es un ritornelo fugaz de flujos, de partida, de desterritorialización, por abajo, las aguas de la vieja laguna que dio nombre a Lagunillas, por arriba, los aguaceros periódicos de la

tromba. Y como la inundación por arriba se abrió paso inesperadamente cuando la cubierta estaba expuesta, un moho entró en la vieja casa de Paco Elías, en cuya fachada Marina pintó sus setas; esporas con conexiones maquínicas y transiciones hacia la materialidad de las paredes y el interior de la casa. Deterritorializaciones de todo tipo que surcan el territorio, ritornelos de la disyuntura nómada sin morada fija. Gritando contra el silencio de la siesta, terca, perturbadora, angustiada, la máquina Raúl-y-Rosita, en un sitio distinto cada dos semanas, emana una música insumisa, sus líneas por el barrio nunca son las mismas pero siempre hacen rondas similares, los chillidos-Raúúúl reterritorializadores de Rosita o sus quejidos que no tienen realmente una meta, un objeto o un blanco de indignación. Asignificancia y afecto más que agresión contra algo o alguien en particular. Lo atractivo ya no está en el ojo del que mira, la atracción de lo inatractivo no es una cuestión de percepción. Se trata de una forma tensa de atracción, una economía completamente diferente. No se conforma con las vías y zonas prescritas, sino que pavimenta su propio camino para su socialidad insumisa. El desamblaje es ambas cosas: la desobediencia a la ciudad cumplidora y lisa de las atracciones, y las líneas dividuales que atraen lo inatractivo.

¿Dónde está el *sub* en el territorio de la subsistencia? De alguna manera abajo, en una nada aventurera, una plenitud plana, aquí y allá abajo, pero no en la profundidad, no en el fondo, no en lo profundo del abismo¹⁵⁴.

¹⁵⁴ «Pero, ¿adónde nos precipita un descenso tal?», se pregunta Deleuze en la *Lógica del Sentido*, y se responde a sí mismo: «Hasta el fondo de los cuerpos y el sin-fondo de sus mezclas», y al «sinsentido de superficie» (146). Un movimiento hacia el sinsentido, no hacia la profundidad significativa ni hacia la altura, sino hacia la sensualidad sin

Volcar, voltear, desenterrar el fondo, cavar los fondos y desde la tierra arrojar la tierra con las muelas, no cavar en profundidad, sino en superficie, a ambos lados de la superficie. Arañar, raspar, rozar la superficie desde ambos lados, desde donde se asientan nuestros pies y desde debajo de la superficie. Por abajo, sí, pero suspendiendo la relación entre arriba y abajo. Desde esta perspectiva, desde abajo, desde un punto de vista subsistente-subsistencial, no hay arriba, e incluso la imagen de los dos lados de la superficie es simplista, simplona, porque pasa por alto los muchos *plies*, los múltiples pliegues del abajo. No hay bajofondo bajo un fondo, sino una expansión plana del plano de inmanencia, que traza y sigue trazando líneas dividuales que hacen y constituyen el territorio, lo preservan y lo cuidan. En lugar de fondo sin fondo, abismo, sinfondo y

sentido de las superficies. Superficies en las que tanto la altura como la profundidad están desprovistas de poder precisamente por su falta de planitud. La altura de la caída y la profundidad de la flotación ya no significan nada, e incluso la descomposición de la individualidad en lo dividual no tiene por qué asustar. «[...] resuena aún una última respuesta: la que recusa tanto el fondo primitivo indiferenciado como las formas del individuo y la persona, que rechaza tanto su contradicción como su complementariedad. No, las singularidades no están encerradas en individuos y personas; ni tampoco se cae en un fondo indiferenciado, profundidad sin fondo, cuando se deshace el individuo y la persona. Lo que es impersonal y la preindividualidad son las singularidades, libres y nómadas. Lo que es más profundo que cualquier fondo es la superficie, la piel» (177). No es imprescindible entrar en los rodeos de Simondon sobre lo preindividual y lo transindividual, y sus limitaciones temporales y espaciales. Según Gilbert de Poitiers, se trata simplemente de dos formas de singularidad, la individualidad y la dividualidad. Aquí, lo dividual concierne a ambos aspectos, la multiplicidad de subsistencias inmanentes-causantes-rodeantes así como la multiplicidad de subsistencias concretas. A diferencia de la substancia y los accidentes, la relación de la subsistencia y lo subsistente no es jerárquica, sino una relación mutua de intercambio. Lo subsistente no surge como multiplicación a partir de un uno. Es singular, y «su» subsistencia también es singular.

bajofondo, lo que está en formación es inminente, se inmiscuye y converge aquí abajo, allí abajo, y a su alrededor. *Sub-*, tan vago y difuso como el prefijo latino, no solo en el sentido de «debajo», sino también de «cercano a algo», afin, próximo, junto, subyunto, una aposición se adjunta a la oposición, siempre cerca, rayando, tocando, rozando. A veces también oculto, detrás de algo, inmediatamente alrededor de algo.

El subfondo no funda algo alrededor de lo que está. El rodeo no rodea algo, ya se trate de su núcleo identitario-comercializado o su fortaleza adversaria. La subyuntura no junta las juntas, las subyunta y atraviesa al mismo tiempo. Subyunta un territorio de cuidado en el que las criaturas de todo tipo, animales, fantasmas, máquinas, cosas, y tal vez también humanos, siempre que no nieguen lo situado de su perspectiva, no existen por la sangre y la tierra ni por haber nacido o por la propiedad y la ley y la individualidad, sino que subsisten por su subsistencia singular. El territorio subsistencial es la subyuntura del cuidado. L*s que lo pueblan miran un*s por otr*s, se cuidan un*s a otr*s, miran a su alrededor, en toda la ambivalencia que hay entre el control vecinal y el cuidado subsistencial, a veces ambos a la vez, a menudo una cuestión de perspectiva, miran y fluyen a través del territorio y hacia otros en-medios.

La subsistencia no significa aquí la reducción a una economía de autosuficiencia, procedente de la carencia, determinada por la necesidad, una economía de autoabastecimiento. La economía de subsistencia es una economía *queer*-feminista de cuidados mutuos, su fuerza motriz es la multiplicidad incompleta de relaciones de cuidados. En su investigación militante, el colectivo feminista Precarias a la deriva ha propuesto una serie de movimientos

conceptuales para «(re)poner el cuidado en el centro, es decir, visibilizarlo, valorizarlo y, sobre todo, politizarlo, convirtiéndolo en palanca de transformación»¹⁵⁵. Resulta especialmente relevante el desplazamiento mínimo del concepto de ciudadanía al de *cuidadanía*. Mientras que la ciudadanía «está sostenida en el contrato sexual como dispositivo heteronormativo», la *cuidadanía* «subvierte este último mediante la proliferación de cuerpos, prácticas y deseos para la producción de otras formas de vida»¹⁵⁶. La riqueza pobre de la *cuidadanía* va más allá de la manutención, la necesidad, la exigencia y la autosuficiencia. «Para poner en marcha una lógica del cuidado huyendo del sálvese quien pueda y de los nuevos oportunismos es imprescindible generar lazos sociales, construir vínculos, espacios y proyectos que promuevan lo colectivo. Cuidados a experimentar que no sean infravalorados, ni obligados, ni mal pagados, ni invisibilizados, ni posesivos»¹⁵⁷. Multiplicidad de relaciones de cuidado, cuidados en plural. El cuidado es un «sabio comerciante», dice Marguerite, y su oficio es el de negociar, traducir, conjuntar. Comercio sin propiedad, emanación transversal del cuidado. Para el territorio subsistencial, la economía de los cuidados significa algo más que afirmar la reproducción social: es la producción de socialidad y de deseo, y esa socialidad cuidadora que se produce y preserva en ella, ese deseo dividuo que sustituye a la alianza fatal de la voluntad, la necesidad y la esperanza. Preservar el

¹⁵⁵ Precarias a la deriva, «Precarización de la existencia y huelga de cuidados», en María Jesús Vara (coord.), *Estudios sobre género y economía*, Madrid: Akal 2006, 104.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 126. Véase también Isabell Lorey, *Democracia en presente*, traducido por Sara Jiménez y Marta Malo, Málaga: Subtextos 2023.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 132.

territorio subsistencial no significa mantenerlo igual para siempre, conservarlo, significa cuidar de y cuidar con las máquinas sociales, las máquinas mentales, las máquinas-cosas, insistir en su cuidado, hacer persistente el cuidado múltiple y devenir persistentes con él. El cuidado subsistencial significa también un usaje cuidadoso, un uso que no consume y no abusa, un disfrute en el doble sentido. Disfrute en el sentido de usufructo, del uso desposeyente y cuidadoso de las cosas, de las máquinas, los entornos, pero también, más allá de cualquier noción de la satisfacción de las necesidades, disfrute múltiple en el sentido de la producción dividida del deseo. Y no, las asimetrías de clase, los racismos multicapa y los sexismos cotidianos no desaparecen en absoluto con esto. Y los coches atropellan gatos, la gente se aleja, se arrancan árboles, las relaciones de cuidado se rompen. El subcomunismo del cuidado subsistencial no promete un mundo ideal, una sociedad sin clases, una zona depurada de racismo y antisemitismo, sexismo y homofobia. No es otra cosa que una mezcla salvaje de in-disponibilidad, indignación y disyuntura, y al mismo tiempo de otras formas de disponibilidad, de nuevas formas de conjunción en comun*s, cooperativas órgicas, plataformas antidesahucio, sindicatos de inquilin*s y vecin*s, los consejos de la subyuntura.

Economía de los cuidados, economía de la subsistencia dividida-máquina. La subyuntura rumorea, el rodeo hierve, el subfondo rabia. Un ruido en el callejón. Una lata de cerveza se pasea en el viento, con ella las voces de los borrachos se elevan hasta la berrea, el delirio de un yonqui. Puertas desquiciadas tocan una música ingobernable. Un folleto arrugado llega a la deriva a la reunión en casa de Elías: *Materiales de construcción de mundos*. Elías no es el profeta que viene, al que un* se reúne a escuchar

para aguardar el fin del mundo. Elías es el lugar de la asamblea misma, un lugar para la construcción maquiánica de mundos, la subsustancialidad¹⁵⁸ en medio de una subyuntura y sus máquinas. Máquinas de construcción, mezcladoras, guitarras y lavadoras y las mezclas de sus sonidos, los descansos de la siesta, la mujer que llama a sus «¡chicos!», los gatos y las palomas, para comer, los camiones de basura, el hombre de la armónica que pasa revoloteando, exhibiendo a su paso un virtuoso *riff* de blues, rastros fantasmales, voces enmudecidas, voces desafinadas, encuentros singulares, corrientes de gestos, las conversaciones intensas en medio del ajetreo, y, sobre todo esto, el sonido de los aires acondicionados unidos que se intensifican mutuamente. Con demasiada frecuencia condenada al fracaso en la tensión entre la ocupación y la posesión, la diplomacia suave y rozante busca las líneas de fuga, intenta tensar el territorio subsistencial para que toda posesión adquiera un componente de ocupación, un matiz de posesión pobre, mutación de la propiedad, ocupación incluso de la autoapropiación, ocupación subsistencial de la subyuntura.

¹⁵⁸ «Subsustancialidad» es el término que James Joyce introduce como alternativa a la trans y consustancialidad en el *Ulises* (traducido por José María Valverde, Barcelona: Penguin Random House 2021 [1922], 562).

Ritornelo 19, 2020

Elogio de la tecnecología

La *smart city* hace que las máquinas trabajen para vosotr*s, la ciudad segura asegura el espacio de forma maquina. Un engranaje encaja con el otro, las rutinas funcionan como un reloj y los algoritmos bailan cada vez más rápido. Mientras la cifra recorra las cosas y las alise, todo encaja. Mientras vuestros datos alimenten las bases de datos, la ciudad maquina y su precavida planificación conjuntan vuestras vidas, y todo va siempre liso, todo sale bien.

O más bien así: el capitalismo maquina y su cifra dividual tratan de totalizar el acceso a vuestros últimos recursos, el acceso a la socialidad maquina, a los afectos y a los datos, que se extraen y se en/juntan cada vez con más detalle. La imagen de la ciudad lisa-cumplidora se conjunta continuamente hasta que se implante el último chip dividual, se ponga el último código de barras, hasta que la última aplicación omnipresente envuelva a su portador, y se abra o no la entrada y la salida, se permita o no el acceso, se haga o no que la ciudad esté disponible. En esta lógica, la ciudad se convierte en una reserva fluida, sometida al control dividual por el acceso maquina, por la comunidad de coerción de control microfascista, por un giro masivo hacia subjetivaciones cumplidoras.

Pero lo que se presenta como nuevo y el futuro, ya sea como un canto de sirena o el sonido distópico de la fatalidad, sigue siendo un intento de hacer gobernable y disponible el presente a través del futuro. Como antes, en la formulación de Toni Negri, «la cuestión de la colaboración con las máquinas o de su destrucción debe plantearse y articularse en el seno del programa de reapropiación». Para ello no bastan las tecnofantasías de la penetración

invasiva de la tecnología en el cuerpo humano o la sensualidad no orgánica de las máquinas. Son las tensiones maquínicas, las pegaduras, las juntas de las máquinas sociales y técnicas de las que surgen las capacidades de construcción y destrucción, y los materiales para la construcción de mundos. La junta insumisa de disyunturas no se opone a lo maquínico, surge en medio de la ecología maquínica, la mecanoesfera, la tecnecología.

En la inventiva de las máquinas sociales, luchas y movimientos, el territorio subsistencial es trazado por líneas abstractas, y traza líneas más allá de sí mismo, hacia una tecnecología translocal. Las tecno-máquinas son parte de esta ecología tanto como las máquinas mentales, sociales y medioambientales. No se trata de si existe una conexión entre la tecnopolítica y la ecología, sino de cómo se desarrolla esta tecnecología. Los polos entre los que se encuentran un gran número de posibilidades: la brutal auto-sumisión y puesta a disposición hasta de los últimos recursos afectivos y materiales, por un lado, y, por otro, la producción de deseo dividual en la que la tecnología y el deseo devienen disponibles para la revolución molecular.

La primera opción os lleva a la autoamplificación con Facebook e Instagram, a las variaciones de lo mismo de siempre, a la alineación con vosotr*s mism*s, a las burbujas de imagen y discurso que se cierran al sonido y a la vista. Para que prevalezca la segunda opción, necesitaréis de la multiplicidad de productor*s de datos y afectos... ¡Liberad al yo de las juntas socio-narcisistas de las «redes sociales»! ¡Liberad los *data doubles* de la disponibilidad y el tecno-seguimiento, liberad los datos en su conjunto de la disposición en la propiedad de las plataformas monopolizadoras, los códigos de la apropiación privada-oligopolística! No perdáis de vista la propiedad en el

desarrollo de las nuevas economías de datos, porque aquí también: ¡ocupación, posesión pobre y disfrute como uso cuidadoso! Liberad todas las formas de conocimiento, digitales y analógicas, de los regímenes de derechos de autor, ¡seguid jugueteando con el intelecto transversal! ¡Liberad los modos de subjetivación de la servidumbre maquínica! ¡En lugar del odio, la malicia, la envidia, el socio-narcisismo, la demarcación individualista y el aislamiento, desplegado tecnologías que envuelvan las cosas sutiles, los pequeños gestos, la suavidad del afecto en la situación de involucramiento afectivo! ¡Construid zonas temporales de repliegue táctico en redes locales, y más allá de cualquier localismo construid nuevos tecno-entornos, «medios», «plataformas», agenciamientos y aparatos fundamentalmente abiertos y radicalmente inclusivos! Y en medio de la multiplicidad dividida y el desdoblamiento tecnológico, ¡alcanzad las nubes, ocupad las máquinas abstractas, socializad el espacio de los datos!

Para vuestras citas secretas, necesitáis máquinas del tiempo sociales, más que las de Hamlet con el fantasma de su padre, más incluso que los saltos temporales disyuntados por consanguinidad de la Dana de Octavia Butler en *Parentesco* o las relaciones distópicas humano-replicas de las distintas versiones de *Blade Runner*: el tiempo pegajoso de los escritores fantasma, la disponibilidad desdoblada, los saltos temporales *queer* de la máquina Ofelia, el amor y el cuidado de los fantasmas maquínicos correspondientes a través de los tiempos. Y si forma parte de la naturaleza de los fantasmas no hacerse visibles, entonces quizá haya que aguzar el oído, escuchar voces juntas, escuchar con oídos maquínicos, escuchar por las esquinas. Tal vez podáis escuchar la tecnología como un archivo de sonidos que atravesáis maquínicamente,

como mundo-cosa y mundo-fantasma con todo su ruido y todo su jaleo. El *déjà vu* pertenece entonces, como sugiere Walter Benjamin en la *Crónica de Berlín*, al ámbito de lo acústico más que al de lo visual. Una reverberación de vidas pasadas, voces apenas audibles de un tiempo-oscuridad desplazado, un sonido repentino que suena a una palabra, un chispazo que cortocircuita el pasado y el presente, un eco más que una imagen, un impacto, un golpeo, un ruido, un rugido, un estruendo que no se olvida para siempre. No solo «ya visto», sino también ya oído, traza su línea dividual a través del tiempo en la reverberación. *Déjà entendu*.

Vosotr*s que habitáis la tecnecología, fantasmas y almas de la economía subsistencial, vosotr*s que devenís nada, *citizens of nowhere*, ¡haceos similares! Vuestra similitud no es la precursora de la alineación y la adaptación, los *likes* de *users like you who like items like this*, sino el eterno devenir similar como lejanocercanía. Vuestra subsistencia no es la envoltura viscosa de la ciudad lisa-cumplidora, sino la suavidad rozante, el chal subyuntante de la subyuntura. Vuestra dividualidad no es acumulación y tránsito por gigantescos bancos de datos, sino devenir menor revolucionario en la dispersión y contensión de una revolución molecular.

IV. DESAMBLAJE

Voz menor, revolución molecular

En registro molecular, transversal a la ordenanza y a la molaridad, la voz menor resuena. Nada ni nadie la dirige, nadie la habla, nadie la sintoniza. Solo un enjambre de voces ya está ahí, su orquesta sin órgano ya está ahí, a su alrededor, cuando tensa las distancias. Quebradiza en la ruptura persistente de la voz, frágil y sin embargo inquebrantable. Cambio de voz, modulación, mutación.

La voz puede permanecer menor, precoz, inmadura, en medio de la resonancia y la subsistencia de la subyuntura. No tiene que hacerse mayor, no tiene que buscar un bloque, no tiene que estar perfectamente sintonizada, y bien puede soportar no estar nunca sola. Dependiente, una entre muchas, resuena con otras voces o no. Muchas voces menores, individuales, que pueden devenir más, devenir algunas, devenir muchas, suenan molecularmente unas al lado de otras, dispersas, unas alrededor de otras, en busca del parentesco de las voces, de la intimidad y el ensamblaje de las voces menores.

Su música molecular suena en muchos tonos. Traza líneas finas, en los detalles más pequeños, en las juntas más distantes. Impaciente con la paciencia revolucionaria, se mantiene en su sitio, esperando el nu en persistencia salvaje, dispuesta, a precipitarse, a seguir con el problema. Voces esparcidas-reunidas cantan una canción insumisa, subterránea, ultraterrenal, extraterrestre. Sin un gran plan y, sin embargo, no sin planear, emanan, sin un orden claro, en una elegancia fugaz. Tensado y en tensión, ansia por lo que fue, compost sin composición, sin dirección, sin profesionalidad, con ritmo impulsor e intensidad fluctuante.

Y entonces, cuando vienen y dicen que hay que tomarse las cosas con calma y cada cosa a su tiempo, paso a paso,

ese es precisamente el punto, el problema, el recurrente patrón que hace daño. La pena y la tragedia llegan, sin embargo, en clave de júbilo, con la fuerza y la (crítica de la) violencia de la voz menor...

My country is full of lies
We're all gonna die and die like flies
I don't trust nobody any more
They keep on saying «Go slow!»
«Go slow!»

But that's just the trouble

«do it slow»

Desegregation

«do it slow»

Mass participation

«do it slow»

Reunification

«do it slow»

Do things gradually

«do it slow»

Will bring more tragedy

«do it slow»

En 1963, todo sucede demasiado lento y demasiado rápido al mismo tiempo. El 12 de junio, en Mississippi, el activista de los derechos civiles Medgar Evers recibe un disparo por la espalda de un miembro del White Citizens' Council. El 15 de septiembre, en la 16th Street Baptist Church (Alabama), punto central de la campaña contra la segregación extrema en la ciudad, un atentado con bombas del Ku Klux Klan mata a Addie Mae Collins, Cynthia Wesley, Carole Robertson y Carol Denise McNair,

cuatro niñas de once a catorce años. Más y más tragedia, *Mississippi Goddam*. La canción *uptempo* de Nina Simone, de rabia desolada, arrasa con todo: una impresión engañosa de Broadway *show tune*, «para la que aún no se ha escrito el show», como señala Simone de pasada. La canción se desborda a sí misma, arrollando el eslogan «Go slow» y casi volcando, fuera de sí ante la violencia exuberante del supremacismo blanco y la violencia subliminal del reformismo democrático. *Mississippi Goddam* es una poderosa crítica de la violencia, y al mismo tiempo su furiosa cantante canta en calma. Simone se abre paso entre las atrocidades racistas en Alabama, Tennessee y Mississippi, entre los discursos racistas y las genealogías que los acompañan, pero también entre las falsas reglas de los contrapoderes. «Go slow», «do it slow» no es solo el problema de las fuerzas reformistas demócratas, el lento camino de los Kennedy a través de los proyectos de reforma y los cambios legislativos, alineados diariamente con incidentes racistas y luego el asesinato de John F. Kennedy el 22 de noviembre. «Go slow» también se convierte a veces en la receta equivocada en medio del Movimiento por los Derechos Civiles, en momentos en los que la prudencia tranquilizadora pesa más que la agitación necesaria.

El problema no es tanto una contradicción entre violencia y no violencia, construcción y destrucción. Para una crítica situada de la violencia, importa distinguir y diferenciar las prácticas heterogéneas de la violencia y la no violencia, transformar la oposición de la destrucción y la construcción en una aposición¹⁵⁹, para subyuntar los materiales de la construcción a los de la destrucción.

¹⁵⁹ Tomo prestado el concepto filosófico de aposición de Stefano Harney y Fred Moten, *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*, Wivenhoe: Minor Compositions 2013, *passim*, por ejemplo, 14.

El problema radica, en primer lugar, en la concepción lineal de la revolución como proceso previsible. La gradación, la linealidad y la molaridad son los sepultureros de la revolución. «Do things gradually / Will bring more tragedy». Trabajar en una lista uno a uno, según la estrategia de l*s líderes* y sus programas, hará escalar la tragedia. El manejo planificado y gradual de los pasos hacia la revolución dio forma a las ideas hegemónicas de la revolución en el siglo XX, y de manera más fatídica a la reinterpretación de la paciencia revolucionaria como disciplina del soldado del partido. El líder del partido en *Hombre invisible* de Ralph Ellison expresa la necesidad de obediencia y paciencia por parte de aquell*s repetidamente afectad*s por el racismo: «Tienes mucho que aprender. Llegará el momento en que sabrás ser paciente incluso en estas circunstancias. La paciencia y la disciplina adquieren todo su valor precisamente en estas circunstancias»¹⁶⁰. Y el profesor del partido: «En realidad, es necesario que los apacigüemos un poco, en su propio beneficio. [...] No podemos permitir que alteren el ritmo de ejecución del plan principal»¹⁶¹. La paciencia combinada a la obediencia de los cadáveres conduce al desastre. El principio de «go slow» crea, en primer lugar, una dura jerarquía entre la organización y sus objetos, entre l*s «líderes» y la «gente», pero también crea un afuera de la organización, l*s inorganizables, l*s impacientes, l*s inconformes, l*s que están por debajo del plan maestro.

La revolución molecular necesita la simultaneidad múltiple de las velocidades, el movimiento lento, la parada y la aceleración, no una tras otra, sino al mismo tiempo,

¹⁶⁰ Ellison, 501.

¹⁶¹ *Ibid.*, 547 ss.

alternándose, mezclándose. La ruptura insurreccional y la duración de la resistencia y el poder constituyente no surgen uno tras otro, sino como una cualidad aposicional y superpuesta de las máquinas revolucionarias. La paciencia revolucionaria necesita de la impaciencia revolucionaria, del destiempo simultáneo, del *goddam-raptus* de la revolución. *Goddam!!!* Las emisoras de radio censuran oficialmente *Mississippi Goddam* por la maldición, pero mucho más graves son sus afirmaciones explícitas sobre el racismo cotidiano, la desnormalización de la vida cotidiana racista y el llamamiento a dejar de tomárselo paso a paso, ni lenta ni ordenadamente.

Al igual que el «do it slow» no mejoró en nada la vida cotidiana esclavizada, en la vida cotidiana racialmente segregada de los años sesenta, el enfoque lento y prudente por sí solo siempre trae «más tragedia». Y como señala Nina Simone en la última estrofa de las versiones en directo de *Go to Hell*, otra de sus canciones de la época, el infierno que se dice que está ahí abajo está en realidad justo al lado, «right by my side»: «I see evil in the morning, evil in the evening, all the time, You know damn well, we must all be in hell». Nadie tiene que «irse al infierno», *Go to Hell*, el infierno ya está aquí. Un infierno inmanente hace que no haya que esperar, ni el orden de la acción, ni el Juicio Final. Requiere ingobernabilidad en el aquí y el ahora. Y justo cuando Nina Simone canta «we all must be in hell», la tonalidad cambia a un modo mayor más animado. Hay una cara no tan oculta de este infierno de al lado, una socialidad negra que también está ya aquí y ahora. Esa *black social life*, en el término de Harney y Moten, *undercommons*, está siempre cerca, *feel* sensible, logisticalidad y hapticalidad, incluso y especialmente en la bodega del barco de esclav*s. El galope rabioso

de *Mississippi Goddam* no es un comentario sarcástico sobre l*s muert*s y l*s herid*s por el racismo; muestra y demuestra el tremendo poder y la capacidad de la crítica de la violencia.

Unas semanas después de *Mississippi Goddam* llega *Keep on pushing*. La voz menor de Curtis Mayfield resuena y comienza inmediatamente en las mayores alturas, en el borde más alto, tan lejos como alcance. Rodeado por las armonías de los Impressions, que se despliegan desde el unísono del falsete hasta una dulce tríada, no puede detenerse ahora, tiene que «subir un poco más, de una forma u otra, porque tengo mi fuerza, y no tiene sentido no seguir empujando». *Keep on pushing!* ¿Seguir empujando qué? ¿Aleluya, la voz menor, la canción, la congregación (de la iglesia) o, después de todo, el coche deportivo que los Impressions empujan en la portada del sencillo? Todo esto y, sobre todo, la revolución molecular del Movimiento por los Derechos Civiles. «Quizá algún día alcance esa meta más alta, sé que puedo lograrlo, con solo un poco de alma. Porque tengo mi fuerza, y no tiene sentido no seguir empujando». «With just a little bit of soul», música soul, como unos meses antes, en 1963, en el puente de *It's All Right*: «Cuando te levantas temprano por la mañana, sintiéndote triste, como much*s de nosotr*s», entonces, «Hum a little soul...». Zumbar un poco de alma, ningún sujeto, una pequeña melodía quizás, que más bien te canta en vez de ser cantada, una sintonía para entrar en el día, el sonido rítmico irregular de una lata de cerveza que se pasea, una canción que una niña se canta a sí misma para tranquilizarse, un poco de reterritorialización, para luego lograr encontrar un camino y mirar a través, al otro lado, *look-a-yonder...*

Now look-a look, look-a-look, a-look-a yonder
What's that I see
A great big stone wall
Stands there ahead of me
But I've got my pride
And I'll move the wall aside
And keep on pushing'

La voz menor canta la tercera estrofa de *Keep on pushing* y se pregunta qué es lo que ve ahí delante. Hay un alto muro de piedra que se alza ante ella. Pero la voz tiene su orgullo y sigue adelante. No hacia adelante, hacia el muro o por encima del muro o a través del muro. Prefiere cambiar el subfondo, desplazar el muro, desertar, huir. Esta es también una forma de no rendirse a la alternativa violencia / no violencia. «Puede ser que huya, pero mientras huyo, busco un arma», dirá un Pantera Negra. Huir, sí, pero huyendo para tararear una canción, para trazar una línea, para encontrar una banda. Y el muro no es un muro entre el mundo y el extramundo; *yonder* es el exceso y la transgresión inmanente. El *extra-étre* inmanente de Deleuze, el *oultre* de Marguerite. Abundancia, exceso, disyunción. Nunca el más allá trascendente, sino el plano de inmanencia del *look-a-yonder*, mirar alrededor, huir hacia los lados y doblar, desplazar, expandir la inmanencia trazando líneas de fuga y deformando con ellas las juntas.

Curtis Mayfield adopta la clariaudiencia y clarividencia de su abuela Annie Belle¹⁶², que migró a Chicago desde

¹⁶² Como fuente de este párrafo y para más detalles biográficos y discográficos, véase Todd Mayfield y Travis Atria, *Alma vagabunda. La vida de Curtis Mayfield*, traducido por Alberto García Marcos, Madrid: Es Pop 2020 [2017].

Luisiana a finales de los años 20, y deja que su prédica negra mute en sus canciones, «painless preaching». Y al igual que los encantamientos rítmicos de la reverenda Annie Belle Mayfield siempre han tratado sobre más de un Dios, sobre las voces y las almas y los fantasmas que pueblan y permean la nada, las canciones de Curtis Mayfield tratan sobre los fantasmas/almas/vozes inmanentes de una revolución molecular. Todo lo que tiene que hacer es transformar el Dios de los góspels y los ritmos del ministerio de Annie Belle en un «yo» singular dividual: en lugar de «God gave me strength, and it don't make sense not to keep on pushing», simplemente «I've got my strength, and it don't make sense...». A partir de la primera banda familiar, la banda de la casa de la Traveling Souls Spiritualist Church de su abuela, se emprendieron viajes del alma muy concretos y giras por las comunidades eclesiásticas. Sintonizando su guitarra con las teclas negras de un piano a la edad de diez años, el joven Curtis, con su afinación abierta en fa sostenido mayor —fa sostenido / la sostenido / do sostenido / la sostenido / fa sostenido— y una técnica de puntear, acariciar y rozar suavemente las cuerdas, desarrolla *riffs* y sonidos totalmente nuevos, con dedos que incluso Jimi Hendrix, de la misma edad, examinará de cerca en 1963. Y la voz de Curtis, asombrosamente brillante y fina, ligera y transparente, tiende a alcanzar las alturas más altas incluso después del cambio de voz. *Gentle genius* le llaman, el genio suave.

Aquí, en el desvío, el descamino, el escape, tiene sentido seguir empujando. Buscar las otras voces menores que nunca formarán un coro propiamente dicho, pero que formarán una pandilla, un enjambre menor e insumiso, un ensamblaje de voces menores y revueltas. Entonces las voces menores impulsarán el Movimiento

por los Derechos Civiles, haciéndose a un lado, sorteando extravíos y desvíos, en la socialidad de la máquina infernal «right by my side», empujando el movimiento siempre hacia adelante, y un poco más tarde, cuando el momento sea propicio, *People Get Ready*, incluso cantarán su himno, no oficial, menor.

«Les clapotements, les vagissements, les stridences moléculaires sont là dès le début», escriben Deleuze y Guattari bajo el título «Recuerdos de una molécula» en *Mil mesetas*¹⁶³. Los murmullos, los gritos y las estridencias de los sonidos moleculares están siempre ahí antes de que empiece la primera canción, ante el club, ante el escenario y antes del primer *beat*. La vecindad molecular subyunta a las *soul mates*. Que el alma tiene sus parentescos a su alrededor, que el alma de la voz menor nunca está sola, que el ensamblaje de voces menores ya está ahí, se hace explícitamente audible en Curtis Mayfield y los Impressions en 1967. Al principio del alentador éxito *We're a Winner*, se puede oír la socialidad, la máquina socio-poética, el ensamblaje molecular que ya está ahí antes de que empiece la canción, está sucediendo e insistiendo. Ambiente de fiesta, zumbido de voces, aplausos, una voz de mujer que pide a Diane, confusión informal antes del primer soplo de viento. Como dirá Fred Moten, la informalidad no es la ausencia de forma, ni la forma el borrado de la informalidad, sino su surgimiento: «goddamn it, something's going on! This song emerges out of the fact that something was already going on»¹⁶⁴.

¹⁶³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París: Les Éditions de Minuit 1980, 333.

¹⁶⁴ Harney y Moten, *The Undercommons*, 128 ss. En la entrevista, Stefano Harney hace referencia a Curtis Mayfield. Fred Moten habla principalmente del ejemplo clásico de *What's goin' on* de Marvin Gaye, que comienza de forma similar en la polifonía y el desorden de la socialidad negra.

«Movin' on up!» Las voces en falsete de los Impressions se elevan desde el territorio de voces, ascienden, como Nina Simone en *Mississippi Goddam*, a lo largo y ancho, hacia fuera y hacia arriba, hasta las más altas alturas inmanentes. «Movin' on up!» En el mismo momento, las manos de los Impressions se levantan. Y es sin mucho heroísmo cuando suben, las voces menores y las manos, sin mucho heroísmo incluso del *We're a Winner*, que llega de forma aparentemente casual y ligera, en singular plural y sin gesto obstinado. Inclined hacia atrás, *funky*, estirando sus tiempos, la voz de Curtis Mayfield sigue siendo menor en el júbilo, incluso cuando se eleva a las alturas, sin olvidar nunca que una cosa sigue siendo necesaria: «Keep on pushing!».

Y esto sigue siendo cierto en 1972, en circunstancias muy distintas, después de tantas muertes, por la violencia racista, por la droga, por la guerra, también es cierto para Superfly, el *Pusherman* y su máquina, menor, esta vez en el sentido de «super mean»:

I'm your mama, I'm your daddy,
I'm that nigga in the alley.
I'm your doctor when in need.
Want some coke? Have some weed.
You know me, I'm your friend,
Your main boy, thick and thin.
I'm your pusherman. I'm your pusherman.

El *Pusherman* es el protagonista de la película de blaxploitation *Super Fly*, que Gordon Parks Jr. rodó en 1972 con su padre como coproductor, quien —conocido sobre todo por sus reportajes fotográficos sociopolíticos— había dirigido el año anterior la película que definió el género,

Shaft. No solo el director y l*s protagonistas, sino también más de la mitad del equipo de rodaje de *Super Fly* no es blanco, y la banda sonora es de Curtis Mayfield. El dulce arte del camello [*pusher*] en la esquina, persecuciones por el gueto, policías corruptos, garitos de apuestas, peleas en cámara lenta, un alegre reportaje fotográfico de los detalles del tráfico de cocaína, artes marciales, sexo en la bañera, Cadillac Eldorado, una *bad machine*, nada *clean*, e incluso aunque sea mala y a veces se averíe, la máquina social jalea, echa chispas y pisa fuerte y surca. Parece como si hubiera sido necesaria la invención del funk para incrustar las letras de Curtis Mayfield y su voz menor de la forma óptima, una vez más algo distinto de las canciones clásicas de soul de los años 60, flujos rítmicos con algunos cambios armónicos que hacen que la delgada vocecita parezca aún más acechante. Las manos en las congas y los bongos hacen un solo casi continuo, el pie en el pedal de wah-wah azota el ritmo, y entre todo esto la voz menor cuenta la historia del Pusherman. Una historia del traficante de cocaína que quiere salir con un último negocio, una historia de traficantes y proxenetas, de desesperación, depresión y destrucción, una historia entre el estilo *blaxploitation* y la problematización de la pérdida de tant*s activistas en el consumo de drogas, como en los años 70 en general, pero aquí muy concretamente en los ambientes del Black Power y la vida cotidiana en Harlem. Pero la máquina social tiene un plus, es más que estilización y pulsión de muerte. Los clubes, los bares, las calles y los barrios son los territorios subsistenciales de esta máquina, y también necesitan ser empujados, sostenidos e impulsados. Puede que el Pusherman de 1972 ya no impulse un movimiento social, ni sea reclutado por los organizadores de la Black Nation, pero es un engranaje que mantiene

viva y en movimiento una máquina social, precisamente en los extravíos y desvíos como *bad machine*.

Bad machine? ¿Cuánta máquina queda en el Pusherman y el Super Fly? Paralelamente al éxito del Movimiento por los Derechos Civiles en los años 60, también se produjo un auge de la música negra como negocio. Esto supuso la posibilidad para bastantes de poder vivir de la música, y también supuso la afirmación de la vida social que rodeaba a esta música. Sin embargo, una década de construcción de una industria musical negra dejó su huella en las máquinas sociales de los barrios y los *hoods*. No parecía haber otro camino que romper el monopolio blanco estableciendo sus propios negocios de edición, contratación y sellos discográficos, pero al mismo tiempo, la lógica económica de la industria corroyó progresivamente la socialidad negra. El paso a la industria cinematográfica exacerbó este efecto tóxico. Las economías del cuidado fueron desplazadas por el paternalismo, el emprendimiento y la maximización del beneficio. Con este movimiento de descomposición, el sexismo, las relaciones estereotipadas de género y la heteronormatividad se intensificaron tanto en las estructuras empresariales como en las historias y los relatos de las letras de las canciones y las películas. Las duras jerarquías y la socialidad estriada exacerbaron la apropiación y valorización del intelecto transversal en la escasez de créditos y la reivindicación de la «propiedad intelectual» como propiedad de una sola mente —incluyendo, por ejemplo, la del propio Mayfield—, con todos los aparatos estatales de las líneas dividuales de invención convertidas en contratos. Y, sin embargo, este infierno de explotación, violencia y reproducción de estereotipos heteronormativos nunca pudo apropiarse plenamente de las máquinas sociales; en palabras de Curtis Mayfield:

«Tampoco es que el gueto esté abarrotado de chulos y camellos, pero sí que son una parte muy visible de ese entorno»¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Mayfield y Atria, *Alma vagabunda*, 261.

Al igual que el Pusherman, sus coches y su estilo son solo la punta visible de la vida en el gueto, y mientras que las máquinas sociales irrepresentables permanecen en la oscuridad y entre líneas, la banda sonora y las letras de las canciones también se convierten en cierta medida en la contraparte de la narrativa cinematográfica de *Super Fly*:

«Concebí la música y las letras como una glosa de lo que se veía en la pantalla [...]. Para mí, era importante darle una réplica a las imágenes; intervenir y explicarlas de manera que los chavales nos las interpretaran como un publlirreportaje sobre la droga»¹⁶⁶.

Y esto también se aplica en cierta medida a las imágenes, por ejemplo, cuando Gordon Parks Jr. cambia al medio preferido de su padre a mitad de la película e ilustra las máquinas sociales del tráfico y el consumo de drogas no con imágenes en movimiento sino con imágenes fijas. Los flujos maquínicos de la vida callejera están paradójica y convincentemente mejor representados como un flujo de fotografías fragmentadas que como imágenes en movimiento. Y en el flujo vacilante de las imágenes fijas, emerge una socialidad heterogénea y multi-tentacular que no se detiene en el camello-estrella de la esquina, composición molecular, máquina sociopoética de al lado.

El período comprendido entre 1963 y 1972 fue una década de revolución molecular. Cuando empecé a intuirlo, a mediados de los años setenta, ya me parecía una década pretérita, perdida. Los Beatles ya se habían disuelto hacía algunos años; 1968 parecía tener poco efecto donde yo me encontraba. Una disimilitud sintomática: una década pasada de revolución molecular, que al mismo tiempo aún no había llegado a la provincia de Carintia. Pero en la junta temporal, aparecieron las primeras

¹⁶⁶ *Ibid.*

fracturas, las primeras tensiones. Incluso en esta música blanca, en esta década también de los Beatles, a través y alrededor de los sonidos y composiciones de Lennon y McCartney, se podía oír un rumor que venía de otra parte. Sonaba un poco a esloveno, al que la familia monolingüe de habla alemana intentaba cuidadosamente mantener fuera, especialmente en la época de los asaltos fascistas-antislovenos a los carteles toponímicos bilingües, pero que se abría paso a través de todo tipo de juntas; a través de la resonancia de un apellido esloveno, a través de la escuela de gramática eslovena, que utilizaba las mismas aulas por la tarde, separadas solo por una pequeña ventana de tiempo, a través de los acontecimientos y lugares, las socialidades y las luchas más interesantes, que casi siempre tenían algo deseablemente esloveno. Y entre medias, el rumor se convertía en ruido, sobre todo al escuchar los cruces entre el yugoslavo afuera del capitalismo al otro lado del paso de Ljubelj y las luchas minoritarias del interior.

El pulido mueble de música Grundig estaba en el salón del apartamento de mis padres; en el orden pueblerino-pequeñoburgués, solo se podía utilizar con tranquilidad en ciertos días y a ciertas horas de la tarde. Me fascinaba el ancho de banda de las ondas largas, medias, cortas y ultracortas de la radio y las letras retroiluminadas de sus escalas con las emisoras europeas, y aún más la elegancia funcional de los botones, ruedas y mandos con los que se podía ajustar continuamente la frecuencia, el balance estéreo, el volumen y el color de los tonos. Con ellos podía «ralentizar la escucha» de las canciones, sobre todo con una función especial del tocadiscos, que no solo podía ajustarse a 45 y 33 revoluciones por minuto, sino ralentizarse a 16, haciendo comprensibles incluso las secuencias

de acordes y los *riffs* más rápidos. Compré mi primer LP con el dinero que había ahorrado en el club de discos juvenil. Se trataba de la peculiar compilación *Rock'n'Roll Music*, que reciclaba los restos de los Beatles enfrentados y comercialmente fragmentados. Lejos del concepto de *best-of* de los álbumes de *The Beatles 1962-1965* y *1966-1970*, reunía una extraña mezcla de canciones que aunaba cosas muy diferentes bajo el paraguas del rock'n'roll, lo que no era precisamente obvio para los Beatles. Pero —y este fue probablemente mi cálculo— se trataba de un doble LP, por lo tanto, la forma más barata de conseguir 28 canciones de los Beatles de inmediato. Hubiera preferido escuchar las canciones melódicas de la primera fase psicodélica, pero en el otoño de 1976 pude oír cómo Lennon y McCartney aprendieron de las canciones de Little Richard, Chuck Berry, Larry Williams, Janie Bradford y Berry Gordy y adoptaron su *groove* rodante, su energía y la explosividad de sus voces, con mayor o menor acierto. Como en la versión de John Lennon del *Bad Boy* de Williams. Justo después, en la segunda cara del primer disco, llegó la voz menor de Ringo Starr en el rango de apenas una quinta y siempre un poco *out of tune*, en *Matchbox*, el viejo tema de blues al que Carl Perkins le había puesto atuendo rockabilly. Dicen que el cuarto Beatle no sabe cantar. Pero lo hace igualmente. «Let me be your little dog / till your big dog comes ...». Perro pequeño, voz menor, sin demasiada ambición. Está grabada doblada, pero eso la empequeñece aún más con el estilo alegre y aletargado de Ringo. No quiere demasiado, sobre todo cuando de todas formas se encuentra bajo la brillante luz blanca de los focos. Y mientras Perkins sigue usando la línea final del blues para un alarde apropiado («When the big dog gets here / Show him what this little puppy

done»), la versión de Ringo trata más de la huida, de la agilidad del joven perro: «And when your big dog gets here / Watch how your puppy dog runs».

Todavía en la misma compilación, al final de la tercera cara —así llamaban a la primera cara del segundo disco del doble LP— y unos años después, precisamente de mayo de 1968, el falsete prensado de *Revolution* en esta línea concreta: «Don't you know its gonna be ... alright». Los Beatles acababan de regresar de la India, y en París la playa crecía bajo los adoquines. Pero la letra de la canción no personifica necesariamente el radicalismo de la época, sino que expresa más bien un distanciamiento de lo que estaba ocurriendo aquel mayo («You say you want a revolution ...»). Hay un «you» ahí fuera que se conduce y es conducido por el deseo dividual y la revolución molecular, pero los Beatles hubieran preferido ver un plan («We'd all love to see the plan») y por lo demás están más interesados en liberar sus mentes que en cambiar las constituciones o las instituciones («you better free you mind instead»). Y allí donde las voces se vuelven menores, se produce de nuevo una toma de contacto con el soul y el blues, tanto en los ritmos arrastrados y el esquema armónico como en la línea vocal de las voces en falsete: «Don't you know its gonna be ... alright», una cita, por así decirlo, que se hace eco, aproximándose a las primeras fórmulas del blues, de las canciones y lemas del Movimiento por los Derechos Civiles.

En el sencillo *Revolution*, políticamente ambiguo, que se escuchaba en *Rock'n'Roll Music*, solo la postura de John Lennon sobre la violencia y la destrucción parece del todo inequívoca: «But when you talk about destruction, don't you know that you can count me out». Así, las posiciones más complejas y radicales de los movimientos

de Mayo del 68 quedan negadas de manera categórica. El asunto parece claro, si no fuera por otras versiones de la canción. *Revolution 1*, la versión más lenta y temprana del LP del *White Album*, un *shuffle* psicodélico con mucho *shooby doo wop*, al estilo de los grupos negros de *doo wop* de principios de los años 50, añade un «in» a «count me out»: «But when you talk about destruction, don't you know that you can count me out – in». El «out» no se borra ni se sobrepone, simplemente se le añade un «in». Aposición del «in» al «out». Aposición de la violencia y la no violencia, de la destrucción y la construcción. Este remate se caracteriza menos por la indecisión o el relativismo que por soportar la complejidad de que la revolución molecular —en función de la asimetría, la situación y la perspectiva— conozca muchas variantes no solo entre los polos, sino también solapamientos y apariciones sincrónicas de la violencia y la no violencia. Incluso en el vídeo promocional del sencillo, se puede escuchar claramente el «in» que no se oye en el propio sencillo: John Lennon canta la versión aposicional, «count me out – in». También es una crítica de la violencia que utiliza la superposición, la adición, para diferenciar la no/violencia, para diferenciar la no/participación. Expresar la multiplicidad dentro de la revolución molecular a través de la aposición de ambas posibilidades conduce de nuevo a las sutilezas en los intersticios de la violencia y la no violencia, al situar dónde, cuándo y por qué un* quiere ser contad* dentro o fuera. La resistencia a tener que participar y acordar para actuar junt*s. La versión pirata de más de diez minutos *Revolution 1 (toma 18)* no se detiene en dualismos, dividualizándose a sí misma cada vez más, en una reformulación interminable de «alright» en todos los niveles

posibles, verticales y energéticos, que termina con fragmentos de radio desde «Awal Hamsa» de Farid al-Atrash hasta «If you become naked» de Yoko Ono. *Revolution 9*, casi al final del *White Album* y de los Beatles como banda, trae la molecularización completa de la canción, sin una estructura discernible de canción, un ensamblaje con cintas, con dirección de reproducción cambiante y bucles, fundidos de entrada y salida, fluctuaciones de velocidad, aceleraciones repentinas, voces que devienen nada, un «-right» presionado como un remanente de memoria de que estará «alright», al mismo tiempo tan confuso que nada promete estar bien, y como insistencia en las luchas sociales un solitario «alright» incluso en el turbulento paisaje sonoro de una manifestación, el estruendo de la batalla, el «imbalance», «the watusi, the twist», «eldorado», «take this brother, may it serve you well», y una y otra vez el «Number Nine».

Y finalmente llega una respuesta, una *answer song*. Nina Simone escribe la respuesta con Weldon Irvine en el mismo estilo *shuffle* de *Revolution*, y la respuesta no es una mera reacción, insistiendo por implicación en que el propio género es un género negro, el género de la *answer song* antifonal, que «everything gonna be alright» es esa vieja insistencia del blues en el amor, Big Mama Thornton, Muddy Waters, y de nuevo Curtis Mayfield y los Impressions 1963... *It's All Right*. Nina Simone, en cambio, cuando responde a John Lennon, empieza por situarse en el medio, en medio de una revolución:

Hey we're in the middle of a revolution
Cause I see the face of things to come
Yeah, your Constitution
Well, my friend, it's gonna have to bend

I'm here to tell you about destruction
Of all the evil that will have to end.
Don't you know it's gonna be alright
It's gonna end. The evil's gonna end

Some folks are gonna get that notion
I know they'll say I'm preachin hate
but if I have to swim the ocean
well I will, just to communicate
its not as simple as talkin jive
the daily struggle just to stay alive
Don't you know its gonna be alright
Everything's gonna be alright

Singin' about a revolution
because we're talkin' 'bout a change
it's more than just evolution
well you know you got to clean your brain
the only way that we can stand in fact
is when you get your foot off our back
Dont you know it's gonna be alright
Everything's gonna be alright

En medio de la revolución molecular, es «su constitución» la que debe doblarse. Y cuando se trata de destrucción, no significa predicar el odio, significa, sobre todo, la destrucción «de todo el mal que tendrá que llegar a su fin», de ese infierno en el que la lucha por la supervivencia es cotidiana, en el que la socialidad negra es atacada una y otra vez. Entonces, solo entonces, cuando la destrucción blanca haya llegado a su fin, todo estará «alright». No se trata de evolución, sino de cambio real, abolición, revolución molecular. «The only way

that we can stand in fact / is when you get your foot off our back». Un mensaje directo a todas las voces blancas, no solo a las racistas, sino también a las que se ven a sí mismas como componentes de la revolución, y al mismo tiempo una respuesta directa a John Lennon: solo cuando quites tu pie de mi espalda, solo cuando quitéis vuestros pies de nuestras espaldas, todo estará «alright». Y Simone se refiere a su amiga Lorraine Hansberry, entonces ya fallecida, de la que se dice que le dijo a Kennedy en la reunión Baldwin-Kennedy, que curiosamente no lleva su nombre, en Nueva York el 24 de mayo de 1963: «I am very worried about the state of the civilization which produced that photograph of the white cop standing on that Negro woman's neck in Birmingham». La rodilla blanca sobre el cuello de la mujer negra sigue ahí. Nada está «alright» en absoluto. Motivo de impaciencia inmoderada. Quitar el pie del cuello, esta exigencia para nada metafórica, persiste, de manera catastrófica.

Mu, nu, contravoz

Observaciones preliminares sobre una historia musical de la multiplicidad dividida

En torno al siglo XI, surge en Al-Andalus una forma poético-musical llamada moaxaja¹⁶⁷. El nombre proviene de la palabra árabe que designa una sarta de perlas ensartadas horizontalmente, que, al añadirse otras filas horizontales, crea filas verticales de color. Del mismo modo, la forma poético-musical, que como sugiere Ibn Rushd en el comentario medio a la Poética de Aristóteles se canta en lugar de recitarse, repite rimas, formando así ciertos patrones sonoros. En su forma estricta, la moaxaja consta de cinco a siete estrofas, divididas de nuevo en estrofa (*bayt*) y estribillo (*qufl*), y un estribillo final independiente, la jarcha, que en árabe significa «salida». Los últimos versos antes de la jarcha indican que habrá un cambio de voz al final, del cantante masculino de los versos a la voz femenina de la jarcha. Frases como «ella dijo», «ella cantó», anuncian la voz femenina que interpretará el final.

Es posible que la jarcha ya estuviera allí, como sintonía popular cantada por las mujeres, antes de colocarla al

¹⁶⁷ Me baso principalmente en un texto de Karla Mallette, quien, partiendo de una canción interpretada por primera vez por Nina Simone en 1964, «(Don't Let Me Be) Misunderstood», y sus versiones más exitosas por los Animals (1965), Joe Cocker (1969), Santa Esmeralda (1977) y Alabina (1998), traza la historia epistemológica y política de la interpretación de las jarchas: Karla Mallette, «Misunderstood», *New Literary History*, 34(4), 2004: 677-697. Además: Roger Boase, «Arab Influences on European Love-Poetry», en Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden/Nueva York/Colonia: Brill 1992, 457-482; María Rosa Mendocal, «Al-Andalus and 1492: The Ways of Remembering», en Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, 483-504; Jerrilynn D. Dodds, María Rosa Menocal y Abigail K. Balbale, *The Arts of Intimacy. Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*, New Haven/Londres: Yale University 2008, 144-159.

final de una nueva moaxaja; con una rima recurrente que la precede en el primer verso y en cada estribillo, como preparación para el clímax final. Retorno de la rima en una nueva función en el estribillo final, retorno de la (antigua) jarcha en un lugar diferente, en la forma más compleja de la moaxaja, retorno de la misma jarcha en diferentes moaxajas, estos son los ritornelos de la sarta de perlas, de la canción circular, de la recurrencia alineada, de la *ring song* como «danza de la rima alrededor de la propia linealidad»¹⁶⁸. No obstante, no solo los registros poéticos y las voces cantadas cambian con la jarcha al final de la moaxaja; el lenguaje también salta del árabe o el hebreo estándar a un galimatías que utiliza algunas o muchas palabras de la lengua vernácula que algún día se convertiría en español, o incluso del árabe andalusí popular. Los manuscritos muestran versos, fragmentos de versos y, a veces, simplemente palabras intercaladas que están escritas en árabe pero que proceden de las lenguas vernáculas.

Las estrofas en alto árabe o hebreo de la moaxaja están llenas de metáforas que van desde los lugares comunes hasta las invenciones virtuosas, recitadas por una voz masculina, y normalmente se conoce su autor. La jarcha, en cambio, cita una canción preexistente, normalmente tan popular como anónima; la voz femenina que la canta utiliza principalmente la lengua vernácula. Aunque termine la canción como una «salida», la jarcha ya estaba allí antes, «apertura» alternativa, punto de partida de las estrofas interpretadas antes. Las estrofas clásicas y la autoridad clásica de la voz masculina deben alinearse con el ritmo y la rima de la jarcha, con su precedente, el contracanto femenino.

¹⁶⁸ Dodds, Menocal y Balbale, *The Arts of Intimacy*, 153.

La moaxaja es en la mayoría de los casos una canción de amor. En diferentes combinaciones de amor de hombres y mujeres y de hombres y hombres, trata de la distancia y la proximidad, de las dificultades para acercarse al* amad*, del llanto por la ausencia y la imaginación de la presencia del amor, de las huellas de esta presencia fugitiva e inalcanzable. Así pues, no solo es una culminación temprana de una forma mutante de voces, géneros y lenguas, sino que también forma parte de la propagación de un fenómeno músico-literario y social en Europa y más allá: el elogio del *fine amour*, un amor que, más allá de la posesión, un* solo puede obsesionarse con él, amor cortés, arte de los trovadores, que sigue creciendo y extendiéndose en los géneros mixtos de la mística. Y no hace falta mucho más que este gran tema y las líneas de una melodía por lo demás insignificante, ritornelos que se vuelven estéticamente más probables con cada vuelta, incluso aunque los cantantes no entiendan el contenido de sus palabras. Con la desterritorialización de estos ritornelos, se produce un segundo movimiento de traducción, poco explorado, junto a los grandes proyectos de traducción compleja del conocimiento árabe: el deambular de las máquinas sociopoéticas por el espacio andalusí-árabe, por las lenguas romances y sus socialidades entrelazadas que surgen y se diferencian en Castilla, Aquitania y Provenza, y más tarde en el norte de Francia. Al no progresar en un movimiento unilateral, surgen los tendidos entre, por ejemplo, los espacios lingüísticos y poéticos andalusíes y provenzales con una multiplicidad de líneas menores que van de un lado a otro, repitiendo aquí un ritmo, allí una melodía, aquí un *topos*, allí un *riff* instrumental. Músic*s y cantantes, aristócratas y poetas, fugitiv*s, envid*s más o menos diplomátic*s y embajador*s, prisioner*s y esclavizad*s

traducen estos componentes de la máquina sociopoética, los cargan literalmente por encima de las montañas y las aguas, los traducen a través de las fronteras geográficas, lingüísticas, religiosas y soberanas.

En territorio cristiano, los nombres de los duques aquitanos, desde el «primer trovador», Guillermo IX de Aquitania, hasta la patrona de la poesía trovadora del siglo XII, Leonor de Aquitania, evocan estas prácticas. Un siglo más tarde, Marguerite Porete establece conexiones no solo con los temas cortesanos de la lejanocercanía y las novelas de Alejandro. Su texto nómada, el *Mirouer*, ensambla las almas libres, máquina abstracta de las citas secretas de un desamblaje viral surgido en el cambio del siglo XIII al XIV. Y Marguerite también varía la figura de las dos voces de la moaxaja: su protagonista, el alma, asume ambas funciones a la vez. El capítulo 80 del *Mirouer* comienza con la revelación de esta técnica de canto y contracanto:

Je chante,
dit ceste Ame,
l'une heure a chant,
l'aulture a deschant,
et tout pour ceulx qui ne sont mie encore frans,
affin qu'ilz oyent aucuns poins de franchise,
et quelle chose il convient,
ains que on parviengne a elle.

Esta alma dice que canta, pero canta de dos maneras diferentes: primero *a chant*, en la versión latina *cum cantu*, y después *a deschant*, *cum discantu*. Lo hace «para todos los que aún no son libres, para que aprendan algunos aspectos de la libertad, y cómo llegar a ella». Canto y contracanto, voz y contravoz. Leído rápidamente, solo se

trata de la descripción de un procedimiento dialéctico, donde las diferentes posiciones encarnan en diálogo los pros y los contras del argumento para discutir los componentes de la libertad y el camino hacia ella, pero resulta ser un movimiento muy específico del pensamiento guiado por la teoría musical. El alma canta, y pasa del *cantus (firmus)* al *discantus*, del canto al contracanto, de la voz inferior a la superior. El alma no solo canta, sino que domina ambos registros vocales, y además pasa libremente de uno a otro. Al igual que *ceste Ame* y *Amour* tratan generalmente las asimetrías de su relación de forma lúdica, este cambio de posición indica el rechazo de cualquier punto de vista estático en el *Mirouer*. Basándose en el conocimiento teórico-musical de la doctrina del contrapunto, el alma conmuta a su antojo entre los registros del *cantus* y del *discantus*, deslizándose en medio de las asimetrías sociales, entre las voces, los registros y las diferentes formas de cantar.

En la práctica musical y en los tratados músico-teóricos de los siglos XIII y XIV, el *discantus* significa cosas diferentes¹⁶⁹: primero, a diferencia del *cantus*, significa la segunda voz, que se junta a la primera bajo reglas más estrictas o más libres. Esta fase de desarrollo estrictamente a dos voces, que en el siglo XV da lugar a varias versiones de la polifonía, implica una disposición claramente lineal-jerárquica del *discantus* por parte del *cantus*. La voz inferior, primaria y primera voz, *cantus*, enjunta a la voz superior en el rango tonal que está por encima del *cantus*. El *discantus* es la segunda adjunta, voz secundaria, cumplidora sucesora de la primera. Sin embargo, en la

¹⁶⁹ Cf. Ernst Apfel, *Diskant und Kontrapunkt in der Musiktheorie des 12. bis 15. Jahrhunderts*, Wilhelmshaven: Heinrichshofen 1982.

Alta Edad Media, el *discantus* no solo significa la segunda voz individual, sino también, toda una forma de organizar y conjuntar las voces a diferencia del *organum* o contrapunto. El uso de una segunda voz supone la cuestión de cómo suenan las voces juntas. La juntura de las voces en el *discantus* es una técnica que sigue ciertas reglas fijadas y prescritas en los tratados teóricos, pero que también permite un cierto espacio para la improvisación. Este espacio se amplió constantemente desde los primeros intentos de movimientos paralelos y contrarios, de tal manera que la forma de agregar el *discantus* al *cantus* pudo diseñarse con mayor libertad. La voz *discantus* sigue siendo una voz subyuntada, pero puede improvisarse de forma cada vez más desatada y virtuosa y, en última instancia, percibirse como una melodía por derecho propio.

El concepto del *discantus* se mantiene incluso con el desarrollo de la polifonía, ya que el tenor sustituye a la voz del *cantus* y el contratenor *altus* —más tarde llamado alto— y el contratenor *bassus* —más tarde llamado bajo— se sitúan por encima y por debajo del tenor. En este nuevo sistema, el *discantus* sigue siendo la voz más alta. Esta voz, que en realidad se encuentra en el rango de las voces femeninas e infantiles —más tarde llamadas soprano—, es sin embargo cantada a menudo por hombres. El dis- en *discantus* no significa aquí una oposición o escisión, sino la desterritorialización del canto en la voz alta masculina. En el ámbito andalusí, la práctica del falsete se venía practicando desde Ziryab y el siglo IX, extendiéndose por Europa con los trovadores. Con la profesionalización de la música, la voz masculina desterritorializada se impuso y condujo a la diferenciación del falsete en la música barroca. En los siglos XVII y XVIII, surgen dos variantes concretas de esta desterritorialización: la

variante italo-española del castrato y la variante inglesa del *countertenor*. Para el *countertenor*, la desterritorialización significa, como escriben Deleuze y Guattari, cantar por encima de la propia voz, cantar más allá de ella¹⁷⁰. La voz de cabeza, la voz en la cabeza, la voz que no pasa por los pulmones, sino por las fosas nasales, sin depender nunca del diafragma: *Look-a-yonder*, cantando cada vez más alto, yendo al exceso de la voz de cabeza. En cambio, la práctica latina del castrato saca su voz de la base de los pulmones y del abdomen, haciéndola más fuerte y voluminosa. Refiriéndose a la percepción cotidiana del castrato como una práctica de mutilación, Deleuze comenta: al castrato «no le falta nada». Conjunta un agenciamiento maquínico al que no le falta nada¹⁷¹. Dos expresiones diferentes del devenir niño, que, sin embargo, no significa cantar como canta un niño, imitar la auténtica voz del niño. Por el contrario, el niño alcanza su completa artificialidad en la disyunción de la voz de los castrati y los *countertenors*. Voz desterritorializada, sonido-niño desterritorializado. Afirmación plena del término falsete: primero «falso» en el sentido de la artificialidad del devenir niño, segundo «pequeño» en el sentido de la voz menor.

Con los *countertenors* y los castrati, la voz se conjunta a un agenciamiento, y los instrumentos acompañan a la voz. En cambio, en la música sinfónica del siglo XIX se produce una «democratización». Aquí, la voz ya no posee la clave secreta del agenciamiento musical, sino que deviene

¹⁷⁰ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 403. La fuente principal aquí es el libro de Dominique Fernández *La Rose des Tudors* (París: Julliard 1976).

¹⁷¹ Gilles Deleuze, «Clase XVIII. El plano de consistencia sonoro. 8 de marzo de 1977», en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus 2005, 319-344, aquí 326: «el castrato es un agenciamiento maquínico al que no le falta nada».

parte, pieza, un elemento entre muchos. Igualdad de todas las voces, incluidas las de los instrumentos, sin-fonía. En lugar de la antífona, el contracanto y la desterritorialización de las voces menores: comunidad de todas las voces. Una ordenación y una disposición, junta y encaje fluidos, llamadas al orden por parte de los directores y los policías interiores. Para devenir parte del todo sinfónico, la junta debe ser juntada, la voz debe sacrificar la multiplicidad maquina a un aparato de estado que sigue reglas cada vez más rígidas en la composición, la formación y la ejecución, y cuyo *socius* decimonónico debe dar paso a una antisocialidad de demarcación colonial y clasista¹⁷².

Pero la música suena, y suena siempre ya antes de ser tocada. No hay dicotomía entre la no-música y la música, la no-forma y la forma, sino una máquina molecular persistente de la que se forma una canción de vez en cuando. «No salió de ninguna-parte. Si salió de ninguna-parte, si salió de la nada, básicamente está tratando de hacerte saber que necesitas una nueva teoría de la nada y una nueva teoría de ninguna-parte»¹⁷³. Esa nueva teoría de la nada puede extraerse del devenir nada de Marguerite Porete en la disyunción del yo, del concepto de *décréation* de Simone Weil, de *La pasión según G.H.* de Clarice Lispector, de las *ecologías de la nada* de

¹⁷² Aquí, en un régimen de disciplina profundamente antisocial, el Estado-nación también da lugar al imposible «deseo de una colectividad mayor que pueda celebrar un himno». Nathaniel Mackey, *Splay Anthem*, Nueva York: New Directions 2002, XI. Pero la producción del deseo y de la socialidad solo se dan juntas y simultáneamente, el deseo individual y la máquina social. Un himno solo puede seguir ese deseo, solo puede surgir para celebrarlo, solo como una idea posterior o una revelación, y eso es siempre ya un error. Por eso también, para Nathaniel Mackey, el himno solo puede ser *splay anthem*, *lag anthem* (cf. el capítulo así llamado en Mackey, *Splay Anthem*, 17-19).

¹⁷³ Fred Moten en Harney y Moten, *The Undercommons*, 129.

Karen Barad, o de la poesía de Nathaniel Mackey y la música a la que se refiere. La poesía de la nada de Mackey comienza con *mu*, el signo chino y japonés para el no y la nada. En la introducción de *Splay Anthem*, Mackey da algunas indicaciones sobre su concepto de *mu*: «Brindada desde tiempos inmemoriales, la bendición perenne de la poesía, se nutre de la persistencia quijotesca, el incremento o la potencia que ofrece el lenguaje, la promesa y la imposibilidad, todo en uno (Anuncia/Nunca)»¹⁷⁴. Potencia de aumentar, aumento de la potencia, anuncio y nunca, anuncio de la nada, *mu* no se vuelve radicalmente hacia el futuro, sino hacia el motivo de la siempre ya «tierra perdida y aliciente elegíaco que recuerda el continente atlante Mu, que algunos pensaron a finales del siglo XIX y principios del XX que había existido hace mucho tiempo en el Pacífico». Con el oído puesto en lo hundido y el pasado, Mackey escucha las voces de l*s sumergid*s. Islas y continentes hundidos, recuerdos perdidos de la resistencia minoritaria, trabajo de anhelo, trabajo de duelo. «Cualquier lugar, tiempo, estado o condición imaginada, dolida o recordada con anhelo puede ser llamada “Mu”». Nunca, ninguna parte, nada como devenir multiplicidad, como anuncio que no insiste en un futuro lejano. Ascenso y caída, en algún lugar de la superficie y debajo de ella, tensión del tiempo-ahora con una capa geológica e histórica sumergida, y si hay que anunciar algo, es solo el anuncio del nunca, nada, ninguna parte, nadie.

En latín, *mu* era la respuesta de quien no quiere ser nombrad*. *Mu* dice la que no puede ser encontrada cuando es nombrada. Quien la llama solo oye *mu*. Marguerite

¹⁷⁴ Mackey, *Splay Anthem*, X.

Porete y el alma *sans nom* irrastreable del *Mirouer*, el *outis* politrópico de la Odisea homérica al *Ulises*, el salvaje sin nombre del *Libro de la verdad* de Enrique Suso, viene de ninguna-parte, es la nada, quiere la nada, como el G.H. de Clarice Lispector: «Y tampoco yo tengo nombre, y este es mi nombre. Y porque me despersonalizo hasta el punto de no tener nombre, respondo cada vez que alguien dice: yo»¹⁷⁵. N.N., «yo», desapareciendo, deviniendo imperceptible, no precisamente en el sentido del borrado violento de la representación y de la historia, ni de los racistas marcos establecidos por defecto de los algoritmos y las predicciones, ni de la ilegibilidad material de los cuerpos no normalizados. En «Rebelión en la granja», una de las columnas de *Un apartamento en Urano*¹⁷⁶, Paul B. Preciado no solo escribe: «Cambia de sexo» y «Cambia de nombre», sino también: «Olvida tus ancestros». Cambia y amplía tu parentesco, porque «lo que camina sobre cuatro patas o tenga alas es amigo». Y la instrucción brechtiana «¡Borra todas las huellas!» se lee aquí: «No digitalices. No dejes traza». L*s sin nombre de todos los géneros entre la mística y la molecularidad, el mesianismo y el materialismo, mutan en la nada.

Pero este devenir nada en la pérdida del yo y del nombre no es nihilista en el sentido clásico, ni absorción en Dios, en el Uno. Como mu en sinítico primitivo significa también «mucha gente en el bosque», la nada no es nada más que multiplicidad dividual, multiplicidad innumerable, indeterminable, indescifrable. La multiplicidad es dividual, y no puede ser numerada, no puede ser

¹⁷⁵ Lispector, *La pasión según G.H.*, 150.

¹⁷⁶ Paul B. Preciado, *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*, Barcelona: Anagrama 2019, 242-244.

determinada, no puede ser descifrada. Pero esto no significa que sea indivisa, informe o arbitraria. Surge cuando las líneas dividuales atraen y son trazadas. Disponibilidad disyuntada. Devenir nada significa preservar la huella de la junta y la subsistencia insumisa de lo subsistente en la disponibilidad múltiple. Disyuntar el yo, desplegar la multiplicidad dividual. Devenir nada es la transmutación de la singularidad y el desamblaje dividual.

Cuando Nathaniel Mackey pone en juego el mu, también se refiere a «*Mu*» *First Part* (1969) y «*Mu*» *Second Part* (1970) de Don Cherry y Ed Blackwell, o al «*Mu*» que abre el álbum *Atlantis* de Sun Ra. En *The Universal Machine*, Fred Moten añade que en «*Mutron*», el tema que abre el LP *El Corazón* (1982), otro dúo de Blackwell y Cherry, algo sucede entre las coordenadas temporales 2'29" y 2'30" que se entiende como silencio, esto es, nada¹⁷⁷. Mackey describe en la introducción a *Splay Anthem* cómo en ambos álbumes de *Mu*, Don Cherry no solo utiliza su trompeta, sino varios instrumentos, incluida su voz, que emite una especie de arrullo de paloma a la vez que suena el habla de un bebé y la percusión¹⁷⁸. Esto también es un devenir niño de la voz, y más tarde asignificancia de la voz en sonidos de devenir animal.

En 1960, Don Cherry formó parte del cuarteto doble de Ornette Coleman en el álbum fundador del género *Free Jazz: A Collective Improvisation*, y siguió desarrollando la improvisación colectiva en *Complete Communion* en 1965. En *Symphony for the Improvisers*, «*Nu*» es una muestra de que la improvisación también subvierte lo sinfónico. Grabado en 1966 y con la participación de

¹⁷⁷ Fred Moten, *The Universal Machine*, Durham: Duke 2018, 200.

¹⁷⁸ Mackey, *Splay Anthem*, IX.

Ed Blackwell, Gato Barbieri y Pharoah Sanders, entre otros, «Nu Creative Love» y «Om Nu» son dos pistas de la novedad del nu. A mediados de los 80, Cherry forma un grupo con Ed Blackwell y otros a los que llama Nu. Incluso en el dúo de batería y trompeta de «Mutron», de 1982, hay un momento en el que hay que pensar, como escribe Fred Moten, en la relación entre la fantasía y la nada: «lo que se confunde con el silencio es, de repente, transubstancial»¹⁷⁹. A falta de una palabra mejor lo llamamos silencio, pero también «un sentido suboceánico de la preterición—soportada por una partícula común en la doble expansión que hace que los barcos se arrollen o vuelquen. Las coordenadas temporales 2'29" y 2'30" marcan la no-enmedianez y la ubicación móvil del lapso, por lo que podemos considerar que lo que se confunde con el silencio puede darse también en y como la nada en su plena transubstancialidad, pero también como compresión y dispersión, condensación y desplazamiento, de la duración reclusa, la marcación más enfática de su principio y su fin, y, sobre todo, el aire concentrado de su propulsión que se manifiesta como espera, *Erwartung*, desconcierto en nuestra expectativa, alocado pulso anticipativo de Blackwell»¹⁸⁰. Ed Blackwell se arremolina un poco, el redoble de batería, y luego —justo a tiempo— deja un poco de espacio antes de que la trompeta de Don Cherry comience el *riff* más pegadizo de la libre improvisación «Mutron». La improvisación libre significa que el batería no puede saber lo que viene y, sin embargo, deja ese segundo de decaimiento de los platillos, de aire, de vacío, de «silencio», para que el tema de blues

¹⁷⁹ Moten, *The Universal Machine*, 199.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 200.

y el estallido de la trompeta puedan fijar un comienzo justo en el uno, sin síncopa, lo que hace bascular el flujo libre en su mitad. Expectativa que viene del pasado. No expectación como lo que se *anuncia*, como anuncio orientado al futuro, anticipación de lo que está por venir, sino esa expectación mutua de la colaboración pasada que tiene su reclamo en el retorno de los débiles tonos, *runs* y *grooves* mesiánicos. Estar ansios* por lo que fue. Tens*s y relajad*s, al acecho, esperando a que una suave tensión pase súbitamente, «condensación y desplazamiento de la duración enjaulada», el nu.

Aposición hipofónica a la violencia de la reclusión, en la medida en que esta aposición, adición, subyunción es primaria, siempre previa a la violencia que responde a estos sonidos subsónicos, subsubstanciales. «El desmascaramiento toma la forma de una cesura, una arritmia del sistema de hierro que Blackwell presiona en el interruptivo, ya interrumpido continuo de Nueva Orleans de su rollo cuya rearticulación distendida se extiende para que puedas caer en él lo suficiente como para pensar en lo que significa estar en algún sitio por el que se supone que solo estás pasando, estar contenido en la atópica atemporalidad que te propulsa, como la inmanencia del pasillo trascendental de nuestra interminable preparación, nuestro proceso experimental, dado como nuestro estudio continuo sobre cómo hablar, la terrible belleza de nuestro encarcelamiento en el pasaje, nuestra vida en los pliegues. Blackwell hace una pregunta que Cherry anticipa, pero por la que Cherry es conducido y a la que Cherry responde en la reflexión doblada y aposicional que la desmascara»¹⁸¹. Dilatación del presente, silencio, nu.

¹⁸¹ *Ibid.*, 211.

«Silence is a rhytm, too», como reclaman las Slits antes, en 1980, con la hija de Cherry, Neneh Cherry, *In the Beginning there was rhythm*.

Ritmo de la multiplicidad, música antes y ante la música, música alrededor de la música, mu-sica que, como afirman Harney y Moten en tensión con Mackey, tensa socialidad negra, cosalidad y devenir nada: «la música que no es solo música, se moviliza al servicio de una excentricidad, una fuerza centrífuga a cuya intimidad también se aproxima Mackey, marcando la existencia extática de la socialidad más allá del principio y del fin, de los fines y de los medios, allá donde uno se interesa por las cosas, en un tipo de relación entre la cosalidad, la nada y la negritud que se juega en el inmapeado e inmapeable consentimiento y consensualidad subcomún»¹⁸². Las voces ya cantan, el enjambre vocal de la máquina sociopoética, sus voces ya cantan, las voces territorializadas y su territorio vocal, la música ya suena, en los vestíbulos y camerinos y otros territorios sociopoéticos, sus voces ya cantan, ahí fuera, para un cigarro, antes de que empiece el espectáculo, en el bar, antes de las taquillas, o quedándose directamente fuera, quedándose en las calles, un ruido en los callejones, murmullos y parloteos de ensamblajes de voces anti e hipofónicas. La música en sentido estricto comienza solo con la desterritorialización de la voz. Fuera de la subyuntura una disyuntura se disyunta, una voz menor, que se desprende de su subfondo, y «forma ella misma un agenciamiento, forma en ella misma un agenciamiento»¹⁸³. Esta música comienza cuando la voz menor comienza, cuando la voz

¹⁸² Harney y Moten, *The Undercommons*, 116.

¹⁸³ Deleuze, «Clase XVIII. El plano de consistencia sonoro», 322 [traducción ligeramente modificada].

comienza a cantar —si es hacia adelante, en el compás o en la síncopa—; comienza cuando la voz comienza a perderse en el canto. Y cuando la voz menor se deja seguir siendo menor, también deja ir a la lógica binaria del género. La voz en falsete se pierde a sí misma, y queeriza el aparato binario, abandona la diferencia de género. Burla el orden de las voces generizadas masculino/femenino, deserta de los binarismos profesionales, no profesional, minoritaria.

Mu finalmente, como en Muni, el lenguaje de los pájaros, el habla, el canto de los pájaros de pico rojo que Nathaniel Mackey nos enseña en «Sound and Semblance»¹⁸⁴, los *runs* del alto de Charlie Parker, también como un pájaro, tan rápido que no pueden cogerlo, con *runs* que se escapan de manera tan *queer* que no pueden capturarlo, con giros tan indigeribles que no pueden comérselo. Una vez que lo han cogido, ya está en otra parte.

El mu y su nu. Mu es la duración de la multiplicidad dividual, y nu es la junta de tiempo que surge de esta duración. Nu es la pequeña puerta en la que todo futuro se desencanta y se desploma en el pasado; es el presente y, sin embargo, más que un punto, es el ensanchamiento de la junta, la dilatación del instante. «El amor inmóvil. [...] Y el presente disponible»¹⁸⁵.

Mu-tación molecular, *mouer*, mu místico, «¡muévete!». *Muance*, *nuance*, *nub*, nudo, *noon*. El nu, el instante es también el *noon* de la insurrección. En un instante, el *anthem* recuerda su potencial antifónico, el contracanto, la réplica que viene de la multiplicidad dividual y la inunda, desamblaje hipofónico en lugar de la sinfonía, la colaboración órgica de las máquinas deseantes y sociopoéticas en

¹⁸⁴ Mackey, *Splay Anthem*, XV y 56.

¹⁸⁵ Lispector, *La pasión según G.H.*, 132.

lugar del «himno a...». Y de las singulares voces menores emerge una des-orquesta de minorías, de la disyuntura y su ensamblaje surge un desamblaje no/conformable. En la *Orchestra of Minorities* de Chigozie Obioma, es el halcón que ha atrapado al polluelo que hace que las gallinas se reúnan, para cantar un lamento común en su fragilidad y vulnerabilidad. Canto de las gallinas, *groove* despojado de una orquesta sin órganos, lloran juntas, tararean juntas, cantan juntas¹⁸⁶. Alzan sus voces menores, insectos, mud*s, pobres, ratones, pollos, Ringos, tod*s aquell*s de l*s que se dice que no pueden cantar.

¹⁸⁶ Obioma, *Orchestra of Minorities*, 97-98.

Ritornelo 20, 1602-1197

Glosas insumisas. Hamlet y sin fin

[:

187

¹⁸⁷ «Why, look you now, how unworthy a thing you make of / me! You would play upon me; you would seem to know my stops; you would pluck out the heart of my mystery; you would sound me from my lowest note to the top of my compass: and there is much music, excellent voice, in this little organ; yet you cannot make it speak. 'Sblood, do you think I am / easier to be played on than a pipe? Call me what / instrument you will, though you can fret me, yet you / cannot play upon me». Es el final de la segunda escena del tercer acto, y Hamlet va a ser interrogado por su madre, la reina, sobre el propósito de la representación cortesana del asesinato de su padre por parte de una compañía teatral que ha encargado. Hamlet se opone a esta táctica demasiado obvia, a que lo conviertan en una «cosa indigna», a que jueguen con él como si fuera un instrumento. «Queréis tocarme; tratáis de aparentar que conocéis mis registros; intentáis arrancarme lo más íntimo de mis secretos; pretendéis son-darme, haciendo que emita desde mi nota más grave hasta la más aguda de mi rango vocal». Tocar a Hamlet, trastear con Hamlet, para hacer sonar sus secretos más profundos. Rastrear, sondear, golpear, escuchar todo el cuerpo, interrogar el alma. «Tanta abundancia de música y tan excelente voz en este pequeño órgano». El órgano es pequeño, el cuerpo sin órganos, y sin embargo hay un excedente de música en él. «Sin embargo, no podéis hacerle hablar». Disyuntura, demasiada música para precisarla, para asignarla, para apropiársela. Desamblaje, demasiado indeterminable, imprevisible, impredecible. «¿Creéis que soy más fácil de tocar que una flauta? Tomadme por cualquier instrumento, podéis trastearme, pero no tocarme». Pueden tentar a Hamlet, pero si quieres tocarlo como un instrumento musical, tocar sus trastes y desintonizarlo, saldrá a la luz una máquina con la que no se puede jugar ni tomarse a la ligera. Ningún instrumento al servicio de quién sea; no puede ser tocado, no puede estar al servicio, no puede ser enjuntado.

¹⁸⁸ La teorización canónica de la junta enjuntada-cumplidora se encuentra en el ensayo de Martin Heidegger «La sentencia de Anaximandro», publicado en *Holzwege*, en castellano en *Caminos de bosque* (traducido por Helena Cortés y Arturo Leytel, Madrid: Alianza 2010) que se basa en un manuscrito sin fecha para una conferencia de 1942 que no se impartió (vol. 78 de la Gesamtausgabe, Frankfurt/Main: Klostermann 2010). En su interpretación de la sentencia de Anaximandro, Heidegger admite que la junta pertenece al presentismo, *Anwesen*, «junto con la posibilidad de estar fuera de junta» (*Caminos de bosque*, 263). La junta, cuya connotación es primordialmente temporal, es el tiempo entre dos ausencias, entre el venir y el irse, el llegar a ser y el pasar. El espacio del presente, sin embargo, «no yace como un fragmento cortado entre lo ausente» (260); está, «en ambas direcciones, en la ausencia» (264). La junta «ajusta la presencia en la doble ausencia» (*ibid.*). Es la transición de la llegada a la partida. «No cae en manos de la des-juntura. Repara el des-acuerdo» (265, traducción ligeramente modificada). La des-juntura es, en efecto, parte, incluso un «rasgo fundamental de lo presente» (264), pero al mismo tiempo es mera insistencia, endurecimiento en un presente sin juntarse. Para Heidegger, la des-juntura es insurrección contra el origen desde lo oculto y contra el retorno a ello. Pero esta insurrección debe aprender necesariamente a obedecer al juntar del orden. Heidegger interpreta su insistencia como «obstinación ilimitada» en la dispersión (268), su consecuencia como liberación «en el des-acuerdo desatento» (269). Aquí se hace evidente que la teorización de Heidegger permite la des-juntura exclusivamente como transición, mientras que «lo presente se presenta en la medida en que repara el des- del des-acuerdo» (271). Del mismo modo que la posibilidad de estar fuera de junta solo se añade a la junta, la des-juntura debe ser juntada y dispuesta en el tiempo y el espacio.

^{En} *Espectros de Marx*, Jacques Derrida se pregunta con, y a la vez contra, Heidegger por ese «momento espectral» que «no es dócil al tiempo» (14), por «un tiempo radicalmente dis-yunto, sin conjunción asegurada», «fuera de sí» (20). Contra la compulsión de la juntura, la deconstrucción «permanece, y debe permanecer —ésta es la inyunción— en la disyunción del *Un-Fug*» (41-42). Es este «inevitable horizonte totalizador» el riesgo demasiado alto que corre Heidegger cuando da prioridad «a lo mismo (*Versammlung, Fuge, legein*, etc.) sobre la disyunción [...], sobre la interrupción [...], sobre una diferencia cuya único, diseminado en las innumerables virtutas del absoluto entrevarado con cenizas, nunca se asegurará jamás en el Uno» (42 [traducción ligeramente modificada]). El desamblaje no puede calmarse ni lo hará, se junta a sí mismo a la junta, permanece dentro y fuera de junta. Y «Hamlet no sería capaz de tranquilizarse en un “buen final”» (*ibid.*).

¹⁸⁹ En las mil páginas del *Ulises*, James Joyce ha hecho de Hamlet el objeto múltiple de investigación y referencia no solo de Stephen Dedalus, como mujer, como gemelo de Hamnet, del hijo de William Shakespeare, como gimlet, cóctel barato, como irlandés, como sustancia del espíritu, consubstancialidad. «Es un fantasma, una sombra ahora, el viento junto a las rocas de Elsinore o lo que os parezca bien, la voz del mar, una voz oída sólo en el corazón de aquel que es la sustancia de su sombra, el hijo consubstancial con el padre» (326). En el proceso, el tiempo también se vuelve fuera de junta, por ejemplo, así: «Es muy sencillo. Éste [Stephen Dedalus] demuestra por álgebra que el nieto de Hamlet es el abuelo de Shakespeare y que él mismo es el espectro de su padre» (107). Y la vieron a Ella, Poly Bloom Elías, *entre nubes de ángeles ascender hacia la gloria de la claridad, con un ángulo de cuarenta y cinco grados, por encima del Bar Enrique, en la calle Lagunillas, como disparado de una paletada.*

¹⁹⁰ El renovado compromiso con *Ulises* y *Hamlet* proviene de una invitación de Dimitrina Sevova para escribir una conferencia como parte de su proyecto para la Capital Cultural Plovdiv 2019: <http://digital-ecologies.arttoday.org/>. El marco de la introducción también surgió en la discusión del trabajo de traducción de Alan Roth para esta conferencia. Las anotaciones de Max Heinrich contribuyeron a queerizarlo más.

¹⁹¹ El segundo acto de la obra en video de Marcelo Expósito *No reconciliados (nadie sabe lo que un cuerpo puede)* se titula «Hamlet en Argentina. El teatro como laboratorio de la fantasía social». Se basa en la documentación de la obra *Máquinabamlet* de Heiner Müller en Buenos Aires en 1995. El grupo de teatro experimental El Periférico de Objetos conmociona al público con un teatro maquínico de títeres/humanos que deconstruye la Argentina neoliberal del presidente Menem como construida sobre l*s desaparecid*s y asesinad*s de la dictadura militar y sobre el silencio que rodeó estos crímenes. El trabajo violento y cruelmente tortuoso sobre las marionetas, los objetos y los materiales actualiza el «Sol de la Tortura» en cada detalle. Hamlet de pie a orillas del mar conversaba con la rompiente, BLABLA, esta vez con las ruinas de Argentina detrás de él. Pero en los espacios que rodean la actuación del teatro de títeres surge un movimiento que a principios de los años 2000 lleva no solo a reconsiderar los crímenes de la dictadura militar, sino también a rebelarse contra los gobiernos corruptos.

¹⁹² En 1197 Ibn Rushd sigue esperando en el exilio la asamblea cuyo regreso le ha acechado toda su vida. No para que aparezca un solo Chi o Djinn, como imagina Salman Rushdie, sino para el regreso de muchos fantasmas de una asamblea prohibida, una revuelta de las almas, traducciones salvajes, pensamiento dividual a modo de comentario. Y al final, el propio Ibn Rushd se mantiene siendo un fantasma, porque nadie lo ha descrito, ni ha hecho una imagen suya, «ningún historiador ha descrito las formas de su cara». (Jorge Luis Borges, «La busca de Averroes», en *El Aleph*, Buenos Aires: Emecé 1982 [1957], 100).

Fuentes que faltan

Junicode Nada

Sustituido por la fuente por defecto.

De: Koko Studio

Enviado: lunes 10 de noviembre de 2014 11:46

Para: Raunig Gerald

Asunto: Re: DIVIDUUM

Querido Gerald,

todos los archivos llegaron bien.

He preparado la tripa para la impresión.

Por favor, comprueba por última vez si todo está bien.

¿Hay que eliminar la palabra «desamblaje» de la última página? :)

:]

De unmont a desamblaje

En los discursos humanistas y medievalistas, los siglos XII y XIII se han descrito durante mucho tiempo como el periodo de un primer Renacimiento, pero también como la época de una «primera ilustración»¹⁹³. Los desarrollos filosóficos del mundo árabe y sus traducciones al latín crearon un clima en Europa que permitió el florecimiento de las ciencias y, con ello, el desarrollo institucional de las escuelas de derecho, las escuelas de medicina, las escuelas catedráticas y, finalmente, las universidades. Esta «primera ilustración» llegó a Europa a través de Al-Andalus, a través de los ensamblajes de traducción de Toledo y otros lugares. Pero, ¿qué pasaría si esta «primera ilustración», los movimientos de los siglos XII y XIII, y no solo ellos, se entendieran no solo como un precursor de la Ilustración del siglo XVIII, sino como una ilustración inversa, una ilustración turbia y turbulenta por debajo de la Ilustración, antes y ante la Ilustración, una ilustración subyugada, insumisa, *queer*? ¿Si, junto a los grandes enfrentamientos entre los precursores escolásticos de la Ilustración y los precursores propagandistas de

¹⁹³ Este concepto de una «primera Ilustración» tiene probablemente su origen en Johann Gottfried Herder, quien escribió en las *Briefe zur Beförderung der Humanität* en 1796: «El fenómeno en sí, de que la primera Ilustración comenzó para toda Europa en las fronteras del territorio árabe, tanto en España como en Sicilia, es extraño y también decisivo para gran parte de sus consecuencias» (Carta 85). Cf. Emilio González-Ferrín, «Al-Andalus. The first Enlightenment», en *Critical Muslim* 6 (abril 2013). Para una conceptualización de un «Renacimiento en el siglo XII», véase Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge: Harvard 1971, y Alexander Fidora y Andreas Niederberger, «Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert - Eine Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Humanismus, Wissenschaft und Religiosität», en *Convenit Selecta* 3 (2000), 7-26.

la Contrailustración, de la cruzada y de la guerra santa, surgiera una línea muy diferente, la línea frágil-dividual de la traducción en todas las direcciones, de la disyuntura beguínica, del exceso místico, del retorno de la Ilustración fuera de junta? ¿Y si la vanguardia inferior de Kant no deseaba la *Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit* [salida de la inmadurez autoincurrida] sino una salida del yo como autoapropiación y autogobierno permanentes, *unmunt* como minoría temporal y socialmente desbordante, eterno devenir menor y endeudamiento mutuo?

Unmunt significa rechazar la protección patriarcal, el gobierno, el control, y hacerlo desde ambos lados del *munt*, la *manus*, la mano paterna soberana. Significa subyuntar un desamblaje, una multitud borrosa, un enjambre no/conformable a esta violencia, que va de la mano del aislamiento y la obediencia. Dicho enjambre es impaciente, disperso e intangible, siempre solo de paso. «Su *Unmündigkeit**», escribe Fred Moten, «traducido como “minoría de edad” o “inmadurez”, es, más literalmente, la desprotección, o, tal vez, lo que es ser ingobernado, como lo que está fuera de la mano o a desmano —como si el eco de Spillers lo anticipara— al haber sido entregado; no en mano, no en buenas manos, inasido, sin dueño, pasado de mano en mano»¹⁹⁴. Escapar del *munt* del padre, de la mano del esclavista, de su protección, que es el dominio, y sin embargo seguir siendo menor de edad, reaci* e incapaz de ser mayor de edad, permanecer siempre

¹⁹⁴ Fred Moten, *The Universal Machine*, X. Lo más relevante en la escritura de Fred Moten es la perspectiva de la genealogía de la trata de esclav*s en el Atlántico, las connotaciones de *manus* como la mano del esclavista en frases como «out of hand», «unhanded», «having been handed», «not in hand», etc. Véase también Harney y Moten, *The Undercommons*, 27 ss.

antes y ante el *Vor-mund*, el guardián, seguir inmadur*, inapropiad* e inapropiable, no apt* para toda propiedad, satisfech* con el uso, la ocupación y la inhabitación, caíd* y todavía cayendo, desasentable, desasentad*, no poseyéndose ni a un* mism*, sino poseíd* por l*s much*s, por los fantasmas impropios, por las voces compañeras en *unmunt*. Hacerse menor, devenir menor, es caer en esta multiplicidad, en el mundo de las cosas, desprotegid*, sin protección paterna, vulnerable, frágil, pero no sol*, en un mundo en el que las cosas no se nos muestran, sino que el mostrarse mutuo constituye el mundo, el verse mutuo, el conocerse mutuo. «Todo mira a todo», escribe Clarice Lispector en *La pasión según G.H.*, «todo vive lo otro; en este desierto las cosas conocen las cosas»¹⁹⁵. La otra cara de la cosificación es el devenir cosa, la transmutación, que nunca llega al ser-cosa en la cosificación, siempre sigue transformándose como devenir menor, devenir similar, devenir nada, menor en la tensión con las cosas. Y Fred Moten se pregunta además: «¿Cuál es la relación entre la caitud y la minoría? ¿Qué significa para la no-cosidad haber caído en el mundo de las cosas, haber caído en un estado de inautenticidad radical en la medida en que nuestra conversación es vaga y nuestra relación con las cosas es una en la que no las asimos, como si su mostrarse no fuera, en primera instancia, para nosotros; como si, en cambio, el mundo se reconstituyera siempre como un mostrarse mutuo?»¹⁹⁶. Moten formula estas preguntas al fantasma de Immanuel Kant, que simultáneamente «ve y se empeña en no ver» el *Ausgang* en «¿Qué es la Ilustración?», «el don general, el consentimiento de l*s

¹⁹⁵ Lispector, *La pasión según G.H.*, 58.

¹⁹⁶ Moten, *The Universal Machine*, X.

que están fuera de la mano, sin dueño, inasid*s, caíd*s, cayendo»¹⁹⁷. La mayoría se basa en la autoreclusión y en la renuncia al don mutuo y al consentimiento de los desamblad*s. El sujeto autónomo y soberano que puede emanciparse del *mund* creando su propio poder *mund* se basa en la devaluación y la exclusión de todo lo que es menor, no humano, no blanco, no masculino. Con este telón de fondo, Fred Moten le da la vuelta y más vueltas a la minoría de edad autoincurrida de Kant, hasta que el endeudamiento y la inmadurez solo pueden interpretarse como un endeudamiento mutuo, como una tensión *queer*, más-que-humana, de los desamblajes. «Para que no se nos vaya de las manos, para que no se le vaya la mano o la cabeza en algún cruce y recruce anti y ante-analítico de cada puente de Königsberg, Kant se aparta de la impropiedad general, hacia la que también gesticula o se abre: el tiempo oscuro o el tiempo negro del subsuelocomún de la Ilustración, el doble canto del hecho de que los tiempos modernos solo han sido oscuros. Este *longtemps* de oscuridad y su luz negra, su oscuridad abierta y general, es vista por todos menos por el supervisor en su ceguera»¹⁹⁸.

El infierno inmanente de Nina Simone y Gilles Deleuze aquí abajo, el noctambulismo de Stefan y Stefano y Stephen, el eclipse de las cucarachas de Clarice Lispector, toda la turbiedad persistente del *trouble* de Donna Haraway. A l*s que están en la oscuridad, no se les ve. Y si la iluminación artificial cae sobre las cosas que tienen su lugar en las sombras, entran en una luz falsa. El ojo agudo de la Ilustración quiere reconocer, y no ve (la) nada cuando mira en la oscuridad que la subyunta.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, XI.

La oscuridad de la edad moderna es la subyuntura de la Ilustración, sus juntas y disyunturas emergen en una edad media *queer*, y con ellas emerge el desamblaje: *Ungefüge*. En alto alemán antiguo *ungifuogi*, en alto alemán medio *ungevuoge*, que significa algo travieso, inoportuno, incómodo, torpe. Aquí el desamblaje no es solo *Un-gefüge*, des-ensamblaje y des-obediencia, no es solo la negación del encaje técnico y moral, la juntura y la disponibilidad, sino algo positivamente monstruoso, escandaloso, des-comunal, fuerza explosiva de lo tremendamente grande y lo infinitamente pequeño, en mu y en nu. No abismo informe y desfigurado, uno indiviso, sino multitud divisible, dividida, plegada. El desamblaje no es negación del ensamblaje, está antes y ante el ensamblaje y la junta, división dividual, multiplicidad. Está siempre ya dividido y compuesto, fisuras y costuras, brechas y vínculos. Se compone de diferentes partes, partes de cosas, máquinas, fantasmas, humanos, animales, y estas partes nunca pueden juntarse completamente, se juntan en renuencia, nunca están bien juntadas, nunca enteras, nunca completas. Si las juntas se expanden, el desamblaje puede dispersarse ampliamente, y aún tensar lo más distante. El desamblaje es insumiso, in/conformando por fuera y por dentro. Las cosas que lo constituyen no necesitan conformarse, alinearse, conjuntarse. Disyuntado, en submundos, nunca plenamente apropiable, el desamblaje deriva en la turbiedad, allí se deja a la deriva, y sigue con el problema dividual.

¿Cómo puede el desamblaje eludir la unificación, la compleción, la totalización, la conversión en un pueblo [*Volk*], una comunidad cerrada y autocontenida, una máquina fascistoide, una masa de acoso de «Wutbürger»? No existe un antídoto general contra la inminente captura

del desamblaje por parte de los aparatos estatales, ni contra su unificación en la forma comunitaria. Y cuando se trata hoy en día de formas de desobediencia individual y colectiva convertidas en campañas abiertas de odio y acoso, no puede haber reglas universales ni recetas prefabricadas de una vez por todas. Una vez más, los tres componentes del concepto *dividuum* de Gilbert, alineados contra la identidad, la substancia y la individualidad, pueden servir como máquinas conceptuales: similitud, subsistencia, dividualidad.

Las voces menores, los falsetos sin fondo, son índices de una masculinidad *queer* que no conjunta con las imposiciones de padres y hermanos, renegados de la soberanía y la apropiación, inconformes a la medida estándar, a los ignorantes que no saben por qué son desinteresados, a los carentes de empatía que pueden permitirse su falta de compasión, a los tuertos que no ven nada porque son incapaces de reconocer, y mucho menos de diferenciar a los no normalizados, a los seguros que están seguros porque se limitan a sí mismos, y descuidados porque no conocen el cuidado. «¿Y quién diablos son esos “ellos” de los que tanto hablas?», le pregunta alguien al excombatiente, la voz de la sabiduría en *Hombre invisible* de Ralph Ellison que está internado en un manicomio para medio locos, y él responde: «¿Ellos? Esos de los que siempre hablamos, los blancos, la autoridad, los dioses, el hado, las circunstancias... Esas fuerzas que tiran de los hilos que nos hacen movernos como títeres hasta que nos negamos a que nos sigan moviendo. El gran hombre que nunca está ahí, donde creemos que está»¹⁹⁹. Nunca llegar a esa medida estándar, nunca convertirse en un hombre de verdad, nunca llegar

¹⁹⁹ Ellison, *Hombre invisible*, 164 [traducción ligeramente modificada].

a ser un gran hombre, nunca hacerse realmente grande, nunca hacerse mayor, nunca realmente blanco. Antes y ante el *Vormund*, el guardián, está el *unmunt* de la masculinidad menor. Una vida en falsete. En la socio-poesía del falsete, la voz menor se retira de la mayoría que se le inflige, a la que está enjuntado y conjuntado, a la que ya no se quiere juntar. La voz menor es menor en el sentido de que no encaja simplemente en la lógica numerante de la mayoría y la minoría, en el sentido de que deserta de los en/juntados paternos, divinos, algorítmicos, disponibles solo para la multitud innumerable. La voz menor no es una voz disminuida, inhibida, reducida. Se deja llevar, en el exceso de la subyuntura de la que forma parte, en el ruido del subfondo y en los cantos de las cosas del rodeo. Se deja caer, se desmorona en lugar de caerse.

Si *unmunt* significa rechazar la protección patriarcal de ambos lados del poder del *munt*, entonces la masculinidad menor no solo se niega a ser mayor, sino que transforma la cuestión del dar protección patriarcal, gobernar y controlar, en otra cosa. La masculinidad menor *queer* cuida inmaduramente del deseo dividual en lugar de satisfacer los intereses y las necesidades. El cuidado, la dulzura, la suavidad no son rasgos del carácter ni paquetes de dones, sino máquinas mutuas, multiplicidad de cuidados. Falseto frágil y fugitivo, inclinándose hacia atrás al devenir menor, hundiéndose en la multiplicidad. Su *unmunt* es la disyuntura que deja a su voz devenir menor, rechazando el gobierno y el autogobierno, disyuntando el yo, y que le deja devenir más en la composición de los desamblajes.

Cuando el yo se disyunta en la nada, no se disuelve en Dios, en el amor divino, en el espíritu santo, sino que se deja caer en la multitud múltiple, en el desamblaje todo-disponible. Yoes fuera de junta, disyunción maquinaica,

variantes siempre nuevas de canciones ventosas, melodías de mascotas, voces favoritas. Sus susurros a veces no tienen sentido, por muy cerca que los escuches. Las almas parientas no hablan un solo idioma. Coros hipofónicos, música asignificante. Todo lenguaje nativo está atravesado de voces menores, de muchas lenguas, de vientos revueltos. Sin sangre y tierra ni mono- ni homo-lingüística. Descendientes que saltan por los aires de acuerdo a Donna Haraway cuando piensa en parentescos raros, *oddkin*, y en generaciones dispersadoras de semillas²⁰⁰; parentesco ventoso, parentesco tenso, almas gemelas, *ames*, *animae* hacen parentesco con un insumiso viento fresco. Nunca querer ser esloveno, nunca llegar a serlo. Devenir esloveno, sí, pero nunca querer tener lo esloveno, nunca querer poseerlo, nunca querer apropiárselo, capturarlo. Incluso si se cree poseer algo de ello, interpretar esta posesión como una obsesión, una ocupación, una pobre posesión. Fuera de junta, en las juntas, al acecho de las juntas. Entonces entra el viento, y con este el parentesco ventoso, vándalo, véndico.

¿Devenir esloveno sin una palabra de esloveno? En una carta a Gershom Sholem, Walter Benjamin escribe sobre la traducción al francés de su «Infancia en Berlín hacia el mil novecientos»:

«El traductor no sabe una palabra de alemán. La técnica con la que se procede no es, como se puede imaginar, de cartón. Lo que surge, sin embargo, es casi siempre excelente»²⁰¹.

²⁰⁰ Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, traducido por Helen Torres, Bilbao: Consonni 2019, especialmente el capítulo 4, 153-159.

²⁰¹ Walter Benjamin, Gershom Sholem, *Briefwechsel*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980, 92.

Convertirse en vëndico sin una palabra de vëndico, pero no sin viento, no sin vuelta, no sin transmutación. Viento revuelto, que hace que el desamblaje de vendos y vëndicos se vuelva intangible, vacío, como en el griego *anemolios*, ventoso como lo que no se puede capturar. Desde el punto de vista de la medida lingüística estándar, los «vendos» representaban a l*s desconocid*s, lo no exactamente identificable, a l*s vernácul*s, l*s eslav*s. Análogamente, hasta el siglo XIX, «Windisch» se utilizaba en alemán como sinónimo de «eslav*», más tarde de «esloven*», y cada vez más como «subordinad*», «pequeñ* campesin*», «rural», «atrasad*», en contraste con la lengua alemana dominante de la clase alta burguesa. En el siglo XX, se redujo ideológicamente a los que estaban dispuestos a asimilarse, l*s «esloven*s amig*s de Alemania», «leales a la patria». Esta evolución puede describirse como una escisión de la minoría eslovena en leales y traidores, l*s esloven*s vëndicos asimilad*s y l*s esloven*s carinti*s orientad*s a Yugoslavia. Desde ambos lados de esta escisión, vëndico puede significar peyorativamente ágil y ventoso en el sentido de adaptación oportunista, pero también puede referirse al limbo, a la huida de la oposición entre lo eslavo y lo germánico, en la que el vëndico permanece en las tinieblas, en las juntas. No es una simple hibridación, no es una lengua mixta, sino una línea de fuga, un «continuo de transformaciones»²⁰². Esto es lo que

²⁰² Walter Benjamin, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre» [1916], en *Obras*, II/1, traducción de Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada 2007, 144-162, aquí: 155; véase también el ensayo teórico-tractivo de Stefan Nowotny «Kontinua der Verwandlung», en Boris Buden y Stefan Nowotny, *Übersetzung. Das*

Benjamin llamó la práctica de la traducción en un ensayo temprano, así es cómo l*s mejores músic*s hablaban esloveno o véndico o sinti entre ell*s o cambiaban sin motivo ni transición entre las lenguas menores y la lengua dominante, cuando sus improvisaciones empujaban la producción de deseo en el Uni-Club y el Comm-Center, combinada con la suavidad y el cuidado de l*s hippies rezagad*s, cuando el jazz no era el sonido de medusas muertas sino una máquina social pulsante, una máquina deseante que tensa la música y las luchas sociales. Los sonidos, los estruendos, el ruido eran audibles en los años setenta de diferentes maneras, como afuera del capitalismo al otro lado del paso de Ljubelj, como posibilidad de una autogestión obrera comunista, resonaba en las voces menores de este lado del Ljubelj y sus luchas minoritarias. Con esto, siempre resonó el viejo significado de véndico como «retorcido», «extraño», «desordenado». Véndico como un folleto al viento. Una subjetivación atravesando todas las dicotomías, un viento refrescante, un vendaval resbalando a través de las juntas.

Versprechen eines Begriffs, Viena: Turia + Kant 2008, 95-130.

Retorno del nu, retorno de los desamblajes

[: 19 de julio de 2018. *Después de dos horas y media de marcha por la ciudad, la manifestación gira hacia calle Larios a las 10 de la noche, la principal avenida del centro de Málaga. Una despedida al camión que llevaba a la banda que había estado conduciendo la protesta todo este tiempo, y la manifestación continúa a través de la zona peatonal. Repentinamente y sin anuncio, las primeras siete filas de superheroínas invisibles comienzan a correr, no del todo «invisibles», superando la línea de seis hombres de la policía y recorriendo toda la calle hasta la plaza Constitución, donde iba a tener lugar el final de la manifestación. Huida insumisa, rompiendo los patrones de consumo y de movimiento en la costosa milla de las compras, miradas de incredulidad de l*s transeúntes e incluso en la mayoría de participantes de la protesta asombrados por lo que es posible en un día como este.*

«Sí, no, es un vehículo, pero en realidad no, no llegarán lejos con él...» (Viena, 5 de febrero de 2000, policía hablando por su radio, luchando desesperadamente por encontrar las palabras al borde del Rechtswalzer). El objeto da tumbos y pisotones en el sitio. Se deforma, adopta otras formas, se desploma, se endereza de nuevo. Poco después de rodar hacia un lado, vuelve a caer hacia el otro, se desmorona y amenaza con desintegrarse. Luego se levanta, a cuatro metros de altura, acelera repentinamente y se dirige calle abajo hacia el Hofburg, hacia el muro de la policía, arrolla a unas cuantas personas por el camino y acelera, aparentemente para abrirse paso. Choca contra el muro y, a diferencia de lo que pasa normalmente, no rebota, sino que se acurruca contra él, transfiriendo su propia textura a la del muro y

lo empuja ligeramente hacia atrás, arrastrándose a lo largo de él, buscando un hueco, un lugar donde la oposición se suavice. Se mueve a izquierda y derecha, rozando el muro. Aquí y allá se abren pequeñas brechas, pero no lo bastante grandes como para colarse y volver a hincharse al otro lado, a través de la estrechez del Hofburg y hacia el bullicio de las aburridas masas. Deslizándose a lo largo del muro, presionando hacia delante, penetra en los poros de la pared, fluyendo entre los cuerpos, intentando esparcirse en el espacio entremedias. Pero el muro se endurece y lo repele de nuevo. Y tan repentinamente como la embestida viene la retirada, en su movimiento imprevisible, desigual y sin embargo fluido. L*s quince activistas de Performing Resistance siguen perdiendo el control del objeto que están manejando. El fardo de enormes neumáticos tubulares de cinco por cinco, unidos de forma bastante improvisada con cinta adhesiva y unas cuantas cuerdas, de casi cuatro metros de alto, ancho y largo, casi se desmorona una y otra vez al hacerlo. Parece causar la disyunción de los individuos tanto como estar condicionada por ella. Durante algún tiempo se enrosca, algunos quieren volver al Hofburg para abrirse paso hasta la Michaelerplatz, otros en dirección contraria, a través del Burgtor hasta el Ring, otros se resisten por completo a avanzar. Así, la cosa zarpa en el sitio, se mueve en círculos, se tambalea y produce más y más malestar, incluso entre los espectadores. Y entonces vuelve a empezar. Contra la cadena policial a la entrada del Hofburg, con el viento de cola de los coros de resistencia inflamándose rápidamente. Los eslabones de la cadena, en consonancia con el difuso escenario, reaccionan de distintas maneras, en la confusión. Involucrados involuntariamente en el juego, conducen el objeto en la otra dirección y lo empujan alejándolo de ellos, algunos retrocediendo, otros interviniendo ofensivamente en el movimiento. La policía

como parte del *Rechtswalzer*. Aunque la adrenalina y la agresividad estén a flor de piel, la fisicidad se juega sobre el objeto, sobre el material blando, más juego que lucha, más doblez que rotura, un terreno demasiado incierto como para fingir seguridad, demasiado ridículo como para montar en cólera, pero muy propicio para ensuciar lo uniforme.

Desde 2017 se extiende desde América Latina un movimiento que construye el Día de Lucha de las Mujeres del 8 de marzo como un punto de apoyo y ebullición de una lucha interseccional y transversal. Lo inmenso no es solo el número de participantes en la huelga —en España fueron más de cinco millones en 2018—, sino que la huelga feminista es también un ejemplo de lucha contemporánea más allá de la medida. El tiempo de esta transformación es el tiempo-ahora, su medio puro la huelga molecular-feminista: no una huelga de vacaciones que simplemente modifica las condiciones de subyugación y servidumbre, ni tampoco una huelga que lleva de un estado a otro, de un orden jurídico a otro, de una subyugación a otra. Es una huelga que impregna las moléculas de la socialidad maquínica e interrumpe, derroca, revierte el tiempo desmedido del capitalismo maquínico. Molecularmente, la huelga afecta a los poros, a las moléculas de la vida cotidiana, y como epifanía cotidiana, irrumpe y rompe con la servidumbre en el capitalismo maquínico. La huelga molecular-feminista no es un único momento que se esperaba con impaciencia y luego simplemente se documenta y reflexiona; es la cadena de asambleas, acciones, ensamblajes de afectos, imágenes y textos que se derrama en la vida cotidiana de las involucradas e incluso de aquellas no involucradas directamente. Partiendo del concepto del Día de la Lucha de las Mujeres, el 8 de marzo, este presente se expande en todas las direcciones. Pliegues e inundaciones del tiempo: la huelga molecular-feminista es un movimiento arremolinado

y disruptivo, en recuerdo de la imagen de Rosa Luxemburgo de la huelga de masas como un múltiple burbujeo y reinfiltración en la tierra, como una ola oceánica que «se divide en una red gigantesca de estrechos riachuelos; [...] todo esto fluye caóticamente, se dispersa, se entrecruza, se desborda».

Desde el entorno teórico de la Autonomía italiana y la fabbrica diffusa, y dentro de ella, ha surgido en la última década una nueva generación de investigador*s activistas que han hecho suyas las interpretaciones actuales de la fábrica del conocimiento y han fijado su campo de acción, mucho más allá de Italia, como global. No en vano, la red transnacional de activistas en el ámbito de la educación se dio a sí misma el nombre de edu-factory en 2006. La fábrica en cuestión es aquí una vez más la fábrica del conocimiento, pero esta vez en su doble vertiente: la vieja figura de la universidad en su relación de intercambio con el supuesto exterior social y territorial, la sociedad y las metrópolis, pero también conjuntos más difusos de instituciones y redes cooperativas de producción de conocimiento. La lista de correo edu-factory se puso en marcha en 2006, con temas en torno a la transformación neoliberal de las universidades y las formas de conflicto en la producción de conocimiento. La primera ronda de debates se centró en los conflictos en las universidades, la segunda en el proceso de jerarquización del mercado educativo y la constitución de instituciones autónomas. Y son estas dos líneas las que determinan la relación de edu-factory con la universidad, su estrategia de doble éxodo. Éxodo aquí no significa simplemente abandonar la universidad, sino más bien la lucha por espacios libres autónomos en la universidad y al mismo tiempo la autoorganización y autoformación más allá de las instituciones existentes. Justo a tiempo para la onda anómala, la oleada de protestas, ocupaciones y huelgas en las universidades italianas a finales de 2008, el colectivo edu-factory

publicó el libro *L'università globale: il nuovo mercato del sapere*. El volumen reunía los textos más importantes de los debates en línea y, en numerosas presentaciones por toda Italia, se convirtió en un eje de los discursos que ayudaron a alimentar y acompañar las luchas de la onda anomala.

En octubre de 2009, cuatro meses después del fin de la ocupación de Zagreb, se ocupa primero el auditorio de la Academia de Bellas Artes de Viena, y dos días después la mayor sala de conferencias de Austria, el Audimax de la Universidad de Viena. Esta ocupación durará dos meses, más que nunca antes en Austria. Bajo el lema #unibrennt se autoorganiza la educación, se come, se vive, se duerme en la universidad ocupada. Sus territorios se expanden a las salas y aulas circundantes para construir una infraestructura: cocina popular, dormitorios, espacios queer-feministas, espacios para grupos de trabajo y eventos adicionales. Tras cinco días, el movimiento de ocupación se extiende a otras ciudades austriacas, y a principios de noviembre se produce una cadena de ocupaciones del Audimax en Alemania, Suiza y otros países europeos. Desde el principio, l*s ocupantes del Audimax en Viena actúan sobre la base de la inclusión radical, la autoorganización y la autogestión, declaran el pleno como lugar central de toma de decisiones y crean un número importante de grupos de trabajo. No nombran portavoces de prensa ni otros representantes. No se dejan encasillar en una demanda concreta ni en una lista fija de reivindicaciones. Si en Zagreb la claridad y la uniformidad del discurso, la primacía de lo colectivo y el anonimato de las declaraciones fueron los logros centrales, l*s ocupantes del Audimax van un paso más allá. La singularidad de l*s much*s un*s entre l*s much*s no se esconde detrás de la unidad, lo colectivo y el anonimato, sino que revela más o menos claramente la multitud de posiciones dentro del pleno y las diferencias sobre

las formas de organización o las maneras de afrontar las agresiones sexistas y racistas.

17 de septiembre de 2011: Una manifestación que marcha por el bajo Manhattan elige como destino de su deriva un pequeño parque cercano a las enormes obras del World Trade Center. Zuccotti Park es una plaza antes pública, ahora privatizada, propiedad de la inmobiliaria Brookfield Properties y que lleva el nombre de su presidente, John Zuccotti. Sin embargo, en los mapas más antiguos del distrito financiero, esta plaza tiene otro nombre: Liberty Plaza. L*s manifestantes no han elegido ocupar este territorio por un llamamiento universalista a la libertad, sino porque quieren poner en marcha un componente más de la máquina abstracta que ha ido trazado líneas por el Mediterráneo de fuga a lo largo de 2011. Y la línea más intensa de esta máquina abstracta fue probablemente la parte egipcia de la Primavera Árabe, con su centro en la plaza Tabrir, la «Plaza de la Libertad». Con la ocupación intencionada de otra plaza de la libertad en los límites de Wall Street, l*s ocupantes precari*s no solo buscan interrumpir los flujos a través del centro financiero global, también retoman las prácticas con las que los activismos actuales des- y re-territorializan sus tiempos, su socialidad, sus vidas de formas nuevas. En el caso de #OccupyWallStreet, la tendencia de organización molecular es especialmente evidente en la invención y el desarrollo de asambleas generales. No se trataba simplemente de «asambleas generales» en el sentido convencional, sino de ensamblajes transversales de singularidades, que renovaban las experiencias democráticas de base de los movimientos antiglobalización y del Foro Social y las desarrollaban aún más en una forma de polivalidad, por ejemplo en la invención, casi accidental de un nuevo procedimiento de «amplificación» surgido de la necesidad. El micrófono humano (o micrófono de la gente) fue

probablemente la práctica más emblemática del movimiento occupy, junto con las formas de asamblea y ocupación. Dado el carácter público-privado del Parque Zuccotti, la policía prohibió a l*s ocupantes el uso de micrófonos, megáfonos u otros medios técnicos, por lo que empezaron a repetir a coro todas y cada una de las frases pronunciadas por l*s orador*s en las reuniones más multitudinarias. La funcionalidad de esta repetición consistía, en primer lugar, en hacer inteligible el discurso en un entorno al aire libre, incluso para cientos de personas. Pero también se puede destacar la potencialidad del micrófono humano como forma ofensiva para la multiplicidad y la polifonía, en la que el coro como amplificación no es ni un medio puramente neutral de transmisión ni una afirmación eufórica de los oradores. Podemos escuchar, repetir y relacionarnos con él simultáneamente. Puede ocurrir que el coro, cuyas voces hablan lo mismo, resulte ser radicalmente polifónico y diferenciado: una voz apoya al* orador* a través de señales con las manos, la siguiente, mientras repite la última frase, declara su desacuerdo con otras señales con las manos, y la tercera se ha apartado del* orador* para asegurar mejor la función amplificadora para l*s demás oyentes. Y entre medias también hay quien se distrae, quien se pierde en sus pensamientos, y aquí y allá también quien tamborilea de todas formas.

Del 19 al 28 de julio de 2002, un*s 3 000 activistas se reunieron en una border camp internacional antirracista en Estrasburgo. A pesar de que la frontera renana entre Alemania y Francia está bastante cargada de historia y no representa una frontera Schengen muy disputada, Estrasburgo fue elegida por la red noborder como lugar para el mayor y más amplio intento de border camp; no solo porque estaba geográficamente bien situada para una movilización a escala europea, sino sobre todo porque el Sistema de Información de

Schengen (SIS) se encuentra en esta ciudad, junto a varias grandes instituciones de la Unión Europea. En las bases del SIS se recogen datos sobre l*s migrantes, que tienen una función central en la concesión de visados y en los procedimientos de asilo. El SIS es, pues, un instrumento virtual que encarna la rigidez de las exclusiones del sistema jurídico europeo. La acampada noborder pretendía hacer pública esta función de la relativamente desconocida base de datos en red, y, al mismo tiempo, poner a prueba contraestrategias tanto a nivel real/físico como virtual con acciones. La PublixTheaterCaravan llegó a Estrasburgo especialmente bien equipada, tanto técnica como estéticamente, con un autobús inglés de dos pisos convertido en centro de medios de comunicación como «buque insignia». Como escenario para una conferencia de prensa y como protección visual de la acampada, el autobús blanco de dos pisos se colocó en el barrio de los medios de comunicación. Al final del acto, se invitó a l*s periodistas a cubrir una acción en la que los datos del SIS se pondrían a disposición del público. L*s expert*s de «Noborder Silicon Valley» se dirigieron al discreto edificio de un barrio pequeño-burgués de Estrasburgo donde se gestionan las bases de datos del SIS. Vestid*s con monos naranjas y blancos y equipad*s con algunos cachivaches técnicos portátiles, empezaron a escarbar en la valla del edificio, manipulando un ordenador portátil y un cable que de repente parecía salir del suelo. Al cabo de diez minutos, la policía detuvo la acción. Sin embargo, varios periódicos y foros en línea informaron de que habían logrado intervenir el SIS.

Tras la marcha de protesta de refugiad*s y migrantes en tránsito desde el centro de primera acogida en Traiskirchen hasta Viena y en el transcurso de la acampada de protesta frente y en la Votivkirche en Viena, a finales del año 2012-13, se escuchó por primera vez el llamamiento a la supresión

de las entradas de refugiad*s. Si las autoridades no querían cumplir con las demandas de la acampada de protesta de atención básica, libertad de movimiento dentro de Austria, permisos de trabajo, acceso a la educación y prohibición de la deportación, entonces, l*s refugiad*s dijeron en el último y radical giro de su declaración, «al menos borradas nuestras huellas dactilares de vuestras bases de datos y dejadnos seguir adelante. Tenemos derecho a nuestro futuro». Una doble resistencia contra el registro cuasi espacial de los datos individuales en las bases de datos, pero también a la determinación cuasi temporal del presente mediante el control del futuro. El «derecho a nuestro futuro» exigido se correlaciona directamente con la desaparición de las bases de datos, no solo en el nivel concreto de escapar al rechazo de una solicitud de asilo, sino de forma mucho más general como resistencia contra la en/juntura dividida del presente a través del futuro. La exigencia de supresión del nombre procede del deseo de una temporalidad que no esté en/juntada, una temporalidad en la que la determinación del futuro no cierre el presente. En lugar de la protección de la personalidad de un* individu* identitari*-autoritari*, se trata de una posibilidad presente de movimiento dividida más allá de los nombres, los registros y los recuentos.

La calidad socio-maquinica requiere de redes auto-organizadas y de su software social y libre, que tomen caminos alternativos tanto técnica como organizativamente. Tal red existió para los espacios de habla hispana entre 2007 y 2015 bajo el nombre de n-1, un dispositivo tecnopolítico que buscaba expandir radicalmente las posibilidades de la medialidad y la socialidad, de manera auto-organizada, horizontalmente, para y desde las bases. Desde la perspectiva de n-1, la contrainformación, la investigación activista y la producción de conocimiento disidente necesitaban una calidad

de privacidad diferente, pero también unas bases técnicas de intercambio social diferentes. Esto significaba al mismo tiempo más privacidad y herramientas para el intercambio social, más autocontrol sobre los propios datos y más fiabilidad técnica que la que pueden ofrecer los servicios comerciales de la Web 2.0. Como nueva red social, n-1 había permanecido durante años como una recomendación privilegiada entre activistas. Esto cambió bruscamente en 2011 con el 15M y el movimiento ¡Democracia Real YA! La socialidad postmediática surge en la práctica no lineal y entremezclada entre plazas, calles, concentraciones y espacios mediáticos. Hacer multiplicidad, es decir, encadenar estas máquinas en lugar de encauzarlas en los aparatos del Uno. Rechazo del bloque molar, rechazo del frente unido, rechazo del recuento y la unificación del sujeto. n-1.

Antes del amanecer del 7 de septiembre de 2019, 200 activistas abandonan el Climate Camp de Venecia en Batteria Ca' Bianca, en el Lido de Venecia, para entrar en el bien vigilado recinto del Festival Internacional de Cine de Venecia. En dos grupos, pasan corriendo por delante de los sorprendidos puestos de policía y consiguen ocupar la alfombra roja. Mientras que la administración del festival internacional de cine vuelve a fracasar en su intento por adoptar una postura política, l*s activistas aprovechan la presencia mediática internacional para desviar la atención de la ceremonia de entrega de premios que se celebra ese mismo día hacia las catástrofes del cambio climático. No como una profecía del apocalipsis planetario, sino como una referencia a lo que le ha ocurrido y le está ocurriendo a todo el planeta. Ende Gelände, Fridays for Future, Extinction Rebellion, No Grandi Navi, y muchos otros grupos activistas actualizan los temas del movimiento climático en el Climate Camp con intensos debates, organizan manifestaciones en el Lido

y acciones directas contra los grandes cruceros, y durante las nueve horas de ocupación de la alfombra roja hacen su aparición glamurosa con todos los signos de resistencia.

En cada pensamiento, en cada experiencia de inmanencia, surgen pequeños salientes de una diferencia maquinaica aún no apropiada. Estas protuberancias son probablemente también la fuente de la magia que a veces se supone que emana de las bicicletas, como el 19 de mayo de 2007, cuando la ladyride se desplazó por Viena: como una apropiación queer del ciclismo de masas de la Critical Mass y al mismo tiempo de la genealogía feminista de la bicicleta en el primer movimiento de mujeres. Bajo el lema «Won't you bike my ladyride?» un grupo de activistas del ladyfest de todos los géneros rodó de estación en estación. Estas estaciones trataban sobre la ubicación política de la ciudad y sus historias robadas, ocultas y hurtadas, desde las víctimas trans-les-bi-gay del nazismo hasta la historia del trabajo sexual y las luchas laborales de l*s inmigrantes. Un enjambre de ladron*s en bicicleta se reapropió de la calle y de la ciudad en un recorrido urbano queer-feminista en bicicleta. A lo largo de la ruta, no solo hubo excursiones, sino también cortes colectivos del tráfico y bloqueos espontáneos de calles. «¡Toca el claxon si nos quieres!», gritaban, o «¿Quién es el tráfico? Nosotras somos el tráfico».

1 de febrero de 2000. En la entrada frontal derecha, en el pasillo bajo el gran acceso al Parlamento de Viena, se da esta situación —algo estrecha, pero ideal desde el punto de vista acústico y visual—, en la que incluso las doscientas o trescientas personas allí presentes parecen una masa imponente. Pero lo extraordinario ocurre sobre todo en la calle. Hasta altas horas de la noche, los cruces se bloquean una y otra vez, alternativamente en el Ring y a lo largo de la Línea 2. La vista a la deriva, sin rumbo pero observando de

cerca, explorando nuevos espacios en un caos resplandeciente, descubriendo pausas en decisiones rápidas, volviéndose a alejar inmediatamente, sin rumbo fijo, haciendo accesible el mundo exterior y ocupando las calles en lugar de los bares: una masa agujereada, fluctuante, suelta, una masa ágil que subvierte las reglas, como en la ausencia de registro de las marchas, la ambigüedad del rumbo y la fuerte fluctuación, sobre todo una masa inconforme: inconforme como un todo intangible en su postura contra el gobierno y el poder estatal, inconforme en su rechazo a la unificación, en su insistencia en la diferencia de los solo unos.

*La tarde del 1 de mayo de 2004, un*s diez mil manifestantes marcharon desde la plaza principal de la universidad a través de la ciudad hasta la playa de la Barceloneta: sans-papiers y migrantes, autómom*s, activistas polític*s de sindicatos y partidos de izquierda y de izquierda radical, activistas artistas, trabajador*s precari*s y cognitiv*s de todo tipo, que probaron a llamarse precari*s. Como una versión acelerada de la práctica de Reclaim the Streets, el desfile del Euromayday recorrió el centro de Barcelona como un torrente de bailes, cánticos y pintadas. Con una velocidad impresionante, las calles por las que pasó la manifestación se transformaron en áreas pintadas. Al amparo de la marcha, la ciudad se sumergió en un mar de signos: grafitis con plantillas, lemas políticos, carteles, pegatinas, enlaces a páginas web, rótulos en los pasos de peatones, murales contextualizados, comentados aquí y allá por acciones performativas. Al igual que los logotipos y las pantallas del capitalismo corporativo, que unifican diferencialmente los centros de las ciudades, debían su existencia a la creatividad de una multitud de trabajador*s cognitiv*s, la creatividad practicada en los trabajos se extendía ahora como contraparte sobre estos logotipos y pantallas del consumo urbano: sobre los escaparates, el*

alumbrado público, los carteles publicitarios y las pantallas LED, sobre las superficies de los edificios y las aceras.

El 15 de mayo de 2011, la Puerta del Sol de Madrid fue ocupada, y poco después las principales plazas de la mayoría de las grandes ciudades españolas. Paradójicamente, estos son precisamente los lugares que, con el creciente desplazamiento de lo privado y lo público, habían perdido los últimos restos de su cargada función como «espacios públicos»; espacios lisos ahora, en los que cualquier obstinada determinación prometía escaparse. Pero son precisamente estos espacios lisos los que ahora ha sido apropiados por la ocupación. Con perseverancia y paciencia, los okupas están desarrollando prácticas inclusivas de asamblea en plenos y comisiones. Mientras que las corrientes de Twitter desterritorializan los tiempos y provocan giros de acciones y manifestaciones a cibervelocidad, la comunicación directa en las asambleas se caracteriza por discusiones largas, pacientes y horizontales. Y se instalan en tiendas de campaña y otras moradas transitorias, rozando el territorio limpio y liso de las plazas, estriándolo suavemente con jardines improvisados, mesas de información, redes informáticas improvisadas, cocinas populares y todo tipo de otros materiales difusos. Como para afirmar, estimular la imaginación y producir imágenes sobre la vida en general y en España en particular. Sí, nuestra vida, la vida no es limpia, no va lisa sobre ruedas, es precaria, sucia y frágil. :]

Seis usajes hacia el desamblaje

«Y ¿cómo no sentir que nuestra libertad y nuestra efectividad encuentran su lugar, no en lo universal divino ni en la personalidad humana, sino en estas singularidades que son más nuestras que nosotros mismos, más divinas que los dioses, que animan en lo concreto el poema y el aforismo, la revolución permanente y la acción parcial?»²⁰³

¿Cómo actualizar la revolución molecular, la asamblea revolucionaria y la dispersión de parentescos ventosos, voces menores, cosas insumisas? Desde luego no como adivinación, interpretación del futuro, pronóstico, construcción lineal de la utopía y extrapolación, y tampoco simplemente desde el análisis clásico de la composición de clase. Tal vez en la reanudación y condensación de las densas descripciones de las luchas de un pasado vivido, en el retorno de los desamblajes y su juntura de máquinas sociales y máquinas textuales. O incluso como una nueva lectura de lo que se puede leer a partir de las historias menores de luchas del pasado lejano y de lo que puede re juntarse como sus fragmentos teóricos. En cualquiera de los casos, ayuda a dispersarse un poco, a dibujar, trazar, re-saltar las líneas erráticas de la dividualidad. Interpretar, con Paul B. Preciado, las formaciones de la subjetivación y la política racista y heteronormativa como los últimos coletazos de un antiguo régimen, reconocer, con Anna Tsing, que vivir en el cambio climático hoy es vivir y morir en las ruinas, ensayar, con Donna Haraway, otras formas de devenir-con precisamente en el turbio *trouble* de esas ruinas. Y tal vez ayude el retorno de los usajes de un

²⁰³ Deleuze, *Lógica del sentido*, 91.

desamblaje-alma, reivindicando las luchas de hoy desde un tiempo incomparablemente distinto. No como máximas, normas o mandamientos que trascienden el tiempo, sino como mensajeros *queer* desde el ahora.

Primer usaje. Disyuntar

Desintonizar, desfigurar, disyuntar. Cuando el tiempo y el mundo se en/juntan y modulan sin cesar en las juntas, es preciso revocar la obediencia del orden maquínico, vaciar los aparatos de Estado e incluso sacar al yo fuera de junta. Devenir disyuntura: en la huida de la iglesia de la disponibilidad, emerge una disposición múltiple a juntar disyuntando, a seguir entre las juntas, fuera de junta, disponibilidad insumisa.

Segundo usaje. Cuidado subsistencial

Muchas manos suaves, zarpas, brazos que agarran, barren las superficies, las abrazan y las rozan suavemente. Multiplicidad de relaciones de cuidado, *cuidadanía*, economía subsistencial. Dulce masculinidad menor, cuidado místico, *queer*-feminista. El comercio deviene negociación bajo la propiedad, la posesión deviene riqueza pobre y ocupación. Cuidados mu-tuos, economía de subsistencia, subyuntura.

Tercer usaje. Amor molecular

«Your love, your love, supernatural thing», Ben E. King, otro falsete, 1975. El amor surca profundamente relajado, hasta el cambio tardío en el puente: «... interplanetary, extraordinary love!». *Amour*, el amor molecular

es una cosa sobrenatural, pero no Dios, ni el amor divino, siempre más o menos que divino y Dios: multitud, mar, multiplicidad. Molecular porque se dispersa en las cosas, fantasmas, máquinas, se extiende sobre ellas fuera de orden, más que humano, interplanetario, dividual. Parentesco del alma disonante-desintonizada, ultra-amor, cosa sobrenatural.

Cuarto usaje. Intelecto transversal

La razón *queer* habita en la turbidez, el *trouble*, la turbulencia, como puede. Lejos de la avaricia por las letras de autoría individual que encierran el intelecto en su propio nombre, reteniendo el pensamiento para sí mismo. Deviniendo parte del pensamiento dividual que roza las almas, las roza y las multiplica para la invención del intelecto transversal: como práctica de traducción en la máquina de traducción Ibn Daud, como reinención del intelecto agente de Ibn Rushd, el *entendement d'amour* de Marguerite Porete, intelecto general del fragmento de la máquina y sus vástagos operaístas, la escritura de Drew y Tucker en la junta del tiempo, todo esto y mil líneas más, hasta los grupos de lectura de Lagunillas que nos permiten sumergirnos en la travesía dividual del pensamiento.

Quinto usaje. Mu

El desamblaje se deja caer y se desmorona, en contención dispersa, en juntura fuera de junta, en mu. Mutación maquina-molecular, música siempre ya sonando. Parentescos divagantes reclaman el retorno de sus *grooves*, sus estallidos, sus vueltas. Juntos forman

los sonidos substanciales de una hipofonía insumisa. Expectación de pasados sonando juntos, ansios*s por lo que fue. Mu es duración y dividualidad de la multiplicidad, mujuntura.

Sexto usage. Nu

En un instante, en nu: éxtasis, exceso, acontecimiento del desamblaje. Desde mu surge la insurrección molecular, y condensa la multitud dispersa de disyunturas en la asamblea no/conforme. Tiempo de insurrección, turbio ahora. El hilo se rompe, la similitud revolotea, se deja oír, y el presente se dilata. *Goddamn*-arrebato, nu rampante, tiempo disyunto-disyuntado. Fuera de junta y recién pegado, contensado *queer*, disyunto. Junta, disyuntura, subyuntura, desamblaje. Ahora.

Ritornelo 22, 2015-2020
Et al. - Gracias, 2

[: Altwien, Viena
Calle Bruselas, Málaga
Las Camborias, Lagunillas
La Casa Invisible, Málaga
Clash, Viena
Enrique, Lagunillas
Eule, Berlín
Ferdinand, Bochum
El Gallo Rojo, La Malagueta
Korb, Viena
Los Marineros, El Palo
Marsbar, Zúrich
O Pazo de Lugo, Madrid
La Polivalente, Lagunillas
Biblioteca de la Universidad de Klagenfurt
Weidinger, Viena
WUK, Viena
Xenix, Zúrich
Zähringer, Zúrich
Biblioteca Central de Zúrich
Gracias a la primera y al último lector* y a los constantes susurros, traducciones y comentarios, no menos recurrentes, los del enjambre de voces del ritornelo 1. :]

