

ezagutza
feminista
eta itzulpen
politikak II

conocimiento
feminista
y políticas
de traducción II

Edizioa/Edición
M^a José Belbel Bullejos
Arteleku 2014

ARTELEKU

Gipuzkoako Foru Aldundia / Diputación Foral de Gipuzkoa
Diputatu nagusia / Diputado General
Martin Garitano Larrañaga

Kultura, Gazteria eta Kirol Departamentuaren Diputatua /
Diputada del Departamento de Cultura, Juventud y Deporte
Ikerne Badiola Garciandia

Kulturako zuzendari nagusia / Directora General de Cultura
Garazi Lopez de Etxezarreta Auzmendi

Arteleku eta Ikus arteen zerbitziburua /
Jefa de Servicio de Arteleku-Artes Visuales
Esther Larrañaga Galdos

Artelekuko programa koordinatzailea / Coordinador de Programa de Arteleku
Xabier Gantzarain Etxaniz

Edizioa / Edición: M^a José Belbel Bullejos
Erderazko itzulpenak / Traducciones al castellano: M^a José Belbel Bullejos

Euskarazko itzulpenak / Traducciones al euskera: Tisa / Juan Mari Mendizabal

Diseinua / Diseño: Estibaliz Sádaba Murguía

ISBN: 978-84-7907-719-8

Depósito Legal / Lege Gordailua: SS 1033-2014

aurkibidea/ índice

POSIBILITATE ZENTZU BAT: <i>TOUCHING FEELING</i> . AFEKTUA, PEDAGOGIA, PERFORMATIBOTASUNA, EVE KOSOFSKY SEDGWICK M ^a José Belbel Bullejos	5
ATARIKOA Eve Kosofsky Sedgwick	13
IRAKURKETA PARANOIKOA ETA IRAKURKETA KONPONTZAILEA, EDO HAIN PARANOIKO ZAUDE, ZIUR ASKI USTE DUZU SAIAKERA HAU ZUTAZ DELA Eve Kosofsky Sedgwick	41
BUDISMOAREN PEDAGOGIA Eve Kosofsky Sedgwick	73
UN SENTIDO DE POSIBILIDAD: <i>TOUCHING FEELING</i> . AFECTO, PEDAGOGÍA, PERFORMATIVIDAD DE EVE KOSOFSKY SEDGWICK M ^a José Belbel Bullejos	107
NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN EN RELACIÓN AL GÉNERO GRAMATICAL M ^a José Belbel Bullejos	115
INTRODUCCIÓN DE <i>TOUCHING FEELING</i> Eve Kosofsky Sedgwick	117
LECTURA PARANOICA/ LECTURA REPARADORA, O, ERES TAN PARANOICO QUE PENSARÁS QUE ESTE TEXTO SE REFIERE A TI Eve Kosofsky Sedgwick	149
LA PEDAGOGÍA DEL BUDISMO Eve Kosofsky Sedgwick	187

POSIBILITATE ZENTZU BAT: *TOUCHING FEELING*.
AFEKTUA, PEDAGOGIA, PERFORMATIBOTASUNA,
EVE KOSOFKY SEDGWICK

María José Belbel Bullejos

Ezagutza feminista eta itzulpen politikak itzulpenaren inguruko lehenagoko beste lan batzuk jarraitzen dituen proiektu bat da, itzulpena, betiere, zentzu zehatz eta era berean zabal batez ulerturik. Bilduma hau 2013an abiatu zen Artelekurekin, eta asmoa du testu batzuk aditzera ematea, euskaraz eta gaztelaniaz. Testu horiek, izan ere, ekarpen garrantzitsua egin diete generoari buruzko azterlanei, azterlan feministei eta sexualitateari buruzko azterlanei, jakintza-politikei eta egiteko moduei buruzko gure kontzepzioaren handitze eta birformulatzeari bezalaxe. Ahalegin apal bat da, espainiar estatuan genero teoriaren inguruko ahultasun editoriala arintzeko eta erakusteko, testu garrantzitsu eta beharrezkoen itzulpen falta azaltzeko, eta itzulpen proiektuek mundu akademikoan eta ekintzailetzan erakusten duten ahultasuna agerian jartzeko. Mugimendu sozialen parte handi baten intelektualtasun kontrako jarrera aipatzeko ahalegina ere bada ezen, Azañak zioen moduan, “espainiarrok bakar-bakarrik dakigunaz hitz egingo bagenu izugarritzko isiltasuna sortuko litzateke, eta ikasteko aprobetxa genezake hori”. Teoria kritikoaren testu garrantzitsuak ezagutu behar ditugu, eta aditzera eman, murgildu egin behar dugu heteropatriarkatua eta heteronormatibitatea zalantzan jartzen dituen produkzio teorikoan, modu inklusibo eta transbertsalean, kuestionamendu horien formulazio batzuek, erabat kontziente izan gabe, sortu dituzten konbentzio eta erreifikazio teoriko askoren gaineko gaur egungo gogoeta baten bidez. Beharbada analisi autokritiko honek hobetu egingo du produkzio propioa, ezen neurri handi batean jasan egiten baitu ongi idatzi den hainbat gairen gaineko itzulpen eskasia. Hobeto itzuli eta hobeto aldatu ahal izatearren, zentzu hertsian itzultzeko borondate politiko batetik.

Kontua baita dagoeneko ia-ia hogeita bost urte igaro direla queer teoriaren fundazio testuak argitaratu zituztenetik, honakoak baititugu:

Epistemology of the Closet, Eve Kosofsky Sedgwickena, (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Judith Butlerrena, (1990), *Inside/Out: Lesbian Theory, Gay Theory*, Diana Fuss-ek editatua(1991) –honetan kolaboratzaile dira, Diana Fuss-ez beraz gain, Judith Butler, Carole-Ann Tyler, Ed Cohen, Lee Edelman, D.A. Miller, Patricia White, Judith Mayne, Richard Dyer, Wayne Koestenbaum, Michèle Aina Barale, Richard Meyer, Thomas Yingling, Jeff Nunokawa, Ellis Hanson, Catharine Saalfeld, Ray Navarro, Cindy Patton eta Simon Watney- eta *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, obra korala, Michael Warner-ek 1993an editatua eta Jonathan Goldberg, Andrew Parker, Eve K. Sedgwick, Diana Fuss, Janet E. Halley, Steven Seidman, Cindy Patton, Cathy Griggers, Lauren Berlant, Elizabeth Freeman, Henry Louis Gates Jr, Phillip Brian Harper, Robert Schwartzwald eta Douglas Crimp-en saiakerak jasotzen dituen bera. Lan horiek aipatzen ditut, bai duten garrantziagatik bai horietan inplikaturako pertsona kopuru handiaren erakusle direlako, eta ondo gogoan dut diren guztiak ez daudela jasota.

Queer teoria genero ikerketa akademikoen parte bihurtu da, genero eta sexualitatearen teoria gisa, eta diziplina arteko presentzia transbertsala du unibertsitateko departamentu askotan. Egiten duen obra gaztelaniara modu erregularrean itzultzen dioten teorialari queer bakarra Judith Butler da. Pozik egoteko arrazoia bada Butlerren obra gaztelaniaz eskuratu ahal izatea (haren lehen liburua itzultzeko hamaika urte igaro ziren (2001); Paidós-ek atera zuen, Mexikoko Unibertsitateko Genero Azterketen Programaren barnean), baina, hala ere, begi-bistakoa da berriro ere ikustarazi nahi digutela autore bakar batek ordezkia dezakeela mugimendu konplexu eta aniztasun handiko oso bat. Mugimendu oso bat, bere deriba eta bere bilakaera historiko guztiarekin. Eta, horrela, irakurleei ukatu egiten zaizkie pentsalari horiek sortzen diren testuinguruak eta horietako aberastasun, aniztasun eta historia. Itzulpen politika horiek horixe baitira: politikak. Gauzak egiteko moduak, ideologia eta praktika batzuetatik ezagutza zabaltzeko moduak, dirudienez errentagarritasun ekonomikoa ezagutzaren beraren gainetik dagoen moduak. Eta modu horiek gogoetara bultzatzen gaituzte, beste praktika batzuk garatzera.

QUEER MUGIMENDUAREN HISTORIAKO HISTORIA BATZUK. TOUCHING FEELING-EKO TRESNA EZ DUALISTA BATZUK

XX. mendeko azken hamabost urtean queer politikek izandako eklosio handiaren ondotik, Sedgwickekin bat etor gaitezke, esaten digularik ezen

dirudienez, politika gay eta lesbikoen estrategiaren hutsaltzeareneraginez, eta horrek hiesaren izurritearekiko harreman historiko eta egungoarekiko erakutsi urruntze erabatekoarengatik, baliteke jada igaro izana teoriak, ezagutza-arlo askotan, aktibismo sexualarekin oso harreman produktiboa izan zuen unea.

Sedgwickek adieraziak agian azalduko digu Judith Butlerren lanak zergatik zabaldu duen bere interes teorikoaren gai esparrua, duela hamabost urte baino lehenagotik eta bereziki 2001eko irailaren 11z geroztik; izan ere, gai esparrua zabalago egite horrekin batera pisu eta zentraltasun handiagoa bereganatu ditu gizarte mugimenduei eta nazioarteko politika eta gatazkei loturik Butlerrek garatutako interbentzio politikoak. Eve Kosofsky Sedgwickek agian horixe izango zuen arrazoi, halaber, laurogeita hamarrekiko urteen erdialdetik aurrera bere ahaleginen parte bat Afektuen Teoria garatzera bideratzeko -honetan Silvan Tomkins eta Melanie Klein-en obraren laguntza eta budismoaren irakaskizunak baliatu zituen, funtsezkoak baitira subjektibotasunaren eraikuntza ulertzeko eta mendealdeko modernitatearen autoritarismo zientifiko psikoanalitiko eskusibista problematizatzeke, eta hark berak parte hartu zuen eztabaida teorikoen inguruan egin zuen lanaren berrirakurtze kritiko baterako-; edota pedagogiari eta Estatu Batuetako historia intelektual, kultural eta artistikoari berari hain lotuta dagoen budismoa aztertzeke; olerki liburu bat argitaratzeko eta bere libururik autobiografikoena, *A Dialogue on Love* izenekoa, prestatzeko; eta collage, ikusizko olerki eta ehunezko instalazioak produzitzeko. Lan horiek ausart eta erradikalki politikotzat kalifika litezke, eta zorionez ez moralista, ez preskriptibo eta konplexutzat: horretatik, hain zuzen, sarrera honen izenburuan *posibilitate zentzu* bat aipatzea. Obra horrek, izan ere, ez du eredu edo modelo batzuen tokian bere eredu edo modeloa jarri nahi, baizik eta bultzatu modelo desberdinek (irakurketa

paranoikoak eta suspergarriak, psikoanalisiak eta psikologiak, esate baterako) modu ez hain autoritario eta baztertzailan elkarrekin hitz egin dezaten, esperientziaren testa pasatu beharko duten jarrera eta argudioak eman ditzaten, birformulatuak, kritikatuak, hobetuak edo alboratuak izan daitezten, duten erabilgarritasunaren arabera. Garrantzi politiko handiko eta politikarako garrantzi handiko lana, Afektuetatik eta hauen egituratik; Pedagogiatik, ezagutzarekin egin behar denari buruzko galderatik, eta performatiboaren produktibitatek: hizkuntzazkoak ezagutza-modu ez hitzekoen gainean zertzen duen tutoretzaren gaineko eztabaidetatik.

Ezagutza feminista eta itzulpen politikak lanaren bigarren liburukia Eve Kosofsky Sedgwick idazleari eskainita dago, bera hil eta bost urtera, egin zuen obrak queer teoriaren kontzeptualizazioari dagokionez izan zuen izaera fundatzaileagatik baita bereziki ezaguna. Pertsona gazteentzat, queer teoria iragan samarreko garai batean sortutako zerbait izango da agian, laurogeiko urteen erdialdekoa; feminismoan eta sexu liberazioan hezitako pertsona zaharragoentzat, ordea, queer teoria gauza berri samarra da, 60 eta 70eko urteetako belaunaldientzat indarrean zen teoriaren ondotikoa. Belaunaldi horiek, izan ere, eta normalean modu autonomo batez, marxismoan eta askatasun mugimendu antiinperialisten, emakumearen liberazioaren eta homosexualen liberazioaren teorien heziak ziren, eta psikoanalisi freudiarrarekiko interes txiki samar batez; arbuia egiten dute “post” aurrizkia, eta ez dituzte gehiegi bereizten postmodernitatearen forma batzuk eta azterketa post-estrukturalistak. Eta hori guztia identitate eztabaidak oso modu ikusgarrian sortu diren testuinguruari dagokio. Berriro martxan jartzen denean, esaterako, “liberazio” kontzeptua, are Foucault aipatuz horretarako, eta hegemonia/kontrahegemonia; kontsentsua/gatazka; boterea/kontraboterea, bestetasun nazionalaren defentsa erradikala... aipatzen direnean, galdera egin beharko genuke: zer ikasi dugu “sistema” eta “status quo” terminoen eta horien kontrako “antisistema”, “alternatibo”, “liberazio nazional” terminoen dekonstrukzio/problematizazio/kuestionatze/autokritikatik, kanpotasun batekiko sinestea baliatzen baitute, eta dirudienez galdua dugun kanpo eratzaila batean, hots, barne/kanpo, erdi/bazter, hondo/forma, azal/sakon ... batean kokatzen baikaituzte? Badirudi erabilera bitarra jorratzen dugula eta horrek, proiektu antiesentzialisten izenean,

errefikatu egiten dituela, gauza bihurtzen alegia, desplazatu nahi genituen esentziak; horixe iruditzen zait, behintzat, bio-emakume eta bio-gizon, edo saldo bezalako terminoak entzuten ditudanean, are transfemenino bezalako terminoak zirkulazioan jartzen direlarik nire adiskide transfeminista zintzoak zailtasun handietan murgilduta ikusten ditudanean niri azaldu nahirik hori guztia zer den, zehazki izan ez arren.

Horregatik, *Ezagutza feminista eta itzulpen politikak*-en bigarren liburuki honek euskarazko eta gaztelaniazko irakurleei aditzera eman nahi die *Touching Feeling. Affect, Pedagogy and Performativity* liburuko -2003an argitaratu zuten, eta egilea bizi zen arteko azken liburua da- testu aukera bat, hiru kapitulu zehazki. Sedgwickek, eskerronen atalean, adierazten du “*Touching Feeling* aurretiko obraren, argitaratu zein argitaratu gabearen palimpsesto bat” dela. “Beharrezko ikusi dudana berrikusi badut ere, idatzi ziren hurrenkerari jarraiki ageri dira saiakerak”, eta, geroago, honakoa diosku:

Saiakera hauetarako aukeratu dudan izenburuak, *Touching Feeling* baita, ehunduren eta emozioen artean intimitate partikular bat dagoela dirudielako nire intuizioa jasotzen du. Baina zentzu bikoitz bera, ukimenezkoa gehi emozionala, “ukitu” (touch) hitzean bertan aurkitzen dugu jada; eta, era berean, berezkoa du “sentimendu” (feel) hitzak ere.

Itzuli dugun lehen saiakera den *Touching Feeling*-en “Sarrera” atalean dauden performatibotasunari buruzko paragrafo batzuk Andrew Parker-ekin batera idatzitako *Performativity and Performance* lanekoak dira; liburu hori elkarrekin editatu zuten 1995ean. “*Paranoid Reading/Reparative Reading*” atalaren bertsio bat, *Touching Feeling*-en 4. kapitulua, jasota egon zen 1997an *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction* izenburuaz editatu zuen liburuari Sedgwick egin zion sarrerari; eta “Budismoaren pedagogia”, *Touching Feeling*-en 5. kapitulua, *Critical Terms for the Study of Buddhism*-erako enkargu bat izan zen, azkenean 2005ean argitaratu zen liburu hori ari baitzen orduan prestatzen Donald S. Lopez Jr.

Baina *Touching Feeling* proiektu espezifiko bat ere bada, hamarkada batean zehar garatua, “pentsamendu eta pedagogia ez dualista baterako

erabilgarriak izan daitezkeen tresna eta teknika batzuk aztertzen” dituen bera. Jakin badakigu logika bitarretik irtetea errazagoa dela esaten, egiten baino, are “ez dualismoa inbokatzeara... tranpa dualista bihurtzeko”. Horretarako, Sedgwick lau testuren bidez sartzen da eztabaidan. Oso testu garrantzitsuak dira maila “politiko, intelektual eta irudimenezkoan”, eta pribilegiatu sentiarazi badute ere horietatik ikas dezakeelako, urteak igaro ahala halako frustrazio kognitibo-politiko bat eragin dioten elementuak ere badauzkate; testuak honakoak dira: *How to Do Things with Words*, J.L. Austin-ena, M. Foucault-en *Histoire de la sexualité* lanaren lehen liburukia, J. Butlerren *Gender Trouble* eta Silvan Tomkins-en *Affect Imagery Consciousness* lanaren lehenbiziko hiru liburukiak; Afektuen teorialari Silvan Tomkins-en obrari oso garrantzitsu deritza Sedgwicken, aurretik aipatuak baino askoz ezezagunagoa bada ere.

Saiakera itzulietan dialogoan sartu, eta obra horiek Sedgwicki eragin dizkieten frustrazio kognitiboak aztertzen dira. Adibide bat jartzearren, azken hogeitun urtean genero azterketetan eta kultur azterketetan gehien erabili eta aipatutako terminoetako bat hartuko dugu: performatibotasun kontzeptua, bai duen hizkuntza adiera austindarrean bai antzerkiko adieran, performance baita, eta horretan performatiboak bi adiera baititu: dramatikoak eta ez auto-erreferentziazkoak; eta termino horiek dekonstrukzioaren proiektu antiesentzialistetan eta generoaren teorian duten garrantzia ere aztertuko dugu, Butlerrek performatiboaren dekonstrukzio derridarraz egiten duten erabileran termino bi horiek sortzen dituzten arazoak erakustearren. Sedgwickentzat, arazo iturria da Derrida zein Butler “hautatu behar batetik abiatzea, hautatu behar horretan Austinen taxonomia sintaktikoek, aldi berean behin-behinekoak eta ludikoak baitziren, bakar-bakarrik izaera esentzializatzaile murriztu batez iraun baitezakete”, eta ez dago prest “errealitateko alderdi ez hitzezkoak hizkuntzazkoaren tutoretzapean” jartzeko, ezta “hitzezko forma ontologikoki pribilegiatzeko ere hitzezkoaren aurrean”. Eta harritu gaitzakeen, agian gogoetara bultzatuko gaituen proposamen bat planteatzen du, hori artikulatzea espero baikenuen, eta proposamena parez pare topatzen dugunean honela diogu: haxe zen behar zena, ibiltzeko moduko bidea dela ematen du: “antiesentzialismoa alde batean uztea eta pisu erlatibo txikiagoa

ematea egia esentzial baten inguruko eskaera epistemologikoei”, “hizkuntzaren alderdi berezien egitura eta efektuetan arreta jarri” ahal izatearren.

Sedgwicken *Touching Feeling*-eko sarrerako atal honek, amaitzeko, adierazten digu ezen “dekonstrukzioan bertan ere hitz egite ekintza performatiboei buruzko zerbait gehiago esan daitekeela, ontologikoki deskonektatuta daudela edo bere barnean ez erreferentziazkoak direla esatetik haratago”. Eta, Paul de Man-i jarraiki, esangurak eta honek duen erreferenteak “tortsioarekin, elkarrekiko perbertsioarekin –horrelaxe dei dakioke-eta erreferenteak errealtatearekin duen harremanari-” duen harreman ezinbestez “aberrantea” planteatzen du.

Sedgwicken zalantzan jartzen du “bizkor perfektzionatzen den edo iraultzailea den eta bakar-bakarrik suma daitekeen praktika autoritario batera” “behartzeko” keinu autoritarioa. Horrelako jarreraren adibideak egunero ikusten ditugu. Egilearen asmoa ez da “sakontzea” opresio edo esentzialismoak “argitara ateratzeko” itxura batean horrelakoak ez diren proiektuetan, horixe izan bada ere azken lau hamarkadetan zehar garatu den lan teorikorik garrantzitsuenaren ardatza. “Interes deleuzear bat” inbokatzeko du “planoen arteko harremanetan, eta ...*ren ondoan*-en kokapen ezin menderatuzko espazialak agian erresistentzia baliagarriren bat eskaini ahal izango digu, ...*tik haratago* eta ...*ren azpian*-ek bere deskripzio espaziala aldatzeko eta hurrenez hurren sorburu eta helburu narrazio inplizitu bihurtzeko duten erraztasunaren aurrean”; aldiz, ...*ren ondoan*-ek agnostizismo osasungarri bat ere eskaintzen digu pentsamendu dualista itxuratzen duten hainbat logika linealekiko, honakoak baitira: kontraesanik eza, ‘baztertutako tarteko zerrenden’ legea –gauza zeharo agerikoa Sedgwicken obran, eta kontsentsuarekin, sen onarekin eta batezbestekoarekin inolako zerikusirik gabea-, kausaren eta efektuaren arteko erlazioarena, subjektua eta objektuarena”; eta, era berean, ez du “berdintasunezko fantasia metonimiko” baten mendean zertan geratu.

Sedgwick ez da autore irakurterraza, filosofia irakurtzen oso ohituta dauden pertsonen salbuespenaz, baina zentzu pedagogiko sendo eta

kontzeptu argitasun nabari batez blaituta daude idazkiak. Sarritan, artikulua bakoitza liburu osoa iruditzen zaigu, are liburuki multzoa ere, asko eta asko ikasten dugulako eta berriro irakurtzen dugun bakoitzean atzera ikasten dugulako, ez baita batere konbentzionala, eta galderak egiteko gaitasuna erakusten baitu, baita berak egindako lanari berari buruz ere, etengabe. Erabiltzen dituen erreferentziak eta genealogiak teorialari kanonikoenetatik –Marx, Freud, Nietzsche- haratago iristen dira, esaterako pentsamendu budistara, hau zeharo lotuta baitago hark garatutako lan pedagogiko eta autopedagogikoarekin; edo literaturara eta, bereziki, bere bizitzako azken hamar urtean zehar garatutako Prousti buruzko mintegira; edo ikusizko arteetara; edo ehunarekin jorratu zuen praktikara, horretan gauzak hitzez ez egiteak bidea ematen baitzien, ikusizko olerkien bidez, hitzei berei. Sedgwicken lana ondoen definitu duen hitza “trebatzailea” izan da, gauzak egitea ahalbidetzen digun lan egiteko modu bat baita.

(*) EKSren bizitzari eta egin zituen obra, jarduera, proiektu, mintegi, argitalpen eta hitzaldiei buruzkorako, honakoa: www.evekosofskysedgwick.net. Hal Sedgwick jarri du martxan web orri hori, eta bertan kolaboratzaile ditu autorearen lanari zabalkundea eman beharra ikusten duten haren lehengo ikasle eta lankide zenbait.

Touching Feeling honen testuaren parte handi bat beste testuinguru batzuetan agertu zen bere garaian. Baina saiakera bilduma hau beste proiektu bati dagokio, hamarkada oso bateko lana, eta hala ere tema gero eta handiagoz egitura lineala hartzeari uko egin diona. Uste dut deskribatzeko modu onena dela pentsakera eta pedagogia ez-dualistarako etorkizun handiko tresna eta teknikak esploratzeko proiektu bat dela esatea.

Zalantzarik ez dago era ez-dualista batean pentsatzeko nahi biziak berak moldatu zuela proiektuak gai bakar baten gaineko arrazoibide linealeko liburu luzeraren forma ez hartzea. Ahots askok esaten digute era ez-dualistan pentsatzeko, eta are zer pentsatu behar dugun era horretan. Gutxiagok transmititu dezakete hori nola egin, zer ohitura eta praktika kognitibok eta are afektibok esku hartzen duten, arauzko moldeetan formulatuak izateko prest ez daudenak. Gehienez ere, espero dut liburu honek halako pentsamoldeetan arrakastaz lan egiten duten pertsonetako batzuen aintzatespena ekartzea; eta berriak edo artikulatu gabeak izan daitezkeen ikuspegietan, aukera zentzu bat. Hemen aurreikusten ari naizen ideala gogo bat da, pentsamenduei irekia, haiek elikatu eta elkarlotzeko gai dena, eta haiek izatean zoriona lor dezakeena.

Batez ere 60ko hamarkadatik hona, hainbat eta hainbat mendebaldar diskurtso akademiko, dibulгатzaile eta profesional eskatzen aritu dira, gero eta gehiago, ikuspegi ez-dualistak zenbait alorretan: fisika, genero eta sexualitate, arte, psikologia eta psikoanalisia, deseraikitzea, harreman postkolonial, pedagogia, erlijio eta espiritualitate, arraza, gogo-gorputz arazo sorta, berreskurapen mugimendu eta azterketa zientifikoan, besteak beste. Baina, jakina, askoz errazagoa da pentsamolde binarioen eragin nahasle alderdikoiak kritikatzeko –eta haien jarraikitasun ergeltzaile sarria agerian uztea– beste pentsamolde batzuk artikulatu edo arautzea baino. Ez-dualismoa eskatzea ere, sutra budista ugarik adierazten duten legez,

zuzenean segada dualista batean erortzea da. Beti suposatu izan dut gisa honetako lan erabilgarriena sarrien gerta daitekeela idazle batek gogo onez nola esan eta, zer esanik ez, besteei nola agindu ez dakienaren mugatik gertu: Jakoben aingeruarekiko borrokan –edo tai txian, antzera-, zeinean nahasi egiten baita ekintza pasibotasunarekin, nortasuna liburuarekin eta munduarekin, lanaren xedeak haren bitartekoekin, eta, agian larriena, adimena ergeltasunarekin. Hala balitz, baliteke gauza pozgarririk egotea *Touching Feelings*en tema estrukturalean.

Liburu honek barne hartzen dituen tema moten artean (izan ere, Taurus bainaiz), 1990ean argitaratutako testu teoriko gutxi batzuekiko bere obsesioa da nabarmenena. Ohartaraztea gustatzen zait obsesioa kapital intelektualezko mota iraunkorrena dela. Modu gutxi-asko esplizituan, saiakera hauek guztiek aukera zirrargarri eta oraingoz agortezinezko sentipen bat -baita frustrazio bat ere- esploratzen dute, lau testu zailek eragindakoa: J.L. Austinen *How to Do Things with Words*, Michel Foucaulten *History of Sexuality*ko lehen liburukia, Judith Butlerren *Gender Trouble* eta Silvan Tomkinsen *Affect Imagery Consciousness*en lehen hiru liburukiak (Tomkinsen *Shamen* laburtuak). Gainera, Tomkinsen lan ez hain ezagunaren kasuan izan ezik, eragin handiko testu horien harrera eta erabilera kritiko eta pedagogikoei erantzuten diete saiakerek; sarri erantzun ere, niretzat behintzat, sumintasan suspertzaile baina tarteka latz edo desatsegin batekin. Hori bezain nabarmena izatea nahi nuke (agian batzuetan hala da) esker ona, politikoki, intelektualki eta irudimentsuki funtsezkoak bizi izan ditudan elkarrizketetan solaskide izatearen pribilegioagatik.

Aldi berean, *Touching Feelings*ek kontatzen dituen istorio errepikakorretako bat izan daiteke idazle batek alor intelektual zehatz batean pisu handi bat izatearen irudipen gero eta gutxiago duela. Halako topaketek, azken bi atalak taxutzen dituzten hilkortasun edo budismoarekikoek bezala, zenbait eragin labainkor izan dituzte, onerako edo txarrerako, *Epistemology of the Closet* bezalako liburu bat sexualitate eta teoria kritikoaren egungo agertokietan eragina izan duen konfiantza markatzen duen bokazio-kontzientzia indartsuan. Azken hamarkadan *Touching Feelings*ekin paraleloan egin dudan lanean elkarlanean egindako zenbait esperimendu editorial daude; poesia liburu bat; *A Dialogue on Love*ko bi ahotseko *haibun* luzatua; minbiziaren inguruko kazetaritza lan mordo bat; eta, gero eta gehiago,

ehun-artearen lan ez linguistikoa. Aldi berean, eta hau interesgarria da, nire ikasgela-bizitza egituratuago eta erlaxatuago bihurtu da horren eraginez. *Touching Feelings* osagai horietako ezein salbuetsiko ez lukeen errealtate sentipen bati lekua uzteko borrokatu banaiz ere, begien bistakoak izaten ziren egia batzuen gaineko segurtasun irmoa lasaitu behar izan dut, haien artean idaztearen ekintzaren erabateko pribilegioa.

Elizabeth Bishopen «One Art» poema ezagunean, errepikatzen den leloa da «Galtzeko artea aise menderatzen da». Estetika aratzaile batean behin eta berriz tematuta, sekula gustatu ez zaidan haren poema bat da; dieta egiten ari direnei atea ez irekitzeko esaten dien hozkailuko iman baten modura irudikatzen dut. Niretzako atsegingarriagoa izango litzatekeen bertsio batek *lasaitzearen* artea eskatuko luke: eta ez arte bakar baten moduan, ezpada elkarlotutako arte multzo baten gisara. Orduan, era idealean, bizitza, maitasunak eta ideiak lasai egon litezke puska batean esku ahurraren gainean. *Touching Feeling* hau hori bezain irekia izatea nahiko nukeen, eta hori bezain kontzentratua. Sarrera honetan, idazte prozesuan ez beharrezkoak edo nahiko antzemangarriak izatea iritsi ez duten topoi nagusietako gutxi batzuk bakarrik agertu ditzaket.

PERFORMATIBOTASUNA ETA FUNTZIONAMENDUA

Enuntziatu performatiboen inguruan J.L. Austinek idatzitako funtsezko lanaren inguruko zenbait eragin eta ondorioerekiko lilura intrantsigente batean dago sustraituta *Touching Feeling*. Performatibotasun kontzeptuak pentsamolde nabarmen desberdinak bultzatu baditu ere, niri oso interesatu zait Derridarengandik Judith Butlerren lehen laneraino doan lerro bat, 90eko hamarkadan genero azterketen eta queer azterketen garapenean eragin bereziki handia izan duen lerro bat.

Performatibotasunaren «queer» potentziala garbi erlazionatzen da haren oinarri ontologikoaren lausotasunarekin; izan ere, bere karrera intelektuala hasten baitu terminoa asmatu zuenaren alde aurretiko arbuioarekin. Austinek performatibotasuna sartu zuen 1955ean Harvarden emandako hitzaldietako lehenengoan (gerora *How to Do Things with Words* gisa argitaratua), baina zortzigarrenera-edo iritsi orduko arbuiaitzeko. Hau da, arbuiaitu edo desmuntatu egin zuen «performatibotasuna»,

enuntziatu kategoria zehatz eta mugatu baten izena den aldetik, enuntziatu deskribatzaile hutsaren kontrajarria egon zitekeena, betiere ohartaraziz: «benetako hizkuntza ekintza batek bietatik du» (147). Hala, deseraikitzeak «performatibotasunarentzat» izan duen erabilera enuntziatu guztiek komunean duten ezaugarri edo alderdi bat dela aitortuz hasten da. Hizkuntzalaritza eta filosofia analitikoa, aitzitik, eta Austinen eragozpenak gorabehera, luzaro gorde zuten interesa enuntziatuak performatiboen eta deskribatzaileen artean sailkatze prozesuan.

Alabaina, Shoshana Felmanek *The Literary Speech Act* lanean ohartarazten duen moduan, Austinen beraren funtzionamendua hitzaldi sorta hartan ez da batere erraza. Haien ezaugarri maltzurretako bat da enuntziatu performatiboranzko halako tropismo errepikatu bat, harekiko lilura nabarmen bat, haien adibide mota berezi bat. Hasieran kontu aratz, jatorrizko eta kontzeptu definitzaile baten modura aurkeztua; azkenekoan bazter utzia haren «bazterreko kasu mugatzaile» bat besterik ez delakoan, hori bai, adibideak edo kontzeptua hitzaldien eragiketa analitikotik harago bizi direla esan daitekeen neurrian (Austin 150); hala ere behin eta berriro aipatua, ezein argudio edo azterketak, ezein deseraikitze edo desegituratzek ezin izango balu bezala kutsatu edo are zalantzan jarri haien adibide-indarraren ziurtasuna; esaldi horiek dira Austinen lanak gogoan ezartzen duena performatibotasun *tout court* gisa, nahiz eta erabilezin bihurtu performatibotasunaren kontzeptua *tout court*. Jakina denez, bada esaldi multzo bat, zeinen inguruan «garbi ematen baitu esaldia enuntziatzea (zirkunstantzia egokietan, noski) ez dela egiten ari naizena [gauza bat] deskribatzea (...) edo hori egiten ari naizela baieztatzea: egitea da» (3). Adibideen artean daude «hitza ematen dut», «oinordetzan uzten dut», «bataiatzen zaitut», «barkamen eskatzen dut», «erronka jotzen dizut», «zigortzen zaitut».

Liburu honetan, Austinen erabileratik aldenduz, *enuntziatu performatibo esplizituak* esaten diet adibide horiei. Zenbait ezaugarri edo arau sintaktiko eta semantiko komun dituzte: (1) singularreko lehen pertsonan doaz, (2) orainaldian, (3) indikatiboan, (4) ahots aktiboan, (5) esaldi bakoitzean aditzak enuntziatuak egiten duen ekintza (Austinen terminoa erabiliz, ilokuzioa) izendatzen du, eta (6) «honen bidez» adizlaguna tartekatu liteke haietako edozeinetan haien forma edo esanahia aldatu gabe.

Hala, «[honen bidez] barkamen eskatzen dut» barkatzea da, «[honen bidez] zigortzen zaitut» zigortzea da.

Enuntziatu performatibo esplizitua kategoriak argigarria izan nahi badu, ez du lortuko zalantzazko kasuak alde batera utzita. Hainbat eta hainbat esaldiren indarrak arazorik gabe performatiboa dirudi zentzu austindar klasikoan, baina goiko arau guztiak hausten dituzte. «Bilera atzeratu egin da» esaldiak, 1.a eta 4.a hausten ditu; «Ordena epaigelan»ek 1.a eta 2.a hausten ditu; «Kanpora»k 1.a eta 5.a hausten ditu; «Hemen nago!»k 1.a, 2.a eta 3.a hausten ditu, eta agian baita 6.a ere.

Baina kategoria murritzuaen helburua ez da beste maila bat sartzea, bertan salbuespenak aurkitzeko eta enuntziatu ñabartuen eta ez ñabartuen artean bereizteko jolasean aritzeko. Aitzitik, uste dut kategoria baliagarriagoa dela pentsamolde espazializatu batean. Baldin eta, Austinek berak dioen bezala, bereizketarik ez badago enuntziatu performatiboen eta ez performatiboen artean, orduan lagungarriagoa izan liteke mapa baten antzeko erlazio multzo bat irudikatzea: mapa horretan agertu litezke *enuntziatu performatibo esplizituak*, 1. arautik 6.eraingo zorrotz betetzen dituztenak, erdialdean, eta beste enuntziatu ugari hurbilago edo urrunago sakabanatuta edo multzokatuta, adibide horien antzekoak edo ez izateko moduen arabera. *Touching Feelings* 2. Atalean, «Performatibotasunaren inguruan», aurrera jarraitzen dut bulkada espazializatzaile horrekin, eta enuntziatu *periperformatiboen* klase berri bat planteatzen dut, zeinaren eraginkortasun konplexua enuntziatu performatibo esplizituekiko hurbiltasunaren eta haietatiko desberdintasunaren arabera baita.

Hizkuntza performatiboaren moldeetako interes maila zabal hori ere urrundu egiten da lehen aipatu dudane genealogia deseraikitzaile/queeretik. Zeren Jacques Derridarengandik Judith Butlerrenganaino literatura eta genero teoriaren ibilbidea gero eta gehiago okertu baita une gramatikala esan geniezaiokeenetik, edo bulkada gramatikaletik, performatibotasuna eztabaidatzean. Asko sinplifikatuz, planteatuko dut bai deseraikitzeak bai genero teoriak aipatu dutela Austinen performatibotasuna gutxi gorabehera antiesentzialismo gisa identifika litekeen proiektu epistemologiko baten zerbitzura dagoen zerbait bezala. Austinen performatibotasunak zerikusia du hizkuntzak errealtatea eraiki edo eragiteko moduarekin hura deskribatzera mugatzearekin bainoago. Hizkuntzaren alderdi zuzenean *produktibo* hori

oso esanguratsua da proiektu antiesentzialistentzat delako enuntziatuak ia-ia galdatzen ari direlako errealtate autonomo nabarmen extradiskurtsibo batekiko erlazio simple huts bat. Antzeko moduan, historiaren esparruan, proiektu antiesentzialista berberak lehen planora ekarri dute soilik deskriptiboak direla aldarrikatu duten taxonomia eta diziplinen, baita soilik ukatzea itxurazko eragin bakarra duten debekuen indar produktiboaren Foucaulten behin eta berriz errepikatutako frogak. Hizkuntzak berak errealtatea sor dezakeela ikerketa antiesentzialistaren lehen mailako funtsa da.

Hein horretan, badirudi bai deseraikitzeak bai genero teoriak interesa dutela Austinen performatibotasuna enuntziatu eredugarri edo enuntziatu motetan duen bizilekutik deslotzen eta erakusten askoz gehiago dela hizkuntzaren edo diskurtsoaren ezaugarri bat. Karikatura gisa, irudika genezake Derrida Austinen performatibotasun esplizituen frogari erantzuten: «Baina horren parte benetan interesgarria hizkuntza oro performatiboa dela da»; eta Judith Butlerrek gaineratzen: «Ez hori bakarrik, baizik eta ahalik eta performatiboena da bere performatibotasunak esplizitutasun maila apalena duenean; eta areago, ziur aski performatiboena da benetako hitzetan gorpuztuta ez dagoenean».

Ez diet gogor egin nahi frogia indartsu horiei, ezta haiek bultzatzen dituen antiesentzialismoari ere. Baina azpimarratu egingo nuke Derridaren eta Butlerren performatibotasunek, motibo antiesentzialista baten zerbitzura baitaude, eratuak diruditela, adibidez, John Searlek edo Emil Benvenistek egin duten Austinen erabilera positibistaren ezaugarria izan diren taxonomia gramatikal hipostatizatuen kontrako irudiaren arabera. Esan nahi baita, antza denez, Derrida eta Butler abagune batetik agertzen direla, zeinean Austinen taxonomia sintaktikoak, jatorrian behin-behinekoak eta ludikoak, murriztaile eta esentzialistatzaileak diren aldetik soilik iraun baitezakete; *hizkuntza batzuetatik hizkuntza guztietara* pasatzea beharrezkoa dirudi haien proiektu antiesentzialistentzat. Beharbada hizkuntzaren parte zehatzen egitura eta efektuei erreparatzeak, eta horixe da nire asmoa saiakera hauetako askotan, antiesentzialismotik urruntzea eskatzen du, funtsezko egiaren eskaera epistemologikoa apur bat arintzea.

Argi eta garbi urrundu naiz ere fenomeno itxuraz ez linguistikoak

termino linguistiko zorrotzetan aztertzeo proiektu deseraikitzailetik, Butlerrek egiten duen bezala estilo ez ahozko bat aztertzean enuntziatu performatibo baten aldaera moduan (“Performative” 272-73). Deseraikitze lan askok bezala, *Touching Feeling*ek esperientziaren eta errealtatearen alderdiak aztertu nahi ditu, molde proposizional edo are ahozko moldean ere agertzen ez direnak agertzen direnekin batera, haiek bien artean bereizketa zorrotza eskatzen duen itxurazko zentzuaren mendean jarri beharrean, eta horrek aurrekoaren lehentasun ontologikoa ekarri ohi du. Lan honetan bestelakoa izan daitekeena, baina, da lehentasun horiek ez dituela balio gabetzen errealtatearen alderdi ez ahozkoak linguistikoen babespean ipiniz. Suposatzen dut hitzen eta gauzen edo fenomeno linguistikoen eta ez linguistikoen arteko lerroa etengabe aldatzen ari dela, irazkorra dela, eta behin betiko artikulatzeko guztiz ezgaia. Wittgensteinekin batera, ordea, esanahiari eta hizkuntzari balio, mistikotasun edo gauzatasun oso berezi bat egozte arbuiaitzeko joera dut. Objektu eta gertakari anitzek *esanahia* dute, modu eta testuinguru desberdin ugarian, eta nik balioetsi egiten dut premiarik gabe esanahi mota linguistikoak ez reifikatu edo zerbait misteriotso bihurtzea.

Orain arte performatibotasuna aztertu izan dut haren garrantzi teorikoa Austini jarraitutako lanetatik edo hizkuntza ekintzetatik zuzenean baletor bezala. Baina gaur egungo erabilera askotan, bereziki genero eta kultura azterketetan, badirudi lotuta dagoela batik bat antzezpenaren nozioari, batez ere hark eraginda. Butlerren hasierako lanean gonbidapen bat artikulatzen da, haren hitzetan, «generoa (...) “antzezpentzat” (...) jotzeko, nolabait, eta hori bai dela bai intentzionala bai performatiboa, eta hemen «performatibo» horrek «dramatiko» eta «ez erreferentzial» esanahi bikoitza darama (“Performative” 272-73). “Performative”k une honetan bi diskurtso nahiko desberdinen autoritatea dauka: alde batetik, antzerkiarena, eta bestetik hizkuntza ekintza teoriaren eta deseraikitzearena. Bi diskurtsoen ospea partekatzeak, hala ere, Butlerrek iradokitzen duen moduan, oso esanahi desberdina dauka bakoitzean. Antza denez, «performatibo» hitzaren antzerkiari dagokion esanahiaren eta esanahi deseraikitzailearen arteko tartea ez hitzezko eta hitzezko ekintzaren arteko polaritateak hartzen ditu. Barne hartzen ditu orobat mutur bakoitzekoak, antzezlearen

kanporakoitasuna (ikus-entzuleengana guztiz zuzendua) eta adierazlearen *barrenkoitasuna* («barkamen eskatzen dut» bakarrik barkatzea bada, «zigortzen zaitut» bakarrik zigortzea bada, eta abar). Antzerki izaeraren eta absortzioaren arteko Michael Frieden aurkakotasunak neurriira egina dirudi «performatibotasunaren» inguruko paradoxa honetarako: zentzu deseraikitzailean, performatibotasunak absortzioa markatzen du; agertokitik hurbil, ordea, performatibotasuna antzerkiari dagokiona da. Baina beste erabilera mota askotan, Lyotarden *La condition postmoderne* bezalako testu batek «performatibotasuna» erabiltzen du *eraginkortasuna* bezalako zerbaiten erradikaltasuna adierazteko –irudikapen postmodernoa eraginkortasun kapitalistaren mota bat den aldetik-; baina Paul de Manen edo J. Hillis Millerren «performatibotasun» deseraikitzailearen ezaugarria balirudike adierazlearen eta munduaren arteko kausa eta ondorioaren deslotura. Aldi berean, ez da ahaztu behar deseraikitzean ere gehiago esan daitekeela hizkuntza ekintza performatiboen inguruan ontologikoki deslotuak edo barrenkoiki ez erreferentzialak direla baino. De Manen azalpenari jarraituz esaten duenean badagoela «errotiko bereizte bat edozein testuren esanahiaren eta haren funtzionamenduaren artean» (298), tentaldia egon liteke ez kontzentratzeko hainbeste performatiboa denaren ez erreferentzian, eta bai haren erlazio nahitaez «itxuragabea» (de Manen hitzetan): erreferentziaren eta performatibotasunaren okerdura, elkarrekiko perbertsioa, esan genezake. *Touching Feeling* honen lehen bi atalak performatibotasunaren eta antzerki izaeraren arteko desbideratze horretan zentratzen dira bereziki: lehena Henry Jamesek bizitza osoan fantaseatu zuen antzerki ingelesarekiko oroimin sakon erantzunik gabean; bigarrena, ezkontza burges eta gauzekiko esklabotzaren azterketa batean, XIX. mendeko narratibaren antzerki mugikorraren –prosenio ibiltariaren- bi bertsio direlakoan.

HARATAGO, AZPIAN ETA ALBOAN

Jada adierazia naiz, performatibotasunean duen interesa gorabehera, *Touching Feeling*en indar higiarazlea ez dela azterbide itxuraz ez esentzialisten atzean ezkutatzen diren esentzialismoaren hondar moldeak agerian uztea. Ezta literatur moldeen itxurazko funtzioaren

azpian leudekeen bulkada edo obsesio inkontzienteak azaleratzea ere. Eta planta estetiko liberalen azpian mozorrotutako indar historiko bortitz eta zapaltzaileak igartzea ere ez da.

Halako praktika kritikoak gutxiesten saiatu gabe, proiektu honetan saiatu naiz sakontasunaren edo barneraezintasunaren toposaren inguruko bide batzuk esploratzen, tipikoki agerian jartzearen drama atzean daramatena, azken lau hamarkadetan lan kritiko askoren lehengaia izan dena. *Azpian* eta *atzean* askatzen zailak dira; baina *haratagotik* apur bat urruntzea are zailagoa izan da, batez ere zirriborratu besterik ezin den berehala biribildutako praktika kritiko edo iraultzaile bat «eskatzeko» nagusikeriazko keinua atzean uztea.

Beraz, izenburuak berak iradoki bezala, *Touching Feeling*eko preposizio garrantzitsuena *alboan* da ziur aski. Deleuzek bi dimentsioko erlazioetan izandako interesa kontuan hartuz, badirudi *Alboanen* posizio irmoki espazialak erresistentzia baliagarri pixka bat egiten diola *azpian* eta *haratago* espazio-deskribatzaileak izatetik hurrenez hurren jatorriaren eta xedearen narratiba inplizituak izatera pasatzeko erraztasunari.

Alboan preposizio interesgarria da halaber haren inguruan dualismo handirik ez dagoelako; zenbait osagai egon daitezke elkarren alboan, baina ez kopuru infinitu bat. *Alboanek* halako agnostizismo espazial bat ahalbidetzen du pentsamendu dualista indartzen duten logika linealetako zenbaiten inguruan: kontradikziorik eza, edo hirugarren salbuetsitakoaren legea, kausa versus ondorio, subjektu versus objektu. Baina haren interesa ez da harreman metonimikoki igualitarioen edo are baketsuen fantasia baten araberakoa, anai-arrebekin ohe bat partekatu duen edozein haurrek dakien bezala. *Alboanek* barne hartzen du erlazio sorta zabal bat, besteak beste desiratzea, identifikatzea, irudikatzea, arbuizatzea, berdintzea, bereiztea, elkarren etsai izatea, joera izatea, bihurritzea, imitatzea, atzera egitea, erakartzea, oldartzea edo desbideratzea.

Geografia edo antropologia bezalako diziplina espazializatzaileek, ordea, abantaila bat dute, ahalbidetzen dutelako ikuspegi ekologiko edo

sistemikoak identitatea eta funtzionamendua bezalako gaietan. Esate baterako, Esther Newton antropologoak, Estatu Batuetako transformisten inguruko 1972ko *Mother Camp* azterketan, bi drag klubuen planoak agertzen ditu (71, 89). Planook leku bakoitzeko ikuskarrien inguruko haren alor-datuen parte bat dira, eta haren azterketa espazialki zehatzaren indarretako bat da bereziki erne dagoela gune batean elkarren *alboan* dagoen jendearen arteko alde anitzeko elkarrekintzen aurrean. Hala, gela mota batean artista bat agertokian bakarrik geratu eta gero ikusleekin nahasten ez den bitartean, beste gelako artista ia etengabe ari da elkarrekintzan taldeburuarekin, klubeko managerrarekin, ikusle batzuekin eta beste artista batzuekin, zaharragoak eta gazteagoak, mozorrotuak eta mozorrotu gabeak, amateurak eta profesionalak. Ondorioak berretsi egiten du Newtonen hipotesi etengabea: draga halako ekintza bakun bat baino gehiago, sistema heterogeneo bat dela, esparru ekologiko bat, zeinaren erlazionaltasun intentsibo eta definitzailea barrukoa izan arren, aurre egin diezaiekeen arauetara zuzenduta baitago. Bestalde, Butler Newtonen lanean inspiratzen denean *Gender Trouble* liburuaren amaieran, espazioari emandako arreta ekologikoak gainbehera egiten du une batez generoa azpimarratuz, «errepikapen estilizatu» edo «denboratasun soziala» den aldetik (J. Butler 140-41). Alabaina, bere espazialtasuna galtzean, drag antzezpenaren alor berez konplexuak itxuraz saihetsezina den bakuntze eta reifikatze bat nozitzen du. Izan ere, uste dut dimentsio galera horrek esplikatu egin dezakeela zergatik hasierako irakurleek, oker, Butlerren argudioak interpretatu zituzten boluntariotasun sinplista bat inposatzen dutelakoan. Pentsaera denborazkoa eta espaziala inoiz ez badira izaten benetan elkarren alternatiba, *Touching Feeling* honetan saiatu naiz espazioaren dimentsio aberatsari arreta gutxiegi emateko joera profesional baten aurka egitea.

ERREPRESIO-HIPOTESIAREN AMARRUAK

Jendearen oroimenean geratzen diren txisteak benetan ulertzen ez dituenak izaten dira. *Touching Feeling*ek erakusten du, nire ustez, halako erlazio bat Foucaulten *History of Sexuality*ren lehen liburukiarekin. Foucaulten liburukiak txiste bat gogorarazten dit, haren argudioa hain ekonomikoa delako eta hainbeste promesten duelako; ongi ulertzen ez badut, haren dotoretasunak

berak ere bere promesa itxuraz bete ezina egiten duelako da.

Niretzat, liburuaren ia eldarniozko promesa oso lotuta dago «errepresio-hipotesiarekiko» Foucaulten identifikazioari eta hura inguratzeko moduak egon zitezkeela haren iradokizunari. Foucaultek arbuiazen duen errepresio-hipotesiaren arabera, sexualitatearen historia boterearen eta sexuaren arteko «erlazio negatiboarena» bakarrik izan liteke, «arauaren jarraitutasunarena», «debeku zikloarena», «zentsuraren logikarena» eta eskasia eta debekuaren «aparatoaren uniformetasunarena»: «Hori eskubideak formulatzen dituen printzearen irudiari egozte, debekatzen duen aitarenari, isiltasuna behartzen duen zentsuratzailearenari edo legea xedatzen duen jabearenari, edozein kasutan boterea molde juridiko batean eskematizatzen ari da, eta haren ondorioa obeditzea dela definitzen du» (82-85). Bestalde, Foucault, nahiz eta urrun egon «sexua ez da debekatua, baztertua, mozturrotua edo gaizki interpretatua izan aro klasikotik» aldarrikatzetik (12), gehiago harritzen du sexualitatearen inguruko diskurtso modernoan ugaritasunak haien ezabatzeak baino. Edo, eta hau interesgarriagoa da, sumatzen du egiatan ezin daitekeela izan «hausturarik» «errepresioaren eta errepresioaren analisi kritikoaren» artean (10); «bere isiltasunaren gainean hitz eta pitz ari den eta esaten ez dituen gauzak xehetasun guztiz kontatzen ahalegintzen den» gizarte baten paradoxari erantzunez, hark, alderantziz, uste du aro modernoan definitzen duela «sexuaren inguruko diskurtsoen aniztasunak, boterea baliatzen den alorretan: haren inguruan mintzatzeko, gero eta gehiago mintzatzeko, bulkada instituzionalak; boterearen agentzien deliberamendua hartaz hitz egiten entzuteko eta hartaz hitz egin dadin artikulazio esplizituz eta metatutako zertzelada amaigabeek» (18). Hala, errepresio-hipotesi ustez askatzailea amarru gisa ikusten du haren inguruan izan den ahozko ugaritasun zapaltzailetik gehiago exijitzeko.

Pentsamolde dualistetatik –batez ere sexuari dagokionez- urrundu nahi duen proiektu batentzat, zer abiapuntu izan zitekeen errepresio-hipotesiaren eztabaida hau baino hobea? Baina Foucaulten liburua arreta gehiagoz irakurrita, eta batez ere haren arazoen tratamendua beste idazle batzuen lanetan ikusita, gero eta garbiago ikusten da Foucaulten liburuan barne banaketa bat zegoela errepresio-hipotesiaren bere kritika zabala, izugarri adartu eta sotilaren bidez nahi zuenari dagokionez. Banekien

hartatik zer nahi nuen: giza desira ulertzeko bide batzuk, debekutik eta errepresiotik alde batera egon litezkeenak, eta, beraz, debekua/ errepresioa bere kameleoi-antzeko moztzeko guztietan bilatu eta erasotzeko prestutasun ezinbestean dualista eta «askatzailea», heroikoa ez bezala egituratu zitekeena. Errepresioaren analisi kritikoa, berez, errepresiotik banaezina baldin bada, orduan gutxieneko era eraginkor batez pentsatzeak guztiz bestelako modu batean pentsatzea izan behar du».

Diskurtso ustez erradikal eta eten ugaritan –marxistan, psikoanalitikoan eta libertarioan, baita liberalean ere–errepresio-hipotesiak irauteari Foucaultek egiten duen analisi kritiko arretatsuak adierazten du, inondik ere, bestela pentsatzean proiektua lehen mailako motiboa izan zela haren azterketan. Eta, neurri handi batean, liburuki haren osteko haren idazlanek proiektu hura aurrera eramaten saiatzen dira. Baina *1 Liburukiaren* indar erretoriko karismatiko irabazleak era berean iradokitzen du Foucaultek bere burua konbentzitu zuela –irakurle ugari konbentzitu da orobat– bere azterketa errepresio-hipotesitik kanpo lan egitearen adibide eredugarri bat zela. Baina hartatik kanpo baino gehiago, *1 Liburukia*, Foucaulten aurreko lanaren gehiena bezala, hobeto deskriba liteke esanez are gehiago hedatzen duela errepresio-hipotesia lekualdatzearen, biderkatzearen eta hipostatizazioaren bidez.

Nire iritzia zuzena bada, hona hemen errepresio-hipotesiaren gaineko Foucaulten eztabaida (gaizki?) interpretatzeko modu arruntenen balizko taxonomia bat. Arestian teoriariek seguruak ematen dute liburuki hori ulertu dutela, honako agudioetakoren bat erabiliz:

1. Errepresio-hipotesitik harago ere, debekuaren bertsioen batek jarraitzen du izaten ulertu beharreko garrantzitsuena. Baina *sortuz* funtzionatzen du, gauzak/pertsona motak/portabideak/ subjektibotasunak sortuz, ezabatuz baino gehiago.
2. Errepresio-hipotesitik harago ere, debekuaren bertsioen batek jarraitzen du izaten ulertu beharreko garrantzitsuena. Baina mekanismo *barneratu* eta itxuraz boluntarioez funtzionatzen du, kanpoko baimen negatibo ikusgarriez baino areago.
3. Errepresio-hipotesitik harago ere, debekuaren bertsioen batek

jarraitzen du izaten ulertu beharreko garrantzitsuena. Baina hori kanal eta diskurtso anitz, sarri ñimiñoen bidez gertatzen da, goitik ezarritako lege bakar batez baino gehiago.

4. Errepresio-hipotesitik harago ere, debekuaren bertsioen batek jarraitzen du izaten ulertu beharreko garrantzitsuena. Baina debeku bakar *transzendental* batez funtzionatzen du (hizkuntzaz, adibidez, edo Aitaren Izenean), tokiko debeku esplizituen bidez baino gehiago.
5. Errepresio-hipotesitik harago ere, debekuaren bertsioen batek jarraitzen du izaten ulertu beharreko garrantzitsuena. Baina bere burua *naturaz* (alegia, esentziaz) mozorrotuz funtzionatzen du. Natura eta esentzialismoa dira, eta beti izan dira, errepresio/debekuaren amarru definitzaileak.

Garbia dirudi pentsabide horiek heuristikoki indartsuak izan badaitezke ere, haietako ezeinek ezin dezakeela bete Foucaulten barne promesa: egon litezkeela moduak errepresio-hipotesitik urruntzeko debekuaren auziak egituratuko ez lituzkeen pentsamoldeetarantz jotzeko. Baina orduan, zergatik espero izango luke batek hori egitea? Kontuan hartuz debekuaren errealitate hutsa giza diskurtsoen, eta sexualitatearenaren, ezaugarria dela, eta Foucaultek onartu egiten du hori, ematen du errepresio-hipotesitik urruntzeko interesa xalotasunetik bakarrik sortu litekeela, hura desiratu edo zintzoa izan: errealitateari aurre egiteko erresistentzia zehatz batetik.

Baina, Foucaulten promesa implizituari halako indarrez erantzutean, ez ninduen akuilatu errepresiorik edo debekurik gabeko mundu baten fantasiak. Goiko zerrendako interpretazioekiko nire desadostasuna ere ez da pesimistegiak direla, edo ez direla nahiko utopikoak. Alderantziz, Foucaultek egiten duen errepresio-hipotesiaren egitura etengabe hedatzaile eta moldagarriaren erakusketak hunkituta, arrisku kognitibo bat ikusten hasi nintzen interpretazio haietan: tautologia moralista bat, bere burua halakotzat hartzeko gero eta ezgaiagoa zena.

Edo, «tautologia» baino hobeto, logikaren hizkera estatikotik hartua bera, sistemen deskribapen bat izan liteke. Esan dezagun errepresio-hipotesitik aldentzeko ahaleginak, haren pluraltasun aldakorren azterketa zorrotz jarraituan oinarrituak, feedback positibozko begizta hautsezin bat

eratzen dutela. A eta B elkarrekin ohean baleude bezala da, kontrol bikoitzeko tapaki elektriko baten azpian, baina kontrolak ustekabean aldatuta: Ak hotza sentitu eta tenperatura igotzen badu, Bren aldeko tapakia berotuko da; orduan Bk tenperatura jaitsiko du, eta Aren aldea are gehiago hoztu; beraz, Ak ostera igotzen du tenperatura... Bren aldean, eta abar, eta abar.

Touching Feelingen 4. Atalak halako feedbackezko begiztak –elkar sendotzaileak, Silvan Tomkinsen terminologian, elkar betearazleak izan beharrean- aztertzen ditu zehaztasun handiz. Laburtuz, Foucaulten liburukiaren eta haren ondorioen kasuan, esango nuke errepresioaren eta askapenaren arteko pseudodikotomiaz egiten duen azterketak eraman duela, kasu askotan, bere burua kontzeptualki berrinposatzera hegemonikoaren eta subertsiboaren molde are abstraktu eta reifikatuan. Halako terminoen itxurazko urgentzia etikoak mozorrotzen du haien substantzia galera mailakatur, gramscitar-foucaultar gisako kutsatze batek «hegemonikoa» beste izen bat bihurtuko balu bezala status quoarengatik (hau da, *den* guztiarengatik) «subertsibo» definitzeko harekiko erlazio negatibo gero eta hutsago baten moduan (Foucaulten azalpenean errepresio-hipotesia lehenik eta behin definitzen zuen «erlazio negatibo» beraren mutur bat). Aldi historiko bat «jarraitutasunezkoa» edo «aldaketazkoa» izan ote zen jorratzen zuten argudio historikoak askatzeko erabiltzen zen batere lagungarria ez den egitura berbera da. Status quoa reifikatzearen beste arazo bat da zer egiten duen agentziaren maila ertainetan. Baten erlazioak *zer denarekin* erreaktiboa eta bitarikoa izateko arriskua du, kontsumitzaile batena: baten aukerak murrizten dira onartzera edo arbuiatzera (erostera edo ez erostera) haren adierazpen hau edo bestea, soilik obsesioaren eta borondatezkitasunaren muturrak agertuz. Baina agentziaren maila ertainek bakarrik eskaintzen dute espazioa benetako sormen eta aldaketarako.

TESTURA ETA AFEKTUA

Gai foucaultar kutuna izanik, lotsa pixka bat ere ematen dit *Touching Feelinge*k sexua hain gutxi aipatzeak. Arrazoi handi bat da neure bizitzaren eguneroko ziurgabetasuna, zeren zirkulatzen duen estrogenoaren arrasto txikiena ere ezabatu nahi duen minbiziaren aurkako terapiak hausnarketarako interes gutxiko, gero eta interes gutxiagoko gai bihurtzen du sexualitatea.

Nabarmena da ere, politika gay eta lesbianaren banalizatze estrategikoarekin eta hiesaren izurrite historiko eta jarraituarekiko harremana irmo ukatzen dutenez, alor askotan agian teoria aktibismo sexualarekiko harreman oso emankorrean zegoen unea igaroa izan balitz bezala.

Liburu honek tematika sexuala zuzenean aztertzen du batez ere 1. Atalean, bertan aipatzen baita uzki batean sartu eta bertan ezkututzen dela imajinatzen den altxorra ateratzen duen esku baten irudiarekiko Henry Jamesen lilura. Nigan eragin handia izan duen saiakera batean, Renu Borak Jamesen gorotz-interes bizia hartzen du abiapuntu testuraren gai osoaren gaineko eztabaida izugarri emankor bat sortzeko. Behaketa bat garatzen du bertan: testura sumatzea, berehala eta de facto sartu behar dela ezaugarri fisikoek denboran duten eraginaren eta alderantzizkoaren gaineko hipotesi sortze, frogatze eta berrulertze aktibo narratiboaren esparruan. Testura sumatzea ez da bakarrik galdetzea edo jakitea «Nolakoa da?», ezta soilik «Zer eragin du nigan?» ere. Testura sumatzeak beti esploratzen ditu beste bi auzi: «Nola bihurtu da hori? eta «Zer egin nezake horrek?». Hauek dira James J. Gibsonek 1966ko *The Senses Considered as Perceptual Systems* bere liburuan «afordantzia» deitzen zituen ezaugarri intrintsekoki elkarreragileak, eta, Tomkinsek afektuaz egindako lanaren kasuan bezala, pertzeptzioaren ikuspegi horrek asko zor dio gerra ostean zibernetikaren eta sistemen teoriaren inguruan sortutako interesari.

Boraren saiakerak frogatzen duen bezala, ez dut testura bat sumatu izan harik eta aldi berean pentsatu dudana arte ea sumatzen ari naizen objektua jalkia den, edo estrusioak eragina, xaflatua, pikortua, leuna, zaharkitua, feltro antzekoa edo harroa. Antzeko modura, testura bat sumatzea da jakitea edo teorizatzea gauza bat erraza edo zaila izango den, segurua edo arriskutsua atzemateko, metatzeko, tolesteko, zarratatzeke, gainera igotzeko, tinkatzeko, labaintzeko, blaitzeko. Beste pertzeptzio-sistemak baino errazago, antza, ukimenak txorakeriak bihurtzen ditu agentzia eta pasibotasunaren edozein zentzu dualista; ukitzea beti da aldi berean eskua luzatzea, laztantzea, pisatzea, kolpetxoak ematea edo biltzea, eta betiere ulertzeko beste pertsona edo naturaren indar batzuek lehenagotik egin dutela hori, besterik ez bada ere testuradun objektua eratzean.

Walter Benjaminek deskribatzen zuen modu bat objektu eta subjektu testuralen ezaugarri itzulgarriak baliatzeko idatzi zuenean, «Borges bat

lurreko bere izateari iraunkortasuna emateko ezgai bada ere, badirudi harentzat ohore kontua dela egunero erabiltzen dituen objektu eta trepeten arrastoak betiko gordetzea. Burgesiak alaitasunez hartzen du era guztietako objektuen eragina. Txapin eta erlojuentzat, termometro eta arrautzontzientzat, mahaitresna eta aterkientzat estalkiak eta kutxak bilatzen ditu. Gogoko ditu belus eta ilainkizko estalkiak, ukitu bakoitzaren arrastoa gordetzen dutelako. Bigarren Inperioaren amaierako estiloarentzat, bizitegi bat halako estalki bat da» (46). «Estilo horretan, [bizitegia] halako estalki bat da pertsona batentzat, eta barne hartzen du haren ondasun guztiekin batera, bere arrastoez arduratuz granitoan txertatutako fauna hilaz natura arduratzen den bezala. Aise ikusten da bi alderdi daudela prozesu horretan. Hala gordetako objektuen balio erreal edo sentimentala areagotu egiten da. Jabeak ez direnen begien aurretik desagertzen dira, eta haien ertzak lausotu egiten dira era berezi batean. Ez da harritzekoa kontrolen aurreko erresistentzia, pertsona asozialen ekintza erreflexua bihurtzen dena, burgesia jabearekin itzultzea» (46-47).

Aldi viktoriarreko ilainkitik distira postmodernoraino joanez, Borak ohartarazten du: «leuntasuna testura mota bat da, bai testuraren bestea ere» (99). Haren saiakeran bereizketa oso baliagarri bat egiten du bi testura motaren, edo zentzuren, artean, berak «testura» izendatzen duena, s bakarrez, eta «tesstura», bi sz. «Tesstura» halako testura bat da, substantiboki, historikoki, materialki nola sortu zen inguruko informazioz trinkotua. Oraindik bere fabrikazioaren orbainak eta distira irregularra daramatzen adreilu bat edo metalezko ontzi bat tessituraren adibideak izango lirateke zentzu horretan. Baina badago ere testura –s bakarrez idatzia- ausarki edo are era ikusezinean halako informazioa blokeatu edo errefusatzen duena; bada testura bat, ordea, eskuarki distiratsua, argi eta garbi gustu txarrekoa ez denean, substantziaren eta gainazalaren artean bereizten duena, bere historiaren ezabatze desiratua sinbolizatzen duena. Borak kontzeptua aztertzeko moduaren ondorio bat: distira oso handia izan arren, testura gabezia ez da existitzen.

Borak fetitxismo kontzeptuaren testura alorreko historiaren azterketa distiragarri bat egiten du, fetitxismo psikoanalitikoa eta ondasun fetitxismoa barne hartuta, fetitxismoaren lekualdaketak argiaren abiaduraz bezala mugiarazten dituen gainazal fabrikatuaren edo nabarmenduaren

lekualdatzeetan barrena. Baina bestelako testura motaren trinkotasun narratibo-performatiboak –haren historizitate ezabaezinak- ere nola edo halako fetitxe-balioa hartzen du. Azken honen adibide bat gerta liteke exotikotasuna dagoenean jokoan, edo esku arrotz askoren lan merke baliotsuaren erregistro testural ukigarri eta oso erosgarria, begi arrotz kaltetu askoren argitan.

Boraren saiakerak azpimarratzen du halaber testurak halako definizio oinarri bat ukimenean badauka ere, testura berez ez dela lotzen zentzumen bakar bati, ezpada «ukimenaren eta ikusmenaren ezaugarrien muga liminalki erregistratua izateko joera duela» (101). Izan ere, ikusmenaz eta ukimenaz harago, beste zentzumen batzuek parte hartzen dute testuraren pertzepzioan, panazko galtzen igurtzia edo oilasko oso karraskatsu baten kurruska *aditzen* dugunean bezala.

Testuran zentzumen batek baino gehiagok parte hartzen badute, egia da orobat pertzepzio-sistemen ezaugarriak, eta historia moderno erotik desberdinak, testuraren historia bihurritu eta bereizteko joera ere izan dezaketela. Ukitu fisikoaren sentipena, orain arte bederen, eta harrigarria bada ere, ezin izan du teknologiak anplifikatu. Bularraren buru-azterketa egiten duten emakumei batzuetan irakasten zaie xaboi likidozko geruza bat, oihal satinatzuko zati bat edo are ur geruza bat daraman plastikozko xfla mehe bat erabiltzen bularraren ingurua hatzentzat sumagarriagoa egiteko. Baina zentzumen-areagotze gutxieneko hori gehigarri bat besterik ez da Leeuwenhoek eta Newtonen geroztiko areagotze esponenzialaren aldean. Testuraren eleberri osoenetako bat den *Middlemarchen* narratzaileak zooma erabil dezake bi esaldi soiletan teleskopiotik mikroskopiora pasatzeko (Eliot 83). Halako ikusizko alorrak eguneroko gauza bilakatzen direnean, hatzen autoritatea ez da inoiz berdina izango, nahiz eta anplifikatze horri aurka egiten diotenean halako urrezko arau bat izan daitekeen, pertzepzioei dagokienez. Areago, aldi modernoan ukimenaren eta ikusmenaren arteko erlazioaren ezaugarriak diren eskala fisiko gero eta desberdinagoek (eta haien aldaketaren erritmo oso desberdinek) krisialdiak eta esanahi hausturak irudikatzeko jarraitutasun metonimikoak bezain egokiak egiten duten testuraren beste kontzepzio batzuetara daramate.

Hala, testuraz zenbait zentzumenen bidez mintzatzeko beharrak berarekin dakar testuraz eskala desberdinetan pentsatzeko beharra. Bidaia

teknologiek, bai ikusizkoek ere, azpimarratzen dute testurak eskalarekin erlazio handia bada ere, ez dagoela berez testuraren eskala den eskala fisiko bakar bat. Hegazkin bat aireportuaren gainean jiraka ari denean, hektarea laurden bateko zuhaitzi batek eskaini dezakeena da testura. Baina egurretan ari zarenean, zuhaitz bakar bat izan daiteke forma edo egitura zure ikus-alorrean, baina testura egurraren azalera pikortuaren eta aizkoraren aho leunaren arteko erlazio mailakoa da.

Gainera, eskala edozein dela ere, gainazal bateko mailadura batek, edo hiruk, ez dute testura osatzen. Motibo errepikatu batek, hala nola motibo tantotu batek, osa lezake, baina hori tanten tamainaren eta zure distantziaren arabera: gelaren beste muturretik ikus ditzakezu geruza gris lau baten moduan; metro bat edo bira tantek testura ikusgai bat osatzen dute; lupa baten bidez, horren azpiko paper zein oihalezko testura sumatzen duzu, diseinu handi bat osatzen duten bizpahiru itxura biribilekin erlaziorik ez duena. Hitz gutxitan esanda, testurak barne hartzen ditu pertzepzio alorreko data sorta bat, errepikapena barne, baina haien antolakuntza maila forma edo egitura mailaren azpitik dabil.

Testuraren garrantzia barnekotasun burgesarekin Benjaminek egiten duen identifikazioari aurre eginez, William Morrisek testura ezaugarri horien erabilera utopista bat egiten du *News from Nowhere* bere eleberri espekulatiboan; bertan berdintasun politikoa, etika komunitarioa, plazer estetiko emankorra eta oreka psikologikoa etenik gabe hedatzen dira eskala kongruentezko gainazal batetik bestera; eta Morrisen motibo tipikoa, apaindura «natural» distantziakide, lehen planorik gabe, hautsi gabe eta perspektibarik gabea, paisaiatik arkitekturara zabaltzen da, barne diseinura, gizon-emakumeen jantzieta, gorputzera eta atzera itzultzen da. Ezaugarri horiek, beren testura alorreko estetika malguaren bidez adierazten dute «gizakia bizi den lurraren azalarekiko maitasun bizi, neurritz kanpoko, maitaleak maite duen emakumearen mami leunarekikoa bezala» (158); haien jantziak, aitzitik, apaintzen dira «gure gorputzen estalkiak gure gorputzak bezain ederrak ikusi nahi ditugulako, orein edo igaraba baten larrua hastapenetik ederra izan den bezala» (165).

Era berean, ohartaraztekoa da performatibotasunaren definizioa bera ere zein ustekabea modulatzeko duen testuraren hizkuntzak. Austinek performatibotasunaren inguruko lan taxonomikoari aplikatzen

dizkion tematikak konsistentzia nazkagarrikoak dira, kontraste harrigarrian dagoena haren sintaxi aspergarri dotore ustekoarekin; balidurike egia/faltsua (enuntziatu konstatiboarentzat) eta zoriontsu/zorigabe(enuntziatu performatiboarentzat) dimentsioak beti daudela busti/lehor ardatz nahasgarrian sartuta desagertzeko arriskuan. Austinen arabera, haren estiloaren Jack Benny gisako barre-algara gorabehera, haren proiektuaz gerta dakiguke geratzea «trabatuta, maila logikoez» (13), edo izatea «bi gako berri eskuetan, *eta*, noski, aldi berean, bi zangotraba berri»(25). «Aurreiritziaren zoru irmoa desagertzen ikustea gogo-pizgarria da», idazten du, «baina bere mendekuak dakartza» (61); «bakarrik», promesten digu gero, «ibilaldi bat eskainiko dizuet, balantzaka bada ere» (151). Garbi dago Austinentzat esaldi zehatzekiko lan taxonomikoa ez dela performatibotasunaren reifikazio searletarra, baizik eta areago haren sorreraren lantegi zikina, irristatze markez zeharkatua, dikotomiez betea, eta «dikotomia asko, izan ere, ezabatzeko premia dago» (149); performatibotasuna sortzen den bizitza funtsezko, agian mingarria, ez oraindik berezitua irudikatzen du.

Modu hauetan, badirudi testura dela arreta maila posible bat zenbait elkarrizketa diziplinartekotan garrantzia kentzeko arestian epistemologian ipinitako temari (eta horrek iradokitzen du performatibotasunak erakutsi diezagukeela egia esentzialik dagoen edo ez, eta nola ezagutu genitzakeen, edo zergatik ez ditugun ezagutzen), galdera berriak eginez fenomenologiaz eta afektuaz (adibidez, zerk ondorioztatzen du performatibotasuna eta funtzionamendua, eta zer eragin banako eta kolektibo agertzen dira haiek burutzean?). Saiakera hauentzat aukeratu dudana izenburuak, *Touching Feeling*, adierazten du testuen eta emozioen artean barnekotasun berezi batek irauten duela, itxuraz. Baina esanahi bikoitz bera, ukimenari dagokiona eta emozionala, jadanik hor dago «touching» hitz bakarrean; era berean, «feeling» hitzaren barruan ere badago. Asoziazio horretan hats ematen dit zalantzazko «touchy-feely» epitetoak, iradokitzen duelako afektuaz mintzatzeak ere azken batean larruazalen ukitzea dela.

Areago, ukituaren eta afektuaren arteko erlazioa nabarmenegia izan daiteke: haren zentzu onak laguntza errazegia eskaintzen diola ematen du giza harreman eta sentipen guztietan desira sexuala zentrala dela dioten teoria modernoei. Foucaultek aztertzen duen «botere/jakintza» erregimen

post-erromantikoa, errepresio-hipotesia egituratu eta hedatzen duena, ideia freudar batetik dator, hots, bulkada fisiologiko bat –sexualitatea, libidoa, desira- dela funtsezko iturria, eta Foucaulten hitzetan ikusten da giza motibazioaren, nortasunaren eta emozioaren «egia» gorpuzten duela. Sexualitateaz idatzi nuen lehen liburuan, adibidez, adostasun moderno horretan inspiratu nintzen «gizonezkoen desira homosoziala» terminoa azaltzeko: «Gehienetan, “desira” erabiltzen ari nintzen psikoanalisiak “libido” erabiltzen duen antzeko moduan: adierazteko ez egoera afektibo edo emozio zehatz bat, baizik eta indar afektibo edo soziala, lika, haren adierazpidea areriotasuna, gorrotoa edo hainbeste karga emotiboa ez duen zerbait izan arren, harreman garrantzitsu bat itsasten duen lika» (Sedgwick, *Between Men 2*). Ikuspegi adostu horrek ez ditu emozioak kanpoan uzten, baina, aipua iradokitzen duen moduan, emozioa lehenik eta behin hor dagoen libido bulkada baten bitarteko edo adierazpen gisa hartzen du. Zirrara, sumina, indiferentzia ere «desiraren» eraldatze gutxi-asko baliokideen gisara ikusten dira. Afektuaren izaerak edo kalitateak, antza denez, ez du pertsona bat haren helmugara eramateko hegazkinaren koloreak baino garrantzi gehiagorik.

Afektua bulkadara honela mugatzeak pentsamendu zorroztasun diagramatiko bat ahalbidetzen du, hala ere txirotzaileegia izan daitekeena termino kualitatiboetan. *Touching Feeling*eko saiakera guztiak ahalegintzen dira nolabait alternatibak eskaintzen afektua bulkadaren mendean jartzeko ohiko joerari. 3. Atalak Adam Frankek eta biok ikuspegi horietako gehienen oinarria eskaintzen duen Silvan Tomkins psikologoaren idazlanak ezagutzearen lehen urratsak aztertzen ditu¹. Tomkinsentzat, bulkada sistemaren eta afektu sistemaren arteko aldea ez da bata bestea baino sustraituago dagoela gorputzean; Tomkinsentzat biak daude erabat gorpuztuta, baina gehiago edo gutxiago bilbatua prozesu kognitiboetan. Ez, aldea dago zehatzagoaren eta orokorragoaren artean, mugatuagoaren eta ez hain mugatuaren artean: hau da, konplexutasuna eta askatasun mailak sortzeko gaiago eta ez hain gai diren biologian oinarritutako sistemen artean². Hala, esate baterako, bulkadak erlatiboki mugatu egiten dira beren helburuetan: arnasteak ez dit gosea berdinduko, lo egiteak libratzeko nire beharra asebeteko ez duen bezala. Denborari dagokionez ere, bulkadak erlatiboki mugatuak dira; izan ere, bizirik jarraitzeko arnastu egin behar baitut

hurrengo minutuan, zerbait edan gaur eta datorren asteetan zerbait jan. Are garrantzitsuago, haien objektu sorta ere erlatiboki mugatua da: gasen azpimultzo ñimiño batek bakarrik asebetetzen du arnas egiteko dudak premia, edo likidoenak, edateko dudak premia. Modu hauetan eta beste batzuetan, sexualitatea da argi eta garbi bulkaden artean gutxien mugatua (afektuaren antzekoena). «Freudek ebaska sartu izan ez balitu afektu sistemaren ezaugarrietako batzuk bulkaden inguruko bere pentsamoldean, haren sistema ez zen hain interesgarria izango», idazten du Tomkinsek, eta Freuden teoria ere kaltetua ikusten du sexualitatea erabiltzen duelako bulkadak oro har irudikatzeko (*Shame* 49). Baina sexualitatea bulkada (mugatu) bat den neurrian, azken batean bulkadak afektuetatik bereizten dituen bera ez den xede eta jomuga zehatz baterantzko *instrumentaltasun* berehalakoa partekatzen du, orientazio definitzailea.

Tomkinsen laburpen osorik ezean, hiru dimentsiok irudika ditzakete afektuen eta bulkaden arteko alde nabarmenak. Afektuek bulkadek baino askatasun askoz gehiago dute, adibidez, denborari dagokionez (sumina segundo batzuetan lurrundu daiteke, baina hamarkadetako mendekuzko jarrera ere ondoriozta dezake) eta helburuari dagokionez (musika zati bat entzuteak hartu dudak atseginak behin eta berriro entzutera eramanez, edo beste musika mota bat entzutera, edo konposatzailea izateko ikastera). Bereziki afektuek, ordea, askatasun handia dute objektuari dagokionez, zeren eta, bulkadetan ez bezala, «edozein afektuk edozein "objektu" izan dezake. Hori da giza motibazio eta portaeraren konplexutasunaren funtsezko iturburua» (7). Sumina, gozatzea, zirrara edo lotsa bezalako afektuen objektua ez dagokie bereziki afektuei arnastearen objektu berezia airea den modu berean: «Ez dago, hitzez hitz, objekturik historikoki lotuta egon ez dena afektu bati edo besteari. Afektu positiboa inbertitu da minean eta giza miseriaren mota guztietan, eta afektu negatiboa plazeraren eta giza espirituaren garaipen guztien ondorioz bizi izan da. (...) Mekanismo berei esker, [jendeak] existentziaren edozein alderdiri egotzi diezaiokie zirraren eta pozaren magia, edo beldurra, lotsa eta zorigaitzaren ikara» (54). Afektuak atxiki dakizkieke gauzei, jendeari, ideiei, sentipenei, erlazioei, jardueri, nahiei, instituzioei eta beste edozein gauzari, beste afektu batzuk barne. Hala, suminak berotuta egon gaitezke, lotsak nahigabetuta, edo pozak harrituta.

Afektuen askatasun horrek ahalmen estruktural bat ere ematen die, bulkada sisteman gertatzen ez dena: bulkaden instrumentaltasunarekin eta beren burua ez den haien helburu bateranzko haien orientazio zuzenean ez bezala, afektuak autotelikoak izan daitezke: «Afektu sisteman ez dago bulkaden gauzatzearen eragin onuragarriaren antzekotasun zorrotzik. Gertatzen dena izaten da *afektuak piztea eta afektuen ordaina identikoak direla afektu positiboen kasuan*; afektu positiboak aktibatzen dituen a “asebetegarria” da» (58; letra etzana gaineratua). Tomkinen pentsamenduzko esperimendu handituan benetako giza automata sortzearen inguruan,

[makinak] afektu sistema bat beharko luke. Zer esan nahi du horrek programa espezifikoko bati gagozkiolarik? Halako makina batean ezaugarri buru-saritzailleak eta buru-zigortzailleak dituen zenbait erantzun eraiki behar direla. Horrek esan nahi du erantzun horiek berez onargarriak edo berez ez onargarriak direla³. Horiek, funtsean, erantzun afektiboen ezaugarri estetikoak dira, eta zentzu batean ezin daitezke gehiago mugatu. Gorritasunaren esperientzia daltonismoa duen pertsona bati ezin azaldu dakioken bezalaxe, zirrara, poz, beldur, tristezia, lotsa eta suminaren kalitate bereziak ezin zaizkizu deskribatu beharrezko aparatu igorle eta hartzailerik ez baduzu. Horrek ez du esan nahi estimuluen eta hartzaileen ezaugarri fisikoak gehiago ezin azter daitezkeenik. Azterketa hori azkengabea da. Areago da kalitate fenomenologikoa barne ezaugarri saritzaile edo zigortzailleak dituela dioguna.

Automatak ingelesa ikasten badu, orduan poza edo zirraren aurrean «gogoko dut hau» bezalako erreakzio berezko bat beharko genuke, eta beldur, lotsa edo zorigaitzaren aurrean «Hau edozer dela ere, ez dit axola» bezalakoa. Ezin dugu kalitate hori definitu hari ematen zaion berehalako erantzun konduktistaren terminoetan, zeren eta *erantzun afektibo horien eta erantzun instrumentalen arteko etena da beharrezkoa* giza erantzun motibatuko moduan funtzionatuko badu. (42; letra etzana gaineratua).

Logikoa dirudi, orduan, Tomkinsek sexualitatea honela definitzea: «bulkaden artean, osagai afektiboak paper garrantzitsuena jokatzen duena: ez da bakarrik «bulkada guztien artean premia gutxienekoa», baina bakarra da «zeinean bulkada aktibatzeak, gauzatu gabe ere, kalitate saritzailea baitu, zigortzailea baino gehiago. Askoz ere zirrargarria eta onuragarriagoa da», minimizatzen du, «sexualki berotuta sentitzea gosea edo egarria sentitzea baino» (60). Nahiz eta sexu desira bera

ez den helburu edo objektu baterantz orientatzen, askoz malguagoa da, bere helburuei eta objektuei dagokienez, beste bulkadak baino, eta, afektu positiboek bezala, autotelikoa izateko ahalmena du.

Tomkinsek faltsua dela frogatzen duen bulkaden inguruko tesi logiko garrantzitsuena da bizirauteari lotuago daudenez, afektuak baino modu zuzenago, urgenteago eta sendoago batean bizitzen direla. Zentzuak diktatzen du, alegia, bulkada sistema dela giza portaeraren lehen mailako motibatzailea, eta afektuak halaberharrez bigarren mailakoak direla. Tomkinsek frogatzen du kontrakoa dela egia: motibazioa bera, are bulkada biologikoak gauzatzeko motibazioa, afektu sistemaren auzia dela:

la aulkitik erori nintzen, harriduraz eta zirraraz, bat-batean konturatu nintzenean beharrezkoa duen airea falta zaion baten izuak ez duela zerikusirik bulkada anoxikoaren seinalearekin berez [izan ere, oxigeno galera mailakatuak, heriotza dakarrenean ere, ez du izurik eragiten, ezerk ez duelako harriduraren afektua aktibatzen]. (...) Urrats labur bat zegoen ikusteko zirrarak ez duela berez zerikusirik sexualitatearekin edo gosearekin, eta bulkada sistemaren ustezko urgentzia maileguan hartua zela afektu egokiekiko bere konbinaziotik, haiek beharrezko anplifikagailuak baitira. Freuden *ida* paperezko tigre bat zela eman zuen bat-batean, sexualitatea, hark ondotxo zekien bezala, bulkaden artean zailena zela, aise inpotente bihurtzen zuelako lotsak, antsietateak, asperdurak edo suminak. ("Quest" 309)

Hitz gutxitan, bulkada sistema ezin da behar bezala ulertu afektuek mendeko xehetasun edo euskarri moduan funtzionatzen duten lehen mailako egitura gisa. Izan ere, haien askatasuna eta konplexutasuna direla-eta, «afektuak edozein bulkada baino askoz ustegabekoagoak edo askoz monopolistagoak izan daitezke. (...) Freudek Inkontzienteari eta *Idi* egozten zizkien ezaugarri gehienak afektu sistemaren alderdi nabarmenak dira egiatan. (...) Afektuek eragin dezakete aseezintasuna eta muturreko aldakortasuna, axolagabetasuna eta maniakotasuna» (52).

Testura eta afektua, ukia eta sentipena, itxuraz elkarrekin badoaz, hori ez da gertatzen halako eskala-sotiltasun bat dutelako, derrigorrean «irakurketa hurbila» edo «deskribapen sakona» eskatuko lukeena. Komunean zera dute, *edozein eskalatan dihardutela ere* biak fenomenologiko murriztezinak direla. Haiek batez ere egitura terminoetan deskribatzea beti da irudikapen kualitatiboki okerra.

Psikologia eta materialtasuna afektu eta testura mailan aztertzea bada halaber gabeziak nahiz subjektu/objektu edo bitarteko/helburu zentzuzko dualtasunek markatu gabeko esparru kontzeptual batean sartzea.

Badirudi *Touching Feeling*eko saiakeren arteko desberdintasunek elkarri lotutako zenbait narratiba marratzen dituztela, baina haien esanahia ez dut oso garbi ikusten. Aipatu bezala, saiakeren sexu interesa beherantz doa, antza, baina pedagogiaren zentzua sakondu egiten da. Saiakera guztiek lotura handia dute afektuarekin, baina liluratuta nindukan afektu berezi batek, lotsak, afektu teoriaren basoan sartzera bultzatu ninduenak, bertan behera utzi ninduen han. Liburua amaitzean, afektu positiboak (interesa-zirrara, eta, batez ere, gozatzea-poza, Tomkinsen eskemaren arabera) askoz interesgarriagoak dira. Haiek ez bakarrik ondorio zoriontsuak, autotelikoak ere izatea bateragarria dirudi liburu honek budismoarekin duen loturarekin. Halako narratibak elkar txirikordatu egin badaitezke, emaitza nekez izango da *A Dialogue on Love* liburuan osatzen saiatu nintzen narrazioa baino linealagoa. Hartan, terapeutaren oharrek, amaieratik hurbil, aipatzen dituzte

ZETAZKO LANA –OIHALA BESTE OIHAL MOTA BAT BIHURTZEN/
HAURTZAROKO TAPAKIA SATENEZKO ERREMATEAREKIN /
LARRUAZAL GOSEA / ANAIAREN BURKOA «PIFFO», HAREN LERDEA,
HAREN GAINEAN «ARRAINAK EGITEA» / AGIAN ESANAHIA DA
GURE LARRUAZALAK NOLAKO UKI GOSEA ZUEN; BAITA BALIABIDE
AUTONOMOAK GARATZEKO BAIMENA DUGULA /. . . . ESTIMU
HANDITAN IZATEA ZETAZKO ZATIAK / NOLA EDO HALA ZETA ETA KAKA
ELKARREKIN DOAZ– HONDAKINAK, BURUASKITASUNEZKO FANTASIAK,
DEPENDENTZIARIK GABE, LASTOTIK URREA HARILKATZEA. (206)

JUDITH SCOTT, EHUNGINTZA ARTISTA

*Touching Feeling*eko frontispizioko argazkia izan zen liburua daukan forman osatzera bultzatu ninduen katalizatzailea. Leon A. Borensztein Kaliforniako argazkilariak Judith Scotti (1943) bere lanarekin batera egindako argazki askotako bat da.

Argazkiko eskultura nahiko tipikoa da Scotten lana eraikitzeari dagokionez: material handi heterogeneoz osatutako muin bat kolore askotako hari, listari, xingola, soka eta bestelako zuntz pasaratutako geruza askotan

bildua, eta emaitza hiru dimentsioko forma iraunkor bat da, gehienetan ardatz bakarrean taxutua, haren bihurtune eta planoak biomorfikoki bateragarriak dira, eta haren eskala alderatu egin daiteke Scotten gorputzarekin. Haren artean agertzen diren lorpen formalen artean daude fardel erraldoiak lotzeko haren teknika asmotsuak, hiru dimentsioko lerro eta bihurtune konplexuak eraiki eta modulatzeko era sotila, eta kolorearen erabilera izugarri orijinala, bizia edo motela izan, plano batean hedatu daitekeena, edo bizi distiratu geruza askotako bildukiaren bidez, edo halako zirimiri grafiko bat sortu, jostura enpatiko batez zeharkatua.

Ikusi dudan Scotten lan guztiak presentzia bizi bat du berez, baina argazki horren gaiak barne hartzen du halaber bere lanarekin duen erlazioa, eta ziur aski baita diada hori ikustearekin ikusleak duen erlazioa ere. Niretzat, irudi horretatik subjektu/objektu distantzia bizitzea ez da Scotten eta haren lanaren arteko halako erlazio bat aurreikustea baino gertagarriagoa. Hura eta haren sorkariak elkarren aurrean aurkezten dira, ongietorri handi bat emanez bezala. Haien hurbiltasunaz, badirudi ikusmena desagertu egiten dela ukimenaren mesedetan. Ez bakarrik artistaren eskuak eta besaurre biluziak, haren aurpegia ere lanpetuta dago testura prozesatzen. Gurasoek eta haurrek, bikiek (Scott bikia da) edo amoranteek komunikatu egin lezakete halako abstrakzio haptiko baten bidez. Ez dago bi forma horien «hurbiltasuna» ulertzeko modu bakar bat, haietako bata besteak egina izanagatik ere. Argazkia blaitzen duen afektua misteriotsua da, edo behintzat anizkuna, kalitateari dagokionez: Scottek bere eskultura besarkatzen duen samurtasun nabarmenez gain, haren gihar erlaxatuek eta buru makurtuak nahigabea iradokitzen dute, adibidez, eta gauza bera egiten du beharbada haren aurpegiera eskulturaren kontra zapaltzen duen axolagabekeriak. Haren besarkadaren altuerak eta zabalerak bere burua kontsolatzen ari dela iradoki lezakete, edo eskulturatik espero duela kontsolamendua, bereganantz apur bat makurtuta dagoelako bera zutik dagoen bitartean; haren besarkadaren zabalera erlaxatua ere haren Down sindromearen sintoma bezala interpretatu liteke. Baina forma biribilaren lotutasunik gabeko goialde eta behealdeak dira tonu soileko zuri-beltzeko argazki hau aldi berean garaipen, poza eta lasaitasunez beteta dagoela iradokitzen duten alderdi ikusgaiak.

Halabeharrez, arte «arrotzaren» [outsider] esparruan arestian

hartutako aintzatespena baino lehenago eta geroago, Scotti diagnostikoak egin zaizkio behin eta berriz gabezia terminoetan. Haren gorrieriak, adin ertaina izan arte diagnostikatu ez ziotena, haren atzerapena muturretara joatea ekarri zuen; haurtzaroan «hezi ezina» bezala kalifikatua, biltegitatu egin zuten Ohioko babesetxe izugarri arduragabe batean hogeita hamabost urtetik gora (McGregor 49-51; Smith). Artista gisa aurrera egin zuenean ere, Kaliforniako Creative Growth Art Centerren laguntzaz, haren irakasleadore emaile eta hunkituak, Sylvia Seventy ehun-artistak, esplikaziorik gabe, erabaki zuen daltonikoa zela (McGregor 69) eta ezin zuela berez erabaki lan bat noiz zegoen bukatuta (72). Eta John MacGregor, haren bultzatzaile nagusia izan zen Art Bruteko kritikari psikoanalista, obsesionatuta dago Judithek in ezeztapen enfatikoaren hizkera erabiltzearekin: «Ez dago aukerarik ñimiñoena ere Judithek bere lanaren emaitza, azken forma, aurreikusi dezan» (33); «Judithek ez ziharduen inondik inora ere artelanak ekoizten (72); «Judith ez da inola ere konturatzen eskulturaren existentziaz» (92); «forma abstraktu, ez-figuratiboa ideia konplexu bat da, Judithek inondik ere kontzeptualizatu ezin duena» (109). Antza denez, MacGregorrek uste du halaber Scottek arte jarduera –areago, agian haren jarduera osoa– «inkontziente» jo behar dela, beharbada hizkuntzarik erabiltzen ez duelako (106, III).

Ez dut uste derrigorrean ez kaltegarria denik etorri handiko hiltun dohatu batek, hezkuntza aukera guztiak izan dituen, Judith Scottena bezalako argazki batekin, oeuvre batekin eta narratiba batekin halako indarrez identifikatzea. Baina, arraroa badirudi ere, uste dut Scottekin dudak identifikazioa gutxiago dela halako gabezia bat duelako, altxor ilun bat gordetzen duelako baino, edo altxor horrek nahita gordetako pertsona bat delako baino. Scottekin talentuaren drama areagotu egiten du, inondik ere, haren historia izugarriak, hizkuntzatik bakartua izateak, frustrazio kognitibo suposatzen dut sarritan gertatutakoek. Baina haren kontzientzia estetikoaren osotasun nabarmena, konfiantza tematiz ekoizpen autotelikoan sartzea, haren gaitasun artistikoa bere lehengaiei erantzutea zaila baina atsegingarria izango den galdera berri, kezkarriak egiten jarraitzeko... ematen du pribilegio horiek ezgaitasunaren ardatzarekiko ortogonal den angelu batean irradatzen dutela.

Barbara Herrnstein Smithek gogoko du «zahartaro sublimearen»

idea, berak dioen bezala, eta ni ere beti sentitu naiz hark erakarrita. Solasean erabiltzen du jende zahar baina distiratsuen portaera gutxi-asko ulergarriak deskribatzeko, artistak, zientzialariak edo intelektualak izan, zeinetan hizkuntza sortzaile baten iradokipen hutsa azkenik agertzen dela baitirudi adeitsutasunaren, aukera egokiaren edo batzuetan are koherentzia zentzua zegoen lekutik. Nori ez litzaioke gustatuko zahartaro sublime batera pasatzea? Scottengandik hurbil sentitzen naiz nabarmena delako ehunek eta testurek balio berezi bat -bai harremanei dagokienez, baita, nolabait, ontologikoki ere- duten sentsibiltate bat partekatzen dugula. Baina esploratzea eskatzen duen opari preziatu batekiko samurtasuna aitortzen dudanean suposatzen dut aldi berean identifikatu egiten naizela argazki horretako tristezia eta makalaldia oso adierazgarriekin. Beharbada Scotten argazkia katalizatzailea izan zen artikulatzen zaila den liburu honetarako arrazoi batengatik, besteak beste: osotasun afektibo eta estetiko bat transmititzen du, frustrazio kognitibozko esperientziekin ere erlazionatu daitekeena. Liburu hau idaztean etengabe sentitu naiz nire ergeltasunaren mugen kontra estutua, opari transmitigarrien hurbiltasun prometagarria sentitzen nuen bitartean ere.

OHARRAK

1 Orain arte, ohiko erabilerari eutsiz, «afektua» eta «emozioa» era berean erabili ditut. Baina atal honen gainerakoan «afektuetan» zentratuko naiz, Tomkinsen zentzuan. Tomkinsentzat, afektu kopuru mugatu bat -taula periodiko bateko osagaiek egiten duten antzera- konbinatzen dira normalean emozioak esaten zaienak sortzeko, eta horiek, osagaietatik sortutako substantzia fisikoen antzera, teorian kopuru mugagabekoak dira. Ikus Tomkins, *Shame* 34-74.

2 Testuinguru honetan, Tomkinsek ez du «askatasun» hitza erabiltzen banako baten buruaren jabetasunaren zentzuan; askatasunaren eta konplexutasunaren arteko erlazioaren haren eztabaida erabilgarriako, ikus *Shame* 35-52, gorago «agentzia maila ertainak» deitu diedanei sistemen teoriaren ikuspegi baterako zenbait tresna eskaintzen baitira bertan.

3 Jabetu *erantzunak*, ez estimuluak, dauzkala berezko kalitate afektiboak. Horrek alde garrantzitsu bat agertzen du konduktistekiko; Tomkinsek ez zeukan egonarririk haien ideiekin, nahiz eta, XXI. mendeko irakurleentzat, haren idazkerak haien oihartzunak ekarri.

IRAKURKETA PARANOIKOA ETA IRAKURKETA KONPONTZAILEA, EDO HAIN PARANOIKO ZAUDE, ZIUR ASKI USTE DUZU SAIAKERA HAU ZUTAZ DELA

Eve Kosofsky Sedgwick

Hies izurritearen lehen hamarkadako erdialdean nonbait, laguntza eskatzen ari nintzaion nire lagun bati, Cindy Patton aditu eta ekintzaileari, hiesaren balizko historia naturalaz. Garai hartan nonahi espekulatzen zen ea birusa nahita sortu edo zabaldu zen, ea GIBa kontroletik ihes egindako estatubatuar armadaren plan edo esperimentu bat zen, edo agian funtzionatzen ari zela hasieratik nahi zen bezala. Odol produktuen trafiko globalaren geografia eta ekonomiaren inguruan gauza mordo bat aditu ondoren, azkenean, nolabaiteko gogo biziz, Pattoni galdetu nion ea zer irizten zien birusaren jatorriaz bolo-bolo zebiltzan zurrumurru zorigaitzoko haiei. «Haren zabalpenaren lehen fasean ustekabekoa edo nahita egindakoa izan zitekeen», esan zidan. «Baina kosta egiten zait horretan interesa hartzea. Hau da, konspirazio baten osagai guztiez seguru geundela ere suposatuz, hots, afrikarren eta afroamerikarren bizitzek ez dutela deus balio Estatu Batuen begietan; gay gizonak eta droga erabiltzaileak mespretxatuak direla, zuzenean gorrotatuak ez direnean; militarrek nahita ikertzen dituztela etsai moduan ikusten dituzten zibilak hiltzeko moduak; agintean dagoen jendeak patxada handiz hartzen duela ingurumen eta populazio alorreko aldaketa katastrofikoaren probabilitatea. Gauza horietaz guztiez seguru bageunde ere, zer jakingo genuke, orain ere ez dakigunik?».

Solasaldi hartatik joandako urteetan, gogoeta ugari egin dut Pattonen erantzun hartaz. Halako pesimismo atsegin hotz batez aparte, uste dut hartan ahalungarritik aurkitu dudana izan dela gutako askok «susmoaren hermeneutika» etiketa jartzen diogun bagage intelektualaren zenbait osagai deslai elkarrekiko erlazio historiko eragin edo gaindeterminatutik askatzeko aukera iradokitzen duela. Pattonen iruzkinak iradokitzen du norbaitek zapalkuntza handi eta benetan sistematikoaren inguruan iritzi nabarmen haserrea izateak ez duela nahitaez behartzen pertsona hori ondorio epistemologiko edo narratiboak dituen bide bat hartzera. GIBen

jatorria edo hedapena *errealitatean* estatuak lagundutako konspirazio batek eragin *izan zezakeela* jakiteak, ezagutza hori bereizi egin daiteke hies ekintzaile intelektual edo talde jakin baten energia halako balizko azpijoko bat ikertzen eta agerian uzten hobeto erabil zitekeela dioen kontutik. Izan zezakeen, agian bai eta agian ez. Etikoki oso tenkatua izan arren, aukera ez da hain begien bistakoa; ikertze eta agerian uzte proiektu oso konbentzigarri horri ekitea edo ez erabaki estrategiko eta tokiko bat da, ez nahitaez agindu kategoriko bat. Pattonek eman zidan erantzunak espazio ireki bat zirudien bertan mugitzeko «Ezagutza berezi bat egia da? Eta nola jakin dezakegu?» galdera nahiko obsesibotik ondoko galderetara: «Nola *eragiten* du ezagutzak?» Hura bilatzeak, lortzeak eta agerian uzteak, jada badakigun ezagutza bat berriro hartzeak? Labur esanda, *nola* da ezagutza performatiboa, eta nola mugi gaitezke modu onenean haren kausen eta ondorioen artean?

Suposatzen dut honek epifania nahiko arrunt bat iruditu beharko lukeela: ezagutzak *egin* egiten duela, besterik gabe *izan* baino gehiago, ikastea nahiko ohikoa dela. Hala ere, badirudi halako aurkikuntzen benetako indarraren parte handi bat moteldu egin dutela formulei beraiei halako garrantzi handia eman dieten teoria kritikoaren molde berberen ohiko praktikek. Bereziki, litekeena da Paul Ricoeurrek era ospetsuan «susmoaren hermeneutika» esaten zion hartan gorpuztutako ohitura kritiko oso emankorrek –ohitura kritiko oso zabalduak, agian dagoeneko kritikaren beraren ia sinonimo bilakatuak- beharbada tenteltze albo ondorio ez bilatu bat izan dutela: agian zaildu egin dute, erraztu baino gehiago, edozein ezagutzaren eta haren ondorio narratibo/epistemologikoen arteko tokiko harreman kontingenteak errazteko bilatzaileari, dakienari edo kontatzen duenari.

Ricoeurrek susmoaren hermeneutikaren kategoria sortu zuen Marx, Nietzsche, Freud eta haien ondorengo intelektualen posizioa deskribatzeko «esanahia berreskuratzearen hermeneutika» filologiko eta teologikoa bezala hermeneutika diziplinario alternatiboak» ere barne hartzen zituen testuinguru batean. Formulazio horietan lehenak eskaintzean, haren asmoa deskribatzailea eta taxonomikoa zen, aginduzkoa baino gehiago. Alabaina, AEBetako arestiko teoria kritikoaren testuinguruan, zeinean Marx, Nietzsche eta Freud berez kritika Historiko Berri, deseraikitzaile, feminista,

queer eta psikoanalitikoaren korrante nagusiaren genealogia nahikoa dela pentsatu ohi baita, susmoaren hermeneutika bat aplikatzea ulertzen da, nik uste, agindu moduan, zenbait aukeraren arteko aukera bat bezala bainoago. Esaldiak badu zerbait Frederic Jamesonen «Hurbildu beti testuinguru historikora» estatus sakratutik, eta, hura bezala, nekez egokitzen da Legearen tauletan duen posizio berrian. Hurbildu testuinguru historikora *beti*? Zerk izan lezake zerikusi gutxiagorik testuinguru historikora hurbiltzearekin «beti» adizlagun aginduzko atemporalak baino? Gogora ekartzen dizkit pegatina haiek, autoetan jartzen zirenak eta besteei aholkatzen zietenak «Agintea zalantzan jarri». Aholku ezin hobe, beharbada alferrik galdua auto bati itsatsitako paper zerrenda batek agintzen duenari jaramon egiten dion edonorentzat! Aginduzko esparruak gauza bitxiak eragiten ditu susmoaren hermeneutikan.

Ez da harritzekoa egungo praktika kritikoaren aurrean susmoaren zentraltasun metodologikoak aldi berean berarekin ekartzea paranoiaren kontzeptuaren lehentasuna. Freuden Schreber epaile paranoikoaren inguruko saiakeraren azken paragrafoetan aipatzen da Freudek «antzekotasun harrigarria» ikusten duela Schreberren jazarpen mania sistematikoaren eta Freuden teoriaren beraren artean. Izan ere, Freudek gerora orokortu egingo zuen, eta ospetsu bihurtuko, ezen «paranoikoen eldarnioek kanpo antz eta barne kidetasun desatsegin bat [dutela] gure filosofoen sistemekin», eta azken haien artean bere burua sartzen zuen (12:79, 17:271). Bere maltzurkeria gorabehera, egia izan liteke paranoiaren eta teoriaren arteko balizko bat-etortze hori Freudek desatsegin jotzea; hala balitz, baina, dagoeneko ez da desatsegin jotzen. Beharbada halako bat-etortze baten artikulazioa ekidinezina izan da, edonola ere; Ricoeurrek ohartarazten duen bezala, «Marx, Nietzsche eta Freudentzat kontzientziaren funtsezko kategoria ezkutuan/agerian edo, nahiago bada, simulatu/ageriko erlazioa da. (...) Hala, Marxen, Freuden eta Nietzscheren ezaugarri nabarmena da kontzientzia faltsuaren prozesuaren eta dezifratzeko metodoaren inguruko hipotesi orokorra. Biak elkarren ondoan doaz, susmoak dituen gizonak gizon maltzuraren faltsutze lana baitarama ifrentzuan» (33-34).

Susmoak dituen gizona ziria sartzen gizon maltzurari: Freud osteko pentsalarien eskuetan, paranoia diagnostiko bat baino gehiago bihurtu

da, ezustean bezala, sendabide. Zapalkuntza sistemikoaren ebidentzia aurkitzeko eldarniorik jasatea beharrezkoa ez den mundu honetan egoera paranoiko kritikoa *ez den* edozerk ematen du gaur egun tolesgabe, zurikeriazko edo atsegin-emaila. Nik behintzat ez dut nahi itzuli «paranoiko» diagnostiko patologizatzaile bat dela dioen adieran, baina asko galtzen dela iruditzen zait ematen duenean paranoiaren inguruko ikerketarekin batera datorrela ikerketa teoriko kritikoa, eta ez kontsideratzea praktika teoriko kognitibo/afektibo mota bat, beste mota alternatibo batzuen artean.

Egun susmoaren hermeneutikak teoria kritikoan oro har duen ospea alde batera utzita ere, queer azterketak agindu paranoikoarekiko barnekotasunezko historia bereizi bat du. Freudek, noski, paranoia adibide guztien jatorria sexu berekoen arteko desiraren errepresioan kokatzen zuen, gizonengan zein emakumeengan. Freuden loturaz egin den erabilera tradizional psikoanalitiko homofobikoa izan da homosexualak paranoiko moduan patologizatzea edo paranoia gaixotasun soilik homosexualizat jotzea. Baina *Homosexual Desire*, 1978an ingelesera itzulitako 1972ko liburua bera, Guy Hocquenghem Freuden formulazioetara itzuli zen haietatik inkongruentzia kaltegarri hori erreproduzituko ez zuen ondorio bat ateratzeko. Paranoiak sexu bereko desiraren *errepresioa* islatzen baldin badu, arrazoitzen zuen Hocquenghemek, orduan paranoia leku ezin hobe da argitzeko ez homosexualitatea bera, freudar tradizioan bezala, ezpada haren aurkako zapalkuntza homofobiko heterosexistaren mekanismoak, hain zuzen ere. Paranoiaren kontzepzioak argitzen duena ez da nola funtzionatzen duen homosexualitatea, homofobiak eta heterosexismoak nola funtzionatzen duten baizik; laburtuz, ulertzen baldin bada zapalkuntza horiek sistemikoak direla, nola funtzionatzen duen munduak.

Halaxe bihurtu zen paranoia teoria antihomofobikoaren *aztergai* kutuna 80ko hamarkadaren erdialdean. Nolatan pasatu zen hain azkar estatutu hartatik haren *metodologia* baimendu bakarra izatera? 80ko hamarkadan neronek eta beste kritikari batzuek idatzitakoak aztertzen aritu naiz, trantsizio horren jatorriak berraurkitu nahian; izan ere, trantsizio horrek aztertzea eskatzen du egun, baina bere garaian nik uste munduko ekintza naturalena zirudiela. Esprikazioaren parte bat paranoiaren ezaugarri batean dago. Modu sinplean esanda, paranoiak kutsagarria izateko joera du; zehatzago esanda, paranoia harreman simetrikoak

eraikitza bideratuta dago, eta horretarako joera du, bereziki epistemologia simetrikoak eraikitzekoa. Leo Bersani idazten duen legez, «Interesa piztea da irakurketa paranoiko bat bermatzea, inspiratzen ditugun interpretazioen inguruan halabeharrez susmoak izan behar ditugun bezalaxe. Presentziaren bikoitzeta interpretatzaile saihetsezin bat da paranoia»(188). Lapur bat jartzen du (edo, beharrezkoa izanez gero, bera bihurtzen da lapur) lapur bat harrapatzeko. Maltzurkeria mugiarazten du susmoaren aurka, susmoa maltzurkeriaren aurka; «bat ezagutzeko bat behar da». Pentsatzen ari dena irakurtzen diodala sinetsita dagoen neskalagun paranoiko batek pentsatzen ari naizena irakurtzetik daki hori; idazle susmabera ere izanik, beti agertzen da plagiozko delitu agertokietan, dela gaizkile gisa edo biktima gisa; lankide borrokalaria ere badenez, imajinatzen nau ez bakarrik bera bezain aditua kalumnia alorreko legerian, baizik eta denboraren joanaz horixe bihurtzen nau. (Bide batez, adibide hauek guztiak asmatuak dira).

Kontuan hartuta paranoiak ustez erlazio bereziki hurbila duela homosexualitatearen inguruko dinamika fobikoarekin, orduan agian estrukturalki saihetsezina izan da lan antihomofobikoan eskuragarrien eta emankorrenak izan diren irakurketa praktiken artean irakurketa paranoikoak izatea. Baina arrazoi historiko eta estrukturalak egongo ziren hala gertatzeko, ez baita horren erraza termino estrukturalak edukitzea metodologia paranoikoen lehentasun sarrirako queer ez diren arestiko proiektu kritikoetan, hala nola teoria feminista, teoria psikoanalitikoak, deseraikitzea, kritika marxista edo Historiagintza Berria. Paranoiaren inguruko azken aldiko eztabaidan 60ko hamarkada amaierako esaldi ezagun bat agertu da: «“Paranoiko izateak ez du esan nahi zure atzetik ez dabilzanik”» (Adams 15). Egia esan, sinesgarria dirudi axioma horren bertsioaren bat (agian «Paranoiko batek ere etsaiak izan ditzake», Henry Kissingerrek esana) hain errotuta egotea gerra osteko haurren garunetan, non etsaigoaren epistemologiaren inguruko jakintza berezi bat daukagun ilusio jarraitua eskaintzen baitigu. Nire irudipena, berriz, da formulazio konstatibo hori bota dezakegula aginduzko indar nabarmen bat izango balu bezain suharki: paranoikoek ere etsaiak dituztela dioen oharra erabiltzen da haren ondorio guztiz beharrezkoa izango balitz bezala «beraz, *ezin zara inoiz nahikoa paranoiko izan*».

Baina jatorrizko axiomaren egiazko balioa, benetakoa dela

suposatuta, ez du hain begien bistako egiten agindu edo agindu paranoikoa. «Paranoiko izateak ez du esan nahi etsairik ez duzunik» entzunda, norbaitek ondorioztatu lezake paranoikoa izatea ez dela etsaiengandik libratzeko modu eraginkorra. «Beraz, ezin zara inoiz nahikoa paranoiko izan» ondorioztatu beharrean, pertsona horrek pentsa lezake «baina orduan etsaiak edukitzeak ez du esan nahi paranoikoa zarenik». Hau da, berriro ere: norbaitek zapalkuntza sistemikoen inguruan ikuspegi argi bat izateak ez du *intrintsekoki* edo *derrigorrez* ekartzen pertsona hori ondorio epistemologiko edo narratibozko sorta batera. Paranoikoa ez izateak (eta, jakina, termino hori arreata askoz handiagoz definitu beharko dugu), paranoikoak ez diren ezagutze moldeak praktikatzek ez du, berez, ondorioztatzen zapalkuntzaren errealitate, pisu edo etsaigoaren ezeztapena.

Nola ulertu behar dugu paranoia halako moldez, non kokatu egin baitezakegu praktika epistemologiko bat bezala, beste batzuen, alternatiboen, artean? Freudenak ez ezik, helburu horretarako formulazio egokienak lirudikete Melanie Kleinenak eta (paranoia molde afektiboa bezain kognitiboa den neurrian) Silvan Tomkinsenak. Kleinengan, bereziki atsegingarria iruditzen zait *posizioen* kontzeptua –posizio eskizoide/ paranoikoa, posizio depresiboa- nola erabiltzen duen; alegia, esate baterako, normatiboki ordenatutako *faseak*, *egitura* egonkorak edo diagnostiko alorreko *nortasun motak* erabili beharrean. Hinshelwoodek bere *Dictionary of Kleinian Thoughten* honako hau idazten du: «“posizio” terminoak egoak bere objektuekiko hartzen duen jarrera tipikoa deskribatzen du. (...) [Kleinek] posizio ideiaren bidez, transmititu nahi zuen joan-etorriko prozesu askoz malguago bat baten eta besteen artean, eskuarki garapen faseetakoren batera erregresioa egitea esaten zaiona» (394). Kleinar *posizioetan* inplizitu dagoen joan-etorriko mugimendu malgua baliagarria izango zait *praktika* kritiko paranoiko eta konpontzaileen gaineko eztabaidan, ez ideologia teoriko gisa (eta inola ere ez nortasun egonkorreko kritikari motak bezala), baizik eta harreman alorreko jarrera aldakor eta heterogeneoak diren aldetik.

Kleinen kontzeptuaren alde interesgarriena da, nire ustez, posizio paranoikoa ikusten duela balizko beste oso bestelako baten joan-etorriko testuinguruan: posizio depresiboa. Kleinen haur edo helduarentzat, posizio paranoikoa –gorrotoak, inbidiak eta antsietateak markatua, uler daitekeen bezala- izugarritzko eretasunezko posizio bat da batek bertan era

defentsiboan inguratzen duen mundutik proiektatu, haiek eratu eta handik hartzen duen objektu partzial gorrotozko eta bekaiztiek dakartzaten arriskuen aurrean. Alderantziz, posizio depresiboa haurrak edo helduak soilik tarteka, eta askotan oso epe laburrez, bizitzen duen lorpen antsietate-aringarri bat da: posizio horretatik, berriz, posiblea da nork bere baliabideetara jotzea objektu partzial izugarriak elkartu edo «konpontzea» eta osotasun bat bihurtzea; baina, azpimarratuko nuke nik, *ez nahitaez aurretik existitzen zen osotasun baten gisara*. Norberaren nahierara elkartu ondoren, objektu asebetegarri berria eskura dago bai harekin identifikatzeko, bai norberari elikadura eta osotasuna eskaintzeko. Kleinek prozesu konpontzaileari deitzeko izen bat, besteak beste, maitasuna da.

Kleinen posizioen nozioari atxiki zaizkion ezegonkortasuna eta elkarrekiko inskribatzea kontuan hartuta, ni ere, proiektu honetan, interesatuta nago buru-aitortutako proiektu kritiko paranoikoetan eragina duten –ziur naiz- praktika konpontzaile indartsuei justizia egiten, baita jakintza eta enuntziatu ez paranoikoetarako sarri beharrezkoak diren eskakizun paranoikoetan ere. Adibidez, Pattonek eman zidan erantzun patxadatsua, GIBen jatorriaz galdetu nionean, ikerketa askotan oinarritzen zen, berarenak eta beste jende batenak, eta haietako askok egitura paranoikoa izatea eskatzen zuten.

Egokitasunagatik, erakusten ditudan adibideak joan den hamarkadako bi azterketa eragingarritatik atera ditut, bata gutxi gorabehera psikoanalista eta bestea Historigintza Berriari dagokiona; baina hori egiten dut egokitasunagatik baino gehiagotik, bi azterketak liburu banatik datozelako (Judith Butlerren *Gender Trouble* eta D.A. Millerren *The Novel and the Police*), haien garrantzia nire pentsamenduaren eta gehien interesatzen zaizkidan mugimendu kritikoen garapenean haien indar eta eredugarritasun nabarmenaren adibideak baitira. Gainera, haietako bakoitza, eta interesgarria da, queer teoriaren zenbait adarrekiko erlazio esan gabe edo nabarmen marjinal, baina atzera begira jatorrizko eta baimentzaile batean kokatzen dira. Azkenik, neure burua baimenduta ikusten dut, bi liburuok ez direlako jada beren egileen oso adierazgarriak edo arestian idatzitakoak; beraz, haien irakurketa praktiken inguruko oharrek ihes egin liezaiokete, hala espero dut, egilearen izenari alegorikoki bezala itsatsiak izateari.

Lehenengo eta behin, eztabaida honetatik kanpo utzi nahi nuke alde batetik paranoiaren eta bestetik demenzia goiztiarra (Kraepelinek),

eskizofrenia (Bleulerrek), edo, eskuarki, megalomania edo psikosia esaten zaien egoeren arteko edozein gainjartze. Laplanchek eta Pontalisek ohartarazten duten bezala, psikiatriaren historia gainjartze horren zenbait azalpen proposatu dituzte: «Kraepelinek garbi bereizten du paranoiaren eta dementzia goiztiarraren artean; Bleulerrek dementzia goiztiarraren, edo eskizofrenien taldeko azpikategoriatzat jotzen du paranoia; Freudi dagokionez, paranoiaren aterkipean dementzia goiztiarraren molde paranoiko delako jakin batzuk hartzeko prest dago. (...) [Adibidez, Schreberren] “dementzia paranoiko” kasua paranoia hutsa da funtsean [eta, beraz, ez eskizofrenia molde bat] Freuden begietan» (297). Kleinen geroako idazlanetan, bien bitartean, psikotiko antzeko jazoera mentalak gertatzea fenomeno unibertsala da haurrengan zein helduengan; beraz, paranoia bezalako mekanismoek lehentasun ontologikoa dute dementzia bezalako kategoria medikalen aurretik. Urrats hori aldeztu aurretik azpimarratu nahi izatearen arrazoia da, berriro ere, egiazko balioaren auzia ondorio performatiboaren auzitik hipotetikoki askatzen saiatu nahi dudala.

Esaten ari naiz praktika paranoikoak zalantzan jartzeko arrazoi nagusiak ez direla haien susmoek eldarnioen eragina jasan dezaketela edo okerrekoak izan daitezkeela. Aldi berean, estrategia paranoikoak erabiltzearen arrazoietako batzuk ez direla benetako jakintzarako sarbide berezi bat eskaintzen duten aukera eskaintzen dutela. Jakintza bilatu, aurkitu eta antolatze bide *bat* dira, beste bide batzuen artean. Paranoiak ongi ezagutzen ditu gauza batzuk, eta beste batzuk gaizki.

Orain testuinguru honetan paranoiaz ulertzen dudanaren robot marrazki baten antzekoa egiten saiatuko naiz; ez naiz ari diagnostiko diferentzialezko tresna batez, praktikan desberdintasunak hobeto ikusteko tresna batez baizik. Hona nire atalak:

Paranoia *iragarlea* da.

Paranoia *bihurkari* eta *mimetikoa* da.

Paranoia *teoria indartsu bat* da.

Paranoia *afektu negatibo*en teoria bat da.

Paranoiak *desestaltzean* du fedea.

PARANOIA IRAGARLEA DA

Paranoia iragarlea dela garbi geratzen da fenomenoaren edozein deskribapen eta teoriatan. Paranoiaren lehen betebeharra da *Ez dezagun ezusteko txarrik izan*, eta bai, ezusteekiko ezinikusia da, itxuraz, paranoiaren eta per se ezagutzaren arteko hurbiltasuna lotzen duena, epistemofilia eta eszeptizismoa barne. D.A. Millerrek *The Novel and the Policen* ohartarazten du: «Ezustea (...) da zehazki paranoikoak ezabatu nahi duena, baina bada halaber, gertatuz gero, pizgarri beldurgarri baten modura bizirauten duena: ezin da inoiz nahikoa paranoiko egon» (164).

Paranoiaren soilik etorkizunera bideratutako zaintzak, paradoxikoki, denboratasunarekiko erlazio konplexu bat sortzen du, aurrera eta atzera bilatzen duena: ez baitu ezuste txarrik gertatu behar, eta ezuste txar baten aukeraren berri jakitea berez ezuste txarra izango litzatekeelako. Paranoiak eskatzen du berri txarrak gauza jakina izatea beti. Millerren azterketak ere iradokitzen duen moduan, paranoiaren denboran aurrera eta atzera egiteak, hasiera batez, mugagabeak dira. Agian hortik datoz, iradokitzen dut, Butlerrek *Gender Troublen* emandako azalpen errepikatu eta zehatzak esanez ezin izan dela izan ezein une genero desberdintasunaren Lege totemizatzailea ezarri baino lehenago; hortik dator haren zaintza artega, halako aurreko une ezinezko baten oroiminaren arrastoen bilaketa, beste teorizatzaile batzuen idazlanetan. Ezein garai ezin izan liteke goiztiarregia batek jadanik jakiteko, jada saihetsezina izateko gauza txarren bat gertatuko zela. Eta ezein galera ezin egon daiteke urrunegi etorkizunean behin-behineko hustea eskatzeko.

PARANOIA BIHURKARI ETA MIMETIKOA DA

Paranoiaren epistemologia simetrikoranzko tropismo kutsakorraz ohartaraztean, egin dudan bezala, paranoiaren zentzu bikoitzean oinarritu naiz, bihurkaria eta mimetikoa gisa. Antza denez, paranoia imitatu beharra dago ulertua izan dadin, eta aldi berean imitazioz bakarrik ulertzen du, itxuraz. Paranoiak proposatzen du *Egin diezadakezun edozer okerrago egin dezaket nik*, eta *Egin diezadakezun edozer lehenago egin dezaket nik*,

neure buruari egin. *The Novel and the Policen*, Miller Freud baino askoz zehatzagoa da proposamen bikoitza bereganatzean: paranoia ulertzen duzula bakarrik ezagutza paranoikoa praktikatzen baduzu, eta paranoiak edozer ulertzeko duen modua hori imitatuz eta gorpuztuz dela. Paranoiak ez duela izan nahi bakarrik *edo* jakiteko modu bat *edo* gauza jakin bat, baizik eta haren ezaugarria dela, bi posizio horiek okupatzeko tropismo temati bat adimentsuki antzezten dela paranoiaren gaineko azterketa funtsezko horretan: «Baina agentea...» izeneko sarrera hasten da esaldi jada asmatu batez, alegia: «“lan teoriko” aspergarriena (edo irekiena) ere arazoetan sartzeko beldur da», barne hartuta «iragartzen tematzen den erasoen arerioekiko» arazoak (vii). Liburuaren azken paragrafoan David Copperfieldez ohartarazten den bezala, Millerrek ere «nonahi iradokitzen du (...) eredu bat, zeinean subjektuak bere burua osatzen baitu diziplinaren “aurka” diziplina hori bere izenez onartuz» (220), edo are bere gorputzaz (191).

Ez dirudi harritzekoa, orduan, paranoia, gaia testuinguru ez diagnostiko batean aipatzen denean, soluzio hipersaturatu batean kristal bat hazten den moduan haztea, ulertzeko era alternatiboen *edo* ulertu beharreko gauzen aukeraren arrasto oro ezabatuz. Geroago zerbait esango dut paranoiaren, zentzu honetan nahitaez «teoria indartsu» bat den aldetik, estatusaren zenbait ondorioren inguruan. Baina are garrantzitsuagoa izan daiteke paranoiaren mimetismoak zein neurritan mugatzen duen borroka politiko edo kulturalako bitartekari gisa duen ahalmena. 1986ko testu batean (zeinean nire erreferentzia inplizitua zer eta gerora *The Novel and the Policen* bildutako testuetako bat baitzen) ohartarazi nuen bezala, «Arazoa hemen ez da bakarrik paranoia maitasun mota bat dela, zeren –nolabait esateko- zer ez da maitasun mota bat? Arazoa gehiago da maitasun mota guztien artean paranoia aszetikoena dela, *bere objektutik gutxien eskatzen duen maitasuna*. (...) Foucaultar paranoikoak egindako lan narratibo ederra, instituzioen aldi bereko kaosak espiraleko ihesaldi eta berratzemateen elkarren osteko diagrama bihurtuz, bada halaber subjektu paranoikoaren bere buruaren eta bere trebezia kognitiboaren iradokizun bat, ordu arte *soilik* narratibotasuna, gorputz bat, kognizioa falta zitzaion egoera *morcelée* baten aurrean» (*Coherence* xi).

Izugarri murriztailea izatea arriskatuz, nik iradokitzen dut mekanismo iragarle mimetiko honek argitu egin dezakeela psikoanaliaren arestiko

erabilera feminista eta queeren ezaugarri deigarri bat. Lacan alde batera utzita, psikoanalista gutxiri otuko litzaieke kontrako teorizatzaile asko –eta haien artean Judith Butler ez da setatiena- bezain zorrotz tematzea abagune psikiko *guztietan* «sexu desberdintasun» eta «falo» egintzen (artifizialak izan arren) zentraltasun halabeharrezko saihetsezin nonahikoa baieztatuz. Halako lan sarri tautologikoetatik zaila izango litzateke ikastea –Freudengandik aurrera, barne hartuz, adibidez, Melanie Kleinen azken idazlanak- pentsamendu psikoanalitikoaren historiak tresna oso desberdin eta heterogeneoak eskaintzen dituela pertsonatasun, kontzientzia, afektu, filiazio, dinamika sozial eta sexualitatearen alderdiez pentsatzeko, zeinak, generoaren eta queertasunaren esperientziarentzat garrantzitsuak izanda ere, askotan ez baitaude inolaz ere «sexu desberdintasunaren» inguruan zentratuta. Horrek ez du esan nahi derrigorrez «sexu desberdintasunaren» aurrekoak direnik: kontzeptualizatu litezke besterik gabe haren ondoan dagoen zerbait bezala, erlazio tangential edo kontingente batez, edo are inongo erlaziorik gabe.

Itxura denez, halako pentsamendu eta espekulazioen biltegia baliabide garrantzitsu bat izan liteke filosofia eta zientzia modernoaren beste proiektu batzuetan bezala psikoanalisian ere ohikoak diren genero reifikazio kaltegarri aurreiritzizkoen bidea ez den beste batez giza bizitzetaz gogoeta egiteko engaiatuta dauden teorizatzaileentzat. Horren ordez, nik uste honako honen antzeko zerbait gertatu dela. Lehenik, azterketa jagole baten bidezko prozesua esan geniezaiokeenaren bidez, feministek eta queerek ongi ulertu dute psikoanalisiaren ezein gai edo esparruz ezin daitekeela esan a priori halako genero reifikazio baten eraginaren aurrean immune denik. Bigarrenez, alabaina –eta iruditzen zait beharrik gabe eta maiz kaltea eraginez- halako a priori immunitatearen gabeziak, edozein abiapuntu ez aurreiritzizkoen absentsiak psikoanalisiaren barruko pentsamendu feministan eraman du hainbat pentsalarik halako estrategia iragarle mimetiko bat erabiltzera, zeinaren bidez beti *suposatu* edo *balitz bezala* hartu behar –are, beharrezkoa izanez gero, inposatu behar- baita sexu bereizketa alorreko halako indarkeria estilizatu bat, arrazoi bakarra izanik ezin dela *baztertu* behin betiko. («Mimetiko» hitza erabiltzean ez dut iradoki nahi genero kategoria psikoanalitiko horiek nahitaez jatorrizkoekiko akritiko edo haien identikoak izan behar dutenik. Butlerrek, beste batzuen

artean, «mimetiko» terminoaren erabilera askoz zabalagoa irakatsi digu). Baina, adibidez, tradizio post-lacandar horretan, antza denez, lehenik eta behin «sexu-desberdintasun» falikoaren inguruan zentralki antolatuta ez dagoen pentsamendu psikoanalitikoa itzuli egin behar da, emaitza distortsio eragileak gorabehera, hizkuntza horretara edozein erabilera teoriko eman aurretik. «Sexu-desberdintasunaz» ez beste bideren batez pentsatzearen aukera kontingenteak agindu paranoiko baten mendean daude: alegia, halako genero reifikazioaren indarkeria ezin bada aldeztu aurretik geldiarazi, gutxienez ez du *ezuste moduan* agertu behar ezin agertoki kontzeptualetara. Pentsamolde paranoiko batean, arriskutsuagoa da halako reifikazioa ez iragarria izatea, askotan eztaba daezina izatea baino.

PARANOIA TEORIA INDARTSU BAT DA

Gisa honetako arrazoiengatik, Silvan Tomkinsen lanean paranoia aipatzen da Tomkinsek «afektu teoria indartsu» esaten dionaren adibideen artean nagusia bezala; kasu honetan, umiliazio, edo umiliazio-beldur alorreko teoria indartsua. 3. Atalean azaltzen den bezala, «teoria indartsu» terminoaz Tomkinsek egiten duen erabilerak –areago, «teoria» terminoaz egiten duen erabilerak– halako balentzia bikoitz bat du. Freudek, demagun, paranoiaren eta teoriaren *arteko balizko antzekotasunez* egiten duen gogoetatik harago doa; Tomkinsen azalpenean, hasierako zibernetikak feedback prozesuetan zuen interesak sendo markatua, jende guztiaren bizitza kognitibo/afektiboak afektu teoria alternatibo, aldakor, estrategiko eta hipotetikoaren arabera daude antolatuta. Horren ondorioz, hasieratik ez legoke desberdintasun ontologikorik Freud baten ekintza teorizatzaileen eta, esaterako, haren analizatuetako batenen artean. Tomkinsek ez du iradokitzen Freuden teorian gogoetazko meta-maila bat ez dagoenik, baizik eta afektua bera, afektu arrunta, funtsean gorpuzduna izan arren, zentralki eratuta dagoela, feedback prozesuaren bidez, halako meta-maila teorikoetara sarbidea duelako. Tomkinsengan ez dago batere distantziarik zenbait zientzialarik eta filosofok afektuen inguruan egindako lan teoriko esplizitu garrantzitsuen zentzuan hartutako afektu teoriaren, eta jende guztiak bere eta besteen afektuak bizitzean eta haiei aurre egitean egindako teorizatze batez ere eragabearen zentzuan hartutako afektu teoriaren artean.

Paranoiari teoria indartsua deitzea da, orduan, hura txalotzea, lorpen handia den aldetik (teoria indartsua da Harold Bloomentzat Milton poeta indartsua zen zentzuan), baina aldi berean hura sailkatzea ere bai. Afektu teoria mota bat da, balizko beste mota askoren artean, eta, Tomkinsek kontatzen duenez, litekeena da gizabanako baten gogo-bizitza elkarri lotutako hainbat mota eta indar desberdineko afektu teoriak osatzea. Esanguratsua da Tomkinsengan teoria indartsua teoria ahularekin dagoela kontrastean, eta alderatze horretatik ez da inolaz ere ondorioztatzen mota indartsuaren alde. Teoria indartsuaren helmenak eta erredukzionismoak –hau da, haren ekonomia edo dotoretasun kontzeptuala- badituzte beren alde onak eta txarrak. Tomkinsentzat teoria indartsu baten ezaugarria ez da, azken batean, zein ongi saihesten duen afektu negatiboa, edo afektu positiboa aurkitzen, baizik eta antolatzen duen domeinuaren tamaina eta topologia. «Edozein teoria orokor», idazten du,

gai da itxuraz oso urrun, bata bestetik eta denak iturri komun batetik, dauden zenbait fenomenoren berri emateko. Irizpide eskuarki onartua da hori edozein teoria zientifikoren indar esplikatzailea balioztatzeko orduan. Teoriak soilik fenomeno «hurbilen» berri eman dezakeen neurrian, teoria ahula da, esplikatu nahi dituen fenomenoen deskribapena baino apur bat hobea. Urruneko fenomeno gero eta gehiago formulazio bakar batean ordenatu ahala, haren indarra areagotu egiten da. (...) Umiliazio teoria bat indartsua da gero eta esperientzia gehiago esperientzia umiliagarrien adibide gisa hartzea ahalbidetzen duen neurrian, alde batetik, edo, halako kontingentziak gertatu aurretik, gero eta iragarpen gehiago ahalbidetzen duen neurrian. (*Affects 2*: 433-34)

Azalpen horrek iradoki bezala, umiliazio teoria bat ez da indartsuago egiten umiliazioari jaramonik ez eginez edo hura apalduz: umiliazio teoria bat indartsuago egiten da hain zuzen ere halakorik egin ez dezakeen neurrian. Tomkinsen ondorioa ez da teoria indartsu oro eragingabea dela –izan ere, eraginkorregia izatera iritsi daiteke-, baizik eta «*afektu teoriak eraginkorra izan behar du ahula izateko*»: «Orain garbiago ikus dezakegu teoria murriz eta ahul batek gizabanako bat afektu negatiboaren aurka taxuz babesten ez badu ere, kosta egiten zaiola ahul irautea hala egin ezean. Alderantziz, afektu negatiboen teoria bat indartu egiten da, paradoxikoki, haren estrategiek behin eta berriz huts egiten dutelako babesteko orduan

afektu negatiboen bizipena arrakastaz saihestuz. (...) Afektu negatiboen esperientzia errepikatu eta itxuraz kontrolik gabe zabalduak eragiten du afektu teoria indartsu esan diogun antolakuntza ideo-afektiboaren indar gero eta handiagoa» (2: 323-24).

Afektu teoria bat da, besteak beste, *selektiboki* aztertu eta anplifikatzeko modu bat; horregatik, edozein afektu teoriak nolabait tautologikoa izateko arriskua du, baina haren helmen zabala eta eskusibotasun zorrotza direla medio, afektu teoria indartsu batek oso tautologikoa izateko arriskua du:

Esan dugu umiliazio teoria monopolistan gehiegizko antolakuntza dagoela. Esan nahi dugu ez bakarrik normalean independenteagoak diren azpi-sistemen arteko gehiegizko integrazioa dagoela, baita azpi-sistema bakoitza gehiegi espezializatuta dagoela ere, umiliazioaren esperientzia minimizatzeko helburuz. (...) Aparatu kognitibo osoa alerta egoera etengabe batean dago aukeren zain, hurbilak zein urrunak, anbiguoak zein garbiak izan.

Sumatzeko edozein ahalegin oso antolaturen antzera, ahalik eta gutxien uzten zaio zoriari. Radarraren antenak etsaiak eraso egitea litekeena dirudien edozein lekutan kokatzen dira. Inteligentzia agenteek elkarrizketa bitxiak ere kontrola ditzakete gauza garrantzitsuren bat sumatzeko aukera baldin badago, edo bi informazio independente elkarrekin hartuta etsaiaren asmoen berri eman dezaten aukera baldin badago. (...) Baina batez ere badago informazioa interpretatzeko modu oso antolatuta bat, zeinaren bidez garrantzitsua izan daitekeena azkar bereizi eta handitu baitaiteke, eta gainerakoa baztertu. (*Affect* 2: 433)

Horrela gertatzen da irakurle bati tautologikoa -hasierako hipotesi berberak frogatu besterik ezin duelako- iruditzen zaion egitura esplikatzaile bat praktikatzaile batek egiaren eta berrespenaren aurrerapen garaile moduan bizi duela.

Baina ohikoagoa da drama honetako paperak nahasiago edo sakabanatuago egotea. Ez dut uste irakurle asko –are gutxiago agian egilea- oso harrituta geratuko zirenik entzutean *The Novel and the Policen* argudio edo teoria indartsu nagusia guztiz zirkularra dela: dena ulertu daiteke espetxe izaeraren alderdi bat bezala, eta horregatik dago nonahi espetxe izaera. Baina nork irakurtzen du *The Novel and the Police* haren argudio nagusia egiazkoa ote den jakiteko? Kasu honetan, sarri «sexu desberdintasunaren» tautologiaren kasuetan bezala, teoria indartsu egiten

duen helmen zabaltasunak berak lekua egiten dio –eta Millerren liburuak probestu egiten du- tonu-ñabardura, jarrera, mundu-behaketa, paradoxa performatibo, oldartze, samurtasun, grazia, irakurketa irudimentsu, bide batez, eta gatz-piper literario ugariri. Sari horiek hain dira tokiko eta sarriak, non gogoak ematen baititu esateko gutxi erlazonatutako teoria ahulen mordo bat gonbidatua izan dela liburuaren teoria indartsu nagusiaren besarkada hipertrofiatuan babes hartzera. Zentzu askotan, halako antolaketa bat gauza onuragarria da, iradokikor, atsegingarria eta oso emankorra; denak gauza bera esan nahi duela tematzeak nola edo hala hori adierazteko dauden bideak errazago intuitzea dakar. Baina ez da beharrezkoa ikasleek eta kritikariek egindako liburuaren teoria indartsuaren berridazketa infinituak irakurtzea ikusteko halaber teoria indartsuen eta ahulen arteko erlazio artikulatu gabe horren mugapen batzuk. Teoria indartsua eta mimetismo bihurkariaren locus den aldetik, paranoia ez da ezer irakatsi ezin badaiteke. Teoria indartsuaren indar oso zabal eta murriztaileak zaildu egin dezake pentsamendu tautologikoa identifikatzea, beharrezko eta ia ekidinezina egiten duen bitartean; emaitza da idazleek eta irakurleek zailtasunak izan ditzaketela sumatzen ea benetako lan kontzeptuala egiten ari den, eta non, eta lan horrek zer nolakoa beharko lukeen izan.

PARANOIA AFEKTU NEGATIBOEN TEORIA BAT DA

Tomkinsek kualitatiboki desberdinak diren afektuen artean bereizketa egiten duen bitartean, helburu batzuetarako elkartu egiten ditu afektuak positibo gisa edo negatibo gisa. Terminu horietan, paranoiaren ezaugarria ez da bakarrik teoria indartsua izatea ahula izan beharrean, baizik eta afektu negatibo baten teoria indartsua dela. Hori garrantzitsua da Tomkinsek gizabanako bakoitzaren baitan elkarrekiko gatazkatsuak izan daitezkeela ikusten duen helburu afektibo nagusiei dagokienez: lehenengo eta behin, bereizi egiten du afektu negatiboa minimizatzen saiatzeko helburu orokorraren eta afektu positibo ahalik eta gehiena bilatzearen artean. (Identifikatzen dituen beste helburu sofistikatuagoak dira afektu-inhibizioa minimizatzea eta aurreko hiru helburuak lortzeko indarra maximizatzea.) Praktika –eta bizitza-gehienetan negoziazio txiki sotilak (nahiz guztien artean indarra izan) daude helburu horien artean, baina afektu negatibo iragarlearen estrategia

monopolistaren indar buru-berresle gero eta handiagoak izan dezake, Tomkinsen arabera, afektu positiboa bilatzearen helburu potentzialki eraginkorra guztiz blokeatzeko eragina. «[Paranoikoak] afektu positiboa bilatzen ahalegintzearen logika bakarra da umiliazioaren aurkako babesa agintzen duela», idazten du. «Afektu positiboa *maximizatzeko* estrategia serio hartzea, aukera sortzen denean hura besterik gabe gozatu beharrean, guztiz pentsaezina da» (*Affect 2*: 458-59).

Antzera, Kleinen 40ko eta 50eko hamarkadetako idazlanetan benetako lorpena da –posizio aldaketa garbia, sarri arriskutsua- haur edo heldu batentzat *plazer bilaketa* jarraitu baterantz mugitzea (posizio depresiboaren estrategia konpontzaileen bidez), posizio paranoiko/ eskizoideak eskaintzen dituen estrategia buru-berresleak bilatzen jarraitu beharrean. Ohikoagoa da ziur aski Kleinen posizio depresiboaren inguruko eztabaidetan azpimarratzea posizio horrek atea irekitzen diola aukera etikoari, bestearen ikuspegi errudun, empatiko moduan, bestea aldi berean on, kaltetu, oso eta maitasuna eta arreta eskatu eta lortzekoa den aldetik. Halako aukera etikoa, baina, oinarritzen da eta espazio-denbora partekatzen du Foucaultek «norberarenganako kezka» deitzen dueneranzko mugimenduarekin, alegia, kezka, sarritan oso ahula, nork bere buruari plazera eta elikadura eskaintzeko, halakorik bereziki eskaintzen ez duela sumatzen den ingurune batean.

Kleinen eta Tomkinsen urrats kontzeptualak hemen Freuden dagozkien hipotesiak baino sofistikatuagoak dira, eta, garrantzitsua da hau, ez hain alderdikoiak. Hasteko, Freudek *plazer bilaketa* eta mina saihestea «plazeraren printzipio» ustez jatorrizkoaren barruan kokatzen ditu, bi asmoak errotik desberdinak izan ezin balitezke bezala¹. Bigarrenez, Freudengan mina galarazteko estrategia hori (antsietatea bezala) zabaltzen da «errealitatearen printzipioa» lortzeko. Hartara, *plazer bilaketa* geratzen da ustezko asmo «natural» baten lur azpiko iturri beti suposagarri, aztertu ezin, agorrezin moduan, eta asmo horrek galdetzen duen gauza bakarra da nola gorde kontrolpean haren bor-bor erreprimitu ezina. Agian beste arazo bat ere badago, zeren freudar eskema horrek ezarri egiten du isilpean agindu paranoiko irrikatsua, mina eta ezustea saihesteko ezintasuna baina halaber ustezko beharra, «errealitatea» direlako, egiazko jakintzaren molde, motibo, eduki eta frogak bakar eta ekidinezina.

Hortaz, Freudengan ez legoke lekurik –buru-eldarnioen kasuan izan ezik- Proustar epistemologiarentzat, zeinaren bidez *À la recherche* narratzaileak, azken liburukian «nire baitan giza pasio, izaera eta portaeren inguruko egia sorta bat elkarri bultzaka» sentitzen baitu, egia *bezala* berrantolatzen ditu «[haiek] *sumatzeak poztu egiten ninduen*» neurrian (6: 303, letra etzana gaineratua). Freudar epistemologia paranoikoan ez da sinesgarria suposatzea egia pozteko aukera ustekabekoa ere izan zitekeela, ezinezkoa da irudikatzea poza egia-aren berrantolatze moduan. Izan ere, edozein ikuspuntutatik zirkularra da, edo antzeko zerbait, suposatzea zerbait jakiteagatik norberaren plazera jakintzaren egia-aren frogatzat har daitekeela. Baina afektu positibo-ko teoria indartsu bat, eta badirudi halako zerbaitetarantz mugitzen ari dela *Berraurkitutako denboraren* narratzailea, ez da *Gatibuan* bere paranoiak, adibidez, irudikatzen duen afektu negatibo-ko teoria indartsua baino tautologikoagoa. (Areago, afektu positiboaren bilaketak teoria oso indartsu bat eratze-ko aukera gutxi dituen neurrian, beharbada tautologiarantzko joera txikiagoa izan dezake). Teoria bakoitzari bere funtsezko motibo desberdina izaten utziz gero –minari aurrea hartzea kasu batean, plazera ematea bestean-, ezin esan daiteke bata bestea baino errealistagoa denik. Are gehiago, ez da nahitaez egia biek «errealitatearen» juzku desberdinak egiten dituztenik: ez da bata pesimista dela eta ontzia erdi hutsik ikusten duela, besteak, optimista izanik, erdi bete ikusten duen bitartean. Galera, oinaze eta zapalkuntzaz betetako mundu batean, litekeena da bi epistemologiak pesimismo sakon batean oinarrituta egotea: izan ere, plazera bilatzearen motibo konpontzailea, Kleinen azalpenaren arabera, posizio depresibo bat lortuta bakarrik iristen da. Baina bakoitzak bilatzen duena –esan nahi baita, bakoitzak *bilatzeko* duen motiboa- oso desberdinak izango dira nahitaez. Alabaina, bietatik jakintza paranoikoak bakarrik dauka bere motibo eta indar afektiboa arbuia-itzeko eta benetako egia balitz bezala mozorrotzeko praktika hain osatu bat.

PARANOIAK DESESTALTZEAN DU FEDEA

Bere motiboaz edozein azalpen emanda ere, paranoiaren ezaugarria da, praktikan, garrantzi berebizikoa egozten diola jakintzaren eraginkortasunari per se; agerian jartzearen jakintzaz ari gara. Beharbada horregatik da jakintza

paranoikoa hain narratiboa, halabeharrez. Instituzioetatik irtendako pertsona batek kalean, hiriko gainerakoek traizionatu eta bere aurka konspiratzen ari direla, bere gutun baliotsuez gainezka dagoen hatzez maiseatutako txostena erakusten dizun bezala, paranoiak ere, hainbestetan famaturiko bere susmoak gorabehera, dihardu bere lana egingo balitz bezala azkenik, oraingoan, bere historia benetan jakinaraziko balu. Entzule iniziatu bat ez hotz eta ez bero geratu ahal izatea, edo kontrako jarrera hartzea, edo agian laguntzarik ez izatea eskaintzeko, ia ez dira aukera moduan aztertzen.

Bitxia da susmoaren hermeneutika bat horren fidakor agertzea desestaltzearen ondorioen inguruan, baina Nietzschek (moralaren genealogiaz), Marxek (ideologiaren teoriaz) eta Freudek (idealen eta ilusioen teoriaz) jada aurkeztu zituzte, Ricoeurren esaldian, «misterioa argitzeko prozedura konbergenteak» (34), eta, beraz, itxurazko fede bat, berez esplika ezina, hala jardutearen ondorioetan. *Gender Trouble*ko eragin handiko azken orrietan, esaterako, Butlerrek argudio programatiko bat eskaintzen du misterioa argitzearen alde, «praktika gay eta lesbianarako foku normatibo bat» den aldetik (124), honako hauen antzekoak esanez: «*dragak* inplizituki *agerian uzten du* generoaren beraren egitura imitakorra» (137); «*sexua eta generoa desnaturalizatu* egiten ditu performance batek» (138); «generoaren parodiak *agerian uzten du* jatorrizko identitatea (...) imitazio bat dela» (138); «genero performanceak *antzeztu eta agerian utziko du* generoaren beraren performatibotasuna (139); «errepikapen parodikoak (...) *desestali egiten du* identitate iraunkorraren eragin fantasmatikoa» (141); «generoaren errepikapen parodikoak *desestali egiten du* (...) genero identitatearen ilusioa» (146); eta «“naturala” denaren erakusketa hiperbolikoak (...) *agerian uzten du* haren estatus funtsean fantasmatikoa» (147), bai «haren funtsezko ez-naturaltasuna desestali» ere (149, letra etzana gaineratua).

Nire ustez, orri horietan gutxiago markatzen du bulkada paranoikoa mimesi bihurkaria azpimarratzeak desestaltzean itxurazko fedea izateak baino. *The Novel and the Policen*en egile hipersusmakorrak kasu honetan orobat mintzatzen da arestiko kritika ez hain interesgarrien protokoloen izenean «diziplina modernoa berezko eskubidez arazo bihurtzeko behar den ikusgaitasun gehiagoren “flasha”» eskaintzen duenean (D.A. Miller, ix); zerbait arazo gisa ikusgai jartzea -batera eta bestera jardutea, baina arazoa

konpondu gabe- gutxienez norabide horretan doan urratsa balitz bezala. Honi dagokionez, behintzat, ez guztiari, baina, *The Novel and the Policen* Millerrek Historiagile Berri eredugarria den aldetik idazten du. Izan ere, neurri harrigarri batean Historiagintza Berriaren erudizioa narratiba bakar, nagusi baten ospean bermatzen da: subjektu moderno liberalaren genealogiako ezkutuko indarkeria desestali eta arazo bihurtzea.

Historiagintza Berria berria zenetik denboraren joanaz, errazago bihurtzen ari da ikustea halako desestaltze proiektu paranoiko bat zein modutan izan daitekeen ematen duena baino historikoki espezifikoa. «Subjektu moderno liberala»: dagoeneko ematen du, edo eman beharko luke, narratiba historikoaren azken helburu bereziko aukera nabarmena ez beste edozer. Non *daude* ustezko subjektu liberal moderno horiek guztiak? Egunero topatzen ditut gradu osteko ikasleak, humanismo liberal unibertsalista sekular baten atzean dauden indarkeria historiko ezkutuko desestaltzen trebeak direnak. Ikasle horien urte sentiberak, haien irakasleen heziketa urteak ez bezala, osorik iragan dira Reagan-Bush-Clinton-Bushen Amerika xenofobo batean, zeinean «liberala», edozer izatekotan, kategoria tabu bat baita, eta «humanismo sekularra» sekta erlijioso marjinalizat jotzen baita errutinaz, biztanleen gehiengo handi batek dioen bitartean harreman zuzena duela aingeruak, Satanak eta Jainkoa bezalako entitate ikusezinekin.

Gainera, *ezkutuko indarkeria desestaltzeko* edozein proiektu interpretatiboren indarra testuinguru kultural baten mendean dagoela emango luke, Foucaulten lan goiztiarretan suposatzen dena bezalakoa, zeinean indarkeria arbuiatu, eta, beraz, ezkutatu egingo bailitzateke. Zertarako denbora alferrik galdu boterearen tranpak agerian uzten, non eta edozein unetan gizonezko beltz gazteen ehuneko 40 zigor-sisteman trabatuta dauden herrialde batean? Estatu Batuetan eta nazioartean, desestaltzea eskatzen duen ezkutuko indarkeria asko egon arren, badago halaber, eta gero eta gehiago, etos bat zeinean hasieratik oso ikusgai dauden indarkeria moldeak ikuskizun eredugarri moduan eskain baitaitezke, sekretu eskandalagarri baten modura desestaltzeko geratu beharrean. Giza eskubideen alorreko eztabaidagaiek, hala nola, tortura eta desagertpenak Argentinan edo bortxaketa sistematikoaren erabilera Bosniako garbiketa etnikoan, markatzen dute, ez ezkutatu edo naturalizatu egin ziren praktika

batzuk desestaltzea, ezpada ikusgaitasunezko egitura desberdinen arteko borroka bat. Alegia, indarkeria *hasieratik* eredugarria eta ikusgarria zenari, esanguratsuki zuzendua, komunitate jakin bateko kideei gaztigu edo izu publiko gisa balio zezan pentsatua, ikusgaitasunezko bere zirrikitua *lekuz aldatu eta birzuzentzeko* (baita hedatzeko ere) ahaleginez egiten zaio aurre.

Bada beste arazo bat praktika kritiko horiekin: susmo eta desestaltze hermeneutika batek zer esan diezaieke indarkeriaren parte handi bat ikusgaitasunak berak eskaintzen dituen formazio sozialei? AEBetako hegoaldeko zenbait estatutan lan behartuak ezarri izanaren arrazoia ez da hainbeste zigortuek lan behartuak egin ditzaten; gehiago da hala egin dezaten jendaurrean. Eta Michael Fayren makilatzea zela-eta Estatu Batuetan Singapurreko justiziaz adierazi zen gogo biziko aldekotasunak agerian utzi zuen irudipen gero eta zabalduago bat: jendaurrean iragarritako estigma lotsagarria dela erremediorik onena gazte setatsuentzat. Aldaketa historiko baten seinale nabarmena da: zigor kapitalaren aurkakoek argudiatu ohi zuten exekuzioak, egitekotan, jendaurrean egin beharko liratekeela, estatua eta ikusleak lotsatzeko lehen ezkutatuta zegoen indarkeria judiziala erakusteagatik. Gaur egun ez dira jada aurkariak, heriotza zigorraren aldekoak baizik, garaitzeko anbizioz beteak, exekuzioetarako lekurik egokiena telebista dela uste dutenak. Zer prezio du kultur kritikarien gogor irabazitako trebeziak ikusgai jartzeko, itxura permisiboen atzean, zapalkuntzaren eta jazarpenaren arrasto ezkutuak?

Badirudi desestaltzean dagoen konfiantza paranoikoa, gainera, xalotasunezko edukigailu mugagabe baten mendean dagoela desestaltze horien ikuslegoa osatzen dutenengan. Zertan oinarritzen da suposatzea edonor harritu edo kezkatu, agian motibatuko duela ikasteak adierazpen sozial jakin bat artifiziala, kontraesanduna, imitatzailea, fantasmatikoa edo are indarkeriazkoa dela? Peter Sloterdijkek ohartarazi bezala, zinismoa edo «kontzientzia faltsu ilustratua» -faltsua dela dakien kontzientzia faltsua, «haren faltsutasuna jada gogoetatsuki moteldua»-, dagoeneko da «jende ilustratuak inozotzat jo ez dezaten arduratzeko modu unibertsalki zabaldua» (5). Zer telebista-gose izan beharko luke batek ideologiak kontraesandunak direla, simulakroek ez dutela jatorrizkorik, edo genero irudikapenak artifizialak direla eskandalagarria iruditzeke? Nik uste

halako zinismo ezaguna, zalantzarik gabe oso hedatuta dagoena, jende gehienaren gogo-ekologia osatzen duten teoria heterogeneo elkarren etsai ugarietako bat dela bakarrik. Desestaltze batzuek, desmitifikazio batzuek, lekukotasun batzuek indar handia dutela (nahiz eta sarritan iragarri gabea izan). Haiek bezain egiazko eta konbentzigarriak diren beste askok ez dute batere indarrik, ordea, eta hori hala den bitartean onartu egin behar dugu halako ekintzen eraginkortasun eta per se norabidean jakintzarekiko duten erlazioan ez beste nonbait aurkitzen direla.

1988an idatziz –hau da, Estatu Batuetan Reaganen bi legealdi oso iragan ondoren-, D.A. Millerrek proposatzen du Foucaulti jarraitzea «gizarte liberalak bere zama bakoitzaz ardura intentsibo eta jarraitua» argitzerakoan» (viii). Baita zera ere! Askoz gutxiago kezkatzen nau nire terapeutak patologiaren bat egozteak nire gogo-osasunerako estaldura gero eta txikiagoa izateak baino, eta egundoko zortea dut osasun aseguruia izanda. Zergen matxinada hasi zenetik, Estatu Batuetako gobernuak –eta gero eta gehiago ustezko demokrazia liberaletakoek- presaka aritu dira bere zamen ardura gainetik kentzen, eta ez dago hutsune hori betetzea proposatzen duen beste erakunderik.

Hori gertatzea, ordea, Historiagile Berrien prosa irakurtzetik edonork espero zezakeen azken gauza da; izan ere, prosa horrek 60ko eta 70eko hamarkadetan goia jo zuen ongizate sekularraren historia oso bat da, eta frogatzen du era gezurtaezin batez zergatik gauzek bihurtu behar duten gero eta gehiago horrela betiko. Ezin zaio leporatu 80ko hamarkadako idazle bati errepublikanoen 1994ko «Contract with America» delakoaren ondorioak aurreikusi ez izana. Baina baldin eta, Millerrek dioen moduan, «Ezustea (...) [ba]da hain zuzen paranoikoak ezabatu nahi duena», onartu egin behar da Historiagintza Berriak, paranoia molde bat den aldetik, huts egiten duela bete-betean. «Gauzak gaizki doaz eta okerrera egingo dute» izpiritua gezurtaezina bada ere, ez du balio iragarle zehatzagorik izan, eta, beraz, ziur aski ezta baliorik ere oposizio-estrategia bat aurrera eramateko. Aldaketak aurreikusteko halako ezintasun azeleratua, gainera, argudiatu izan dudana bezala, prozesu paranoikoaren izaeran dago, zeinaren eragin-esparrua (Historiagintza Berriarena bezala) hedatzen baita bakarrik aurreikusi gabeko hondamendi bakoitzak gauza bat frogatzen duen bitartean, gero eta indar handiagoz, ezetz asmatu: *Ezin zara izan nahikoa paranoiko*.

Richard Hofstadterren 1963ko «The Paranoid Style in American Politics» itzal handiko saiakera gaurko begiekin irakurtzea aldaketa diskurtsibo indartsuaren neurria ikustea da. Hofstadterren saiakera D.A. Miller batek, adibidez, bere irakurleak hezten dituen desmitifikatze paranoiko mota ia-ia erregutzen ari den adostasun liberal atsegin-emaile hertsagarriaren adierazpen gorena da. Haren estiloa mekanikoki inpartziala da: Hofstadterrek eskuinean zein ezkerrean ikusten du paranoia: abolizionista, anti-masoi, anti-katoliko, anti-mormoi, natibista eta populisten zein bankarien eta munizio fabrikatzaileen konspirazioetan sinesten dutenen artean; JFK tiratzaile bakar batek hil zuela zalantzan jartzen duen edonorengan, «ezkerreko prentsa herrikoian, AEBetako gaur egungo eskuinean, eta oraingo arraza eztabaidaren bi aldeetan» (9). Kategoria horiek jende mordo bat barne hartzen duela ematen badu ere, hala ere geratzen da balizko «gu» bat –itxuraz ia mundu guztia barne hartzen duena- erabaki dezakeena mutur horiek halako erdigune egoki, lasai eta ulerbera kontsideratzea, zeinean «gu» denok ados egon baikaitezke, adibidez, nahiz eta «gerra hotzeko (...) ezin konta ahala erabakiei ezin zaie ezer aurpegiratu», «besterik gabe, borondate oneko gizonen akatsak» dira (36). Hofstadterrek ez du arazorik aitortzeko jende edo mugimendu paranoikoek egiazko gauzak sumatu ditzaketela, baina «estilo distorsionatu bat da (...) iritzi distorsionatu baten aurrean erne jarri gaitzakeen balizko seinale bat da, arte munduan estilo itsusi bat funtsezko gustu akatsak adierazi ditzakeen bezala» (6):

Adibide sinple eta eztabaida gutxi sortzen duten batzuek guztiz argitu dezakete [edukiaren eta estiloaren arteko erlazioa]. Kennedy presidentearen hilketatik denbora gutxira, garrantzi handia eman zitzaion lege bati (...) postaz saldutako su-armen gaineko kontrol federalak areagotzeko. Neurriaren inguruan agerpenak egiten ari zirenean, hiru gizonek 4.000 kilometro egin zituzten autoz, Washingtonetik Arizonako Bagdaderaino kontrako lekukotasuna emateko. Orain argudioak daude Dodd legearen aurka, batere konbentzagarriak ez diruditen arren, arrazoitze politiko konbentzionalaren kolorea dutenak. Baina Arizonakoetako batek kontrakotasuna azaldu zuen argudio paranoikotzat jo litezkeen bidez, behin eta berririo esanez «botere subertsibo baten beste saiakera bat [zela] gu mundu alorreko gobernu sozialista batean sartzeko», eta mehatxatzen zuela «kaosa sortzearekin», «gure etsaiei» boterea hartzen lagunduko liekeena. (5)

Ez dut ukatuko pertsona batek arma lobbyaren erretorika paranoikoak txorakeria –«iritzi distortsionatuaren» adibide «sinple eta eztabaida gutxi sortzen duena»- ematen zuen garaiazen oroimina senti dezakeela, alderdi politiko nagusi baten plataforma ia eztabaidatu gabea izan beharrean. Baina Hofstadterren adibidearen zaharkitze ikusgarria ez da bakarrik 1963az geroztik estatubatuar zentro politikoak eskuinerantz egin duen aldaketaren seinalea. Orobat adierazten du halako pentsamendu paranoikoa zein normatibo bilakatu den espektrio politikoaren edozein gunetan. Bitxia da, baina hurbilago sentitzen naiz egun arizonatar paranoiko harengandik Hofstadterrengandik baino; nahiz eta, edo agian horrexegatik, suposatzen dudalako arizonatarra Christian Identity miliziakide homofobo eta supremazista zuria dela, niri begiratu bezain laster jo eta desagerraraziko nindukeena. Peter Sloterdijkek ez du esplizituki esaten zinismo zabaldu bizia edo «kontzientzia faltsu ilustratua», harentzat ia nonahi aurkitzen dena, espezifikoki paranoikoa denik egiturari dagokionez. Baina ondorio horrek saihetsezina dirudi. Seguru asko, hala moduzko eguneroko zinismo nahiko inkoherentea izango da paranoiak erakusten duen itxura teoria ahul gisa, eta ez indartsu gisa, jokatzeko duenean. Agertoki hiper-argitzaile paranoiko horretan susmoaren hermeneutika batekin behin eta berriz agertzea, bederen, agerpen horiek 60ko hamarkadan izan zirenetik oso bestelako ekintza da.

Parodia subertsibo desmitifikatzailea, orainaren arkeologia susmagarriak, indarkeriazko eredu ezkontuak sumatzea eta agerian uztea; azaldu dudan bezala, desestaltze protokolo oso egingarri eta irakasgarriak azterketa kultural eta historizistaren moneta arrunta bihurtu dira. Hermeneutika paranoiko baten triunfalismoan arrisku nabarmen bat baldin badago, hori da halako hipotesi metodologikoen helmen kontsentsual zabala, gaur egun profesionalen munduan dagoen adostasuna gauza batean: narratibak, edo esplikazioak, edo historizatze egokiak, zalantzan jartzen ez bada, nahi gabe txirotu egin dezakeela ikuspegi eta trebezia literario-kritikoen banku genetikoa. Banku genetiko eskas baten arazoa, noski, da gutxitu egiten zaiola ingurumen aldaketen (alegia, aldaketa politikoen) aurrean erreakzionatzeko gaitasuna.

Baina egungo adostasun paranoikoa deskribatzeko beste modu agian

zehatzago bat da beharbada, guztiz lekualdatu gabe, sarritan teorizatzaile beraiek eta proiektu beraien parte bezala egun praktikatzen ari diren jakiteko beste modu batzuen, susmoaren inguruan ez hain bideratuta daudenen halako desartikulazio, gezurtapen eta ezagutze faltsua behar izan duela. Jakite paranoikoaren programa monopolistak sistematikoki arbuiazen du motibo konpontzaileetara –artikulatu bezain laster metodologikoki deserrotuak- esplizituki jotzea. Motibo konpontzaileak, esplizitu egiten direnean, onartezinak dira teoria paranoikoan, plazerari dagozkiolako («estetiko hutsak») eta argi eta garbi hobetzaileak direlako («erreformista hutsak»)². Zerk egiten ditu plazera eta hobetzea hain «huts»? Desestaltzea desmitifikatzean paranoiak jarritako fedearen eksklusibotasunak bakarrik: soilik haren hipotesi anker gutxiesgarria, hots, iraultza globalerako, genero rolen ezandarako edo dena delakorako falta den gauza bakarra dela jendeak (hau da, beste jende batek) bere zapalkuntza, pobrezia eta engainuaren ondorio mingarriak nahikoa larriagotuak izatea mina kontzientea (bestela izango ez balitz bezala) eta jasanezina egiteko (egoera jasanezinak konponbide bikainak eskaintzeagatik ospetsuak balira bezala).

Teoria paranoiko gehienak ez du benetan eskaintzen halako printzipio itsusirik, baina hala ere gaur egungo teoriaren parte handi bat haiek egituratuta balego bezala agertzen da. *The Novel and the Policen* jadanik eztabaidatu dugun aporia, zeinean irakurleak teoria paranoiko indartsuzko egitura tamalez monolitikoaren bidez bultzatuak baitira akuilatze askotariko, sarri itxuraz plazerera bideratu, eskala txikian literario eta intelektualekiko harreman jarraituaz, kritikagintza onean ere agertzen da. Nik, behintzat, aitortzen dut neure idazlanen ezaugarri bat horixe dela. Axola al du halako proiektuek beren burua gaizki deskribatzen dutenean edo irakurleek oker hautematen dituztenean? Ez nuke iradoki nahi edozein idazketa indartsuren indarrak bere buruarekiko erabateko gardentasuna iritsi dezakeenik, edo bere buruaren berri eman dezakeenik era egokian idazte maila konstatiboan. Baina demagun batek benaz hartzen duela eguneroko teoria kualitatiboki eragiten duela eguneroko jakintza eta bizipenetan, Tomkinsek artikulatutako nozioa bezalakoa edo beste batzuk bezalakoa; eta demagun batek ez duela bereizketa ontologiko handirik egin nahi teoria akademikoaren eta eguneroko teoriaren artean; eta demagun oso kezkatuta gaudela beste jende baten eta geure jakiteko eta bizitzeko praktiken kalitateagatik. Kasu horietan, logikoa

izango litzateke –aukera bagenu- ez lantzea egiten ari zarenaren eta hori egiteko arrazioen arteko pitzadura azeleratu sistematiko baten beharra.

Prozedura teoriko paranoikoak «teoria indartsu» monopolistaren menderatze estrukturalaren mendean egon eta hura sendotzen badu ere, onura egon liteke ere jakintzaren ekologian konstrukto teoriko indartsuek ahulekin kokatzen duten modu ugari, dinamiko eta historikoki kontingenteak esploratzean; eta esplorazio horrek, ezin du, argi dago, aurrera egin ekintza teoriko indartsu zein ahuletan errespetuzko interes bat izan gabe. Halako proiektu bat aztertzeke nik laburbildu ahal izan ditudan baino askoz eredu gehiago eskaintzen ditu Tomkinsek. Baina literatur kritikaren historia ikus daiteke orobat teoria indartsua eta ahula txirikordatzeko eredu alternatibo sorta baten modura. Zerk ordezkatzeko luke modurik onenean «teoria ahula, esplikatua nahi dituen fenomenoek deskribapenak baino hobeto», irakurketa hurbil irudimenezkoaren Kritikagintza Berriaren trebezia debalatu eta ia zaharkituak baino?³ Empsonengan eta Burkerengan jada egia zena, baina, egia da beste era batean gaur egun: badira zeregin fenomenologiko eta teoriko garrantzitsuak soilik tokiko teoriez eta aukerako taxonomiez bete daitezkeenak; teoria indartsuagoekiko haien erlazioaren mekanismo ugariak izan daitezkeenak arteari eta pentsamendu espekulatiboari dagozkien kontuak dira.

Paranoia, ohartarazi dudana bezala, ez da bakarrik afektu teoria indartsu bat, baizik eta afektu *negatibozko* teoria indartsu bat. Teoria jakin baten indarraren auzia (edo teoria indartsuaren eta ahularen arteko erlazioa) ortogonalak izan daiteke haren nolakotasun subjektibo afektiboaren auziarekiko, eta bakoitzak esplorazioa egin dezake bitarteko desberdinez. Umiliazioaren afektu negatiboa iragarri, identifikatu eta saihestearen inguruan antolatuta ez zegoen teoria indartsu (hau da, orokor eta murriztaile) batek paranoiaren antza izango luke alderdi batzuetan, baina haren desberdina izango litzateke beste batzuetan. Uste dut, adibidez, hori atal honen aurreko sekzioaren ezaugarri justu bat izango litzatekeela. Paranoia afektu negatibozko teoria gisa zehazteak ere afektuen arteko desberdintasunak zabalik uzten baititu, beste aukera bat dago afektu sorta zabal bati justizia egingo dion hiztegi batekin esperimentatzeko. Baina ez bakarrik afektu negatiboekin: reifikatzailea ere izan daiteke, are hertsagarria ere, afektu positibozko eredu totalizatzaile bakar bat edukitzea, beti posizio

berean. Kezkagarria da, baina badirudi teoria askok eta askok esplizituki arduratzen direla afektu bakar baten, edo agian biren, ugaritasunaz, edozein motatakoak, dela estasia, sublimetasuna, buru-suntsitzea, *jouissance*, susmoa, ankerkeria, ezagutza, izua, ordain itsusia edo bidezko amorrua. Txiste zahar hura bezala da: «Iraultza iristen denean, kamarada, denok azpizuna jango dugu egunero». «Baina kamarada, azpizuna ez dut gogoko». «Iraultza iristen denean, kamarada, azpizuna gustatuko zaizu». Iraultza iristen denean, kamarada, atsegin handia emango dizute txiste deseraikitzaile horiek; konortea galduko duzu asperduraz estatu aparatua suntsitzen ari ez zaren minutu oro; egunean hogeitaz edo hogeita hamar aldiz egin nahiko duzu larrutan. Triste *eta* ekintzaile izango zara. Ez diezu Deleuze eta Guattariri sekula esango: «Gaur ez, maiteak: buruko mina dut».

Paranoian denboratasunarekiko erlazio bereziki zurrun bat antzematea, aldi berean iragarlea eta atzeraeraginezkoa, guztiaren gainetik ezustearen arerioa, ikustea beste aukera batzuen ezaugarriak ikustea ere bada. Honetan beharbada Kleinek gehiago laguntzen du Tomkinsek baino: posizio konpontzaile batetik irakurtzea da erabaki paranoiko kezkatik ezagutzaile baten aurrean amore ematea: irakurleari ezein izu, itxuraz pentsaezina badirudi ere, ez zaiola iritsiko *berria balitz bezala*; posizio konpontzaile batean dagoen irakurle bati errealista eta beharrezkoa iruditu dakioke ezustea bizitzea. Hala ere, ezuste beldurgarriak egon baitaitezke, onak ere egon daitezke. Itxaropena, sarritan bizipen hausle, are traumatikoa, posizio konpontzailean dagoen irakurlea topatzen edo sortzen dituen zatiki eta objektu partzialak antolatzekeo energien artean dago⁴. Irakurleak lekua daukanez etorkizuna oraina ez bezalakoa izan daitekeela jabetzeko, posiblea da halaber harentzat aukera horren mingarri, oso lasaigarriak eta etikoki funtsezkoak ikus ditzakeela, hala nola, iragana, berriz, gertatu zen ez bezalako modu batean gertatu izan zitekeela⁵.

Azalpen horrek non uzten ditu queer irakurketaren inguruko proiektuak, zehazki? «Sexu desberdintasunaren» eta sexu «berdintasunaren» auziaren azpimarraren falta erlatiboarekin, eta paranoiaren freudar homofobian zentratutako ikuspegitik beste ikuspegi batzuetara pasatzeko aukerarekin, hala nola Kleinena edo Tomkinsena, bereziki edipikoak ez direnak eta bulkadetara baino gehiago afektuetara bideratuak direnak, iradokitzen ari naiz orobat pentsamendu queeren eta paranoiaren gaiaren elkarrekiko

inskribapena izan daitekeela ez hain beharrezkoa, ez hain definizionala, lehenago idatzitako lanak, nirea ere barne, suposatu duen baino ez hain guztiz osatzailea. Paranoiaren ikuspegi ekologikoago batek ez luke eskainiko freudar ikuspegi batek eskaintzen dituen gay/lesbiana gaien leheneste kontzeptual historian zeharreko, ia automatiko bera.

Bestalde, uste dut horrek posizio askoz hobean utziko gaituela justizia egiteko praktika tipiko kulturalki zentral ugari –haisetako askori konpontzaile deitu lekietan-, queer esperientziatik sortzen direnak, baina ikusezinak edo irakurtezinak direnak optika paranoiko batetik ikusita. Joseph Litvakek, adibidez, idazten duen moduan (komunikazio pertsonal batean, 1996),

Iruditzen zait «akatsen» garrantziak queer irakurketa eta literaturan (...) zerikusi handia duela akatsen eta umiliazioaren arteko lotura traumatiko, itxuraz ekidinezinarekin. Zera esan nahi dut, queer energia pilo bat, demagun nerabezaroan, Barthesek «le vouloir-être-intelligent» («Zorigaiztokoa izan behar badut, gutxienez besteak baino argiagoa izan nadin» pentsamenduan bezala) horretara bideratzen bada, eta horri zor zaio paranoiaren ospe itzelaren parte handi bat, zorroztasunaren sinbolo zehatza den aldetik (azkura ematen duen zorroztasun bat), orduan queer energiatik mordo bat gero pasatzen da (...) hutsegiteari izua kentzen eta akatsak egitea gauza sexy, sortzaile, are kognitiboki indartsua ere egitera bideratutako praktiketara. Queer irakurketak ez al du esan nahi ikastea, besteak beste, errakuntzak ezuste onak izan daitezkeela, txarrak baino gehiago?

Uste dut egokia dela logika horiek gertakari kontingenteak izatea definizionalak edo historian zeharrekoak izan beharrean: ez dira nahitaez berezko gauzak emakumeak maite dituen emakume guztiengan edo gizonak maite dituzten gizon guztiengan. Izan ere, erakutsi dudan moduan, irakurketa paranoikoa praktikatzea oso lotuta dago ekidinezinaren nozioari; badira queer irakurketaren beste ezaugarri batzuk ezin hobeto molda daitezkeenak kontingentziazko une labur batera.

Azken batean, denboratasun paranoiko baten zurruntasun narratiboa, setati eta defentsiboa, zeinean ezin baita baimendu atzo gaur ez bezalakoa izatea, eta bihar are gehiago, bere itxura hartzen du erregularitasun eta errepikapen oso edipiko baten ezaugarria duen narratiba generazional batetik: nire aitaren aitari gertatu zitzaion, nire aitari gertatu zitzaion, niri gertatzen ari zait, nire semeari gertatuko zaio eta nire semearen semeari gertatuko zaio. Baina ez al da queer posibilitatearen ezaugarri bat –ezaugarri

kontingentea bakarrik, baina erreala, eta bere aldetik kontingentziaren beraren indarra areagotzen duena-, belaunaldien arteko gure harremanak ez dutela beti aurreratzen erritmo horretan?

Pentsa dezagun Prousten azken liburukiaz, epifanikoa eta bitxiki konpontzailea. Bertan, narratzailea, gizartetik aparte luze ibili ondoren, festa batera doa, eta hasieran uste du denek daramatzatela soinean antigoaleko itxura duten jantzi landuak; baina gero konturatzen da zaharrak *direla*, eta bera ere bai, eta orduan idazteak denborarekin duen erlazioaren inguruko «egia» poz-eragile sorta garrantzitsu batek erasotzen dio dozena erdi bat ezuste mnemoniko garbiren bidez. Narratzaileak ez du inoiz esaten, baina ez al du merezi ohartaraztea espazio errebelatzaile horretan hastapenak ematen dizkiona ezinezkoa izango zela *père de famille* heterosexual baten kasuan, bien bitartean identitate eta rol nahitaez «aurrerabideko» forman seme-alaben eta biloben etorrera erregularra gorpuzten aritu zena?

Eta adina zertan zen ulertzen hasi nintzen; adina, errealitate guztien artean gure bizitzan luzaroen gordetzen duguna kontzeptu abstraktu huts moduan, egutegiei begiratuz, gutunak datatuz, gure lagunak ezkontzen ikusiz, eta, gero, gure lagunak haurrak, eta hala ere, beldurragatik edo nagikeriagatik ulertu gabe horrek guztiak zer esan nahi duen, harik eta egun batean soslai bat ikusten dugun arte (...) irakasten diguna mundu berri batean bizi garela; harik eta egun batean behinola ezagutu genuen emakume baten bilobak, senez gure garaikidea balitz bezala tratatzen duguna, irribarre egiten duen arte adarra jotzen ariko bagina bezala, badirudielako bere aitona izateko adina dugula; eta hasi nintzen ulertzen halaber zer esan nahi zuen heriotzak, maitasunak eta bizitza espiritualaren pozek, sufritzearen baliagarritasunak, bokazio batek, etab. (6: 354-55)

Berrikiagoko kontingentzia batek, hainbeste queer bizitzaren laburtze basatian gauzatu dena, gutako askoren denboratasunari errutina kutsua kendu dio haren eragina areagotu besterik ez duten moduetan. Hau diodanean ditudan hiru adiskidetasun harreman oso queeretan ari naiz pentsatzen. Nire adiskidetako batek hirurogei urte ditu, beste biek, hogeita hamar, eta ni, berrogeita bost urterekin, erdi-erdian nago. Lauak akademikoak gara, eta komunean ditugu interes, energia eta anbizio ugari; denok izan dugu, era berean, bizitasun maila desberdineko jarduera ekintzailea. Belaunaldien arteko narratiba «normal» batean, elkarrekiko gure identifikazioetan halako

itxaropen bat egongo litzateke, hamabost urte pasata hirurogei urteko nire adiskidearen posizioan egongo nintzatekeela, eta hogeita hamar urteko nire adiskideak nire posizioan egongo liratekeela.

Baina denok konturatzen gara litekeena dela gaur egun halako adiskidetasunen oinarriak eredu horretatik urruntzea. Hori gertatzen da hirietako auzo txiroetan, indarkeria arrazista jasaten duen jendearentzat, osasun asegururik ez duen jendearentzat, industria arriskutsuetan lan egiten duen jendearentzat, eta beste askorentzat; hala gertatzen zaie nire adiskideei eta niri. Zehazki, bular minbizi aurreratu batekin bizi naizenez, aukera gutxi ditut nire adiskide zaharrak orain duen adinera iristeko. Hogeita hamar urte dituzten nire adiskideek ere nekez biziko dute nire adin ertaina: bata minbizi aurreratu bat du, ingurumen trauma masibo batek eragina (funtsean, hondakin toxikoak zeuden gunean hazi zen); bestea GIBekin bizi da. Hirurogei urteko adiskide oso osasuntsua da gure artean ziurrenik beste hamabost urte bizi ahal izango dena.

Zaila da esatea, baita jakitea ere, harreman horiek nolatan diren desberdinak adin desberdinetako jendeak izaten dituenetatik, eta hori ihes puntu komun batean bat egiten duten perspektibetako paisaia batean. Ziur naiz gure harremanak biziago motibatuak direla; beste edozer jakinda ere, badakigu ez dela txorakerietarako denborarik geratzen. Baina elkarrekin identifikatzearen esanahiak ere oso bestelakoa izan behar du. Eszenatoki horretan, pertsona zaharrago batek ez du gazteago bat maite egunen batean bera dagoen lekuan egongo den norbait den aldetik, edo alderantziz. Ez da inor ari, nolabait esateko, familiaren abizena pasatzen; zentzu batean, gure bizitzako narratibak ia ez dira gainjarriko. Beste zentzu batean, era intimoagoan labaintzen dira elkarren ondoan belaunaldien eredu erregularraren arabera aurrera doazen bizitzak baino. Bata bestea da bertatik bertara, bata bestea bihurtze baten oraingo osotasun gisa, zeinaren arkuak ezin baita gehiago hedatu, eta gutako bakoitzak atzeman, bete eta laguntzen ikasi behar duguna.

Testu maila batean, iruditzen zait deskribatutako jakintza konpontzailezko praktikak, apenas ezagutuak eta gutxi aztertuak, gay, lesbiana eta queer intertestualtasunaren historia askoren bihotzean daudela. Queerekin identifikatutako *camp* praktika, adibidez, oso gaizki interpretatu daiteke, Butlerrek eta beste askok bezala, lente paranoikoez aztertzen

denean. Ikusi dugunez, gehienetan *camp* ulertzen da kultura menderatzaile baten osagai eta premisen parodia, desnaturalizazio, desmitifikazio eta desestaltze burlatizko proiektuetarako ezin egokiagoa den zerbait bezala. Eta *camp* moduan aritzea zein neurritan den maitasunak eragina ematen du ulertzen dela batez ere status quo zapaltzaile batekiko konplizitate buru-gorrototzailearen neurri berean dela. Horren arabera, *campean* dagoen bulkada paranoikoaren X-izpizko begiradak kulturaren hezurdura mamigabetu bat ikusten du; ikusmenaren estetika paranoikoa dotoretasun minimalista eta ekonomia kontzeptualezkoa da.

Bulkada konpontzaile baten desira, bestalde, metagarria eta gehigarria da. Haren beldurra, nahikoa errealista, da inguratzen duen kultura desegokia eta kaltegarria izatea hura elikatzeko; elkartu eta osotasuna eman nahi dio gero banako heldugabe bati eskaintzeko baliabideak izango dituen objektu bati. *Camp* kontsideratzeak, besteak beste, zenbait praktika konpontzaileren azterketa komun eta historikoki trinkoa justizia hobea egin diezaieke *camp* antzezpen klasikoen osagai definitzaileetako askori: erudizio gehiegiko erakusketa harrigarri biziak, esate baterako; antzinazaletasun grinatsu sarri barregarria, historiografia alternatiboen ugaltze neurrigabea; «gehiegizko» atxikipena produktu zatikako, marjinal, hondakinezko edo soberakoei; ugaritasun afektibo aberatsa, eteteko joera duena; sabeliztunen esperimentazioarekiko lilura hertsaezina; oraina eta iraganaren, eta kultura herrikoia eta kultura garaiaren alboratze nahasgarriak⁶. D.A. Millerren idazlanetan bezala, soberako edertasunak, soberako inbertsio estilistikoak, arrisku, arbuio eta oroiminaren agerpen espikatu gabeek osatutako lika batek elkarlotzen eta bizia ematen dio objektu partzialen amalgama indartsuei zenbait egileren lanean, hala nola Ronald Firbank, Djuna Barnes, Joseph Cornell, Kenneth Anger, Charles Ludlam, Jack Smith, John Waters eta Holly Hughes.

Izen horiek –haietako batzuk nortasun «paranoiko» ospetsuei lotuak- aipatze hutsak berretsi egiten du Kleinek behin eta berriz esandakoa: ez dela jendea, posizio –edo, nik esango nuke, praktika- aldagarriak baizik, banatu daitezkeenak paranoikoaren eta konpontzailearen artean; batzuetan paranoiko izateko joera handiena dutenek garatu ditzakete, eta behar dute, bai barreiatu ere, praktika konpontzaile aberatsenak. Eta posizio paranoikoak edo depresiboak banako tipologiaren mailaren baina

eskala apalagoan funtzionatzen badute ere, maila handiago batean ere funtzionatzen dute: historia partekatuen, sortzen ari diren komunitateen eta diskurtso intertestualaren bilbatzearen mailan.

Proustek bezala, irakurle konpontzaileak «bere buruari laguntzen dio behin eta berriz»; ez bakarrik garrantzitsua, *posiblea* ere bada halako motibo eta posizio konpontzaileez arduratzeke moduak aurkitzea. Edozein irakurleren testu bat edo kultura batekiko motibo konpontzailea artikulatzeko hiztegia denbora luzean izan da hain txepel, estetizatzailer, defentsibo, anti-intelektual edo erreakzionarioa, non ez baita harritzekoa kritikari gutxiek nahi dute halako motiboekiko beren ezagutza deskribatu. Hala ere, arazo nagusia egungo hiztegi teorikoen mugapenetan egon da, motibo konpontzailean baino gehiago. Irakurketa konpontzaileak, posizio paranoikoa bezain akutua, hura bezain errealista, hura bezain lotua biziraupen proiektu bati, eta ez hura baino gehiago edo gutxiago eldarniozkoa edo fantasmatikoa, bere gain hartzen du bestelako afektu, anbizio eta arrisku sorta bat. Praktika horietatik atera dezakegun irakaspena da, agian, banakoek eta komunitateek modu asko dituztela kultura baten objektuetatik bizimodua ateratzeko, baita kultura horren desira aitortua askotan haiek ez elikatzea izan denetan ere.

OHARRAK

1 Laplanchek eta Pontalisek, «Plazeraren printzipioa» sarreran erakusten dute Freud ongi jabetzen zela arazoaz. Honela azaltzen dute: «Beraz, aski izan behar al genuke definizio ekonomiko huts batekin, eta plazera eta mina aldaketa kuantitatiboak termino kualitatiboetara itzultzea besterik ez dela onartu? Eta orduan zein da bi alderdi horien, kuantitatiboaren eta kualitatiboaren aurreko korrelazio zehatza? Pixkana-pixkana, Freudek behin eta berriz azpimarratu zuen galdera horri erantzun sinple bat ematen saiatzean topatutako zailtasun handia» (323). 3. Atalean, Adam Frankek eta biok afektuaren inguruko Tomkinsen lana deskribatzen dugu arazoa planteatzeko modu honi erantzuten saiatzen diren terminoetan.

2 Leo Barsanik *The Culture of Redemptionen* barrena «berrerospen» terminoa darabilen destainazko kutsu inplizitua erabileraren azken motaren adibide on bat izan liteke; baina Barsaniren higuina, itxuraz, lotzen zaio, ez gauzak hobetu daitezkeela dioen ideiari, baizik eta areago Artearen reifikazio errukitsuari, halako aldaketarako eragile izendatua den aldetik.

3 Mila esker Tyler Curtaini hau ohartaraztegitik.

4 Hemen Emily Dickinsonen poema baten Timothy Goulden interpretazio bat datorkit burura, «“Itxaropena” da ariman eskegita / dagoen gauza lumadun hori» (116, 254 zk. poema) hasten den poemarena. Gouldek iradokitzen du itxaropen iheskorren sintomak estres postraumatikozko asaldurarenaren antzekoak direla, desberdintasuna izanik asalduraren arrazoi itxuraz absentea etorkizunean dagoela, iraganean baino gehiago.

5 Ez dut hipostatizatu nahi hemen «benetan nola» gertatu zen, edo «benetan» hori zein gauza eraikia izan daitekeen ukatu, muga batzuen barruan. *Gerta zitekeena baina gertatu ez denaren* esparrua, ordea, eskuarki zabalagoa izaten da, eta ez hain mugatua, eta kontzeptualki garrantzitsua dirudi biak ez erortzea; bestela, galdu egin liteke gauzak *beste era batera* gertatzeko aukera osoa.

6 Michael Moonen *A Small Boy and Others* liburuak queer kulturaren zentzu aberats hori transmititzen du.

Zer esan nahi du gure katuak etxe barrura aberetxo zaurituak ekartzeak? Jende gehienak eskaintza edo opari moduan hartzen ditu objektu horiek, gaizki aukeratuak, guri, katuen gizakioi, atsegin emateko edo gurekin adiskidetzeko. Baina, Elizabeth Marshall Thomas antropologoaren arabera, «Agian katuak hezitzailearen rola bereganatzen ari dira harrapakina beren giza jabeen etxeetara eramaten dituztenean. (...) Ama katu bat bere kumeei irakasten hasten zaie bere atzetik ibiltzen hasten diren unetik. (...) Geroago irakaspen praktikoak datoz, eta biktimak botatzen ditu haien aldera, katuek jolasetan egiten duten bezala. Ama katuek harrapakin [zaurituak] eramaten ditu bere habia edo gordelekura, bertako kumeek praktika dezaten, batez ere harrapakina tamaina egokikoa bada. Beraz, gure etxeetara harrapakin biziak ekartzen dituzten katuak agian irakaspen praktikoa eman nahi digute, gure ehiztari trebeziak doitzeko» (105).

Katuekin edo pedagogiarekin zerikusia duten pertsonentzat, Thomasen hipotesi hori kezagarria izan daiteke zenbait zentzutan. Hasteko, zauri nartzisista dago. Boteretsuak edo miretsiak ginela uste genuenean, ia guraso irudiak gure katuentzat, heziketa berezia behar duten jaioberri baldarren rola egozten digute. Are okerrago, heziketa horretatik ez dugu ezer ikasi. Kontuan hartuta katuak egindako agertokiko antolaketa arretatsua, bereziki ergelak ematen dugu ez dugulako agertokia ezagutu ere egin agertoki pedagogiko gisa. Egia al da ikasi dezakegula bakarrik norbait irakasten ari zaigula konturatzen garenean? Orduan, nolatan nahasi ditugu opari emate eta irakaste ekintza ilokuzionarioak? Hizkuntza ekintza alorreko beste arazo bat imitazioari dagokio: katuak suposatzen zuen (baina nola jakin dezakegu?) bere mugimenduak gure mimikarako txantiloak zirela, eta ez zituela egiten guk bereganatu edo graziaz onartzeko. Erantzun simetriko bat eskatzen zuen keinu batek erantzun osagarria ekarri du.

Baina, katuaren proiektuari pedagogikotasuna ikusi bagenio ere, bazitekeen gure erantzuna egokia ez izatea, eta ez «doitzea gure ehiztari trebeziak» harrapakin hautsi, dardartiarekin. Beharbada ez dugu gure katua irakasten ari den ikasgaia ikasi nahi. Hemen, esparru afektibo batean, badago mimesiaren inguruko beste akats bat: katuak uste du berarekin identifikatzen garela berak bezala egiteko indar nahikoaz (hau da, karraskariak bizirik jatea). Giza hezitzaile batentzat, katuaren pedagogia arrakastarik gabeak eguneroko amesgaizto asko dakartzio gogora. Ikasle batzuek beren irakasleen lan gogorra beren ohorez egindako mirabekeriazko oparitzat jotzen dute, eta hori gutxi balitz, gustu txarrekoa. Beste ikasle batzuek esker onez hartzen dituzte emandako formulazioak, opari moduan, baina haien produkzioaren prozesua imitatzea pentsatu gabe. Zalantzarik gabe, psikoanalistek eta psikoterapeutek topatzen duten ez atzera ez aurrerako egoera komun bat deskribatzen du horrek. Unibertsitateko ikasle gazte pribilegiatuei irakasten ari nintzela, batzuetan irudipen izugarri bat izaten nuen: ni eta nire trebezia eta jakintza ispilatzeke haien desiran oinarritzea espero nuen arren, gaztigu gisa ikusten nindutela zen haien motibazioa: halakoxeak bihurtuko ziren unibertsitateko sastraketatik mundu korporatibora jauzi egiteko nahikoa azkar, maltzur eta moldagarri ez baziren:

Eta pedagogo maltzuraren frustrazioez gain, giza jabe ergelaren frustrazio hausnartuagoak daude. Askotan beranduegi da azkenik konturatzen garenean ikasle/gaixo baten «erresistentzia» (sagua jaurtitzea) pedagogia mota bat dela, guri zuzendua eta gure mimetismoari dei egiten. Gero gure buruari galdetuko diogu ea eta nola molda gintezkeen bakoitzak behar duen irakasle/terapeuta berezia bihurtzen. Agian haien asmoa zen: saia zaitez gauzak nire modura egiten, irakatsi nahi badidazu. Edo are: nik irakatsi behar dizudana zuk irakasten didazuna baino garrantzitsuagoa da.

Atal honetan aztertzen ditudan harreman ozta-ozta pedagogikoen artean, garbi dago haietan lehena Asiaren eta Euro-Amerikaren artekoa dela, budismoaren gaiaren inguruan. Azken bi hamarkadetan, Estatu Batuetako kulturen osagai budisten presentzia jarraitua oso ikusgai dagoen arren, ikertzaile kritikoek Pazifikokoan zeharreko pedagogia horren azpian bide dauden gaizki-ulertu eta alferreko hizketa hedatu, sistemikoak arakatu ditu.

Ikerketa kritikoak irakurtzen dituen «budista estatubatuar» bat apaldu egingo litzateke jakitean zenbat modu funtsezko ia ikusezinetan baldintzatzen zuen Mendebalderako transmisioaren historiak bera asiar testu, praktika eta kontzeptuetara iristea. Donald Lopezek, adibidez, bere saiakera kritikoen antologia eredugarria laburbiltzen du esanez mendebaldeko irakurle modernoentzat eskura dagoena bakarrik dela «objektu hipostatizatu bat, budismo izenekoa», zeina, «Europak sortua baitzen, Europak kontrolatu ere egin baitzezakeen» (7). Halako hipostatizazio batean agertzen diren distortsioen artean honako hauek aipa daitezke: gainbeheraren narratiba bat, azterketa budistetan modernoa eta bertakoa dena deslegitimatzen dituen; Asiako irudikapen budistari mendebaldeko sustraiak egozteko gogo bizia; konplizitatea proiektu natibista eta kolonialistekin Japonian, eta faxistekin Italian; adierazpen harro eta ezjakinak, hala nola Jungenak, ekialdeko psike exotiko batez mintzatzean; eta Asiako budistek mendebaldeko ikertzaileentzat modu katramilatsuan jardutea informatzaile eta guru rol bateraezinetan.

Zer indar dute halako aurkikuntza oso kritikoek? Zergatik eta norentzat dira garrantzitsuak? Zentzu onak iradokitzen du haien eragina arinagoa izango dela budismoa unibertsitateetik kanpo ikasten ari direnentzat alorreko ikertzaileentzat baino. Ikerketa zorrotz horiek (gehienak unibertsitateetako argitalpen zerbitzuek emanak) ez bakarrik ez daude hain eskura akademikoak ez direnentzat; baliteke haiek irakurtzeko funtsezko motiboak ere desberdinak izatea. Era gordinen esana, budismoa aztertzen duten akademikoak, profesionalki, aurkituko dute bideren bat, asintotikoa izan arren, beren gaien ezagutzara iristeko, ezjakintasunak, harrokeria inperialistak eta ilusioek edo mendebaldeko kulturaren pentsamendu eredu tipikoek hainbeste distorsionatuko ez luketena. Bestalde, budismoaren gaineko irakurketen balioarekiko irakurle ez akademikoaren atxikimendua oinarri dezente pragmatikoago batean oinarritzen da beharbada. «[Azalpen] hau zehatza da, edo engainagarria?» galderak bidea eman diezaike irakurle horiei «[Praktika] honek funtzionatuko du, edo ez?» galderara.

Azken galdera egiten den leku eta une historikoa bereziak dira, egoki deskribatuak gizarte funtsean sekularren barruko indar pluralista, merkatu librearen antzekoen terminoetan (ikus Berger). Oraindik orain, «buru-laguntza», «New Age» eta «terapia-gisako» idazpuru nolabait

estigmatizatuek iradoki dute asiarrak ez diren kontsumatzaileei zuzendutako irakaspen budisten jendarteratutako zerrenda merkatu-hobi are gutxiago agurgarria dela. Hobi horretatik sortzen da atal hau, hezitzaile espezializatu gabeko baten bost urteko konpromisoa islatzen baitu ingelesez idatzitako eta masen merkatutik arlo akademikora doan literatura «budistarekin». Konpromiso hartarako nire lehen motiboa argi eta garbi soteriologikoa izan zen, adin ertainean metastasia sortutako minbizi bat diagnostikatu zidatenean abiarazia. Baina, atal honek erakusten duen legez, heriotzaren eta hiltzearen inguruko literatura budistan hartu nuen interesa guztiz korapilatua agertu zen halaber Mahāyāna tradizioetan errepikatzen diren pasio eta antinomia pedagogikoekiko identifikazio batek bultzatua.

Pentsamendu budistaren erudiziozko topos nagusia, baita sarritan mendebaldeko jende xehearentzako deskribapena ere, *moldatzea* da, moldatze hori goratu edo zentsuratu. Horrek esan nahi du asiar jatorriko norbait moldatu edo moldarazi egiten dutela mendebaldeko ohitura, sentiberatasun eta mundu ikuspegi funtsean desberdinetara. Era berean, moldatze praktiken defentsa komun bat izaten da budismoa, sarritan aldatu dutela historian zehar, hark bere burua aldatu adina, bere historia peripatetikoan topatutako kultura desberdinek.

Atal honek, pedagogian zentratuta bai gai bai harreman gisa, bestelako zerbait lortu nahi du halako defentsa baten bidez: iradokitzen du *moldatzea* ez dela mendebaldetarrek jendarteratutako irakaspen budistak topatzeko eredu bakarra. Moldatzeak agerian uzten du jatorrizko nola bat aldatzen den, eraldatzen, beste erabilera batera moldatzen, agian baita deszentratu ere, gorputz ezezagun baten grabitate erakarpenak aurreko orbitatik aterata. Neurri batean, topos horren egokitasuna ukaezina da. Gainera, idazki budistetan horren justifikazio asko dago: Pali kanonean, sutretan eta Jataka istorioetan entzuleen gaitasun eta erreferentzia esparru desberdinetara errotik moldatutako adibideak daude, denak kanonikoak.

Baina atal honetan ikastearen eta irakastearen fenomenologia budistaren altxor handiko baliabide desberdin gehiago probatu nahi ditut. Zer gertatuko litzateke, adibidez, *ezagutzea/konturatzea* bezalako topos berdin-berdin kanonikoak moldatzearen bide bakarreko toposak baino hobeto esplikatuko balitu mendebaldeko dibulgazio alorreko zenbait dinamika? Dibulgazioko testu horiek kontsumitzen dituzten subjektibotasunera eta

kezka epistemologikoetara hobeto egokitzen da, inondik ere.

Atal honen bigarren mailako helburu bat da gaur egun asiar ideia erlijiosoen inguruko topiko bihurtu den baten ondorio batzuk ilustratzea: alegia, «iritsi» egin dela, eta mendebaldeko pentsamenduan eragina izan, era askotan, hainbat mendetan izandako topaketa askoren bidez. Hala, dagoeneko budismoaren topaketa «mendebaldeko kulturarekin» ulertu behar da halaber asiar korrante eta eraginaren palimpsesto batekiko topaketa gisa (eta alderantziz). Esate baterako, estatubatuarrek askotan bilatzen dituzte liburu budistak liburu-denda ezagunetako buru-laguntzako apaletan. Baina «buru-laguntza» marketin epigrafeak oihartzun estatubatuar ikaragarria badu, ez al da, parte batean behintzat, zuzenean igortzen duelako XIX. mendeko Emersonen «Buru-konfiantza» eta Whitmanen «Kantua neure buruaz» lanen bulkadara? Hau da, irakaspen budista eta hinduarekiko elkartruke zuzen eta zeharkakoan kontzienteki erlazonatutako bulkada batera?

Nire esplorazio budistan topatu nuen lehen liburua, ziur aski, aztertu gabeko zentzu batzuetan, budismoaren gaiarekin dudan erlazioa oraindik ere egituratzen duena, Sogyal Rinpocheren *The Tibetan Book of Living and Dying* dibulgazioko best-sellerra izan zen. *Hildakoen tibetar liburua* delakoaren gaineko glosa zabaldu moduan eraikia, hasberrientzako sarrera orokor bat eskaintzen du tibetar budismora, eta aldarrikapen are zabalgago bat egiten du (poltsiko edizioaren atzeko azalean): «Bizitzaren eta heriotzaren eskuliburu bat (...) gure garaietarako behin betiko klasiko espiritual berria» izatea.

Zen budismoa edo Theravada meditazioa –XX. mendean estatubatuar ez asiarren artean oso ezagunak egin diren beste tradizio budista batzuk- baino gehiago, tibetar budismoak arrisku bat du: banaezina irudi dezakeela Asian izan zuen garapenaren zirkunstantzia eta historia kulturaletik. Beharbada beste tradizioak meditazioan zentratzeak ematen die tibetar budismoari falta zaizkion gardentasuna eta irisgarritasun unibertsalaren ilusioa. Beharbada Japoniaren eta hego-ekialdeko Asiaren irisgarritasun geografiko erlatiboak hobeto uztartzen du tibetar budismoa (mendebaldarren begietan) tokiko auziei, hizkuntzaren, ohituren, historiaren, «sinesmenaren» opakutasunari; laburbilduz (budista goiztiarrek nahi zuten

bezala), «sineskeriaren» opakutasunarekin. Dalai Lamak munduan barrena adierazten du «Nire erlijioa adeitasuna da» tarteka. Baina sarrera itxuraz artikulatu horretatik harago joatea da bitxikeria (mendebaldeko ikuspuntu batetik) ia aldaezinak eman ditzaketen praktikak eta kosmologiak berehala topatzea.

Nola gainditzen du Sogyalek hutsune kultural horretan irakurleak galtzea? Hitzazurrekoaren lehen paragrafoa narratiboki pizgarria da:

Tibeten jaio nintzen, eta sei hilabete nituela sartu ninduten Jamyang Khyentse Chöki Lodrö nire maisuaren monasterioan, Kham probintzian. Zendu diren maisu handien berraragitzeak aurkitzeko tradizio berezi bat daukagu Tibetean. Gazte izaten dira aukeratuak, eta heziketa berezia hartzen dute etorkizuneko irakasleak bilakatzeko. Niri Sogyal deitu zidaten, baina nire maisua geroago konturatu zen Tertön Sogyalen haragitzea nintzela, mistiko ospetsu bat bera, haren irakasle izandakoa eta Hamahirugarren Dalai Lamaren maisuetako bat.

Nire maisua, Jamyang Khyentse, tantaia zen tibetarra izateko, eta burua kentzen zien beti ingurukoei. Ileurdina zen, motz-motz ebakia, eta umorea zerien begi adeitsuak. Belarri luzeak zituen, Budak bezala. (xi)

Ipuin antzeko hasiera horrek antzekotasun eta haragitze sistema ezezagun batean murgiltzen du irakurle nahasia. Estrategikoki, ordea, irakurlearen ikuspegia aldi berean lotu egiten da «monasterioan sartu zuten», «maisua» bat egotzi eta ibiltzen edo hitz egiten ikasi baino lehen aurkitua edo «aukeratua» izateko prozesu misteriosuetatik pasatu zen sei hilabeteko haurraren (gurasorik ez da aipatzen) nahasmendu errotikoagoari.

Hitzazurrearen gainerakoak inimizazio paraleloen antzeko estrategiari jarraitzen dio. Irakurleok gisa honetako informazioa hartzen dugu: «Tibeten ez zen inoiz mahikoa haragitze baten izena eramatea bakarrik; beti irabazi behar zenuen begirunea, zure ikasketaren eta praktika espiritualaren bitartez» (xi). Aldi berean, egilearen ahotsaren beste osagai batek bere ingurune eta estatus nahasgarriari logika bilatzen ari den haur bat irudikatzen du: «Ume bihurria nintzen. (...) Ezkutatu nintzen hurrengo aldian, nire tutorea gelara sartu, nire maisuaren aurrean hiru aldiz makurtu eta handik atera ninduen. Gogoan dut gelatik tiraka ateratzen nindutelarik pentsatzen nengoela zein bitxia zen hark maisuaren beldurrik ez izatea, itxuraz» (xii). Badirudi haurrak topatutako arrotzasuna haren *tulku* estatus ezohikoari

eta, aldi berean, mundu batek berataz ez dakien edonori –mendebaldeko irakurle edo tibetar haur- erakusten dion arrotzasunari (edo berezkotasunari) dagokiola.

Sogyal Rinpocheren hitzaurreak, beraz, iraganaldi bat eskaintzen du, zeinean haur batek oztopo handiekin hartzen baitu kultura, eta aldi berean orainaldi inplizitu bat, irakurlea dagoen orainaldia. Sogyalen estiloak eta perpaus egiturak elkartu egiten dituzte biak. Baina inimizazio bikoitza era berean jokatzen du beste bi babes nagusiren pean. Bata tonalitate emozional berezi bat da, esker ona samurtasunarekin nahasia. Tonalitate hori aplikatzen zaion bestea, da «nire maisuaren» eragin jarraitua. «Denek esaten zioten *Rinpoche*, “Baliotsua”, hau da, maisu bati ematen zaion titulua, eta hura bertan zegoenean ez zitzaion hala deitzen beste ezein irakasleri. Haren presentzia hain zen zirraragarria, non askok “Funtsezko Buda” deitzen baitzioten, txeraz» (xiii). Narratzailearen haurtzaroan zentzumenentzako presentzia bat da: «Nire maisuaren ondoan lo egin ohi nuen, haren ohearen oinean zegoen ohe txiki batean. Ez dut sekula ahaztuko haren *malaren*, arrosario budistaren, aleen klask hotsa, bere otoitzak xuxurlatzen zituen bitartean. Lotara joaten nintzenean hantxe egoten zen eserita, praktikatzen; eta goizean esnatzen nintzenean hura esna egoten zen, eserita eta praktikatzen berriro, bedeinkazioz eta boterez gainezka. Begiak zabaltu eta hura ikusten nuenean, zorion goxo bero batek hartzen ninduen. Bakez inguratua zirudien» (xiii). Era berean, haren heriotzatik harago irakurlearen inimizazioaren orainaldira zabaltuz, «Jamyang Khyentse nire bizitzaren oinarria eta liburu honen inspirazioa da. Gure herrialdean budismoaren praktika eraldatu zuen maisu baten haragitzea zen» (xi). «Aditua naiz nire maisuak esan zuela bere lana jarraitzen lagunduko nuela, eta, egia esan, beti tratatu izan nau bere semea banintz bezala. Irudipena dut nire lanean izan ditudan lorpenak eta iritsi ahal izan dudana entzuleria hark emandako bedeinkapenaren fruitua direla» (xii). Eta hitzaurrea honela bukatzen da: «Otoitz egiten dut liburu honek munduari haren jakintza eta errukitasunaren parte bat transmititu diezaion, eta haren bidez, zuek ere, edonon zaudetela, haren gogo jakintsuaren presentziara iritsi zaitezten eta harekiko lotura bizia aurkitu dezazuen (xiv).

Hitzaurrean tibetar budismoaren tradizioak ezagutzen ez dituen irakurlea harrituko duen xehetasun asko geratu arren, haren hizkuntza

bakunak dagoeneko erlazio pedagogiko konplexu, afektuz blaituetan sartu ditu irakurleak. Irakasle-ikasle posizioen mugikortasuna hezuramaitzen da lehenik eta behin Sogyal berarengan, hitzaurrea haur baten moduan hasi eta irakasle gisa amaitzen baitu, baina bere «maisuaenganako» bere dependentziaren nolakotasuna aldatu gabe, itxuraz. Izan ere, bidean barrena bere maisuaren irakaslearen berraragitzea bezala «ezagutu» baitute. Haietako zein izango da, orduan, irakurlearen maisua? Antza denez, haien arteko bentrilokia/inpregnazio prozesuren batek bermatzen die ez dagoela zertan aukeraturik; areago, ez dagoela biderik bereizketa egiteko Sogyal Rinpoche ikasle/irakaslearen eta haren presentzia dirdiratsuan beste inor bat izan ezin daitekeen maisuaren artean. Izan ere, «Niretzat bera Buda zen, ez daukat inolako zalantzarik. Eta beste guztiek gauza bera esaten zuten» (xiii).

Irakaste egoera hori, garbi dago, garatu egiten da nortasunean eta harreman emozional intimoan oinarrituta. Aldi berean, banako nortasunaren disolbatzaile indartsu eta misteriotsu baten moduan funtzionatzen du.

Nortasunaren disoluzioa topiko bat da «budismoaz» ari garenean, ezbairik gabe. Baina, egia esan, Sogyalen hitzaurreak gutxi kontatzen du budismoaz per se, eta ezertxo ere ez haren printzipioez. Liburua hasten duen irakurle batek, nahasmendua dela medio, bere buruari galdetuko dio, ez budismoaz, pedagogiaren beraren erlazonaltasun aberats baina disolbatzaileaz. Mundu horretan badirudi erlazioa *bakarrrik izan litekeela* pedagogikoa, eta arrazoi *hori* dela-eta, erradikalki gizabanakoarengandik haragokoa. «Maisuaren giroa beste batzuekin partekatzen dudak bakoitzean sumatzen dute nigan piztu zuen sentipen sakon bera. Orduan, zer inspiratu zuen Jamyang Khyentsek nigan? Konfiantza irmo bat irakaspenetan, eta sinetsita egotea maisuaren garrantzia zentral dramatikoaz» (xiii).

Erraza da, inondik ere, argudiatzea erlazio pedagogikoa funts-funtsezkoa dela Vajrayana budismoan, edo «lamaismoan», XIX. mendeko European esaten zen bezala, lama/guruari, hastapenetako irakaslea den aldetik, emandako nagusitasun berebizikoan oinarrituta. Ez bakarrik Vajrayana budismoa, Mahāyāna budismo osoa baizik, errotik definitzen da termino pedagogikoetan. Azken batean, Mahāyāna (bitartekari handiagoa) shravakayanak eta pratyeka-yanak baino «handiagoa» da; bitartekari «txikiagoak»

izaki hobetuak dira, shravakak (entzuleak, irakasten ez dutenak) eta pratyekak (iratzarri bakartiak), ikasleak edo autodidaktak bakarrik, nirvana beren on beharrez iristen dutenak.

Mahāyāna ideala, kontraste zuzenean, bodhisattvari dagokio, «budatasuna iristeko helburua duen bat, egintza altruistetara dedikatzen dena, era berezian besteei argitzea lortzen laguntzen dizkien egintzetara» (Chang 471). Hala, shravakak eta pratyekak bezala, bodhisattva ere ikasle eta argitugaia da, eta aholkatzen zaio «denbora guztian besteen ikaslea izatea» (Santideva 40). Bodhisattvarentzat, baina, besteen argitzea eragiteko agindu pedagogikoak norberaren aurrerapen espiritualak baino garrantzi gehiago du: bodhisattva batek atzeratu egiten du nirvanan sartzea gainerako izaki kontziente guztiek sartzen ikasi duten arte. Beraz, Thomas Clearyk eskaintzen duen bodhisattvaren itzulpenak, «izaki argitzailea» (2), besteak argitzearen eta nork bere burua argitzearen erreferentzia bikoitzarekin, bide egokia dirudi adierazteko funtsezko kondentsazio hori, zeinak gehiago egiten baitu bodhisattvaren posizio-ardatzak ardatz pedagogiko gisa identifikatzeko, ardatz horietan bere kokapena zehazteko baino. Gainera, Mahāyāna budismoarekiko edozein pertsonaren konpromisoak berarekin dakar bodhisattvaren dimentsioetan kokatzea; ardatz horiek eratutako planoan barrena doan «bodhisattva bidea» ez da espiritualki aurreratuentzat. Bodhisattva, Mahāyāna budismoaren irudi definitzailea, bere aldetik, erlazionaltasun pedagogikoarekiko engaiamendua eternitatearen horizontera hurbiltzen zaion izaki baten modura definitzen da.

Begien bistakoa izan arren (edo horrexegatik), merezi lezake azpimarratzea, Platoren elkarrizketetan bezala, sutra budista handienak azken finean irakaspen eszena dramatizatu sorta bat besterik ez direla. Areago, sutretan agertzen diren izakien forma eta maila ugarien artean –asurak, bodhisattva eta Bodhisattva-Mahasattvak, brahmak, devak eta devaputrak, herensugeak, gandharvak, garudak, jainkoak, etxebizitza dutenak, magiaz sorturiko izakiak, monjeak, itzultzen ez direnak, behin itzultzen direnak, pratyekak, rsiak, Śakrak, Śravakak, korrontean sartzen direnak, yaksak-, inork ez du Dharmaren irakaspenak hartzea baino gauza baliotsuagorik nahi. Mahāyāna idazkietan, irakaste edo ikaste eszenak unibertetsalki bilatutako helburuak dira, bitarteko instrumentalak bezainbeste.

1844en, Elizabeth Palmer Peabodyk ingelesera egindako sutra baten lehen itzulpena *The Dial*en argitaratu zuenean, haren irakurleen artean Boston inguruko haren lagun transzendentalisten talde bat zegoen. Aukeratu zituen testuak, Eugène Burnoufek egindako Lotoaren Sutraren frantsesezko itzulpenetik hartuak, irakaspen budisten behin betiko batasunean sutra horrek duen garrantzia azpimarratzen badu ere, hala eta guztiz ere bereizketa arretatsua egiten du budismoko bitartekarien artean. Arreta horrek agian nahasi egin ditu haren irakurleak, kontuan hartuta haien arteko ikasienek apenas bereizten zutela brahmanen eta budistaren artean. Baina Peabodyk gauzak esplikatzeko lana hartu zuen, oin oharretan azalduz, adibidez, Pratyeka Buda bat dela «halako Buda berekoi bat, zientziaren jabea dena, baina hura zabaltzeko asmorik ez duena» (“Preaching” 393).

Baina bereizketa hori Budaren pedagogiaren zabaltasun ez-diskriminatzaileari egindako kantuaren zerbitzura dago. «Izakiei legea esplikatzen diet haien joerak ezagutu eta gero», esaten du Peabodyren bertsioan, «nire hizkuntza modulatu egiten dut gaiaren eta bakoitzaren indarraren arabera»:

Oi Kâçyapa, hodei batek, unibertsoaren gainetik altxatuz, guztiz estaliko balu bezala da, lurra erabat ezkutatuz. (...) Modu uniformeaz ur masa itzel bat zabalduz, eta alboetan sortzen zaizkion tximistek argiztatuta, lurra pozaren pozez uzten du. Eta lur horren azalean sortu diren sendabelarrak, belarrak, sastrakak, basoko erregeak, zuhaitz txiki zein handi; haziak, eta berdetasuna ematen duen oro; mendi, leize eta baratzeetan aurkitzen diren barazkiak; belarrak, sastrakak, zuhaitzak... Hodei horrek denak betetzen ditu pozez, poza zabaltzen du lur idorraren gainean, eta sendabelarrak bustitzen; eta hodeiaren ur homogeen hori bereganatu egiten dute belarrek eta sastrakek, bakoitza bere indarraren eta helburuaren arabera. (...) Hodiaren ura bereganatzen dute beren zurtoinez, beren adaxkez, beren azalaz, beren adarrez, beren hostoez, eta sendabelar handiek loreak eta fruituak ematen dituzte. Bakoitzak bere indarraren arabera, bere xedearen arabera, eta sorreraren izaeraren arabera fruitu berezi bat ematen du, eta hala ere ura homogeenoa da, hodeitik erori zena bezala. Beraz, Oi Kâçyapa, Buda mundura dator unibertsoa estaltzen duen hodei baten modura (...) eta benetako doktrina irakasten die izakiei. (“Preaching” 398-99)

Pentsa liteke irakurle transzendentalistentzat halako pasarte baten oihartzuna ez litzatekeela etorriko «benetako doktrinaren» promesetik, baizik eta *Bildung*ekiko kezka erromantikoan sartuta dagoen arazo zail

batean zentratzetik: irakasmolde batek nola elika litzakeen patu banakoak, baita hartzaileen premia komunak ere.

Zeren eta inoiz izan baldin bada pedagogian sutretako pertsonaiak bezain interesatuta dagoen talderik, Transzendentalistak taldeak behar du izan. Thoreauren salbuespenarekin, bazirudien haietako bakoitzak bere itxaropen biziena jartzen zuela pedagogiaren ahozko praktikan, eta kasu bakoitzean unibertsitate edo elizaren kredentzialetatik independentea, autoritatearen aldarrikapena aktiboki arbuiazen zuen batean, esperientziak eskatutakoaren alde. Sutren munduan bezala berriz, baina modu askoz ezohikoan mendebaldean, halako praktika sorta batean –Temple Schooletik Margaret Fullerren solasetara edo Concordeko Filosofia Eskolara- parte hartzen zuten haurtxoek eta adineko jendeak, eta ez zen pentsatzen bizitzako aro bat bereziki egokia zenik heziketarako. Hala, irakaslearen eta ikaslearen arteko identitate maila bereizi nahi ez duen Mahāyāna idealaren alderdi hori bat zetorren haien idealarekin. Helduek haurrei irakasten zietenean ere, Elizabeth Peabodyk *Record of a School*en idatzi zuen bezala, Bronson Alcotten bizi laburreko Temple Schoolen deskribapen xehekatua, «irakasle batek ez luke inoiz ahaztu behar zuzentzen ari den gogo berea baino eskala handiagokoa izan daitekeela; haren sentsibilitateak sakonagoak izan daitezkeela, samurragoak, zabalagoak; haren irudimena askoz azkarragoa izan daitekeela; haren moldatze eta arrazoitze indar intelektuala askoz indartsuagoa izan daitekeela; eta batzuetan izan beharko luke haurraren lekuan sentitzeko apaltasuna eta bere (irakaslearen) eraginaren kontra defendatzen irakasteko bihotz-zabaltasuna» (19-20). Bronson Alcottrek ere «Irakastea, ulertzea sinesmen inplizitutik gordetzea saiatuz» dioen printzipioari jarraitu zion (318). Haren buru-eskakizunetako beste bat: «Irakastea, ikasleak etxekotasun uniformeaz eta pazientziaz, eta adeitasun, samurtasun eta begirune handienaz tratatuz» (319).

Transzendentalisten heziketa alorreko manifestu formal zein informaletan ez dira aipatzen Asiako irakaste teknikak; Asiako idazkiekiko etxekotasunean haien oinarritzea ere oso apalduta dago. 1830eko hamarkadan transzendentalistek budismoan eta hinduismoan zituzten interesek Europako erromantizismoaren interesak zituzten bitartekari nagusi. Baina garai hartan alemanek eta ingelesek Asian jarritako interes akademikoaren formak bestelako zentzu batean zeuden pedagogikoki

imajinatuta. Metodo konparatiboeke filosofian eta erlijioan ekarri zuten India, bereziki, greziar, kristau eta Europako hizkuntza eta erlijio ororen jatorria edo «sehaska» kontsideratzea (Halbfass 61).

Hala, Peabody filologia orientalista eta etxeko sentimendu bat ditu gogoan honako hau idazten duenean: «Benetako heziketan ez dago ama sentimendutik ez datorren ezer; eta ama guztiek filosofia espiritualetik gehiago aurkituko lukete haien gogoek beren bihotzak irakurriko balituzte. (...) Luze iraun duen filosofia oker batek era askotan kutsatu duenean bihotzaren eta irudimenaren hizkuntza naturala, bereziki beharrezkoa da garbitzea, hizkuntza sortu zen sentimenduaren eta pentsamenduaren «ur putzu arazetan», ama-hitz indartsu eta konbentzigarriak, berezko ideien filosofiatik haziak, eta, haren gainbeheraren ostean, ezkutatuak eta albo batera utziak izan direnak, nabaritu gabeko «harri-kozkorrek bezala, ohituren errutina hautsez beteetan» (*Record* 181-82). Ontogenia eta filogenia espiritualezko antzeko narratiba bikoitz bat hedatzen du ohartarazten duenean: «Benetako erlijioen lehen fasea, agian, panteismoa da, nahitaez. Eta haurtzaroa da panteismorako adin egokia. Akitu egingo da, eta lekua utziko dio teismo kristauari. Banakotasuna gauzatu ahala» (183).

Nahiz era Peabodyk, konbentzionalki, «arraza gizakien azpira eramanez duten erakunde eta idolo» (*Record* 187) zaharkituek zapalduta bezala deskribatu egungo Asia, eta haren afiliazio kristau formala baino gehiago gorabehera, hark ere, «jatorrizko hizkuntzen jakintzatik» arrazoituz, mendebaldeko monoteismoan ikusten du erotiko jaitsiera bat antzinako Ekialdeko idealismo espiritual identifikatzailetik. Zorionez, ordea, gertatu zen bai berak bai Alcottek haren funtsezko berrantolaketa pedagogikoa kontsideratzen dutena Grezia Klasikoan: «Anaxagoraren filosofia teorikoa ekialdeko filosofia erlijiosoaren berraldarrikapena da Grezian. Gogoia Jainkoa da, zioen Sokratesen eta Periklesen irakasle handiak. Eta hortik sortu zen Atenasen *zeure burua ezagutu* dioen filosofia. Gizakia gaiaren existentziaren aurreko Izpiritu haren sorkaria baldin bada, Sokratesek arrazoitzen zuen moduan, orduan gainerako gauza guztiak kontsideratu behar dira haren legeen kontzientziaren, hau da, haren kontzientziaren ikuspegitik; eta beste inori galdetu gabe, hasi zen bere buruari galdetzen eta besteak ere galdetzera eramaten ustekabekoaren eta errealeko arteko bereizketaz» (189). Temple Schoolen praktikan Ascottek eta Peabodyk, eta

geroago Fullerrekin, izan zuten *Bildung* kristauaren ikuspegiak gehiago zor dio ekialdera begira zegoen Platori Sokratesen molde dialogikoari baino, suposatuz, Peabodyren hitzetan, «gainerako arima guztiak Jesukristo zena direla potentzialki; arima bakoitza infinituaren haragitze bat dela; ez duela inoiz garbiro pentsatuko mentalki denbora eta espazioaz harago ez doan bitartean; ez dela inoiz bere buruarekin harmonian sentituko haren sentiberatasuna izaki guztiekin parekagarria ez den arte» (191).

Hala, ingelesera itzultako lehen sutra izan arren, *The Dialek* Lotoaren Sutratik Peabodyren orriak argitaratu zituenean –haren *Record of a School* argitaratu eta ia hamar urte igaro ondoren-, Transzendentalistak ongi jabetzen ziren budismoaz zekitena ez zela oso orijinala. Bazekiten antzinako grekoek eta erromantiko alemaniarrek, «mendebaldeko» kulturaren zuten bi identifikazio puntu nagusiek, asko idatzi zutela Asiaz jatorri intelektual, linguistiko eta espiritualeko balizko leku gisa (Halbfass 2-23, 69-138). Gutxi jakin bazezaketen ere pentsamendu budistaz edo hinduaz, beren pentsamendua, eta ongi zekiten hori, hura ez ezagutu barik, neurri handi batean hark osatzen zuen. Planteatzera iritsiko ziren, mende erdialdeko Max Müller indologistarekin: «Denok gatzat ekialdetik; gehien estimatzen duguna ekialdetik iritsi zaigu, eta ekialdera joanez (...) denek pentsatu behar lukete «betiko etxe zaharrera» doazela, oroipenez josia, haiek irakurtzeko gai badira» (29).

Müllerren irudiaren iluntasun alemana gehiegitu gabe, eten bat egin nahi nuke, eta New Englandeko garai hartako egoera hermeneutiko oso adierazgarria aitortu. Uste dut oraindik ere asiar pentsaerarekin etxekotu nahi duten mendebaldar askoren egoera hori dela, segituan konturatzen baitira oso gutxi dakitela eta aldi berean beren baitan asiarra den guztia «mendebaldeko» kultura intelektual eta espiritualaren barruan barneratu dutela.

Badago enpresa estatubatuar bat dibulgazioko audio zinta budistak ekoizten dituen (Sogyal Rinpoche, Lama Surya Das, meditaziorako musika), Sounds True izeneko. Hasieran izen desagokia iruditu zitzaidan irakaspen espiritualak izendatzeko, irudikatzen nuelako norbaitek soinak goratu eta esan zezakeela «Egiazkoa ematen du [*Sounds true*], baina...». Berrikiago, ordea, konturatu naiz, bere apaltasuna gorabehera, «sounds true» hitzek ongi deskribatzen dutela zer sentitzen den irakaspen horiekin bat

etortzean edo haietatik ikastean. Batez ere aitorpen truke bat deskribatzen du; kasurik onenean, harridurazko aitorpen truke bat. Egiaren txantiloia jada entzulearen barruan balego bezala, haren ezaugarriak argituak gerora «egiazkoa» bezala beregana dezakeen irakaspen batekin topo egitean.

Transzendentalistekin bezala, zaila da jakitea nola pentsatu behar den egoera hermeneutiko horretaz. Arrazoizkoa izango litzateke halako «ikasketa» bat zalantzan jartzea erabateko tautologia delakoan, denok ezagutzen ditugun mendebaldeko topikoen proiektzioa Ekialde fantasiatzko baten pantaila glamorosoan. Edo topaketa hori moldatze eszena gisa deskriba liteke, zeinean tradizio budista konplexu batetik mendebaldeko kontsumitzaileak egoera jakinetako premiei erantzun simetrikoa ematen dieten osagaiak bakarrik aukeratzen baititu, eta emaitzari «budismoa» deitzen baitio, harro-harro.

Beste aukera bat da ezagutze sentipena sortzea bere jatorrizko budistarekin batera mendebaldeko pentsamenduan erabilera etengabeak bertakotutako zenbait ideia historikoki budista elkartzetik. Adibidez, ez-dualismoan ezarritako edozein enfasiak «egiazkoa eman dezake» nire gogoan, eta ez naiz lehena izan joera baten aztarnak historikoki ez-dualerantz bilatzen saiatzen, demagun, desereikitzearen bidez, eta haren aurrekari modernoak gero eta espekulatiboagoak diren asiar harremanetara, atzerantz zabaltzen direnak zenbait kristau heresiaz, neoplatonismoaz, gnostizismoaz, Platoz, presokratikoez, eta abar.

Baina perspektiba genealogiko honek itzulera infinituzko bi mota eskaintzen ditu. Bata historikoa da: Transzendentalisten garaian, orain bezala, berreraikitze espekulatibozko tradizio sendo bat zegoen jada (gutxienez Berpizkunderaino iristen dena), molde eta xede berbera partekatzen duena. Hala, historia intelektualaren ikerketa enpirizista bezala hasten dena azkar bihurtzen da tradizio hermetiko, esoteriko, masoi, teosofiko, okultista, rosenkruztar eta mendebaldeko oinarritzko beste halako tradizioak barne hartzen dituen historiografia nahiko fantasmatikoen ispilu-joko zorabiagarri. Aldi berean, historia pertsonalaren perspektiba ere nahiko frustagarria da. Sounds True zintak egiazkoak iruditzen bazaizkit, ezin daiteke izan besterik gabe deseraikitzea gogora dakartelako; azken batean, zergatik zirudien egiazkoa deseraikitzea? Gogoratzen dudan neurrian (ez dakit ezertarako balio duen), irakaspen ez-dualistak irudit

izan zaizkit beti egiazkoenak.

Egoera hermeneutiko honetan dagoen beste aukera bat da erakartzen zaituzten irakaspenak egiazkoak iruditzea egiazkoak *direlako*, eta jende batek, ekialde zein mendebaldekoak, halakotzat jotzen dituela, nolabait banako sarrera dutelako *philosophia perennisen* mundu alorreko estratu ahistoriko batera.

Egoera aztertzeko bide desberdin horietako bakoitzak bere historia eta erudizioa dauzka, eta bakoitzak esperientziaren, pentsamenduaren eta politikaren oinarri subjektiboei erregutzen die modu desberdinez. Hala ere, badute ezaugarri komunik: ukitu gabe uzten dutela esparru pedagogikoaren izaera itxuraz tautologikoa. «Egiazkoa ematen du» irizpidearen arabera, antza denez soilik ikasi dezakezu lehendik zenekiena, zeure kultura natiboaren bidez, ideia historikoki arrotzen epe luzeko introiekzio kulturalaren bidez, edo zuzeneko senez.

Pedagogia budista nekez da zirkulu hermeneutiko ezagun honetan sartzen den pedagogia bakarra. Jada dakizunaren bertsioak bakarrik ikasi ahal izatearen edo bilatzen ikasi duzuna bakarrik aurkitzearen heideggertar paradoxa/ez atzera ez aurrerako egoera/eskandalua bai teorikoki bai estrategikoki ezaguna da mendebaldeko erudizioaren diziplinetan. Hemen tautologia hermeneutikoa beti ikus daiteke deslegitimazioaren euskarri gisa, baina inoiz erabat integratu gabea edozein protokolo diziplinarioren praktikan. Zeren nola integra liteke? Asko jota, ikerketagai bat da.

Pentsamendu pedagogiko budistan, hala ere, ez dirudi jada dakizuna ikastearen itxurazko tautologia paradoxa bat denik, ezta ez atzera ez aurrerako egoera bat, ezta eskandalu bat ere. Arazoa ere ez da. Ezer izatekotan, praktika berriazko eta definitzaile bat da.

Elizabeth Palmer Peabodyk egun batean zuhaitz baten kontra talka egin zuenean, normala den bezala, galdetu zioten ea ez zuen ikusi bere bidean zuhaitz bat zegoela. «Ikusi nuen», izan zen haren erantzun ospetsua, «baina ez nintzen hartaz *konturatu*»» (Ronda 261). Pasadizoak halako lausotasun transzendentalista agerian uzten badu ere, halaber adierazten du nolako interesa zeukan jakitearen psikologiatik eta fenomenologiatik zetorren zabaltze bereziki budista batean. Mendebaldeko zentzu komun modernoan, izan ere, zerbait ikastea atalase sinple bat zeharkatzea baita; *ikasi* duzunean *badakizu*, eta gero beti jakingo duzu *ahazten* (edo agian

erreprimitzen) duzun arte. Ereditu horretan, gauza bera berriz ikastea eskatutako pizza bera bi aldiz ekarri dezaten bezain logikoa da.

Lagunarteko solasean, eta bakarrik lagunarteko solasean, ingelesez ere bereizi egiten da, demagun, ideia edo proposamen bat aditzearen, hura ulertzearen, buru-belarri hartzearen, konbentzitzearen eta guztiz jarraitzearen artean. Horien artean bereizketa egin daitekeen neurrian, noski, tautologiaren arazoa desagertu egiten da. Pentsamolde budistan, halako desberdintasunen gunea zentrala da, epifenomenologikoa baino areago. Zerbait *jakitetik* horretaz *konturatzea* pasatzea, Peabodyren formulazioan, urteak edo bizitza osoak behar dezakeen zeregin trinko prozesal baten gisan ikusten da. Gauza guztiak jaio gabeak direla –baita bodhisattva batentzat ere– dioen ideia ulertezina «toleratzeak» ere gauza bera ezagutzearen hiru eboluzio fase behar ditu (Thurman, *Holy5*). Eta norberak duen formaren ideia, beti garatzen ari dena, halako mugarri batzuetatik pasatzen da, hala nola: forma ikustea; barne formarik eza kontzeptua duen norbaitek kanpoko forma ikustea; formatik askatze sentipen fisikoa eta haren sendotzea; espazioaren mugagabetasunean sartzea, espazioaren mugagabetasunaren esparrutik harago joanda; ezerezaren mugagabetasunean sartzea, kontzientziaren mugagabetasunaren esparrutik harago; eta ez kontzientzia ez inkontzientzia den esparruan sartzea, ezerezaren esparrutik harago (153).

Budismoak bere ikaste psikologia aberatsa aurrealdean eta erdigunean jartzeak, mendebaldeko pentsamendu gehienak bezala itxurazko biribiltasun oro gutxietsi beharrean, arrazoi posible bat izan dezake: ezagutzea bera jakintza budistaren xede bat dela, bai bitarteko bat ere. Batez ere hainbat Mahāyāna adierazpenetan, *konturatzeak* funtsean esan nahi du *aitortzea* –Buda, gogoaren izaera, fenomenoak, guria, hustasuna, agerpenak tarteko estadioan– norbera ez beste zerbait bezala. Garbi dago halako aitortpen bat ezin dela gertakari kognitibo azaleko bat izan.

Beste geruza bat, beraz, Transzendentalisten egoera hermeneutikoan eta gure egoera batzuetan. Pentsaera pedagogiko budistak erakarrizko mendebaldeko irakurlea arrisku handian egon daiteke hura testuingurutik ateratzeko eta nahasteko, jaramonik egin gabe haren kultur bestelakotasunari, are bere irudira birmoldatzeko ere –horra aditu kritikari batek arestian identifikatutako aje orientalizatzaile okerrenak– halako neurritan, non jakitearen zentzu budista batez bereganatu baitezake,

zentzu mendebaldarrean baino gehiago. Alderantziz, aitortzearekiko –prozesu trinkoa eta praktika aktiboa ere baden aldetik- begirune budistaren esparru barrutik, mendebaldarrek budismoa iritsi ote dezaketen adituen eszeptizismo teoriko batek agerian utzi dezake mendebaldar «jakitearen» fenomenologia ahul batekiko nolako dependentzian dagoen.

Nire katuak gauza hezigarriren bati –ilargi betea, edo, demagun, bere argazki bat- begira diezaion nahi dudanean, koreografia aurreikusitako bat gertatzen da. Hatzaz erakusten diot begira diezaiola nahi dudan gauza, eta hark, jakin-minak bultzatua, nire hatz erakusle luzatuan jartzen du arreta, eta hura esploratzen hasten da usnaka.

Huts egindako pedagogiazko eszena hori antzezten den bakoitzean (eta sarri izaten da, nireztat hatzaz ez erakusten ikastea nire katuarentzat ez usnatzen ikastea bezain zaila baita), Sakyamuniz geroztik budismo irakasleak liluratu dituen arazo pedagogiko batean harrapatuta geratzen gara. Izan ere, literatura budistan «ilargia hatzaz erakustea» izen teknikoa ematen zaio, eta hizkuntzaren eta ez linguistikoaren inguruko auzi sorta bat hartzen du barne, mendebaldeko irakasle zein ikasleentzat erakargarria egin ez zena XX. mendea arte.

Litekeena da Elizabeth Peabody, Bronson Alcott eta XIX. mendeko mendebaldeko beste irakasle askorentzat pedagogia budistaren goian aipatutako aitortze/jabetze alderdiak interpretazio oker askori atea irekitzea, batez ere identifikazio positiboaren hausturarik gabeko pedagogia baten haien itxaropenaren irudian. Thomas Tweedek *The American Encounter with Buddhism: 1844-1912* liburuan ohartarazten duen bezala, estatubatuar interesatueneke ere gogor egin zieten historikoki budismoaren alderdi negatibo larrietako gehienei. Europar Indologiaren hasieratik, adibidez, eta Grezia Klasikoan izandako aurreiritzi beraren adierazpenak gorabehera, mendebaldeko akademikoak sinesgaiztasunezko harresi bat izan ziren patu zorionsuena ez jaiotzea (edo birjaiotzea) dela dioen hipotesi hinduista eta budistaren aurrean. Schopenhauer eta azkeneko Freud alde batera utzita, ez-izatean motibo bat bilatzea kontsideratzen zen, arrazoren batengatik, giza jardueraren muga definitzaileetatik kanpo geratzen zela. Transzendentalisten monismoak ere, arbuia egiten zuen budismoaren joera ukatzaile osoa; natura eta espiritua bat diren eta sendotasuna zentzumenean ilusio bat den intuizioa, ez zen inoiz gauzatu hutsunearen ezein irakaspenetan.

Antzeko moduan, Transzendentalisten ikastearen ideia ezagutze mota gisa ez zuen inoiz aztertu, tradizio budista askok egin duten moduan, hari dagokion kontu bat, alegia, nola –eta ea- gerta daitekeen ikasketarik berezko ezagutzarik ez dagoenean. Azken batean, bodhisattva pedagogiaren geruza anitzek eta iraupen luzeak erakusten dute haren zailtasuna, bat-bateko argitzeen narratibek haren bakuntasuna erakusten duten bezain garbi. Bronson Alcotten gogo-mugen ideia ezer negatiboa irudikatzeko zailtasunari soilik zegoen lotuta. Peabodyk ohartarazi bezala, eskola batean «irakasten zen *ezere*z hitzaren jatorria, *ezer-ez* hitzetatik eratorria. Alcott jaunak galdetzen zien ikasleei ea pentsa zezaketen *ezertxo ere ezaz*, edo ez ote zuten pentsatzen zerbaitez edo batez gero *ezere*zaren ideia abstraktura iritsi ahal izateko. (...) Alcott jaunari komenigarria iruditzen zaio haurrei uztea ulermenaren mugak ikasten muga horiek sentituz» (Peabody, *Record* 29).

Peabodyrentzat, Alcottentzat bezala, hizkuntzaren izaerak berak arazo pedagogiko gutxi planteatzen zituen; ezer egitekotan, irakaspen espiritualerako bitarteko egoki bat eskaintzen zuen. «Hizkuntzak», idatzi zuen, «bi izaera baititu, espirituala eta materiala, funtsezko esparru bat da bizitza intelektualarentzat, materialtasunik harago; labur esanda, mundu metafisiko bat osatzen du, zeinean espiritu finitu eta infinituek bat egiten baitute beste espiritu finituekin eta Infinituarekin» (*Lectures* 93). Ez zen horren problematikoa, ordea, metodo ez-ahozko, deiktikora jotzearen lehentasun teorikoa: funtsean, gauzak erakustea. Alcotten Esaera Orokorren artean daude «Irakastea batez ere gauzen, ez hitzen, Jakintza» eta «Irakastea objektu sumagarri eta ukigarriaz ilustratuz» (318). Urteak joan, urteak etorri, eta Froebel hezitzaile erromantiko alemanaren eragin gero eta handiagoz, Peabody are suharrago jarri zen «gauzak» erakusteari: «Lehen printzipio bat da objektuak, mugimenduak edo ekintzak haiek izendatzen dituen hitza baino lehenagokoak direla. (...) *Gauzen* legeak dira *pentsamenduaren* legeak» (*Lectures* 48).

Pedagogia budista ez da, ezta hurrik eman ere, hain optimista gauzak esatearen eta erakustearen inguruan. Walter Hsieh laburbiltzen duen bezala, «Mintzamena bitarteko eraginkor gisa erabiliz, Budak sutra asko esan zituen, «ilargia erakusten duen hatza» bezala hartu behar direnak, ez ilargia bezala. Budak esan zuen: «Ez dut hitz bakar bat irakatsi nire Dharma

predikuetan emandako berrogeita bederatzi urteetan». Sutrek sarritan gogorarazten digute esanahiaz fidatu behar dugula, hitz hutsetan baino gehiago. (...) Irakurleek ez lukete ahaztu behar ez direla hitzak, hitzekiko loturak baizik, arriskutsuak direnak. Ilargia erakusten duen hatza diren aldetik, sutren funtsezko funtzioari eutsi beharko litzaioke» (in Chang 23 20. Oin oharra). Hatz/ilargi irudiaren helburua da erakusteak mintzatzeak baino gaizki-ulertu gutxiago sorrarazi litzakeela, baina haren zehaztasun ez linguistikoak ere ezin duela babestu erreferentziaren inguruko arazo arriskutsuetatik.

Arazoa beste modu batean jarrita, ikasle arduratuegia –nire katua, esaterako- gaizki ulertzen ari da erakustea den hizkuntza ekintza mota, edo, esan genezake, ekintza mota: niretzat, «erakustea» da lokuzio garrantzitsua, eta katuarentzat, «eskaintzea». Budaren lau egia nobleak («“Bizitzea sufritzea da”, “Sufrimenduaren kausa irrika da”, eta abar») *sinesmen* paralelo, postulatu alorreko gisa kontsideratzeak, *eskaera* aktibo eta performatiboki bereiziak bezala bainoago («estutasuna *ulertzeko*, haren jatorrietatik *askatzeko*, haren amaieraz *jabetzeko*, eta bide-zidorra *lantzeko*»; 4-5) Stephen Batchelorrek aurkitzen duen hutsegite mota bera da.

Beharbada «ilargia erakusten duen hatzaren» arazoa gainditzen Mahāyāna budismoak saiatu zuen era bereziena *halatasunaren* eta *halakotasunaren* (sanskritoz, *tathatā*) hizkera deiktiko batez izan da. Kukaik idatzi zuen bezala, «Dharma mintzotik harago dago, baina mintzorik gabe ezin daiteke jakinarazi. Halakotasuna formatatik harago doa, baina ezin gauzatu daiteke formaren menpean egon gabe. Nahiz eta batzuetan huts egin daitekeen, ilargia erakusten duen hatza ilargia delakoan, gure herria gidatzen duten Budaren irakaspenak mugarik gabeak dira» (Hakeda 145-46). Buda bati Tathāgata esaten zaionean, hots, «hala etorria», edo XII. mendeko japoniar testu batek gomendatzen duenean gauza arruntan «halakotasunaren» kontenplazio are une batekoa ere argitze bizkor baten bermea dela (Stone 199), erakustearen keinua gutxienez modu bikoitzean ari da erabiltzen. Erakusten ari den fenomenoaren delako ziurtasuna adierazten du, baina aldi berean baita haren ezin azalduzkotasuna, ulertezintasuna eta are nortasunaren izaeraren hustasuna ere. «Bere alderdi dinamikoan», W.T. de Baryren formulazioan, halakotasuna «adierazpena da, fenomeno, Egintzen esparrua» (167). Ildo horretan, «ekzeitasunarekin» aldera liteke,

halakotasuna adierazteko Joan Duns Eskotoren hitz latinoarekin, zeina Deleuzek maileguan hartu baitzuen, demagun, «ordu baten, egun baten, bolada baten (...) bero maila baten, bizitasun baten» presentzia hutsa edo «banakotasun perfektua» izendatzeko (Deleuze and Parnet 92). Budismoaren «alderdi estatikoan», bestalde, de Baryk dio, «Halakotasuna Hutsa da, noumenoa, Printzipioaren alorra». Eta, hustasunaren zentzu horretan, halakotasuna, berriz, Deleuzeren «ekzeitasunaren» baliokidea izan liteke: pertzepzioa iradokiz, sumatzailearen eta sumatuaren artean ez barne identitaterik ez hausturarik inplikatzeko duen edozein gauza.

Orduan, badirudi halatasuna trinkotu egiten duela keinu bakar batean –hatzaz erakustearen oinarritzko baliabide pedagogikoan-mugimendu bikoitz bat: erakarren apertzeptibo bat fenomenoetara haien espezifikotasun neurtezin, artikulatu ezin guztiarekin, eta aldi berean haien espezifikotasunaren eta, areago, haien izatearen itxurazko oinarri ontologikoen baztertzeko bat. Mugimendu bikoitz burrunbari horren ozentasun azkengabeak iradokitzen du Dalai Lamak hustasunaren irudi gisa kanpai baten barnealdea eskaintzen duenean zer esan nahi dezakeen. Gainera, Tathātā, forma hustasunarekin konbinatu ez ezik, forma guztiak elkarrekin konbinatzen ditu, era ez-dualista batean: «bakoitza identikoa den guztiarekin eta bere baitako beste guztiak barne hartuz» (Stone 201).

Horregatik, azkenik, halatasunaren ikuspegiak, hatzaren eta ilargiaren arteko bereizketa bera ere desagertu egiten da, eta harekin batera, agian, elkarrekin nahastearen aurkako agindu aspaldi-aspaldikoa. Gaur egungo Zen abade batek ohartarazi bezala, «ilargia erakusten duen hatza ilargia da, eta ilargia hatza da (...) bata bestea gauzatzen du» (Looi 8). Kōan iruzkin batek garatzen du ideia: «Monjeak galdetu zuenean “ilargiaren” esanahiaz, maisuak [Fa Yen] erantzun zuen “hatzaz erakustea”; beste norbaitek galdetu zuenean “hatzaz erakustearen” esanahiaz, maisuak “ilargia” erantzun zuen. Zergatik zen hori? Ziurrenez arrazoitze sakonena Ch’an maisuaren gogo argituan zegoen, bertan ez baitzegoen bereizketarik gogo arrunt batek “hatzaz erakustea” esaten zionaren eta “ilargiaren” artean. Harentzat, bien arteko erlazioa itsaso baten eta haren olatuen artekoaren antzekoa zen» (Holstein 49).

Baina kontzeptualki askatzailea izan arren, halako esanahi konplexuki gauzatu bat «hala» eta «halako»tan trinkotzeak nolabaiteko

menderaezinezkotasun pedagogiko bat ere adierazten du. Badirudi esan nahi duela pedagogia budistak ez duela *jada* ulertzeko funtsezko gutxienekoa eskaintzen. Artikulatu gabeko irakaspenaren akatsa den erakuste keinuak berak lezio zaila hezurmamitzen duenean, beharbada gertatzen ari da galdetu behar baldin baduzu ez duzula inoiz jakingo (ez bizitza honetan, behintzat). Estatubatuar hezkuntzaren optimismo demokratikoak suposatzen du irakasgai bakoitza zati txikiago, gero eta asimilagarriagoetan banatu daitekeela; budismoaren jakintza tradizioek, aitzitik, haien egitura holografikoa dela-eta, suposatu behar dute ikasleek gainditu egin dutela jadanik ezagutze atalase nahiko garai bat.

Estatu Batuetan badirudi Zenaren XX. mendeko dibulгатzaileei egokitu zaiela, II. Mundu Gerraren ostean, artikulatzen hastea budismoaren molde askotan funtsezkoa dela oinarritzko jabetze bat komunikatu ote daitekeen zalantza errotikoa. Azken batean, Zen praktikak ezin badu promestu era metodiko batez ikaste handiko satori atalasea eramango zaituenik, gutxienez zenbait praktika eskaintzen ditu, hala nola kōanekin burua haustea, ikasketa metodikoaren ezintasuna adierazteko eta agian agortzeko. Gainera, Zenaren anti-eskolastikotasunak eta kontrakulturaren anti-intelektualismo sarriak bat egin zuten ahozko artikulazioaren mugen kontzientzia iraunkor batean. Esplorazio horien 1960ko hamarkadako goren aldian, Transzendentalisten goren aldian baino gehiago, hezkuntza instituzioen kritika izan zen espekulazio utopiko mota ia guztien bitartekaria; esplorazio budistek ikasleen mugimenduan garrantzi gutxi izan arren, hala ere hura ahalbidetu zuten, eta alderantziz.

Ukazio molde horrek Zen dibulгатzaileen artean gero eta ospe handiagoa hartu ahala, hustasuna bezalako ideiak lehen baino ulergarriagoak egin zituen estatubatuarrantzat, eta erakutsi zuten pedagogikoa bezain metafisikoa zela haien garrantzia. *Three Pillars of Zen* eragingarri eta pragmatikoki xehetasunez josiak, adibidez, 1965en argitaratua eta jende asko Zen irakastearen praktika eta teorian sartu zuena, Rinzairena bezalako aholkuen inguruan dihardu: «Ez dago jabetu beharreko gauza berezirik» (Kapleau, 194)¹. Gerra osteko irakurleek esker on zirrargarritz erantzun zioten irakastea eta ikastea zeregin (ia) ezinezkoak, bakartiak, zuzenean gatazkatsuak ez direnean, direla dioen kontzeptuari. Alan Wattsek

1957an idatzi zuen bezala: «Zenaren oinarritzko posizioa da ez duela ezer esatekorik, ezer irakastekorik. (...) Horrenbestez, maisuak ez dio inolaz ere "laguntzen" ikasleari. (...) Aitzitik, ahal duena egiten du ikaslearen bidean oztopoak eta langak jartzeko» (163). Beren bilaketan, 50eko eta 60ko Zen praktikatzaileak arimaren ekintza heroiko bakarti existentzialen izaera batean inspiratzen ziren. Kapleauk, esate baterako, Mumonen lehen kōan bat lantzeko aholkua aipatzen du: «Ez interpretatu Mu ezerez bezala, eta ez hartaz pentsatu existentzia/ez existentzia terminoetan. [Puntu batera iritsi behar duzu, zeinean sentituko baitzara] burdinazko bola gori-gori bat irentsi bazenu eta, zure ahaleginak gorabehera, bota ezingo bazenu bezala» (76). Negatiboranzko haien joeraren parte handi batean «borondate indar hutsezko» gorespen bat zegoen (95): neurri horretan, Zen dibulgatzaileek eskaintzen zuten autonomiaren bertsioan, haren erlazioa hustasunarekin eta ez-izatearekin ez zen Transzendentalistena baino garbiagoa izan.

Bai 1960ko hamarkadako kontrakulturaren loratzea bai haren gainbeherarekin batera gertatutako deslilura sentipena bete beharreko baldintzak izan ziren «heriotza kontzientearen» mugimendua Ingalaterran eta Estatu Batuetan garatzeko 1980tik aurrera. Horretan eragina izan dute Tibeteko diaspora zabalak, hies izurritearen begien bistakotasunak eta abiarazita zegoen hospizioen eta medikuntza paliatiboaren aldeko mugimenduak. Hiesa gizon gazte, hezi eta koherenteen artean (eragindako beste askoren artean) –batez ere gaitza mailakatua delako, eta, oraingo, sendaezina- bat-batean agertzearen eragin bat izan da mendebaldeko kultura esparru bat bereiztea, bertan hiltzearen daudenen subjektibotasuna artikulatzeko. Esparru hori, 1980ko hamarkada arte praktika medikal modernoak nahiko arbuaiatua, orain gero eta eskurago dago heriotza goiztiar bati aurre egin behar dioten beste batzuentzat, eta adindu batzuentzat ere bai, noski. Interesgarria da, 1960ko hamarkadako politika batzuen anbizio komunitariorik ez izan arren, heriotza kontzientearen aldeko mugimenduak harreman askoz handiagoa duela egorik ezaren pedagogia budistan.

Beharbada ez da harritzekoa subjektibotasun horretan barrena mugitzen ari garenok ezohiko baimen sentipen bat izatea XIX. mendeko estatubatuarrentzat oso kezagarriak ziren budismoaren zenbait alderditan arakatzeko. Jakina, geratzen dira oraindik ahots ozenak esaten digutenak, *batik bat* «Ekialde-mendebalde gogo-gorputz medikuntzaren» izenean,

pentsamendu positiboaren erregimen etengabe bat alde batera uzten baimendu behar zaion azken jendea garela. Baina Asiako negatibotasuna deskribatzeko mendebaldeko epiteto historikoetatik kondentatzaileenek –pesimismoa, kietismoa, agortzea, ahitzea- dagoeneko edozein egunetako ideien korrontearen parte saihestezin bat osatzen dutenean, zer eragozpen geratzen da pentsamendu budistako «ezaren» alor dinamikoetako gehiago esploratzearen aurka?

Diagnostikotik heriotza arte zabaltzen den *bardo* garaiak irakaspen budistak hartzera bultzatzen du jende bat; irakaspen budista askotan, baina, *bardoa* tresna pedagogiko berebizikotzat jotzen da. Agian ezerk ez du jakintzaren eta jabetzearen arteko distantzia irudikatzen gaitz hilgarri baten diagnostikoak bezain modu eraginkorrean. Iragarri bezala, gogoia modu miresgarrian kontzentratzen du (nahiz eta hori hura txikituz lortu) eta nabarmendu egiten du hil egingo zarela *jakitearen* eta *jabetzearen* arteko distantzia. Eragina areagotu egiten dute hiltzeko ideia errentzat bizitza osoan izan ditugun erabilera zorrotz guztiek, depresioak, histeriak, hipokondriak, drama estoiko edo existentzialek; horiek kontraste nabarmenean daude norberaren heriotza jakite kognitiboarekiko duen itxurazko opakutasun erabatekoarekin. Errealitatearen adierazgarri bat: osasuntsu nengoenean, suposatzen nuen Pascal-en apustua dezenteko zitalkeria bezala bakarrik ikus zitekeela.

Badirudi heriotza kontzientearen inguruko literatura eta praktikak halako minimalismo estetiko, edo, hobeto, Zen gisakoa, ekartzen diola budista tibetar alorreko irakaspenen ugaritasun joriari. Baba Ram Dassen 1970eko *Be Here Now*tik Stephen Levineren hamaika urte geroagoko *Who Dies?*era, eta hamaika urte joan ondoren Sogyal Rinpoche-ren *Tibetan Book of Living and Dying*era, *bardo* garaiko irakaspenen deskribapena era esponentzialean egin da xehakatuagoa eta aberatsagoa. Baina Sogyal batek ere, ikusi dugun legez, sinpletasun erretoriko ia haur-antzeko batetik irten ezinik gordetzen du irakurlea; badirudi hartara irakurlea aske mugi daitekeela bidaiako irregulartasun kultural eta ontologiko larrietan zehar. Gainera, Sogyal-en liburutik ingelesezko ia beste edozein tibetar testura –heriotzearen inguruko angloamerikar-tibetar solas berezi honek taxutzen ez dituen hainbat eta hainbat liburutara- pasatzea da bat-batean gelditu behar izatea, Sogyalek berak iradoki besterik ez zuen

alteritate baten trinkotasunak geldiarazia.

Idazlan horien estetikari Zen gisako deitzean ez naiz haien tonalitate afektiboaz ari. Haietako guztiak, Sogyalena barne, espresibotasun emozionalez gainezka daude. Zen alderdia –agian hobeto Tao alderdia-, aitzitik, bitartekoen ekonomian jarritako balio izugarri handian agertzen da. Budaren «eraginkortasuna bitartekoetan» esaldiak, beti bitarteko pedagogikoei dagokiena, molde ikaragarri landuak har ditzake sutretan. Hiltzen irakatsi eta ikasteko proiektu moderno honetan, aldiz, ekintza mantsoak edo are ekintza negatiboak ere eraginkortasuna irudikatzen dute, antza. Helburua da ahal beste lantzea, Vimalakīrtiren formulazio baten arabera, «isiltasunean, ezin adieraztea eta ezin irakastea» (Thurman, *Holy* 86). Inork ez dio hiltzeari huts egiten; asko jota, zeure bidetik irten zaitezke.

Hala, hiltzeko argibideak hiltzearen daudenekin lan egiteko argibide berdinak dira. Egoera horretan ikasteak eta irakasteak funtzionamendu pasiboena eta gutxienekoa eskatzen du. «Irekitzea» (pertsona edo dilema bati), «leuntzea» (gune minberatu bat), *entzutea*, erlaxazioa, eremu zabaltasuna, pazientzia *pateor* edo zabalik egotearen zentzuan, arnasketa partekatua: ez-egitearen praktika hauek, horietako batzuek New Age topikoak baino apenas gehiago ematen dutenak, gai dirudite errearen zentzu magnetiko bati eusteko nortasun ezabatuen atariraino. Sandra Butlerrek idatzi bezala, «Haragia ustelduz, gogoak gorputz akastunetan harrapatuta, bihotzak taupadaka, bizitza bultzaka saihetsezur argalen kontra, hiltzen ari direnak zaintzearen esperientzia liminalak irakatsi dizkit hitzen arteko beharrezko isiluneak, arnasa agertzen den etenak, loturaren mututasuna» (4). Eta ezustekoa da, izan beharko ez balu ere, ia ezabatzea den ez-egite bat izatea *adiskidetasunerako* posibilitate-baldintza suntsipenezko eremu hauetan.

Estetika pedagogiko bat den aldetik, minimalismo apal horrek elkartu egiten ditu «ekialdeko» eta «mendebaldeko» eraginak orain ezaguna egiten zaigun feedback historikozko begizta batean. 1836an, adibidez, Bostoneko emakume helduentzat solasaldi espiritual eta politikoak eskaintzeko nahia deskribatzean, Margaret Fuller transzendentalista zalantzan zegoen entzuleek ulertzen ote zuten esaten zuena tonu itxuraz berri batez zioenean: «Badakit oso zaila dela [parte-hartzaileentzat] alde batera uztea orotariko

kontu lausoen babesa, zirkulu kritikoen jargoia eta *jendarte onaren* destaina finak, eta argia topatzea beldurrik gabe, egiaren eguzkitik badator ere. Hala ere, halako adore eskuzabalik gabe ezer egin, edo ikasi, ezin baitaiteke, espero baino ezin dut egin hori egiteko gai diren asko ikustea. (...) Isiltasun orokorrak edo albo iruzkinak paralizatu egingo nindukete. Arrunt eta lekuz kanpo sentituko nintzateke gehiegi harengatuko banu. Beste batzuetan gai izan naiz hogeita hamarretik hogeita bostentzat aise, eta are atsegingarri ere, egitea haien parte-hartzea, haien iritziak zalantzan jartzea, definitzea, aurkeztea eta aztertzea. Orain horrenbeste iritsiko ez banu, pentsatuko nuke ez ditudala nire helburuak lortu, eta atzera egin beharko nuke (Kornfeld, 98-99).

Bestalde, hurrengo mendeko amaieran, Robert Thurmanek *Essencial Tibetan Buddhism* liburuan Budaren apaltasunaren pedagogiaren antzeko deskribapen bat egitean, irudipena ematen du sustraituta dagoela Estatu Batuetako kultur molde ezagunetan, hala nola terapia taldeak edo batzorde antolatzaileak: «Hala, suposatzen zen Budaren haragitze batek gupidazko adierazpen bat izan beharko lukeela, eta haren helburu bakarra, jendea bere barne potentzial garaiari irekitzea. (...) Buda batek ez du zentroaren ideia sendo bat, guk bezala. (...) Buda baten energia guztiz gurekin eta guretzat dago topatzen dugunean; ez dago bertan ezein energia murrizte edo areagotze gurearen kontrakorik. (...) Halako izaki bat, haren moldea gorabehera, puntu fokala da alor batean, zeinean beste izate/izaki batzuek aukera maximoak aurkitzen baitituzte eboluzioan aurrera egiteko, modu ikusgarrian irabaziz adimen areagotua, emozio, pertzepzio eta sakontasun hobeak, askoz hobeto sentituz, askotan arazoak gaindituz eta gauzak askoz hobeto eginez eta ulertuz» (21-22).

Ez dut iradoki nahi Thurmanen idazlanen kutsu estatubatuarrak hura modu distortzionatzaile edo bereganatzaile batean markatzen duenik. Aitzitik, «mendebaldekoa» izateko haren moduak kokatzen du elkarrizketa jarraitu, palimpsesto-antzek baina oso dinamiko batean zenbait asiar irakaspenekin, haien artean eta are haien barruan ere².

Zer esanahi izan dezake hatz erakuslea eta erakutsitako ilargia banaezinak bezala ikustea? Bitartekoak helburuekin nola erlazionatzen diren inguruko meditazio budista jarraitu baten parte bezala ikusten dut nik irudi hori. Irudi ez pedagogiko batek, hala nola, bidaia bera helburu gisa

ikustea, nahikoa errazten du bitartekoak eta helburuak gauza banaezinak bezala ikustea. Baina nahitaez irakaspen irudi bat gogora dakarren irudi batekin, eta pentsamendu hermeneutiko budistaren tradizio oso apalean, antza denez beharrezkotzat jotzen da errutinaz azpimarratzea identitaterik ez dagoela bitarteko eta helburu pedagogikoen artean, eta bakarrik noizean behin aipatzea haien banaezintasuna.

Baina gaitzaren eta hiltzearen pedagogiak, jada iradoki dudan moduan, elkarrekiko erlazio ezohiko batean jartzen ditu bitartekoak eta helburuak, eta erakusten du zein zaila izan daitekeen modu egonkor batean ikasle, irakasle eta irakaspen etiketak egozte. Vimalakīrti elbarriaz, adibidez, esaten da «bere burua gaixo gisa agertzen du[ela]», «teknika askatzailean oso trebea delako» (Thurman, *Holy* 21). *Bardo* irakaspenek kontsideratzen dute heriotza dela «[askapen aukerak] aurkitu eta haietaz jabetzea ahalbidetzen digun giltza edo tresna, eta haiek ahalik eta gehien erabiltzen dituela» (Sogyal 104). Heriotza kontzientearen mugimenduan topiko bat da –baina topikoa baino gehiago ere bai-, Cicely Saundersen hitzetan, «Lehenago edo geroago, hiltzen ari den jendearekin lan egiten dutenek badakite[la] gehiago ari direla hartzen [hiltzorian daudenengandik], ematen baino» (Sogyal 177). Izan ere, bada dibulgazio liburu espiritualen azpigenero bat, *Hiltzen ari direnen Ikasgaiak* eta *Azken Opariak* bezalako izenburuekin, jende osasuntsuak hiltzen ari den jendearengandik nola ikasi dezakeen azaltzen dutenak. Areago, bada urtebete irauten duen eta gaitz hilgarri bat duzula irudikatu behar duzun buru-laguntza programa bat (Levine, *Year*).

Hala, gaixo-ohea edo hil-ohea irakasteko agertoki nagusi gisa etengabe agertzen den bitartean, rol pedagogikoak esleitzea egongaitza da, baita bitartekoak eta helburuak esleitzea ere. Gaixotasuna eta heriotza beste helburu baterako bitarteko eraginkorrak al dira, edo (beste) bitarteko eraginkorrak erabiliz gauditu beharreko arazoak? Bizitza praktikatzeko heriotzaren presentzia etengabe bezain kontzienteki; bizi zaren bezala hil ahal izatea, kontzientziak eta duintasunez; Vimalakīrti bezala, hustasunaz ikasi edo irakatsi ahal izatea heriotzaren hurbiltasunetik; heriotzaren eta transmigrazioaren *bardoa* bizitzea nahigabeko birjaiotzetik askatasuna lortzeko bidea den aldetik... Xede horiek ez dute elkar salbuesten, baina desberdinak dira, inolaz ere. Haien artean

zaila da esatea zein hatz ari den zein ilargi erakusten.

Heriotza kontzientearen mugimenduaren literaturak, baita Sogyal Rinpocherenak ere, izendapen erlijiosorik gabeko konpromiso komun bat dauka, erlijio desberdinetako edo erlijiorik gabeko irakurleentzat interesgarria egiteko pentsatua. Hau da, helburuen eta bitartekoen arteko hurbiltasunaren, de fakto haien banaezintasunaren sentipena da mugimendu horren marka finkoa; areago, haren bitartekoen ekonomiaren adierazpen sendoena. Tibetar irakaspenetan, ordea, murriztu ezinik geratzen dena, baita haien bertsio mendeabazaleenetan ere, da birjaiotzean jartzen duten enfasi pragmatikoa eta benetan hiltzearen esperientzia subjektiboaren zalantzarik gabeko narratiba.

Jende osasuarekin mintzatzen naizenean gaixotasun bat jasateaz mugimendu horren testuinguruan, gure solasa maiz hausten da berraragitzearen inguruan: Horretan sinesten al dut? Nire solaskideak dio berak ez lukeela inoiz sinetsiko. Elkarrietzak horiek bi aldeentzako bakartzaileak eta defentsiboak izateko joera dute³.

Dena den, ikuspegi pedagogiko batetik aztertuta, *bardoen* eta birjaiotzearen inguruko tibetar irakaspenak izugarri aberatsak dira. Birjaiotzearen esparruak giza bizitza ikaste proiektu oso konplexu eta askoz luzeago baten testuinguruan ipintzen du. Gaintitzean edo ez gaintitzean oinarritutako funtsezko irakaspen bat izan beharrean, kristautasuna bezala —edo are kalifikaziorik gabea ere, bertsio sekularrean bezala—, gizabanakoaren bizitza norberaren eskolatzeko urte bat bezalakoa da, eta bai aurretik bai ondotik beste eskola urte batzuk daude dagokien mailetan. Hala ere, berraragitzea eskola eta institututik edo unibertsitatetik bereizten da funtsezko kontuetan. Uda bakoitzean, ia ikasle guztiek nor direneko oroimen ia guztiak galtzen dute. Irailean gehienek ahaztu dute matrikulatuta daudela. Hasiera batean maila sorta ordenatu bat badago ere, oso ikasle gutxik jarraitzen dute behar bezala; horren orde, bost maila atzera egiten dute, haurtzaindegitik zuzenean graduatzen dira, edo laugarren maila errepikatzen dute milaka aldiz. (Promozio sozialik ez dago. Baina urteroko amnesia jendeari laguntzen dio huts egiteak eragindako lotsa edo adoregabetasunik ez sentitzen.) Ikasleak desberdintzen dira halaber beren heziketaren helburuaren arabera. Batzuek beti hala jarraitzea nahi dute. Beste batzuei gustatu ez, eta unibertsitatea betiko uzteko prestakuntza

gisa ikusten dute. Beste batzuek ez dute ikusten unibertsatetik kanpoko mundua, eta ikasle irakasle rolean beren ikasgeletara itzultzeko irrikaz daude. Egia esan, oroimen arazoa dela-eta, maila bakoitzean asko geratzen dira pentsatzen beraiek edo beren gelakideak *badirela* jada ikasle irakasleak.

Orain, bederen, ez dakit zer logika izan lezakeen halako azalpen bat sinesteak edo ez sinesteak. Esan dezakedan gehiena eta gutxiena da harekiko erlazioak, hainbeste bufoikeriarik ez duten bertsioak barne, berrantolatu egin duela nire iritziz hiltzearen auziak inguratzen dituen kontzientziaren paisaia. Zehazki, paisaia oso zabaldu da. Sartzen nintzen baina irteten asmatzen ez nuen korapilo epistemologiko/psikologiko oso mingarriak ditut gogoan: Benetan beldur ematen dit heriotzak, edo ez? Nola bereizi dezaket bizitzaren nekaduraren eta heriotzaren erakarpenaren artean? Nola dakit zalantzarik gabeko nire ateismoa ihartuko ote den hosto baten antzera haize beroaren eraginez? Benetan, *egiatan*, konturatzen naiz, orain ere, hilkorra naizela?

Galdera horien izaera murriztaile obsesiboa ziur aski nabarmena da singularreko lehen pertsonan daudenean, hori geldiarazi beharreko zerbait balitz bezala, hutsaren hurrena izan beharrean. Haien eraginkortasuna faltaren seinale okerragoa da haiekin obsesionatuta nengoen bitartean neuri ere izugarri aspergarriak iruditzen zitzaizkidala.

«*Benetan* sinesten dut birjaiotzean?» galderak agian besteen antzera funtzionatuko luke, edo askoz interesgarriagoa ere izan liteke. Robert Thurman bezalako adituen birjaiotzearekiko temari erantzunez, Stephen Batchelorren *Buddhism without Beliefs* 1997ko liburua saiatzen da jarrera ez sineskor ez sinesgaitzezko bat artikulatzen. Batchelorrek dio agnostizismo printzipiodun bat dela biderik onena bitartekari izateko «etorkizunarekiko erantzukizunaren», alde batetik (113), eta «beste garai batzuetako klixe eta dogmen» artean, bestetik (104). Baina XX. mendeko enpirizismo sarri zalantzan jarri gabearen mendean dago. Birjaiotzeaz espekulatzeak ere, kexatzen da, «Budaren perspektiba agnostiko eta pragmatikotik urrundu, eta eramaten gaitu frogatu zein arbuia ezin daitezkeen ikuspegi metafisikoak hartzera» (36). «Budista agnostiko batek ez luke Dharma ikusiko nondik gatozen, nora goazen edo heriotzaren ondoren zer gertatzen den galderen «erantzun» iturri baten moduan. Esparru egokietan bilatuko

luke halako jakintza: astrofisika, biologia ebolutiboa, neurozientzia, etab.» (18). (Harrituta ikasi nuen diziplina horietako edozeinek aztertzen duela zer gertatzen den heriotzaren ondoren) Eta programatikotik gutxien duenean ere, *kontsolamenduarekiko* destaina kezkarri batek markatzen du Batchelorren agnostizismoa. Adibidez, birjaiotzean sinestea kritikatzan du «kontsolamenduaren luxua» delakoan (43).

Beraz, zabaltasunaren eta ez jakitearen aldeko aldarrikapenak gorabehera, Batchelorren liburuak sarri partekatzen du «*Benetan jabetzen* naiz...?» bezalako korapilo psikiko estu mingarrien sentipena. Nortasuna antzeko eran bakartu eta geldiarazten du, adibidez. Hitza gutxiespenez erabiltzen badu ere, ez dut uste Batchelorrek, zeina «besteen larridura moteltzeko gogoa[z]» mintzatzen baita, *haien* kontsolamendua gauza gutxiesgarria dela benetan uste duenik (104). Alderantziz, garbi dago bera dela inoiz kontsolamendurik nahi edo behar ez duena. Nori eta *norbaiti* planteatzen dizkion exijentzia existentzialak gupidagabeak dira; destaina adierazten du «funtsezko gai existentzialen aurrean» «jarrera ez dogmatiko eta ez saiheskako bat arriskatzeko adorea biltzeko orduan» (38). «Agnostizismoa ez da erabakitasunik ezerako aitzakia», gogoratzen dio zorrotz *norbaiti*. «Ezer izatekotan, ekintzarako katalizatzailerik bat da» (38). Irudi moralki gihartsu hori eraiki eta hari eustea zeregin garestia da. Sakrifikatutako gauzen artean dago iraunkortasun ezaren, edo are hustasunaren kontzientzia, zeinaren bidez irudiak bere burua ezagutu bailezake tratamendu gupidatsuago baten premia duten «besteak» ez bezalako beste bat etengabe. Horri dagokionez, heriotza kontzientearen aldeko mugimenduaren etengabe zirkulatzen ari den pedagogiak malguago, norabide askotakoago eta eraginkorrago dirudi.

Dena den, ez dakit samsara gisako birjaiotze askotarikoak hain kontsolagarriak ematen duten. Niretzat nabarmenagoa da tibetar irakaspenen gaitasuna presentzia den aldetik hilkortasunari aurre egin behar dion jendez betetako mundu batean. Ego bat izatea eta ez izaten ikastea ez da hain itogarria dagoeneko amnesia, metamorfosia eta erlazonaltasun aldagarria duen espazio batean, zeinak haiek fenomeno guztien arragoatzat jotzen baititu.

Irakaskintza horrekin izate soilak desberdintasun handiagoa markatzen du hartan sinesteak edo ez sinesteak baino. Hartu, adibidez,

zure bizitza, are zure izaera ere, den ez bezalakoa irudikatzeko jolas edo meditazioa, birjaiotzea irakastea aise ager daitekeena. Hainbat eta hainbat galdera sortzen dira. Baina haien agerpena ez da gertatzen errua edo buru-erruaren, borondate edo deliberoaren testuinguru batean. Espazioa gehiago da zera bat bezala... Zer bezala? Desira? Non edo non, gutxienez, posibilitateak eta ezintasunak, eta batez ere egoarekiko askatze erlatiboak, askatua.

Demagun pentsatzen ari naizela lotsagatik, adibidez, edo deserosotasun fisikoaren kontrakoa naizelako, inoiz egin ez ditudan gauza on batzuez. Orain konturatzen naiz «Tasun horiek zerk egin zitzakeen bestelako?» galdera, bizitza historiaren sakonean eta are harago ere, egin daitekeena, sortu eta jarraitzen oso galdera erraza dela, harrigarriro erraza. Gogoeta asko «zabaldu» egin daitezke haren inguruan inoiz ez bezala, ez behintzat galdera *nire* inguruko galdera lotsagarri murriztu eta deontologikoa zenean. Espazio gizartekoi asko dago inoiz ezagutuko ez dudana eta bere aldetik bere adore ezaugarrian nola edo hala harildutako itxaropen izpiaz pentsatu behar ez duen izaki baten desberdintasun irudikagarri eta babeslean. Logikoa al da galdetzea ea halako irakaspenak orainari edo geroari dagozkion? Gutxienez jende batentzat, zenbait historiaren bidez, irakaspen budistak pedagogiaren aldetik aztertzeak luzaro eskaini du haien bitarteko eragingarri zorrotzetan haien helburu iheskorrak ezagutzeko modu bat.

OHARRAK

Saiakera hau 1997ko Yom Kippur egunean bere buruaz beste egin zuen nire lagun eta ikasle Brian Selskyren oroimenaz beteta dago.

1 Dharma funtsean transmisioaren aurka joatea ez da erantzunik gabe geratzen sutretan. Peabodyk heziketa espiritualaren oso bestelako ikuspegi bat aurkitu zuen, ia hausturarik gabea, Lotoaren sutra itzultzean. Vimalakīrtin ere, ospetsua bere isiltasun menderakaitzagatik, teknika pedagogikoen sorta deigarri batez irakurtzen dugu: «Buda-alor batzuek Budaren lana egiten dute bodhisattvaz; beste batzuek argiaren bidez; beste batzuek argitzearen zuhaitzaz; batzuek lortzen dute edertasun fisikoaren eta Tathāgataren marken bidez; beste batzuek lortzen dute jantzi erlijiosoez; beste batzuek janariaren bidez; beste batzuek uraren bidez; beste batzuek, lorategien bidez; beste batzuek etxeen bidez; beste batzuek jauretxeez; beste batzuek haragitze magikoaren bidez; beste batzuek hutsune bidez; beste batzuek zeruko argien bidez (Thurman, *Holy*, 86). Eta Bitarteko Eraginkorren gaineko sutran balirudike bodhisattva batek indar-alor mimetiko baten luzapen fisikoaren antzeko zerbaiten bidez irakasten duela: «Jaun Beneragarria, honela da. Mendien erregea den Sumeraren aurrean dauden izaki kontziente guztiak kolore berekoak dira -urre kolorekoak-, gorroto, lasaitasun edo miresmenezko pentsamenduak edo doktrinara iristeko pentsamendu trabatzaileak dituzten edo ez kontuan hartu gabe. Era berean, jaun Beneragarria, bodhisattven aurrean dauden izaki kontziente guztiak, lasaitasun edo miresmenezko pentsamenduak edo doktrinara iristeko pentsamendu trabatzaileak dituzten edo ez kontuan hartu gabe, denek dituzte izaera bereko pentsamenduak, orojakitezko izaera» (Tatz 45).

2 Mintzatzen da halaber Europako pedagogia erromantikoaren barruko tradizio alternatibo minimalista batez (ikus Rancière). Eta kontuan hartu hiru adibide horiek helduei zuzendutako hezkuntza lanetik hartu direla; logikoa dirudi bitarteko minimalistak irakaskuntzan errazago agertzea helduekiko lanean -a *fortiori*, hiltzen ari direnekikoan-, haurrekikoan baino gehiago. Horrek orobat dakar azpimarratzea Transzendentalistek helduen hezkuntzan zuten interesa haiek utzitako ondare funtsezkoena dela. Peabody, Froebelekin Alemanian ikasi ondoren, Estatu Batuetako haurtzaindegi mugimendu izugarri arrakastatsuen aitzindaria izan arren, beren klase bereko helduei zuzendutako pedagogia jarraitu, ez errehabilitaziozko, orientazio espiritualazkoarekiko Transzendentalisten konpromisoa orijinalagoa zen, eta seguru asko eragin handiagoa izan du.

3 Bronson Alcotten Temple Schoolen patuak adierazi dezake nolako zatiketak eragiten dituen birjaiotzearen auziak mendealdean. 1836-37an eskola hondoratu zuen jendaurreko kritikaren suzko ekaitza «sortzeaz eta erditzeaz mintzatzen ziren esamesei» (Ronda 128) egotzi ohi zaio. Baina Peabodyren beraren sentipena, behintzat, arrakastarik gabe saiatu zenean eztabaida geldiarazten, zen «jaiotzaren» inguruko eskolako eztabaidek ez zutela zerikusirik sexuarekin, birjaiotzearekin baizik. Ukatu egin zuen Alcottek «aurre-existentziaren eta emanazioaren ekialdeko doktrina» irakasten zuenik, baina honako hau idatzi

zuen: «Alcott jaunak sinesten du jaiotza haragitzearen aurreko ekintza eta egitate espiritual bat dela. (...) Nire aldetik, espiritu baten batasuna ulertzeko bide bakarra dela sinesten dut; eta hori dela Wordsworthen “Oda hilezkortasunari”n aipatzen zuen aurre-existentzia, Platok berak irakatsi nahi zuena; eta zalantzarik gabe hori dela Jesukristok irakatsitako kristautasunaren doktrina» (Ronda 128). Sexu eskandaluak berraragitze eskandaluarekin bat egitea oso harrigarria da, 1830eko hamarkadako bostondarrek egin edo geroko historialariek egin.



Eve Kosofsky Sedgwick y M^a José Belbel Bullejos en el seminario *Crítica Queer. Narrativas disidentes e invención de subjetividad*. Sevilla, mayo 2007



Mª José Belbel Bullejos e Eve Kosofsky Sedgwick desayunando en Triana



Eve Kosofsky Sedgwick, Michelle Tea, Mª José Belbel Bullejos y Katastrophe.
Triana, mayo 2007

UN SENTIDO DE POSIBILIDAD: *TOUCHING FEELING*.
AFECTO, PEDAGOGÍA, PERFORMATIVIDAD
DE EVE KOSOFSKY SEDGWICK

María José Belbel Bullejos

Conocimiento feminista y políticas de traducción es un proyecto que continúa otros trabajos anteriores en relación a la traducción, entendiendo la misma en un sentido estricto y también expandido. La intención de esta colección, iniciada con *Arteleku* en 2013, pretende dar a conocer en euskara y castellano algunos textos, cuyo pensamiento ha contribuido de forma relevante a los estudios de género, los estudios feministas y los estudios sobre sexualidad, así como a la ampliación y reformulación de nuestra concepción sobre políticas de conocimiento y modos de hacer. Es un intento modesto de paliar y señalar la debilidad editorial en relación a la teoría de género en el Estado español, la ausencia de traducciones de textos relevantes, necesarios, y la debilidad actual de los proyectos de traducción dentro el mundo académico y activista. También de hacer una referencia al anti-intelectualismo de una buena parte de los movimientos sociales cuando, como decía Azaña, “si los españoles hablásemos solo de lo que sabemos, se generaría un inmenso silencio, que podríamos aprovechar para el estudio”. Necesitamos conocer y dar a conocer los textos relevantes de la teoría crítica y adentrarnos en la producción teórica que cuestiona el hetero-patriarcado y la heteronormatividad, de modo inclusivo y transversal, mediante una reflexión contemporánea sobre un buen número de convenciones y reificaciones teóricas que algunas formulaciones de dichos cuestionamientos han ido produciendo sin ser demasiado conscientes de ello. Quizás este análisis autocrítico mejore la producción propia que, en parte, se ve afectada por esta escasez de traducciones en tornos a temas sobre los que se ha escrito bien. Desde una voluntad política de traducir en sentido estricto para poder traducir y cambiar mejor.

El hecho cierto es que ya han transcurrido casi veinticinco años de la publicación de los textos fundacionales de la teoría queer: *La epistemología*

del armario de Eve Kosofsky Sedgwick, (1990), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* de Judith Butler, (1990), *Inside/ Out: Lesbian Theory, Gay Theory*, editado por Diana Fuss (1991), en el que colaboran además de Diana Fuss, Judith Butler, Carole-Ann Tyler, Ed Cohen, Lee Edelman, D.A. Miller, Patricia White, Judith Mayne, Richard Dyer, Wayne Koestenbaum, Michèle Aina Barale, Richard Meyer, Thomas Yingling, Jeff Nunokawa, Ellis Hanson, Catharine Saalfeld, Ray Navarro, Cindy Patton y Simon Watney y *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory* (Miedo a un planeta queer) una obra coral, editada por Michael Warner en 1993 y que cuenta con ensayos de Jonathan Goldberg, Andrew Parker, Eve K. Sedgwick, Diana Fuss, Janet E. Halley, Steven Seidman, Cindy Patton, Cathy Griggers, Lauren Berlant, Elizabeth Freeman, Henry Louis Gates Jr, Phillip Brian Harper, Robert Schwartzwald y Douglas Crimp. Cito estas obras por su importancia y por ser una buena muestra del gran número de personas implicadas en ellas, siendo consciente de que no están todos los que son.

La teoría queer ha pasado a formar parte de los estudios de género académicos, como teoría de género y de la sexualidad con presencia interdisciplinar y transversal en numerosos departamentos universitarios. La única teórica queer cuya obra se traduce regularmente al castellano es Judith Butler. Si es un motivo de satisfacción que la obra de Butler sea accesible al castellano (su primer libro tardó once años en traducirse (2001) en Paidós, dentro del Programa de Estudios de Género de la Universidad de México), es evidente que una vez más, se pretende que un solo autor o autora representa a todo un movimiento complejo y de gran pluralidad. A todo un movimiento, a sus derivas y a su devenir histórico. Con ello se hurta a los lectores de los contextos en los que surgen dichos pensadores y de la riqueza, pluralidad e historia de los mismos. Estas políticas de traducción son eso: políticas. Modos de hacer, de diseminar el conocimiento desde unas ideologías y unas prácticas en los que parece que prima la rentabilidad económica a costa del conocimiento. Y que nos interpela a reflexionar y llevar a cabo otras prácticas.

ALGUNAS HISTORIAS DE LA HISTORIA DEL MOVIMIENTO QUEER. ALGUNAS HERRAMIENTAS NO DUALISTAS DE *TOUCHING FEELING*.

Después de la gran eclosión de las políticas queer de los últimos quince años del siglo XX, podemos afirmar con Sedgwick que

parece que debido a la banalización estratégica de las políticas gays y lesbianas, así como por su resuelto distanciamiento de la relación histórica y presente con la epidemia del sida podría haber sucedido que haya pasado el momento en el que la teoría tuvo una relación muy productiva con el activismo sexual en muchas áreas de conocimiento.

Esta afirmación de Sedgwick quizás pueda explicarnos una de las razones por la que el trabajo de Judith Butler ha ampliado los temas de su interés teórico de forma notable desde hace más de quince años y, en especial, desde el 11-S del 2001 y, paralelamente, su intervención política ligada a los movimientos sociales y a la política y conflictos internacionales ha adquirido mayor peso y centralidad. Quizás también sea una de las razones por las que Eve Kosofsky Sedgwick dedicó una parte de sus esfuerzos desde mediados de los años noventa al desarrollo de la Teoría de los Afectos con la ayuda de la obra de Silvan Tomkins y Melanie Klein y las enseñanzas del budismo -claves para entender la construcción de la subjetividad y problematizar el autoritarismo-científico-psicoanalítico-exclusivista-de la modernidad occidental y para llevar a cabo una relectura crítica de su propio trabajo en relación a los debates teóricos en los que había participado; al estudio del budismo tan ligado a la pedagogía y a la propia historia intelectual, cultural y artística de los Estados Unidos; a la publicación de un libro de poemas, así como a su libro más autobiográfico, *A Dialogue on Love* y a la producción artística de collages, poemas visuales e instalaciones textiles. Trabajos que calificaría como audaces y radicalmente políticos, así como felizmente no moralistas, no prescriptivos y complejos: de ahí que el título de esta introducción apele a *un sentido de posibilidad*. Una obra que no pretende sustituir unos modelos por el propio, sino propiciar que distintos modelos (la lectura paranoica y la reparadora, el psicoanálisis y la psicología, por ejemplo) dialoguen de forma menos

autoritaria y excluyente y que posiciones y argumentos se vean sometidos al test de la experiencia, para ser reformulados, criticados, mejorados o ignorados en base a su utilidad. Un trabajo de gran importancia política y para la política, desde los Afectos y su textura; desde la Pedagogía, desde la pregunta sobre qué se hace con el conocimiento, y desde la productividad del performativo: de los debates sobre la tutela de lo lingüístico en relación a formas de conocimiento no verbales.

El segundo volumen de *Conocimiento feminista y políticas de traducción* está dedicado a la escritora Eve Kosofsky Sedgwick, especialmente conocida por el carácter fundacional de su obra para la conceptualización de la teoría queer, cinco años después de su fallecimiento. Para las personas jóvenes, la teoría queer quizás sea algo que se originó en una época, relativamente, del pasado, a mediados de los ochenta; para las personas más mayores educadas en el feminismo y la liberación sexual, la teoría queer es algo relativamente reciente, posterior a la teoría más en boga de las generaciones de los años 60 y 70, educadas –en general de forma autónoma– en el marxismo, las teorías de los movimientos de liberación anti-imperialistas, de liberación de la mujer, de liberación de los homosexuales, y de un interés, si bien relativamente pequeño, por el psicoanálisis freudiano: esta generación suele abominar del prefijo “post” y no distingue demasiado entre ciertas formas de la postmodernidad y los estudios post-estructuralistas. Todo ello pertenece al contexto en el que han surgido de manera muy visible los debates identitarios. Cuando se vuelven a poner en circulación conceptos como “liberación”, incluso citando a Foucault, y se habla de hegemonía/ contrahegemonía; consenso/conflicto; poder/contrapoder, defensa radical de la otredad nacional, habría que preguntarse ¿qué hemos aprendido de la deconstrucción/ problematización/ cuestionamiento/ autocrítica de términos como “sistema”, “status quo” y de sus anversos “antisistema”, “alternativos”, “liberación nacional” que apelan a la creencia en un afuera y nos sitúan en un exterior constitutivo: dentro/ fuera, centro/margen, fondo/forma, superficie/profundidad del que parece que nos hemos desposeído? Parece que hacemos un uso binario que tiende a reificar las esencias que pretendíamos desplazar, en nombre de proyectos antiesencialistas, o al menos así me lo parece cuando escucho

términos como biomujer y biohombre, manada e incluso cuando se ponen en circulación términos como transfeminismo, y observo la enorme dificultad de mis buenas amigas transfeministas al intentar explicarme en qué consiste, aunque no sea exactamente.

Y es por ello por lo que este segundo volumen de *Conocimiento feminista y políticas de traducción* quiera dar a conocer a los lectores de euskera y castellano, una selección de textos -tres capítulos- de *Touching Feeling. Affect, Pedagogy and Performativity*, el último libro en vida de la autora, publicado en 2003. Sedgwick señala en los agradecimientos que “*Touching Feeling* es un palimpsesto de obra anterior, publicada y sin publicar. Aunque he revisado aquello que he considerado oportuno, los ensayos aparecen en el orden en el que fueron escritos” y, más adelante, apunta:

El título que he elegido para estos ensayos, *Touching Feeling*, recoge mi intuición de que parece que existe una intimidad particular entre las texturas y las emociones. Pero el mismo doble sentido, táctil más emocional, ya lo encontramos en la simple palabra “tocar” (touch); e, igualmente, es inherente a la palabra “sentimiento” (feel).

Algunos párrafos sobre la performatividad presentes en la “Introducción” de *Touching Feeling*, el primer ensayo que hemos traducido, pertenecen a la introducción de *Performativity and Performance*, escrita junto a Andrew Parker para el libro que ambos coeditaron en 1995. Una versión de “Lectura Paranoica/Lectura Reparadora”, el capítulo 4 de *Touching Feeling* formó parte de la introducción de Sedgwick al libro que editó con el título *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction* de 1997 y “La pedagogía del budismo”, el capítulo 5 de *Touching Feeling* corresponde a un encargo para *Critical Terms for the Study of Buddhism*, libro cuya edición estaba preparando entonces Donald S. Lopez Jr y que finalmente se publicó en 2005.

Pero *Touching Feeling* también es un proyecto específico llevado a cabo durante una década, que “analiza algunas herramientas y técnicas que pueden ser útiles para un pensamiento y una pedagogía no dualista”.

Ya sabemos que salir de la lógica binaria es algo más fácil de decir que de hacer y que “incluso invocar el no dualismo puede derivar en una trampa dualista”. Para ello, Sedgwick entra en debate con cuatro textos de gran importancia a nivel “político, intelectual e imaginativo” que a la vez que le han hecho sentirse privilegiada por poder aprender de ellos, contienen elementos que le han producido una cierta frustración cognitivo-política con el paso de los años: *Cómo hacer cosas con palabras* de J.L. Austin, el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* de M. Foucault, *El género en disputa* de J. Butler y los primeros tres volúmenes de *Affect Imagery Consciousness* de Silvan Tomkins, teórico de los Afectos, cuya obra Sedgwick considera de gran importancia a pesar de ser mucho menos conocido que los anteriores.

En los ensayos traducidos se entra en diálogo y se analizan las frustraciones cognitivas que a Sedgwick le han producido de dichas obras. Por poner un ejemplo, vamos a detenernos en uno de los términos más empleados y citados en los últimos veinte años en los estudios de género y en los estudios culturales: el concepto de performatividad, tanto en su acepción lingüística austiniana como en su acepción teatral, performance, donde lo performativo contiene dos acepciones: la dramática y la no autoreferencial, y de la importancia de dichos términos en los proyectos antiesencialistas de la deconstrucción y de la teoría del género para señalar los problemas que ambos términos presentan en el uso que hace Butler de la deconstrucción derridiana del performativo. Para Sedgwick, resulta problemático que tanto Derrida como Butler partan de “una disyuntiva en la que las taxonomías sintácticas de Austin, que eran a la vez provisionales y lúdicas, puedan persistir solamente como reductivamente esencializadoras” y no se muestra inclinada por subsumir “los aspectos no verbales de la realidad a la tutela de lo lingüístico” ni en privilegiar ontológicamente la forma verbal frente a lo verbal. Y plantea una propuesta que puede sorprendernos, quizás hacernos reflexionar, que incluso estábamos esperando que se articulara y cuando nos encontramos con ella decimos: esto es lo que hacía falta, parece un camino por el que se puede transitar: “dejar de lado el antiesencialismo y dar un menor peso relativo a las demandas epistemológicas acerca de una verdad esencial” como una posibilidad

para poder “prestar atención a las texturas y efectos de los aspectos particulares del lenguaje”.

Este apartado de la introducción de *Touching Feeling* de Sedgwick concluye afirmando que “incluso en la deconstrucción se puede decir algo más sobre los actos de habla performativos que señalar que están desconectados ontológicamente o que son introvertidamente no referenciales”. Y plantea siguiendo a Paul de Man la relación necesariamente “aberrante” entre el significante y su propio referente y “la torsión, la perversión mutua, como podría llamarse a la relación del referente con la realidad”.

Sedgwick cuestiona el gesto autoritario de “conminar” a “realizar una práctica autoritaria que se perfeccione rápidamente o que sea revolucionaria y que solo se puede vislumbrar”. Ejemplos de estas actitudes los tenemos a diario. La autora no pretende “profundizar” para “desvelar” opresiones ni esencialismos en proyectos que en apariencia no lo son, algo que ha sido el eje del trabajo teórico más importante llevado a cabo en las últimas cuatro décadas e invoca un “interés deleuziano en las relaciones entre planos y la posicionalidad irreductiblemente espacial de (la preposición) *junto a* (que) quizás también pueda ofrecernos alguna resistencia útil a la facilidad con la que *más allá de* y *debajo de* modifican su descripción espacial y se convierten en narraciones implícitas de origen y finalidad respectivamente”; en cambio, “*junto a* también nos provee de un saludable agnosticismo en relación a varias lógicas lineales que conforman el pensamiento dualista: la no contradicción, la ley de las ‘franjas intermedias excluidas’ algo tan presente en la obra de Sedgwick (y que no tiene nada que ver con el consenso, el sentido común y el término medio), de la causa en relación al efecto, del sujeto frente al objeto” sin tampoco verse obligada a depender de “una fantasía igualitaria metonímica”.

Sedgwick no es una autora fácil de leer si exceptuamos a las personas muy acostumbradas a leer filosofía, pero su escritura siempre está imbuida de un fuerte sentido pedagógico y una notable claridad conceptual. Con frecuencia cada artículo nos parece un libro completo, incluso un conjunto de volúmenes por lo mucho que se aprende y se vuelve a aprender en

sucesivas relecturas dada su gran falta de convencionalidad y capacidad de preguntarse, acción que también realiza constantemente con respecto a su propio trabajo. La expansión de sus referencias y genealogías más allá de los teóricos más canónicos –Marx, Freud, Nietzsche–, a un pensamiento como el budista ligado a su trabajo pedagógico y autopedagógico; a la literatura y, en especial a su seminario sobre Proust llevado a cabo en los diez últimos años de su vida; a las artes visuales: a su práctica con el textil donde el no hacer cosas con palabras también daba entrada a éstas mediante poemas visuales. El término que más ha definido su trabajo es el de “capacitadora” (enabling), una manera de trabajar que nos permite hacer cosas.

En torno a la vida, la obra y las actividades, proyectos, seminarios, publicaciones, conferencias ligadas a EKS: www.evekosofskysedgwick.net web puesta en pie por Hal Sedgwick y el que colaboran antiguos alumnos y colegas de la autora que sienten la necesidad de expandir su trabajo.

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN EN RELACIÓN AL GÉNERO GRAMATICAL

M^a José Belbel Bullejos

¿Cómo traducir de forma feminista y queer? Ya que el inglés, en general, no tiene marca de género ¿qué hacer al traducir esa ausencia de marca gramatical? ¿Traducimos el masculino como universal con el riesgo de obviar su carácter falogocéntrico a la vez que manifestamos que somos conscientes de dicho riesgo? ¿Traducimos reiterando el “los y las” que reifica la existencia de dos géneros enfrentados de forma binaria y es una solución simplista a un problema complejo? ¿Creamos neologismos, como por ejemplo hacen algunas escritoras en lengua inglesa y acuñamos nuevas palabras a la manera de “herm”, “hir”, junto a “him” y “her”, para indicar que la realidad social indica la existencia de más de dos géneros, como por ejemplo las personas transgéneros e intersexuales? ¿Intervenimos nombrando en femenino como universal cuando nos parezca oportuno para generar una extrañeza textual que denuncie el androcentrismo a la manera de guerra de guerrillas?

Esta nota intenta hacer visible este problema. La traducción utiliza todas las estrategias citadas alguna vez por el mismo motivo. Las personas interesadas en la traducción y el género, pueden encontrar de utilidad la siguiente bibliografía:

- Lori Chamberlain. *Gender and the Metaphorics of Translation*. (Disponible en internet).
- Jacques Derrida. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. (trans. Peggy Kamuf) ed. Christie V. McDonald. New York, Schocken Books, 1985.
- Barbara Godard. “Theorizing Feminist Discourse/Translation” en *Translation, History and Culture*. Susan Bassnet y André Lefevere (eds.). Pinter Publishers, New York, 1990.
- Jonathan Goldberg. *Desiring Women Writing*. Stanford University Press, Stanford, 1997.
- Sherry Simon. *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. Routledge-Translation Studies, London-New York, 1996.
- Lawrence Vernuti (ed.). *The Translation Studies Reader*. Routledge, London-New York, 2000.
- The Translator Invisibility: A History of Translation*. Routledge, New York, 1995.
- Louise von Flotow. *Translation and Gender. Translating in the “Era of Feminism”*. University of Ottawa Press, Ottawa, 1997.

TOUCHING FEELING

AFFECT, PEDAGOGY, PERFORMATIVITY



INTRODUCCIÓN DE *TOUCHING FEELING*

Eve Kosofsky Sedgwick

Una gran parte de los artículos del libro *Touching Feeling* se han publicado antes en otros contextos. Pero esta colección de ensayos también representa un proyecto específico, un proyecto llevado a cabo durante una década y que, a pesar de todo, se ha negado a tener una estructura lineal, cada vez de forma más testaruda. Creo que la mejor manera de describirlo es como un proyecto que analiza algunas herramientas y técnicas que pueden ser útiles para seguir desarrollando un pensamiento y una pedagogía no dualistas.

Sin duda, el mismo interés de pensar de forma no dualista ha configurado la resistencia a que este libro tuviera un formato lineal y que se basara en un solo tema. Muchas voces nos dicen que no pensemos de forma dualista e incluso nos señalan lo que debemos de pensar al respecto. Pero son menos quienes son capaces de decirnos cómo acometer dicha tarea, los hábitos y las prácticas afectivas que ello conlleva para que no se vean sometidos a fórmulas y modelos prescriptivos. El mejor resultado que espero es que el libro suponga un reconocimiento para las muchas personas que están consiguiendo trabajar en esta línea; y en la medida en que algunos enfoques puedan ser nuevos y aún estén por articular, que transmita un sentido de posibilidad. El ideal que vislumbro es el de una mente receptiva a los pensamientos, que sea capaz de nutrirlos y conectarlos y que pueda sentirse feliz al llevar a cabo dicha tarea.

A partir de los años sesenta, particularmente, nos encontramos con numerosos discursos no dualistas, bien sean estos académicos, populares o profesionales, y en terrenos tan diversos como la física, el género y la sexualidad, el arte, la psicología y el psicoanálisis, la deconstrucción, las relaciones postcoloniales, la pedagogía, la religión y la espiritualidad, la

raza, la problemática ligada a la mente-cuerpo, The Recovery Movement (el movimiento de recuperación) y los estudios científicos, entre otros muchos campos del saber. Pero por supuesto es bastante más fácil estar en desacuerdo con los confusos y tendenciosos efectos de los modelos de pensamiento binario –y exponer su incesante estulticia– que articular o modelar otras formas de pensamiento. Incluso invocar el *no* dualismo, como señalan muchas sutras budistas, puede derivar en caer en una trampa dualista. Siempre he dado por hecho que el trabajo más útil que se puede hacer a este respecto probablemente se encuentre cerca de los límites de lo que una escritora o escritor no imagina que vaya a decir fácilmente, por no decir lo que vaya a prescribir a otras personas: en una especie de combate jacobino –o en el t'ai chi, que también nos puede servir de ejemplo– que confunde la agencia con la pasividad, el *self* con el libro y el mundo, los objetivos del trabajo con los medios para conseguirlos y quizás, lo que es aún más alarmante, la inteligencia con la estupidez. Si es así, quizás pueda haber algo que nos haga sentirnos optimistas en el tesón estructuralmente recalitrante de *Touching Feeling*.

Entre las formas de cabezonería que este libro encarna (sí, soy Tauro), una de las más evidentes es su fijación con un pequeño grupo de textos teóricos, todos ellos publicados en 1990. Me gusta observar cómo la obsesión es la forma más duradera de capital intelectual. De forma más o menos explícita, todos los ensayos de este libro se adentran en un sentido de posibilidad que hasta la fecha no se ha agotado y tratan también de la frustración producida por cuatro textos difíciles: *Cómo hacer cosas con palabras* de John Langshaw Austin, el volumen introductorio de *La historia de la sexualidad* de Michel Foucault, *El género en disputa* de Judith Butler y los primeros tres volúmenes de *Affect Imagery Consciousness* de Silvan Tomkins (extractos de *Shame* de Tomkins). Además, excepto el trabajo de Tomkins que es menos conocido, mis ensayos responden a la recepción pedagógica y crítica y a los usos que se han dado a estos influyentes textos, responden a lo que por lo menos para mí ha sido revitalizador, a la vez que me han producido una exasperación ruda y poco agradable. Lo que yo quería era igualmente evidente (quizás en algunos sitios lo sea), quería sencillamente manifestar mi gratitud por haber gozado del privilegio de vivir

la experiencia de ser interlocutora en las conversaciones en las que he participado y que han sido tan importantes desde un punto de vista político, intelectual e imaginativo.

A la vez, uno de los acumulativos relatos de *Touching Feeling* quizás tenga que ver con la decreciente sensación de una escritora de tener un fuerte centro de gravedad en un campo intelectual específico. Los encuentros con la mortalidad y el budismo, temas que conforman los dos últimos capítulos del libro, han ocasionado, para lo bueno y para lo malo, unos efectos que han desplazado la conciencia fuerte de una vocación que hizo que un libro como *La epistemología del armario* se mostrara seguro de su intervención en los escenarios contemporáneos de la sexualidad y de la teoría crítica. En contraste, algunos experimentos editoriales colaborativos han formado parte del trabajo que he realizado de forma paralela a *Touching Feeling* durante esta última década: un libro de poemas; *A Dialogue on Love*, un *haibun* expandido y realizado a dos voces; un buen número de artículos periodísticos sobre el cáncer y un trabajo cada vez menos lingüístico centrado en el arte textil. A la vez, y es interesante resaltarlo, mi trabajo docente ha desarrollado una mayor textura y un modo más relajado de llevarse a cabo. Mientras que he luchado para dejar sitio en *Touching Feeling* a un sentido de la realidad que no excluyera a ninguno de esos elementos, también he tenido que desasirme de algunas verdades que solía pensar que eran evidentes en sí mismas, incluida la creencia de que el propio acto de escribir era un absoluto privilegio.

En el aclamado poema *Un arte*, Elizabeth Bishop repite como estribillo “el arte de perder no es difícil de conquistar”. Por su insistencia en una estética purgante, este poema suyo no me ha gustado nunca, me lo imagino como un imán que se pone en la puerta de una nevera conminando a la gente que está a dieta a que no la abra. Una versión que me resultaría más cercana invocaría el arte de “dejarse ir” (juego de palabras en inglés entre losing/loosing. N.T.): y no solo como un arte sino como un conjunto de artes relacionadas. En una situación ideal, la vida, los amores y las ideas podrían sentarse libremente, durante un rato, en la palma de una mano abierta. Me habría gustado que *Touching Feeling* resultara igual de abierto

y tuviera su mismo nivel de concentración. En esta introducción, yo solo puedo desvelar algunos de los muchos temas que se han convertido en indispensables durante su escritura.

PERFORMATIVIDAD Y PERFORMANCE

Touching Feeling tiene sus raíces en la fascinación intransigente ante algunas implicaciones y efectos que rodean el trabajo fundacional sobre las oraciones performativas de J.L. Austin. Aunque el concepto de performatividad ha impulsado líneas de pensamiento en diversas disciplinas notablemente divergentes, yo he tenido más en cuenta una línea de pensamiento que se extiende, pasando por Derrida, a las primeras obras de Judith Butler, una línea que se ha mostrado particularmente fructífera en el desarrollo de los estudios de género y de los estudios queer a lo largo de la década de los años noventa.

El potencial “queer” del término performatividad se relaciona de forma evidente con la poca consistencia de su terreno ontológico, que viene marcado por el hecho de que el propio acuñador del término repudiara dicha palabra justo cuando ésta comenzaba su andadura intelectual. Austin introdujo el término performatividad en las primeras conferencias que pronunció en Harvard en 1955 (que más tarde fueron publicadas con el título de *Cómo hacer cosas con palabras*), y rechazó dicho término en la octava conferencia que impartió. El autor desestimó y dismanteló el concepto de “performatividad”, es decir, el nombre dado a un conjunto de categorías de oraciones específicas y relacionadas entre sí que podrían oponerse a lo meramente “constatativo” o descriptivo, señalando que “cada acto de habla genuino es las dos cosas”. De este modo, el uso que la deconstrucción le ha dado al término “performatividad” comienza con el reconocimiento por parte de Austin de una propiedad o aspecto que es común a todas las oraciones. En contraste, la filosofía analítica y la lingüística, a pesar del repudio que el propio Austin hace del término, han seguido durante mucho tiempo interesadas en el proceso de clasificar tales expresiones como expresiones performativas en oposición a las expresiones constatativas.

Sin embargo, tal y como Shoshana Felman señala en *The Literary Speech Act (El acto de habla literario)*, la propia performance de Austin en estas conferencias no es nada fácil. Una de sus astutas características consiste en un repetido tropismo, una evidente fascinación ante un tipo particular de ejemplos de las expresiones performativas. Presentadas en primer lugar como performativas puras, originarias y definitorias del concepto; desmanteladas finalmente como simplemente “un caso marginal en el límite” de las mismas, si es que en verdad es posible decir que los ejemplos o el concepto fueron capaces de “sobrevivir” de algún modo a la operación analítica que Austin llevó a cabo en el conjunto de sus conferencias. Sin embargo dichos términos han regresado una y otra vez como si no hubiera análisis o argumentación, ni desmantelamiento ni deconstrucción que realmente pudieran minar o desafiar la idea de que su fuerza ejemplificadora se cae por su propio peso —estas expresiones son las que se instalan en la mente como las que son consideradas como expresiones exclusivamente performativas, incluso cuando imposibilitan utilizar simplemente el término performativo. Se trata de un grupo de expresiones muy conocidas, sobre las que “parece claro que mencionar las palabras (por supuesto en el contexto adecuado) no consiste en *describir* lo que estoy haciendo (una cosa)... ni señalar que la estoy haciendo, sino que es hacerlo”. Algunos ejemplos son “prometo”, “lego...”, “bautizo ...”, “me disculpo”, “te reto”, “te condeno...”.

En este libro, voy a separarme del uso de Austin, y me voy a referir a estas oraciones ejemplificadoras como *expresiones performativas explícitas*. Tienen varios rasgos sintácticos y semánticos en común: están en 1) la primera persona del singular, 2) en el tiempo presente, 3) en el modo indicativo, 4) en la voz activa, 5) el verbo de cada expresión nombra precisamente el acto (en palabras de Austin, la ilocución que la expresión misma lleva a cabo), 6) el adverbio “por la presente” podría insertarse en cada una de ellas sin distorsionar ni su forma ni su sentido. De este modo “Yo (por la presente) me disculpo”, disculpa, “yo (por la presente) te condeno”, condena, y así sucesivamente.

Si la categoría expresiones performativas explícitas puede resultar

útil, no quiero que lo sea porque se esconden debajo de la alfombra los casos dudosos. Hay muchas expresiones cuya fuerza parece sin duda performativa en un sentido clásicamente austiniano pero que violan todas las normas antes mencionadas. “Se suspende la reunión” viola la 1 y la 4, por ejemplo; “la Corte dispondrá” viola la 1 y la 2; “estás descalificado” viola la 1 y la 5; “¡Presente!” viola la 1, la 2 y la 3 y quizás también la 6.

Pero el interés de una categoría acotada no consiste en presentarnos otro nivel en el que jugar al juego de buscar excepciones y de reírse de las expresiones que cualifican frente a las que no cualifican dentro de la definición de esta categoría. En lugar de eso, creo que la categoría es más útil si la consideramos como una forma de conocimiento espacializado. Si, tal y como el mismo Austin dice, finalmente no existe la distinción si/no entre las expresiones performativas y las no performativas, parece que sería más útil imaginar un conjunto de relaciones presentadas como un mapa: un mapa que pueda plasmar las expresiones performativas explícitas, que se conforman siguiendo estrictamente las normas de la 1 a la 6, como centro, y una gran variedad de otras expresiones diseminadas o agrupadas más cerca o más lejos de dicho centro, dependiendo de las diversas formas en las que puedan asemejarse o diferir de dichos ejemplos. En el capítulo 2 de *Touching Feeling*, “En torno al performativo”, continuaré con este impulso espacializador, proponiendo un nuevo tipo de expresiones *periperformativas*, cuya compleja eficacia dependerá de su relación tangencial así como de sus diferencias, con las expresiones performativas explícitas.

Incluso este amplio nivel de interés en las formas del lenguaje performativo representa una salida de la filiación queer/deconstructiva a la que me referí con anterioridad. Porque desde Jacques Derrida a Judith Butler, la trayectoria de la teoría literaria y de género se ha orientado cada vez más lejos del (lo que podríamos llamar) el momento gramatical, o del impulso gramatical, en los debates acerca de la performatividad. Me vais a permitir que ofrezca una explicación excesivamente simplista cuando sostengo que tanto la deconstrucción como la teoría del género se han valido de la performatividad austiniana al servicio de un proyecto epistemológico al que podemos denominar, de forma general, antiesencialista. La

performatividad austiniana trata sobre cómo el lenguaje construye o afecta a la realidad en lugar de describirla simplemente. Este carácter *productivo* del lenguaje es más significativo para los proyectos antiesencialistas, cuando las expresiones en cuestión se encuentran más cerca de manifestar simplemente una relación descriptiva sobre alguna realidad independiente, evidentemente extra discursiva. De modo análogo, en el terreno de la historia, los mismos proyectos antiesencialistas han puesto en primer plano los repetidos ejemplos de Foucault sobre la fuerza *productiva* tanto de las taxonomías como de las disciplinas, que han manifestado ser simplemente descripciones, y de las prohibiciones cuyo aparente efecto consiste simplemente en negar. Que el lenguaje en sí mismo puede producir realidad es un terreno primario de cualquier investigación antiesencialista.

Hasta ese grado, parece que tanto la deconstrucción como la teoría del género están interesadas en desplazar el performativo de Austin de su espacio localizado en varias expresiones o tipos de expresiones que lo ejemplifican y en mostrar, en cambio, que es una propiedad más amplia del lenguaje o del discurso. Podemos caricaturizar a Derrida cuando responde a una manifestación de Austin sobre el performativo explícito diciendo: “pero lo único parte interesante de esto es observar cómo todo lenguaje es performativo”; y a Judith Butler añadiendo: “no sólo eso sino que en realidad es más performativo cuando menos lo parece de modo explícito, aunque esto sea discutible, sobre todo cuando ni siquiera está encarnado en palabras reales”.

No seré yo quién discuta estos poderosos ejemplos, ni siquiera el antiesencialismo que lleva a formularlos. Solo me gustaría señalar cómo tanto la performatividad de Derrida como la de Butler, en la medida en que ambas están al servicio de un proyecto epistemológico antiesencialista, parece que están moldeadas en una imagen contraria a las taxonomías gramaticales hipostatizadas que han caracterizado, por ejemplo, los usos positivistas de Austin llevados a cabo por John Searle o Émile Benveniste. Es decir, que parece que tanto Derrida como Butler parten de una disyuntiva en la que las taxonomías sintácticas de Austin, que eran a la vez provisionales y lúdicas, pueden persistir solamente como reductivamente

esencializadoras; el desplazamiento que lleva de *algún* lenguaje a *todo* lenguaje parece necesario en su proyecto antiesencialista. Es posible que si queremos prestar atención a las texturas y efectos de los aspectos particulares del lenguaje, como intento hacer en muchos de estos ensayos, haga falta dejar de lado el antiesencialismo, y dar un menor peso relativo a las demandas epistemológicas acerca de la verdad esencial.

También he dado un paso diferente en relación al proyecto deconstructivo que analiza fenómenos aparentemente no lingüísticos en términos rigurosamente lingüísticos, como cuando Butler analiza un estilo específico gestual como una variedad de la expresión performativa (“El performativo”). Al igual que una buena parte del proyecto deconstructivo, *Touching Feeling* quiere tratar sobre aspectos de la experiencia y de la realidad que no se presentan en forma propositiva ni tan siquiera en forma verbal junto a otros que si lo hacen, en vez de dar por bueno un supuesto sentido común que requiere una estricta separación entre los dos aspectos y que en realidad implica otorgar un privilegio ontológico al primero. Lo que acaso sea diferente en el presente trabajo, sin embargo, es una falta de inclinación por mi parte a dar la vuelta a dichas prioridades subsumiendo los aspectos no verbales de la realidad a la tutela de lo lingüístico. Doy por hecho que la frontera entre las palabras y las cosas o entre los fenómenos lingüísticos y no lingüísticos se modifica constantemente, es permeable, y en absoluto es susceptible de articularse de forma definitiva. Pero, sin embargo, estoy muy de acuerdo con Wittgenstein, cuando este filósofo se mostraba reacio a aprobar la asignación de una mística o un valor muy especial, o un ser-en-sí-mismo al lenguaje y al sentido. Muchos tipos de objetos y de acontecimientos *tienen sentido*, de modos y en contextos muy heterogéneos, y creo que resulta valioso no reificar ni mistificar los tipos de sentido lingüístico de forma innecesaria.

Hasta aquí, estoy tratando la performatividad como si su pertinencia teórica procediera directamente de trabajos sobre los actos de habla que parten de la obra de Austin. Pero en muchos usos contemporáneos, especialmente en los estudios de género y en los estudios culturales, el término parece estar ligado primordialmente, así como primordialmente

motivado, por la noción de performance tal y como se define en el lenguaje del teatro. Las primeras obras de Butler articulan una invitación a ello cuando la autora señala en *El género en disputa*: “considero el género ... como ... un ‘acto’, por así decirlo, que es a la vez intencionado y performativo, donde lo ‘performativo’ lleva un doble significado de ‘dramático’ y ‘no-referencial’” (“El performativo”). El término “performativo” en el momento actual se basa en la autoridad de dos discursos bastante diferentes: por un lado el del teatro, y por el otro el de la teoría de los actos de habla y de la deconstrucción. Sin embargo, aunque el término participa del prestigio de ambos discursos, tal y como Butler sugiere, los dos tienen significados muy distintos. Parece que la expansión entre los significados teatrales y deconstructivos del término “performativo” también se ha expandido a las polaridades de las acciones verbales y las no verbales. También se expande a aquellas que en cada extremo se refieren a la *extroversión* del actor (dirigida totalmente al público) y a la *introversión* del significante (si “me disculpo”, solo me estoy disculpando; si “sentencio” solo estoy sentenciando, y así sucesivamente). La oposición que establece Michael Fried entre teatralidad y absorción resulta muy oportuna para esta paradoja sobre lo “performativo”: en su sentido deconstructivo, la performatividad se refiere a la absorción; en la cercanía del escenario, sin embargo, lo performativo se refiere a lo teatral. Pero en otro tipo de usos, un texto como *La condición postmoderna* de Lyotard utiliza el término “performatividad” para referirse a un extremo de algo parecido a la *eficacia* – a la representación postmoderna como una forma de eficacia capitalista– mientras que, de nuevo, la “performatividad” deconstructiva de Paul de Man o de J. Hillis Miller, se caracterizan por una *desconexión* entre, precisamente, la causa y el efecto entre el significante y el mundo. A la vez, conviene no olvidar que incluso en la deconstrucción se puede decir algo más sobre los actos de habla performativos que únicamente señalar que están desconectados ontológicamente o que son introvertidamente no referenciales. Siguiendo el planteamiento de Paul de Man acerca de “el radical extrañamiento que existe entre el significado y la performance que todo texto encierra”, querría ahondar no tanto sobre el carácter no referencial del performativo sino en (lo que de Man llama) su relación necesariamente “aberrante” con su propio referente: la torsión, la perversión mutua, como podría llamarse a la relación del referente con

la performatividad. Los dos primeros capítulos de *Touching Feeling* están especialmente dedicados a tratar de esta desasosegante aberración que existe entre la performatividad y lo teatral: el primero tratará de la nostalgia profunda, no correspondida y sostenida a lo largo de toda su vida, con la que Henry James fantaseó en relación al teatro británico; el segundo tratará de un análisis del matrimonio burgués y la propiedad de los esclavos reducidos a la condición de bienes semovientes, como dos versiones del teatro ambulante —del proscenio viajero— en el género narrativo del siglo XIX.

MÁS ALLÁ DE, DEBAJO DE Y JUNTO A

Ya he indicado que, a pesar de su interés en la performatividad, la orientación de los ensayos de *Touching Feeling* no pretende sacar a la luz formas residuales de esencialismo agazapadas detrás de modos de análisis en apariencia no-esencialistas. Ni tampoco pretende desentrañar pulsiones inconscientes ni elementos compulsivos subyacentes al juego aparente de las formas literarias. Ni desvelar fuerzas históricas opresivas y violentas camufladas bajo un pretexto estético liberal.

Sin pretender devaluar dichas prácticas críticas, en este proyecto he intentado adentrarme en algunas vías en torno al concepto de profundidad u ocultación, a los que les sigue proverbialmente un desvelamiento dramático, algo que ha sido un elemento muy básico en el trabajo teórico llevado a cabo en las cuatro últimas décadas. Resulta difícil separarse de *debajo de* y de *detrás de*, pero mucho más distanciarse un poco de *más allá de*, en particular del gesto autoritario de “conminar a” realizar una práctica crítica que se perfeccione rápidamente o que sea revolucionaria y que solo se puede vislumbrar.

En su lugar, como el propio título sugiere, la preposición más destacada de *Touching Feeling* quizás sea *junto a*. Al invocar un interés deleuziano en las relaciones entre planos, la posicionalidad irreductiblemente espacial de *junto a* quizás también pueda ofrecernos alguna resistencia útil a la facilidad con la que *más allá de* y *debajo de* modifican su descripción espacial y se convierten en narraciones implícitas de origen y finalidad respectivamente.

Además, *junto a* también es una preposición muy interesante porque no hay nada esencialmente dualista en ella; un conjunto de elementos pueden estar unos al lado de los otros, aunque no en un número infinito. *Junto a* también nos provee de un saludable agnosticismo en relación a varias lógicas lineales que refuerzan el pensamiento dualista: la no contradicción, la ley de ‘las franjas intermedias excluidas’, de la causa en relación al efecto, del sujeto frente al objeto. Su interés, sin embargo, no depende de una fantasía igualitaria metonímica ni siquiera implica unas relaciones pacíficas, como cualquier niña o niño que haya compartido cama con un hermano sabe. *Junto a* incluye una amplia gama de deseos; de identificación, de representación, de rechazo, de establecimiento de paralelismos, de diferenciación, de rivalidades, de ser proclive a, de apoyo, de sesgo, de imitación, de separación, de atracción, de agresión, de distorsión y otras relaciones.

Las disciplinas espaciales, tales como la geografía y la antropología, cuentan con la ventaja de que permiten dar enfoques ecológicos o de sistemas a temas tales como la identidad y la performance. Por ejemplo, la antropóloga Esther Newton incluyó en su investigación *Mother Camp* de 1972, dedicada a los transformistas masculinos estadounidenses, los planos de los locales de dos clubs drags. Los planos forman parte de los datos del trabajo de campo de los espectáculos que se llevaban a cabo en cada local y uno de los elementos más potentes de su análisis espacial tan preciso consiste en dar cuenta, de forma extremadamente perspicaz, de la multiplicidad de interacciones que se dan entre la gente que se encuentra “junto a” otra en un lugar. De este modo, mientras un artista se encuentra solo en el escenario en un tipo de representación y cuando esta finaliza no se mezcla con el público, el artista de otra representación está interactuando en todo momento con el director del grupo musical, el encargado del club, los miembros del público y con otros artistas más jóvenes y más mayores, tanto amateurs como profesionales, que están poniéndose o quitándose distintos tipos de atuendos drag. El efecto subraya la constante consideración de Newton de que el drag es más un sistema heterogéneo que un solo tipo de acto, un terreno ecológico cuya relacionalidad intensiva y definitoria es interna, a la vez que va dirigida a las normas que pretende desafiar.

Además, cuando Butler se vale de la investigación de Newton en la parte final de *El género en disputa*, la atención ecológica al espacio se viene abajo a favor de un énfasis temporal sobre el género como una “repetición estilizada” y “una temporalidad social”. Con la pérdida de la espacialidad, sin embargo, el campo internamente complejo de la performance drag parece sufrir una simplificación y reificación inevitable. De hecho, creo que la pérdida de esta dimensión espacial puede explicar el porqué muchas de las primeras personas que leyeron dicha obra interpretaron de forma equivocada el debate que proponía Butler y creyeron que la autora estaba prescribiendo un voluntarismo simplista. A pesar de que el pensamiento temporal y espacial en realidad nunca son alternativas excluyentes, en *Touching Feeling* he intentado rechazar una tendencia de la profesión que suele no prestar suficiente atención a la rica dimensión espacial.

LAS ARTIMAÑAS DE LA HIPÓTESIS REPRESIVA

Los chistes que más recuerda la gente son aquellos que no acabamos de entender. Creo que *Touching Feeling* despliega una relación semejante con respecto al primer volumen de *La historia de la sexualidad* de Foucault. Dicho volumen me recuerda a un chiste por lo prometedora y lo económica de su argumentación; mi sensación de no acabar de entenderlo se debe a que su misma elegancia impide también que dicha promesa sea realizable.

Me parece que la promesa delirante del libro está más ligada a la identificación de Foucault de la “hipótesis represiva” y de su sugerencia de que debe de haber maneras de pensar en torno a la misma. Según la hipótesis represiva que Foucault rechaza, la historia de la sexualidad solo podría ser la historia de la “relación negativa” entre el poder y el sexo, de la “insistencia de la norma” y del “ciclo de prohibición”, de “la lógica de la censura” y de “la uniformidad del dispositivo” de la escasez y la prohibición: “ya se trate de la forma en la que el monarca formula los derechos, el padre prohíbe, el censor obliga a callar, o el maestro proclama la ley, en cualquier caso, el poder se formula de modo jurídico y sus efectos se definen como sumisión”. Por otro lado, aunque Foucault está lejos de manifestar que “el sexo no haya sido prohibido o desterrado o enmascarado o mal entendido

desde la época clásica” (p. 19), considera que este se ve más afectado por la proliferación de los discursos modernos sobre la sexualidad que por su supresión: “no pretendo decir que el sexo no haya sido prohibido o borrado o enmascarado o ignorado desde la edad clásica”. O, de forma que resulta aún más interesante, el autor percibe que quizás no haya una “ruptura” entre “la represión y el análisis crítico de la represión” cuando se responde a las paradojas de una sociedad “que habla con prolijidad de su propio silencio, (y) se esfuerza sobremanera en contar con detalle las cosas que no dice” (p. 15). Por el contrario, Foucault observa que el período moderno se define por “la multiplicación de los discursos en torno al sexo en el terreno del ejercicio del poder mismo: una incitación institucional a hablar del sexo, y de hacerlo cada vez más; una determinación de las instancias del poder a oír hablar del sexo, y hacer/lo hablar a través de las articulaciones explícitas y detalladas acumuladas incesantemente (p. 26). De este modo, la propia hipótesis represiva que sería liberadora llega a ser vista como un tipo de artimaña para tener cada vez más poder sobre la proliferación verbal opresiva que también ya había circulado antes en torno al sexo.

Para un proyecto que intenta deslindarse de las formas de pensamiento dualista —especialmente sobre el sexo— ¿hay mejor punto de partida en este debate que la hipótesis represiva? Y, con todo, si leemos el libro de Foucault de modo más detenido, y especialmente si analizamos el trabajo realizado en torno a esta problemática en los textos de otras personas dedicadas a la investigación, resulta cada vez más claro que el libro de Foucault aparecía dividido contra sí mismo en relación a lo que el autor quería conseguir a partir de esta amplia, infinitamente ramificada y sutil crítica de la hipótesis represiva. Lo que yo sí sé es lo que yo quería de dicha obra: alguna manera de entender el deseo humano que pudiera tener una relación tangencial con la prohibición y con la represión, que pudiera estar estructurada de otra manera a la complacencia heroica, “liberadora” e inevitablemente dualista de perseguir y atacar la prohibición/represión en todas sus formulaciones camaleónicas. Si el análisis crítico de la represión es en sí mismo inseparable de la propia represión, entonces seguramente se deberá pensar de un modo manifiestamente diferente si queremos hacerlo de forma eficaz.

El penetrante análisis crítico de Foucault sobre la persistencia de la hipótesis represiva a través de tantos discursos supuestamente radicales y discontinuos —marxistas, psicoanalistas y libertarios, así como liberales— deja claro que el proyecto de pensar de otra forma fue una motivación principal de su estudio. Y hasta un punto considerable, su escritura después de este primer volumen intenta llevar este proyecto más lejos. Pero la fuerza retórica triunfalmente carismática del *volumen 1* también sugiere que Foucault se convenció a si mismo —y ciertamente convenció a muchas personas que lo leyeron— de que dicho análisis representaba una instancia ejemplar sobre cómo trabajar al margen de la hipótesis represiva. Sin embargo, más que trabajar fuera de ella, el *volumen 1*, como la mayor parte de las primeras obras de Foucault, puede entenderse mejor como una obra que propaga la hipótesis represiva incluso más ampliamente por medio del desplazamiento, la multiplicación y la hipostatización.

Si mi evaluación es apropiada, aquí os ofrezco una posible taxonomía de las formas más comunes de (mal)entender el debate de Foucault sobre la hipótesis represiva. Un serie de teóricos y teóricas recientes parecen estar seguros de comprender este volumen como una obra que argumenta lo siguiente:

1. Incluso más allá de la hipótesis represiva, alguna versión de la prohibición sigue siendo la cosa más importante que hay que entender. Pero funciona *produciendo* más que eliminando las cosas/los tipos de personas/las conductas/las subjetividades.
2. Incluso más allá de la hipótesis represiva, alguna versión de la prohibición, sigue siendo la cosa más importante que hay que entender. Pero funciona a través de mecanismos aparentemente voluntarios e *internalizados*, más que a través de sanciones negativas espectaculares.
3. Incluso más allá de la hipótesis represiva, alguna versión de la prohibición, sigue siendo la cosa más importante que hay que entender. Pero con frecuencia funciona a través de *múltiples* canales y discursos en lugar de mediante una ley particular.

4. Incluso más allá de la hipótesis represiva, alguna versión de la prohibición sigue siendo la cosa más importante que hay que entender. Pero funciona a partir de una única prohibición *transcendental* (el propio lenguaje, por poner un ejemplo, o el Nombre del Padre) en lugar de expresiones locales o explícitas.

5. Incluso más allá de la hipótesis represiva, alguna versión de la prohibición sigue siendo la cosa más importante que hay que entender. Pero funciona disfrazándose ella misma como *naturaleza* (como esencia, por ejemplo). La naturaleza y el esencialismo son y han sido siempre las artimañas definitorias de la prohibición/represión.

Resulta claro que a pesar de la potencia heurística que pudieran tener estas líneas de pensamiento, ninguna de ellas puede llevar a cabo la promesa implícita de Foucault: la promesa de que debería haber formas de salir de la hipótesis represiva, y de poder formular modos de pensamiento que no se estructuraran de una manera tan preponderante en torno a la cuestión de la prohibición. Pero entonces, ¿por qué todo el mundo tenía la esperanza de hacerlo? Dada la evidente realidad de la prohibición, que Foucault admite como un componente de todos los discursos humanos no solo de los discursos sobre la sexualidad, parece que el salir de la hipótesis represiva solo podría surgir de una ingenuidad voluntariosa o espontánea: de una negación terminal a aceptar la realidad.

Pero, al responder con tanta contundencia a la promesa implícita de Foucault, a mi en realidad no me movía la fantasía de un mundo sin represión ni prohibición. Mi descontento con las interpretaciones que he mencionado más arriba tampoco se deben a que las considere demasiado pesimistas o insuficientemente utópicas. Todo lo contrario, impresionada por la demostración de Foucault de la estructura incesante, auto-propagadora y adaptativa de la hipótesis represiva, empecé a ver un enorme riesgo cognitivo en estas interpretaciones: la probabilidad de que se convirtieran en una tautología moralista que cada vez era más incapaz de reconocerse como tal.

O en vez de una “tautología”, un concepto que procede del lenguaje estático de la lógica, podría ser una descripción de sistemas. Hay que

señalar que los intentos de situarse al margen de la hipótesis represiva basados en un continuo y riguroso estudio de su proteico carácter incluyente forman un bucle indisoluble de retroalimentación positiva. Sería como si A y B estuvieran en la cama debajo de una manta eléctrica de doble mando, pero con los mandos de control invertidos accidentalmente: si A tiene frío y sube la temperatura, el lado de la manta de B es el que se calienta, por lo que B bajará la temperatura y hará que baje aún más la del lado de la manta de A, por lo que A subirá más la temperatura en el lado de la manta de B y, así sucesivamente, hasta el infinito.

El capítulo 4 de *Touching Feeling* analiza con mayor detalle estos bucles de retroalimentación que, según Silvan Tomkins, se auto-refuerzan en vez de auto-realizarse. Brevemente, en el caso del volumen de Foucault y de sus efectos, diría que su análisis de la falsa dicotomía entre la represión y la liberación ha conducido, en muchos casos, a un restablecimiento conceptual en una forma reificada, aún más abstracta, bajo los términos de lo hegemónico y lo subversivo. La aparente urgencia ética de dichos términos enmascara la gradual evacuación de sustancia, como si un modo contagioso foucaultiano-gramsciano convirtiera el término “hegemónico” en un nuevo término para referirnos al status quo (por ejemplo, todo lo que es) y definiera el término “subversivo” en términos de una relación meramente negativa, cada vez mayor, en relación al término hegemónico (un extremo de la misma “relación negativa” que, en primera instancia, ha definido la hipótesis represiva según Foucault). Es la misma y poco útil estructura que se utilizó para desarticular los argumentos históricos sobre si una época histórica concreta era un periodo de “continuidad” o de “cambio”. Otro problema añadido cuando se reifica el status quo, es lo que le sucede a las zonas medias de agencia. La relación de una persona con lo *que es* corre el riesgo de convertirse en reactiva y bifurcada, como la de un consumidor cuyas posibilidades de elección se estrechan al aceptar o no aceptar (al comprar o dejar de comprar) esta u esta otra manifestación de aquello, exacerbando solo los extremos de la obligación o de la voluntariedad. Y con todo, son solo las zonas medias de agencia las que ofrecen espacio para un cambio y una creatividad efectivos.

LA TEXTURA Y EL AFECTO

Como buen sujeto foucaultiano que soy, estoy un poco avergonzada de que en *Touching Feeling* haya tan poco sexo. Muchas de las razones de ello se deben a mis circunstancias actuales ya que la terapia del cáncer va dirigida a bloquear los estrógenos lo que hace que el sexo sea cada vez menos una motivación que me estimule a la reflexión. También parece que debido a la banalización estratégica de las políticas gays y lesbianas, así como por su resuelto distanciamiento de la relación histórica y presente con la epidemia del sida, podría haber sucedido que haya pasado el momento en el que la teoría tuvo una relación muy productiva con el activismo sexual en muchas áreas de conocimiento.

Donde más se acerca este libro a una sostenida y directa temática sexual es en el capítulo 1, en un debate sobre la fascinación de Henry James con la imagen de una mano que penetra el recto y desobstruye o “saca” el tesoro imaginado que está escondido allí. En un ensayo que me ha influido mucho, Renu Bora utiliza el intenso interés fecal de James como punto de partida para un debate muy productivo sobre el tema de la textura. Bora desarrolla su impresión de que percibir la textura es siempre, inmediatamente, y de hecho estar inmerso en un terreno de narración activa que lanza hipótesis, comprueba y reformula cómo actúan las propiedades físicas y como se actúa sobre ellas a lo largo del tiempo. Tener siempre en cuenta la textura no solo consiste en pensar, en preguntar o en saber cómo es, ni tan siquiera en cómo nos afecta. La percepción de la textura siempre incluye otras dos cuestiones: ¿cómo se convirtió en eso? y ¿qué puedo hacer con ella? Estas son el tipo de propiedades intrínsecamente interactivas que James J. Gibson llamaba “prestaciones” en su libro de 1966, *The Senses Considered as Perceptual Systems* (*Los sentidos considerados como sistemas de percepción*) que, al igual que el trabajo de Tomkins sobre el afecto, es un enfoque sobre la percepción que debe mucho al momento de la cibernética y de la teoría de los sistemas de la posguerra.

Como muestra el trabajo de Bora, yo no he percibido una textura hasta el momento en el que he presentado una hipótesis sobre si el objeto

que estoy percibiendo está sedimentado, acumulado, laminado, granulado, pulido, apesadumbrado, cubierto de fieltro o mullido. De modo similar, percibir la textura es saber o mantener una hipótesis sobre si una cosa será fácil o difícil, segura o peligrosa de asir, de apilar, de doblar, de cortar en trozos, de escalar, de estirar, de deslizar o de mojar. Incluso de forma más inmediata a otros sistemas de percepción, parece que el sentido del tacto convierte en algo carente de sentido cualquier enfoque dualista sobre la agencia y la pasividad; tocar es siempre ya querer llegar a alguien, acariciar, levantar, conectar o envolver y, siempre también entender a otra gente o a las fuerzas naturales que efectivamente han hecho lo mismo antes que nosotros, aunque solo sea porque dichas personas han fabricado los objetos dándoles su textura.

Walter Benjamin caracterizó una manera de analizar las propiedades reversibles de los objetos y sujetos que tienen textura cuando escribió: “incluso aunque un burgués sea incapaz de dar permanencia a su ser terrenal, parece que el preservar para la posteridad los rastros de los artículos y objetos imprescindibles que usa a diario es una cuestión de honor. El burgués deja huella alegremente en un conjunto de objetos. Bien sean estos zapatillas y relojes de bolsillo, termómetros y hueveras, cuberterías o paraguas, siempre intenta cubrirlos con fundas o estuches. Prefiere cubrirlas con materiales como el terciopelo o la felpa que preservan la huella de las veces que estos se han tocado. Hacia finales del segundo imperio ... la vivienda se convirtió en una especie de estuche”. “Este estilo ve (la vivienda) como una especie de estuche para una persona y lo encastra en ella junto a todas sus pertenencias, coloca sus rastros como la naturaleza coloca a la fauna muerta empotrándola en granito. No deberíamos dejar de darnos cuenta de que este proceso tiene dos caras. Se hace hincapié en el valor real o sentimental de los objetos que así se preservan. Se quitan de la vista profana del que no es su propietario y, en particular, se difuminan especialmente sus contornos. No es extraño que esa resistencia al control, algo que para las personas asociales es su segunda naturaleza, vuelva a estar presente en la burguesía propietaria”.

Partiendo de la felpa victoriana y llegando al brillo postmoderno,

Bora señala que “lo liso es tanto un tipo de textura como el otro de la textura”. Su ensayo distingue de modo muy útil entre dos tipos o dos sentidos de textura, la que denomina “textura” con una x y la que denomina “texxtura” con dos x. La texxtura es un tipo de textura densa ya que ofrece información sobre el modo sustantivo, histórico y material que dio lugar a la textura. Un recipiente de ladrillo o de metal que aún conserva las cicatrices y el lustre desigual de su fabricación sería un ejemplo de texxtura en ese sentido. Pero también existe la textura —esta vez con una sola x— que de forma desafiante o incluso invisible bloquea o niega semejante información; hay una textura, normalmente muy pulida y con frecuencia hortera, que por el contrario, insiste continuamente en la polaridad entre la sustancia y la superficie, la textura que significa el borrado voluntario de su historia. Una consecuencia del tratamiento que realiza Bora de este concepto es que por muy pulida que ésta se muestre, la textura siempre existe.

Bora lleva a cabo un análisis de virtuoso sobre la historia del concepto de fetichismo ligado a la textura, que también incluye el fetichismo de la mercancía y el psicoanalítico, ya que ambos dan la impresión de propiciar un cambio en los desplazamientos del fetichismo, como si lo hicieran a la velocidad de la luz, junto a los desplazamientos de las superficies manufacturadas o excesivamente destacadas. Pero la densidad narrativo-performativa del otro tipo de textura, su historicidad imposible de erradicar, también se convierte en susceptible de tener un tipo de valor fetichista. Un ejemplo de esto último podría ocurrir cuando se trata de una cuestión de exotismo, del registro textural palpable que se puede adquirir, del precioso y barato trabajo que hacen muchas manos extranjeras visto desde la perspectiva de ojos extranjeros cuya capacidad de percepción está muy dañada.

El ensayo de Bora también hace hincapié en que aunque la textura tiende a definirse en relación al sentido del tacto, la textura en si misma no es coextensiva con ningún sentido en especial, sino que más bien se registra de forma liminal “en los límites de las propiedades del tacto y de la vista”. Y en verdad, otros sentidos más allá del de la vista y el táctil están presentes en la percepción de la textura como cuando oímos el

frufú de unos pantalones de pana o el sonido crujiente de la piel de un pollo muy crocante.

Si la textura implica a más de un sentido, también es cierto que las diferentes propiedades y las historias modernas radicalmente diferentes de los diferentes sistemas de percepciones también pueden modificar y extender la historia de la textura. La tecnología ha sido, por lo menos hasta la fecha, increíblemente poco capaz de amplificar el sentido mismo del tacto físico. A las mujeres que se auto-examinan el pecho se les enseña a utilizar una película de jabón líquido en un tejido satinado o incluso un trozo de plástico empapado en agua para que el contorno del pecho destaque más al palpar con los dedos. Pero esta mínima mejora es solo una pequeña aportación cuantitativa si la comparamos con las mejoras del estilo visual literalmente exponenciales con las que contamos desde Leeuwenhoek y Newton. El narrador de *Middlemarch*, una de las novelas definitivas sobre la textura, puede hacer un zoom que va del telescopio al microscopio en solo dos oraciones (George Eliot, p. 83). Una vez que esos espectros de visión se convierten en un lugar común, la autoridad de los dedos no vuelve a ser la misma –aunque su misma resistencia a ser amplificada puede significar que representa un tipo de patrón oro en relación a la percepción. Verdaderamente, las escalas físicas cada vez más divergentes (y los índices que tanto difieren en su cambio) que caracterizan la relación entre el tacto y la visión en el periodo moderno, tienen como resultado que se pueda comprender la textura que las convierte en aptas para representar crisis y fisuras de contenido como si fueran continuidades metonímicas.

De este modo, la necesidad de debatir sobre la textura por medio de los sentidos acarrea una necesidad de pensar sobre la textura a diferentes escalas. Las tecnologías de los viajes, por ejemplo, lo mismo que las de la visión hacen hincapié en que, aunque la textura tenga tanto que ver con la escala, no existe ninguna escala física que sea de modo intrínseco la escala de la textura. Mientras tu avión da vueltas por el aeropuerto antes de aterrizar, la textura es lo que te llega del conjunto de algo menos de media hectárea de árboles que observas desde el avión. Pero cuando estás cortando madera, su forma o su estructura dentro de tu campo visual

se materializa en un solo árbol, mientras que la textura se manifiesta en las fibras de la madera transversales al pulcro corte del hacha.

Además, sea cual sea la escala, un choque sobre una superficie o incluso tres, no constituirán una textura. El dibujo de lunares repetidos en una tela podría serlo, aunque dependería del tamaño que tuvieran o a qué distancia te encontraras de ellos: desde los extremos de una habitación podrías verlos como una gama lisa de grises; a una distancia de un metro, los lunares se convertirían en una textura visible, y con una lupa verías que están formados por una textura subyacente de tela o de papel sin conexión alguna con las dos o tres formas redondeadas que constituyen cada una de las formas dibujadas en grande. En resumen, la textura comprende un conjunto de datos perceptuales que incluyen la repetición, pero cuyo grado de organización ronda justo por debajo del nivel de la forma o de la estructura.

Como desafío a la identificación que hace Walter Benjamin de la importancia de la textura para la privacidad burguesa, William Morris hace un uso utópico de las propiedades de la textura en su obra especulativa *News from Nowhere*, (*Noticias de ninguna parte*) donde la igualdad política, la ética comunitaria, el placer estético productivo y la ecuanimidad psicológica se extienden sin fisuras desde una a otra superficie de una escala congruente; y el característico modelo Morris de una ornamentación equidistante, imprevista, que continúa de una a otra superficie, sin perspectiva, dibujada “a partir de la naturaleza” se extiende del paisaje a la arquitectura, al diseño interior, al atuendo masculino o femenino, al cuerpo mismo, y vuelta a empezar. Con su liberadora y elástica estética de la textura estos signos expresan “un amor intenso y arrogante por la propia piel y superficie de la tierra en la que el hombre vive, equiparable al que un hombre tiene por la bella piel de la mujer amada” y, al revés, su ropa es ornamento porque “le gusta ver el cuerpo cubierto con la misma belleza que tienen nuestros cuerpos, como si fuera la piel de un ciervo o de una nutria, que son bellas desde el principio”.

También merece la pena señalar de qué modo tan inesperado

el lenguaje de la textura está presente en la misma definición de performatividad. Las temáticas que Austin aplica a su trabajo taxonómico sobre el performativo son de una consistencia parecida a la del barro, lo que contrasta vivamente con su sintaxis escrupulosa y acicalada; es como si las dimensiones de verdadero/falso (para el constatativo) y de feliz/desgraciado (para el performativo) estuvieran siempre en peligro de borrar el confuso eje de húmedo/seco. Según nos avisa Austin, y a pesar de su cortante sentido del humor que se asemeja en su estilo al de Jack Benny, con su proyecto podemos encontrarnos “atascados por tramos lógicos”, o tener “dos nuevas llaves en nuestras manos, y, por supuesto, simultáneamente darnos dos nuevos patinazos” (p. 25). “Sentir el suelo firme del prejuicio deslizarse es estimulante” escribe Austin, “pero acarrea sus venganzas”; y más tarde nos promete “os daré una vuelta o, mejor dicho, un revolcón”. Claramente, para Austin, el trabajo taxonómico con oraciones específicas no es una reificación de la performatividad rígida a la manera de Searl, sino el sucio taller de su creación, entrecruzada con marcas deslizantes, llenas de dicotomías que “hace falta eliminar, como tantas otras dicotomías”; representa el núcleo vital, quizás doloroso e indiferenciado, del que surge el performativo.

Así pues, parece que debemos prestar atención a la textura ya que ofrece un punto de vista prometedor para desplazar el énfasis y la reciente fijación de algunos debates interdisciplinares por la epistemología (que sugieren que la performatividad/performance nos enseñan si existen verdades esenciales o no y cómo podemos o, por qué no podemos saberlo) y llevar a cabo dicho desplazamiento mediante la formulación de nuevas preguntas sobre la fenomenología y el afecto (¿qué motiva la performatividad y la performance, por ejemplo, y qué efectos individuales y colectivos se movilizan en su ejecución?). El título que he elegido para estos ensayos, *Touching Feeling*, recoge mi intuición de que parece que existe una intimidad particular entre las texturas y las emociones. Pero el mismo doble sentido, táctil más emocional, ya lo encontramos en la simple palabra “tocar”; e igualmente es inherente a la palabra “sentimiento”. Me animo a realizar esta afirmación aún a riesgo de su proximidad con el dudoso epíteto de “sensiblero” (“touchy-feely”), que implica que hablar sobre el afecto equivale virtualmente al contacto cutáneo.

Si algo parece muy evidente es la asociación entre el tacto y el afecto: el sentido común parece ofrecer un fácil apoyo a los puntos de vista modernos sobre la centralidad del deseo sexual en todo contacto y sentimiento humano. El régimen post-romántico del saber/poder que Foucault analiza, el que estructura y propaga la hipótesis represiva, sigue al pensamiento freudiano que afirma que una pulsión fisiológica —la sexualidad, la libido, el deseo— es la fuente originaria de la motivación, y por ello la palabra de Foucault se ve como la encarnación de “la verdad” de la emoción, de la identidad y de la motivación humanas. En mi propio primer libro sobre la sexualidad, por ejemplo, me basé en este consenso moderno para explicar el término “deseo homosocial masculino”: “en su mayor parte, utilizaré el término ‘deseo’ de modo muy similar al uso psicoanalítico de ‘libido’, no en el sentido de una emoción o afecto particular, sino por razón de la fuerza afectiva y social del término, como si estuviera soldado, incluso cuando se manifiesta en forma de hostilidad u odio o algún afecto que conlleve una menor carga emocional que forme parte de una relación importante” (Sedgwick, *Between Men*, p. 2). Este punto de vista de consenso no excluye las emociones, pero tal y como sugiere la cita, ve las emociones en primer lugar como vehículo o manifestación de una pulsión libidinal subyacente. La excitación, la rabia, incluso la indiferencia se ven como transformaciones, a mayor o menor escala, del “deseo”. La naturaleza o la cualidad del afecto en sí mismo no parece que sea de mayor consecuencia que el color de un avión utilizado para acelerar el viaje de una persona a su destino.

Reducir el afecto a la pulsión permite así al pensamiento una agudeza diagramática que, sin embargo, en términos cualitativos puede resultar sumamente empobrecedora. Cada artículo de *Touching Feeling* intenta de algún modo ofrecer alternativas a la habitual subordinación de los afectos a las pulsiones. El capítulo 3 debate los estadios primeros de mi encuentro y el de Adam Frank con la escritura de Silvan Tomkins, el psicólogo cuyas teorías sustentan la mayor parte de estos enfoques.¹ Para Tomkins, la diferencia entre el sistema de las pulsiones y el sistema de los afectos no estriba en que uno esté más enraizado en el cuerpo que el otro; el considera que ambos lo están, así como también que están entrelazados con los procesos cognitivos con mayor o menor intensidad. Existe sin

embargo una diferencia entre lo más específico y lo más general, entre lo más o menos constreñido: entre los sistemas de base biológica que tengan una mayor o menor capacidad para generar niveles de complejidad o grados de libertad.² De este modo, por ejemplo, las pulsiones están estrechamente constreñidas en relación a sus fines, respirar no va a satisfacer mi hambre, ni dormir mi necesidad de excretar los deshechos. Las pulsiones, además, están constreñidas a nivel temporal, en la medida en que necesito respirar en el periodo comprendido en el minuto siguiente, beber algo hoy, y comer en las próximas semanas para poder seguir viviendo. Y aún más importante, su gama de objetos también está relativamente constreñida: sólo una pequeña cantidad de gases va a satisfacer mi necesidad de respirar o de líquidos mi necesidad de beber. En estos y otros ejemplos, la sexualidad es claramente la pulsión menos constreñida (y más parecida a los afectos). Tomkins dice que “si Freud no hubiera metido de contrabando algunas de las propiedades del sistema del afecto en su concepción de las pulsiones, su sistema habría tenido mucho menos interés”, y también considera que la teoría freudiana se ve dañada por utilizar la sexualidad para representar las pulsiones en general (*Shame* p. 49). Pero en el sentido (limitado) que la sexualidad es una pulsión, comparte un carácter instrumental inmediato, una orientación definitoria hacia un objetivo y una finalidad específica diferente de ella misma, que es lo que a la postre distingue las pulsiones de los afectos.

Lejos de constituir una sinopsis completa de la obra de Tomkins, estas dimensiones pueden dar cuenta de las diferencias significativas entre los afectos y las pulsiones. Los afectos tienen una mayor libertad que las pulsiones con respecto a, por ejemplo, el tiempo (el enfado se puede evaporar en cuestión de segundos pero también puede ocasionar que se emprenda un plan para vengarse que dure décadas) y el interés por algo (el placer que me produce escuchar una pieza musical puede hacer que la quiera escuchar una y otra vez, escuchar otra música, o estudiar para convertirme yo misma en compositora). Sin embargo, los afectos tienen especialmente una mayor libertad en relación a su objeto porque, a diferencia de las pulsiones, “cualquier afecto puede tener cualquier ‘objeto’”. Esta es la fuente básica de la complejidad de la conducta y de la motivación

humanas". El objeto de los afectos tales como el enfado, el disfrute, la excitación, o la vergüenza no son propios de los afectos tal y como el aire es apropiado para la respiración: "no existe literalmente una clase de objetos que no haya estado ligado históricamente a uno u otro afecto. El afecto positivo ha estado investido de dolor y de todo tipo de miseria humana y el afecto negativo se ha experimentado como una consecuencia del placer y de todo tipo de triunfo del espíritu humano ... El mismo mecanismo capacita (a la gente) a invertir todos y cada uno de los aspectos de su existencia en la magia de la excitación y de la alegría o en el terror al miedo, a la vergüenza o a la tristeza". Los afectos pueden y, de hecho están, ligados a las cosas, a las personas, a las ideas, a las sensaciones, a las relaciones, a las actividades, a las ambiciones, a las instituciones, y a cualquier otro tipo de cosas, lo que también incluye a otros afectos. De este modo, el enfado puede resultar excitante, se puede estar asqueado por la vergüenza, o sorprendido por la alegría.

Esta libertad de los afectos también les otorga un potencial estructural que el sistema de pulsiones no tiene: al contrario que el carácter instrumental de las pulsiones y su orientación directa hacia un objetivo diferente a sí mismo, los afectos pueden gozar de autonomía: "no existe una estricta analogía en el sistema de afecto para el efecto compensador de la consumación de la pulsión. Más bien sucede que *la excitación y la compensación del afecto son idénticos en el caso del afecto positivo*; lo que activa al afecto positivo 'satisface' " (p. 58, las cursivas son mías). En el experimento expandido del pensamiento de Tomkins sobre como crear un autómata humano genuino,

La máquina requeriría un sistema de afectos. ¿Qué significa esto en términos de un programa específico? Habría que construir en esta máquina un número de respuestas que contuvieran unas características que autopremiaran y auto-castigarán. Esto quiere decir que estas respuestas son inherentemente aceptables o inherentemente inaceptables.³ Son esencialmente características estéticas de las respuestas afectivas y en cierto sentido no se las puede reducir más. Al igual que la experiencia del color rojo no puede describirse a un hombre que sea ciego ante el color, así las cualidades particulares de la excitación, de la alegría, del miedo, de la tristeza, de la vergüenza y de la rabia no se pueden describir si uno

no tiene el necesario aparato emisor y receptor. Esto no equivale a decir que las propiedades físicas del estímulo y de los receptores no puedan ser sometidas a un mayor análisis. El análisis es ilimitado. Más bien se trataría de que la cualidad fenomenológica que estamos invocando tenga unas características compensadoras o punitivas.

Si el autómatas aprende inglés, en el momento que lo está aprendiendo, requeriríamos una reacción espontánea de alegría o excitación del tipo “esto me gusta” y de miedo, vergüenza o tristeza del tipo “se trate de lo que se trate, esto no me interesa”. No podemos definir esta cualidad en términos de respuestas conductistas inmediatas, ya que *es la brecha entre estas respuestas afectivas y las respuestas instrumentales lo que se requiere* si va a funcionar como una respuesta motivacional humana (p. 42, la cursiva es mía).

Por ello tiene sentido que Tomkins considere la sexualidad como “la pulsión en la que el componente afectivo desempeña un papel mayor”: no solo considera Tomkins que la sexualidad es “la menos imperativa de todas las pulsiones” sino que es la única “en la que la activación de la pulsión, incluso sin su consumación, tiene una cualidad que compensa más que una cualidad punitiva. Compensa más y es mucho más excitante”, añade, “sentirse excitado sexualmente que tener hambre o sed”. A pesar de que el deseo sexual normalmente está dirigido a un interés y a un objeto diferentes a uno mismo, es mucho más maleable en sus intereses y objetos que las otras pulsiones, y también, al igual que los afectos positivos, tiene el potencial de ser autónomo.

El punto de vista más importante que el sentido común tiene sobre las pulsiones y que Tomkins muestra que es falso es que, como las pulsiones están más inmediatamente ligadas a la supervivencia, éstas se experimentan de modo más directo, más urgente y más fuerte que los afectos. Es decir, el sentido común sostiene que el sistema pulsional es el motivador primario de la conducta humana, de la que los afectos son inevitablemente secundarios. Tomkins muestra que la verdad es justo lo contrario: que la misma motivación, incluso la motivación de satisfacer las pulsiones biológicas, es lo propio del sistema de afectos:

Por poco me caigo de la silla de la sorpresa y la excitación que me produjo el darme cuenta de pronto de que el pánico que uno experimenta al no

poder respirar por quedarse sin aliento, no tiene nada que ver con la experiencia de la propia pulsión anóxica (ya que una pérdida gradual de oxígeno, incluso cuando conlleva a un fatal desenlace, no genera pánico). Una persona puede estar y con frecuencia está aterrorizada por cualquier cosa. A partir de ahí solo necesité un pequeño paso para darme cuenta de que la excitación no tiene nada que ver por sí misma con la sexualidad o con el hambre, y que la aparente urgencia propia del sistema de pulsiones se había tomado prestada de su co-ensamblaje con los afectos apropiados que hacían de amplificadores necesarios. El ello de Freud me pareció de repente un tigre de papel ya que la sexualidad, según él, era la más veleidosa de las pulsiones, y la vergüenza, la ansiedad, el aburrimiento o la rabia la podían neutralizar fácilmente. ("*Quest*" 309)

En resumen, el sistema de pulsiones no puede ser propiamente entendido como una estructura primaria en la que los efectos funcionan como apoyos o detalles subordinados. De hecho, por su libertad y complejidad, "los afectos pueden ser mucho más producto de la casualidad que cualquier pulsión o ser mucho más monopolistas ... La mayor parte de las características que Freud le atribuyó al inconsciente y al ello (id) son de hecho aspectos destacados del sistema de afectos... Los afectos posibilitan tanto la insaciabilidad como la labilidad extrema, la veleidad como la complicación" (Tomkins, p. 52).

Si la textura y el afecto, el tocar y el sentir parecen formar parte de lo mismo, no se debe a que compartan una especial exquisitez de escala, tal como la que necesariamente conminaría a hacer una "lectura detallada" ("close reading") o una "descripción pormenorizada" ("thick description"). Lo que textura y afecto tienen en común es que *a cualquier escala que los contemplemos*, ambos son irreduciblemente fenomenológicos. Describirlos primordialmente en términos de estructura siempre comporta una falsa representación cualitativa. Prestar atención a la psicología y a la materialidad a nivel del afecto y de la textura es también adentrarse en un terreno conceptual que no está conformado ni por la falta (the lack), ni por las dualidades de sentido común del sujeto frente al objeto, ni de los medios frente a los fines.

Las diferencias entre los sucesivos ensayos de *Touching Feeling* parecen rastrear varias narrativas simultáneas cuyo significado no me

resulta evidente. Parece que el interés sexual de estos artículos, como ya he señalado, disminuye mientras que el sentido pedagógico se hace más profundo. Todos los ensayos están muy ligados al afecto, pero la vergüenza, el afecto en particular cuya fascinación me condujo hacia el bosque de la teoría de los afectos, en ese momento dejó de mandar en mí. Hacia el final del libro, los afectos positivos (el interés de estar interesada y, especialmente, el disfrute de estar disfrutando, según el esquema de Tomkins) me resultaron mucho más excitantes. Que estos no sean solo afectos felices sino también autónomos parece que tiene que ver con haberle hecho sitio al budismo en el presente volumen. Si tales narrativas pueden entrelazarse, parecería que apenas serían más lineales que la narración que intenté componer en *A Dialogue on Love*, en el que las notas del terapeuta casi al final del libro invocan

TRABAJO EN SEDA-CAMBIAR UN TEJIDO POR OTRO TEJIDO/LA MANTA DE LA INFANCIA CON EL BORDE DE SATÉN/ HAMBRE DE PIEL/ LA ALMOHADA DEL HERMANO “PIFFO”, SU BABEO, “HACER PESCADOS” EN ELLA/ PUEDE DECIR ALGO SOBRE CUÁNTA HAMBRE TENÍA NUESTRA PIEL DE QUE SE LA TOCARA; PERO TAMBIÉN DICE ALGO SOBRE PERMITIRSE DESARROLLAR RECURSOS AUTÓNOMOS/ ... ATESORAR MUESTRAS DE SEDA/ DE ALGUNA MANERA LA SEDA Y LA MIERDA ESTÁN RELACIONADAS, LOS PRODUCTOS DEL DESHECHO, LAS FANTASÍAS DE AUTO-SUFICIENCIA, DE NO DEPENDENCIA, DE HILAR LA PAJA EN ORO, (p. 206).

JUDITH SCOTT, ARTISTA TEXTIL

La foto de la portada de *Touching Feeling* fue el catalizador que me impulsó a componer este libro en su forma presente. La foto es una de las muchas que el fotógrafo californiano Leon A. Borensztein tomó de Judith Scott (1943-2005) junto a su obra.

La escultura de esta foto es muy característica de la forma en que Scott construye su trabajo: un núcleo ensamblado a partir de materiales grandes y heterogéneos ocultos bajo muchas capas multicolores de hilo,

cuerda, cable, cinta y otros tipos de fibras que lo envuelven o zurcen y que producen una forma tridimensional estable, normalmente orientada en torno a un solo eje, cuyos planos y curvas tienen resonancias biomórficas y cuya escala se puede comparar con el propio cuerpo de Scott. Los logros formales presentes en su arte incluyen continuamente técnicas imaginativas para asegurar esos gigantescos bultos, la sutil construcción y modulación de líneas y complejas curvas tridimensionales, y su sorprendente originalidad a la hora de utilizar el color, ya sea pálido o brillante, que puede extenderse sobre un plano, cocerse a fuego lento profundamente entre las muchas capas que lo envuelven o lloviznar gráficamente a través de una sutura muy precisa.

Todo el trabajo de Scott que he visto posee una presencia intensa, pero el tema de esta foto también incluye su relación con su obra una vez finalizada y, muy posiblemente, la relación con el espectador cuando contempla esta diada. Para mí, diferenciar en esta imagen el sujeto del objeto me resulta tan difícil como establecer esa misma diferencia en la relación entre Scott y su obra. Ella y su creación se dan la una a la otra una misma bienvenida expansiva. Mediante su cercanía, parece que el sentido de la vista se disuelve en favor del sentido del tacto. No solo las manos de la artista y sus brazos desnudos y también su cara están ocupadas en esta transacción con la textura. Los padres y los bebés, los gemelos (Scott tiene una hermana gemela), o los amantes pueden comulgar a través de esa absorción táctil. No existe una sola manera de entender la “unión” de esas dos formas incluso aunque sepamos que una de ellas fue hecha por la otra. El afecto que satura la foto encierra una cualidad misteriosa o, por lo menos, múltiple. Además, la evidente ternura con la que Scott abraza la escultura, su musculatura relajada y su cabeza echada hacia un lado parece que refleja tristeza, como quizás lo refleja también el abandono con el que deja que su cara se aplaste contra la pieza. La altura y la amplitud de su abrazo podrían indicar que está consolando a la escultura o que se siente consolada por ella, ya que la escultura está echada hacia su lado mientras que ella está de pie; la amplitud de las flojera de sus miembros, también puede leerse como una señal de que tiene síndrome de Down. Pero los tonos alegres de la parte superior e inferior de la escultura de

forma redondeada son las muestras más visibles que sugieren que esta sobria fotografía incluso en blanco y negro transmite una sensación de triunfo, de satisfacción y de alivio.

Inevitablemente, antes y después del reconocimiento de su obra dentro del arte “marginal”, Scott siempre había sido diagnosticada en términos de “carencia”. Su sordera no le fue detectada hasta que tuvo una edad madura y fue una de las causas por la que se le consideró una persona que padecía un severo retraso; clasificada como “imposible de educar” en su infancia, fue ingresada en un pésimo asilo de Ohio durante más de treintaicinco años (MacGregor, Smith). E incluso después de ser considerada artista gracias al apoyo del Creative Growth Center (Centro para el Crecimiento Creativo) de California, el profesor que más le ayudó y que más interesado estaba por su trabajo decidió que ella no tenía sentido del color (MacGregor) y que no era capaz de decidir por si misma cuando una pieza estaba terminada. Y John MacGregor, el crítico psicoanalista del Art Brut que había sido su mayor apoyo, le aplicó a Scott el lenguaje de la negación enfática de modo tajante: “No existe la menor posibilidad de que Judith pueda vislumbrar el resultado final de su obra”; “es evidente que Judith no está comprometida con producir obras de arte”; “Judith no tiene ni idea de lo que es la escultura”. “La idea de una forma abstracta no figurativa es una idea compleja que se escapa a la capacidad de conceptualizar de Judith”. Parece que Mac Gregor también considera que toda la actividad artística de Judith –y de hecho, toda su actividad– tiene que ser categorizada como un trabajo producto del “inconsciente”, quizás porque no utiliza el lenguaje hablado.

No creo que sea necesariamente inocuo que alguien que utiliza el habla de forma totalmente fluida y se ve recompensada por ello y que ha podido tener una buena educación, se “quede prendada” con tal grado de identificación de una fotografía, de una obra y de un relato como el de Judith Scott. Y aunque pueda parecer extraño, mi identificación con Scott no procede tanto de algún tipo de carencia como de pensar que poseo un tesoro oscuro, o de sentirme receptivamente apoyada por dicho tesoro. El drama del talento de Scott probablemente se vea magnificado por su

horrible historia de aislamiento en relación con el habla, y por lo que me parece que pueda tratarse de una frecuente frustración cognitiva. Pero la evidente plenitud de su conciencia estética, su acceso lleno de confianza y cabezonería a la producción autónoma, su capacidad artística para seguir haciéndoles preguntas difíciles a sus materiales –preguntas que a la vez serían difíciles y satisfactorias de resolver– constituyen privilegios que parecen proceder de algún ángulo ortogonal al eje de su discapacidad.

A Barbara Herrstein Smith le gusta mucho la idea de “la senilidad sublime”, término que ella utiliza y que a mi siempre me ha atraído. Lo utiliza en conversaciones en las que describe varias performances más o menos inteligibles de personas mayores muy brillantes, bien sean científicos, artistas o intelectuales, y en las que la desnuda sinopsis de su singular idioma creativo surge finalmente de quienes habían sido unos desconocidos perritos, unos cachorros llenos de amabilidad, de sentido de la oportunidad e incluso a veces de sentido coherente. ¿Quién no encontraría que es genial la idea de emerger a una senilidad sublime? Yo me encuentro muy cercana a Scott porque evidentemente compartimos una sensibilidad común que concede un valor específico a los tejidos y a las texturas desde un punto de vista relacional y, en cierto grado, ontológico. Pero al reconocer el sentimiento de ternura que produce un talento atesorado que hace falta explorar, es posible que también me identifique con la tristeza y la fatiga, tan evidentes en esa fotografía. Es probable que una de las razones por las que esta foto de Scott se haya convertido en catalizadora de este libro difícil de articular es que contiene una plenitud estética y afectiva que puede incluso estar ligada a la frustración cognitiva. A la hora de escribir este libro, me he sentido constantemente presionada por los límites de mi propia estupidez, incluso cuando me sentía muy cerca de la posibilidad de transmitir algo valioso.

NOTAS

1 Hasta ahora, he utilizado los términos “afecto” y “emoción” de forma intercambiable. Sin embargo, en el resto de la sección me refiero a los “afectos” en el sentido que lo utiliza Tomkins. Para Tomkins, un uso limitado de afectos –análogo a los elementos de la tabla periódica– se combinan para producir lo que normalmente se piensa como emociones que, como las sustancias físicas formadas a partir de los elementos, son totalmente ilimitados en número. Ver Tomkins, *Shame and its Sisters (La vergüenza y sus hermanas)*, (pp. 34-74).

2 En este contexto, Tomkins no utiliza el término “libertad” en el sentido de voluntariedad individual. Para conocer su útil debate de la relación entre libertad y complejidad, ver *Shame and its Sisters*, (pp 35-52), que ofrece algunas herramientas para una aproximación a la teoría de los sistemas a la que me he referido antes como “las gamas medias de agencia”.

3 Tened en cuenta que es la *respuesta*, no el estímulo la que tiene cualidades afectivas inherentes. Lo que representa una diferencia importante con los conductistas, con los que Tomkins no tenía ninguna paciencia, aunque los lectores del siglo veintiuno pueden encontrar que su estilo de escritura se parece.

LECTURA PARANOICA/ LECTURA REPARADORA,
O, ERES TAN PARANOICO QUE PENSARÁS
QUE ESTE TEXTO SE REFIERE A TI

Eve Kosofsky Sedgwick

En algún momento mediada la primera década de la epidemia del Sida, estaba estrujando el cerebro de mi amiga, la investigadora activista Cindy Patton, sobre la probable historia natural del VIH. Era una época en la que se especulaba en todas partes sobre si el virus había sido una obra de ingeniería o había sido extendido de forma deliberada, si el VIH representaba una conspiración o un experimento de los militares estadounidenses que se había escapado de su control o, quizás, que estaba funcionando tal y como se había dispuesto que lo hiciera. Después de prestar atención a sus palabras sobre la geografía y la economía del tráfico global de los productos de la sangre durante mucho tiempo, yo, finalmente, tenía mucho interés en saber qué pensaba sobre esos siniestros rumores acerca del origen del virus. Me respondió que “en cualquiera de los estadios tempranos del virus, su extensión podría haber sido accidental o deliberada, pero es para mí un problema que dicho asunto me interese. Es decir, imagina que estuviéramos seguras de todos los elementos propios de la conspiración: que las vidas de las personas africanas y afroamericanas no valen nada a los ojos de los Estados Unidos; que se menosprecia a gays y lesbianas, a las personas drogodependientes, en el caso de que no se les odie directamente; que los militares investigan deliberadamente formas de matar a los no combatientes a los que consideran enemigos; que la gente en el poder no se preocupa de la posibilidad de que sucedan catástrofes medioambientales ni de que haya cambios poblacionales. Imagínate que estuviéramos seguras de todo ello ¿qué sabríamos ahora que no supiéramos ya?”.

En los años siguientes a esta conversación, le he dado muchas vueltas a la respuesta que me dio Patton. Dejando aparte un cierto pesimismo empedernido que me resulta cercano, creo que dicha respuesta nos ayuda porque nos ofrece la posibilidad de desembarazarnos, de desenredar

de su impactante y sobredeterminada relación mutua, de algunos de los elementos del bagaje intelectual que muchos de nosotros acarreamos bajo la etiqueta de la “hermenéutica de la sospecha”. El comentario de Patton indica que el que alguien tenga una visión airada y no mistificada de las opresiones sistémicas que se producen a gran escala, no impone intrínseca u obligatoriamente que dicha persona tenga que seguir una línea específica de consecuencias epistemológicas o narrativas. Saber que el origen o la extensión del VIH *realmente pudiera* haber resultado de una conspiración urdida o apoyada por el Estado, es un conocimiento que se puede separar de la pregunta de si es mejor que las energías de una o un determinado activista o grupo intelectual deban utilizarse para rastrear y exponer tal posible conspiración. Puede que sí y, del mismo modo, también puede que no. Aunque esté muy cargada éticamente, la elección no se cae por su propio peso; llevar o no llevar a cabo dicha convincente misión de rastreo y exposición es una decisión local y estratégica, no un imperativo categórico. Me pareció que la respuesta de Patton abría un espacio que nos permitiría no estancarnos en la pregunta completamente obsesiva de: ¿es verdad este conocimiento en concreto y cómo podemos saberlo? y pasar a otras preguntas tales como: ¿qué *hace* el conocimiento, el querer adquirirlo, tenerlo y darlo a conocer, el recibir de nuevo el conocimiento de lo que ya sabemos? ¿*Cómo*, por decirlo de forma breve, el conocimiento es performativo y cómo podemos transitar mejor entre sus causas y sus efectos?

Me imagino que esta debería ser una epifanía poco singular: parece un lugar común descubrir a estas alturas que el conocimiento *hace* más que simplemente *es*. Y aún así, parece que mucha de la fuerza real de tales descubrimientos se ha debilitado mediante las prácticas habituales de las mismas formas de la teoría crítica que han dado tanta cancha a las propias fórmulas. En especial, es posible que los muy productivos hábitos críticos incorporados a lo que Paul Ricoeur llamó de forma memorable “la hermenéutica de la sospecha” —hábitos críticos verdaderamente muy extendidos y quizás hoy en día casi sinónimo de la propia actividad crítica— puedan haber tenido, sin pretenderlo, un efecto colateral de atrofia: han dificultado, en vez de posibilitarlo, desembarazarse de las relaciones

locales, contingentes entre cualquier conocimiento en concreto y las consecuencias narrativo-epistemológicas para quien lo busca, lo conoce o lo da a conocer.

Ricoeur introdujo la categoría de la hermenéutica de la sospecha para describir la postura de Marx, Nietzsche y Freud y sus discípulos intelectuales, en un contexto que también incluía una hermenéutica disciplinaria alternativa como la “hermenéutica de recuperación del sentido” filológica y teológica. Su intención al ofrecer la primera de estas formulaciones era descriptiva y taxonómica más que imperativa. En el contexto de la teoría crítica estadounidense reciente, sin embargo, en la que Marx, Nietzsche y Freud por sí mismos son considerados como una genealogía más que suficiente para el común de la actividad crítica de neohistoricistas, deconstructivistas, feministas, queer y psicoanalistas, me parece que aplicar la hermenéutica de la sospecha se entiende generalmente como un mandamiento obligatorio más que como una posibilidad entre otras. La frase encuentra ahora una especie de estatus sagrado en la expresión “historizar siempre” de Fredric Jameson y, al igual que ésta, encaja de forma extraña en su nueva posición de las tablas de la Ley. ¿Historizar *siempre*? ¿Hay algo más lejano a historizar que el adverbio atemporal y autoritario “siempre”? Me recuerda las pegatinas que se ponen en la parte trasera de los coches para instruir a la gente que va en otros coches a “cuestionar la autoridad”. ¡Un consejo excelente, quizás desaprovechado por alguien que hace lo que le manda hacer un trozo de papel pegado en un automóvil! El marco imperativo conseguirá cosas extrañas de la hermenéutica de la sospecha.

No es de extrañar que la centralidad metodológica de la sospecha en la práctica crítica actual haya ocasionado privilegiar de forma simultánea el concepto de paranoia. En los últimos párrafos del ensayo de Freud sobre el paranoico doctor Schreber, se debate sobre lo que Freud considera una “similitud llamativa” entre el delirio persecutorio sistemático del doctor Schreber y la propia teoría de Freud. Posteriormente, Freud iba a generalizar que “el delirio de las personas paranoicas tiene una similitud externa e interna con los sistemas de nuestros filósofos que resulta difícil

de digerir”, frase que se hizo famosa y en la que él mismo se incluía. Con toda su astucia, debe de ser verdad que la supuesta congruencia entre la paranoia y la teoría era indigerible para Freud; si fue así, sin embargo, ya no se ve como imposible de digerir. La articulación de tal congruencia puede haber sido inevitable, en cualquier caso, como el mismo Ricoeur señala: “para Marx, Nietzsche y Freud, la categoría fundamental de la conciencia es la relación oculto/mostrado, o si lo preferís, simulado/manifiesto... De este modo, las características distintivas de Marx, Freud y Nietzsche son la hipótesis general que concierne tanto a los procesos de falsa conciencia como al método utilizado para descifrarla. Los dos van juntos, porque el hombre de la sospecha lleva consigo, por el contrario, el trabajo de falsificación del hombre astuto”.

El hombre de la sospecha se tira el farol de engañar al hombre astuto cuando dice la verdad: la paranoia se ha convertido hoy en día, de manera cándida, de la mano de los pensadores posteriores a Freud, más en una prescripción que en un diagnóstico. En un mundo donde no hace falta que nadie delire para encontrar pruebas de la opresión sistémica, teorizar a partir de cualquier cosa *solamente* desde una instancia crítica paranoica se ha convertido en algo ingenuo, complaciente y propio de devotos. Por mi parte no tengo ningún deseo de volver al uso de “paranoico” como un diagnóstico patologizador, pero me parece una gran pérdida cuando el inquirir paranoico parecer ser completamente coextensivo con el inquirir teórico crítico, más que ver en dicho método una especie de práctica teórica afectivo-cognitiva, entre otros tipos de alternativas posibles.

Incluso si dejamos de lado el prestigio del que goza en la actualidad la hermenéutica de la sospecha en el conjunto de la teoría crítica, los estudios queer han tenido un especial historia de intimidad con el imperativo paranoico. Freud, por supuesto, rastreó específicamente cada ejemplo de paranoia en la represión del deseo por el mismo sexo, tanto en los hombres como en las mujeres. El uso psicoanalítico homófobo tradicional que generalmente se ha hecho de esta asociación de Freud ha consistido en patologizar como paranoicos a los homosexuales o considerar la paranoia como una enfermedad netamente homosexual. Sin embargo, en *El deseo*

homosexual, un libro de 1972 que se tradujo al inglés en 1978, Guy Hocquenghem vuelve a la conclusión de Freud para establecer una nueva conclusión que no reproduciría esta incongruencia dañina. Si la paranoia refleja la *represión* del deseo por el mismo sexo, razonaba Hocquenghem, entonces la paranoia es un lugar exclusivamente privilegiado para clarificar no ya la propia homosexualidad, como en la tradición freudiana, sino precisamente los mecanismos de la obligatoriedad que se ejerce contra la misma, que es fruto del heterosexismo y la homofobia. Lo que aclara nuestra comprensión de la paranoia no es cómo funciona la homosexualidad, sino como funcionan la homofobia y el heterosexismo; por decirlo de forma breve, si entendemos que dicha opresión es sistémica, entenderemos cómo funciona el mundo.

Es por ello por lo que la paranoia se convirtió en un *objeto* privilegiado de la teoría antihomófoba a mediados de los años ochenta. ¿Cómo se ha extendido de una manera tan rápida para que a partir de ese estatus se haya convertido en la única *metodología* que se da por buena? He vuelto a mirar lo que yo y algunas otras personas de la teoría crítica escribíamos en 1980, para intentar volver a rastrear dicha transición, una que parece digna de mencionar hoy en día pero que, en su momento, parecía el cambio más natural del mundo. Una parte de esa explicación reside en la propia naturaleza de la paranoia. Por decirlo de forma breve: la paranoia suele ser contagiosa; o por decirlo de modo más específico: la paranoia se ve abocada y tiende a establecer relaciones simétricas, en especial, epistemologías simétricas. Como señala Leo Bersani, “inspirar interés garantiza ser leído de forma paranoica, igual que debemos contemplar inevitablemente con sospecha las interpretaciones que inspiramos. La paranoia es una posición interpretativa que se desdobra de una manera de la que resulta difícil escapar”. Se necesita un ladrón para atrapar a un ladrón (y si hace falta, pues nos convertimos en ladrones), se moviliza la astucia contra la sospecha y la sospecha contra la culpa, “se cree el ladrón que todos son de su condición”. Una amiga mía que es paranoica y que cree que le estoy leyendo el pensamiento, lo cree porque ella está leyendo el mío; del mismo modo, una escritora suspicaz, siempre vuelve al lugar del crimen en búsqueda de plagios, da igual que ella se considere la que los

perpetra o la víctima de los plagios; una colega a la que también le gusta el litigio, no solo se imagina que estoy tan familiarizada con las leyes sobre el libelo como ella lo está, sino que finalmente consigue que yo lo esté. (Todos estos ejemplos, por cierto, son inventados).

Dado que parece que la paranoia tiene una relación particularmente íntima con las dinámicas fóbicas en torno a la homosexualidad, se puede colegir que haya sido estructuralmente inevitable que las prácticas de lectura conocidas más disponibles y fructíferas en un trabajo antihomóforo hayan sido, a su vez, prácticas de lectura paranoicas. Sin embargo, debe haber razones históricas y estructurales para este desarrollo, porque resulta más difícil dar cuenta en términos estructurales del por qué se privilegian con frecuencia las metodologías paranoicas en recientes proyectos críticos no queer tales como la teoría feminista, la teoría psicoanalista, la deconstrucción, la crítica marxista o el neohistoricismo. Un debate reciente sobre la paranoia aludía “a un dicho de finales de los años sesenta: ‘el que tu seas paranoico no significa que *no* estén ahí para atraparte’ ” (Adams). De hecho, parece muy posible que alguna versión de este axioma (quizás “incluso un paranoico puede tener enemigos” que pronunció Henry Kissinger) esté inscrito de forma tan indeleble en los cerebros de la generación del *baby boom* que nos ofrece una ilusión continuada de poseer una percepción especial sobre las epistemologías de la enemistad. Tengo la impresión, de nuevo, de que somos capaces de producir esta formulación constatativa de una manera tan feroz que parecería tener una fuerza imperativa incuestionable: la idea de que incluso las personas paranoicas tienen enemigos se esgrime como si fuera completamente necesario que tuviera de corolario el mandato “*por lo que una persona nunca puede ser lo suficientemente paranoica*”.

Pero, si asumimos que *sea* verdad, el valor verdadero del axioma original realmente no convierte en incuestionable un imperativo paranoico. Al aprender que “el hecho de ser una persona paranoica no significa que no tengas enemigos”, alguien podría deducir que ser paranoico no es una forma eficaz de librarse de los enemigos. En lugar de concluir “por lo que nunca se puede ser lo suficientemente paranoico”, una persona podría

verse impelida a reflexionar “pero, entonces, solo porque tengas enemigos no significa que tengas que ser una persona paranoica”. Eso es decir, una vez más: el que alguien tenga una visión no mistificada sobre las opresiones sistémicas no exige *intrínseca o necesariamente* que esa persona tenga una línea específica de consecuencias narrativas o epistemológicas. Ser otra cosa que paranoico (y, por supuesto, necesitamos definir dicho término de manera mucho más cuidadosa), practicar otras formas de conocimiento no paranoico *no* conlleva en si mismo negar la realidad ni la gravedad de la opresión o del odio.

¿Cómo tenemos que entender la paranoia para situarla como un tipo de práctica epistemológica entre otras prácticas alternativas? Además de las formulaciones de Freud, las formulaciones que más nos pueden servir en este propósito serían las de Melanie Klein y (en la medida que la paranoia representa un modo afectivo además de cognitivo), las de Silvan Tomkins. En Klein, encuentro especialmente acertado el uso del concepto de *posiciones* —la posición esquizo-paranoica, la posición depresiva— como opuesta a, por ejemplo, los *estadios* normativamente ordenados, las *estructuras* estables o los *tipos de personalidad* diagnosticada. Como escribe Hinshelwood en su *Diccionario de pensamiento kleiniano*, “el término ‘posición’ describe la postura característica que el yo adopta con respecto a sus objetos ... con la idea de posición (Klein) deseaba comunicar la de un proceso de fluctuaciones entre una posición y otra mucho más flexible de la que normalmente se concibe cuando se habla de regresión a puntos de fijación en las fases evolutivas” (p. 498). El flexible movimiento de ida y vuelta implícito en las *posiciones* kleinianas será útil para mi discusión sobre las *prácticas* críticas paranoicas y reparativas, no como ideologías teóricas (y, ciertamente, tampoco como tipos de personalidad estable de la crítica) sino como posturas relacionales cambiantes y heterogéneas.

El mayor interés del concepto de Klein reside, a mi entender, en que ve la posición paranoica siempre en el contexto oscilante de una posición posible pero muy diferente: la posición depresiva. Para el infante o adulto kleiniano, la posición paranoica —comprensiblemente marcada por el odio, la envidia y la ansiedad— es una posición de una alerta terrible a

los peligros suscitados por las odiosas y envidiosas partes del objeto que uno proyecta, esculpe e ingiere del mundo que le rodea como mecanismo defensivo. A diferencia de la posición depresiva, que es un logro mitigador de la ansiedad en la que el infante o el adulto solo a veces y, con frecuencia por un periodo de tiempo breve, logra situarse: esta es la posición desde la que es posible a su vez utilizar los propios recursos para reunir o “reparar” las partes del objeto asesinas en algo parecido a una totalidad –aunque, me gustaría hacer hincapié, *que no necesariamente como una totalidad preexistente*. Una vez reunidos con las propias especificidades, el objeto que más satisface está disponible para identificarse con el, así como para que a su vez reconforte y nutra. El amor es uno de los nombres que Klein da a este proceso reparador.

Dada la inestabilidad y la inscripción mutua construida en la noción kleiniana de posiciones, también me gustaría hacer justicia en este proyecto a las potentes prácticas reparadoras que, estoy convencida, conllevan autoproclamados proyectos críticos paranoicos, así como las exigencias paranoicas que con frecuencia hacen falta para el conocimiento y las manifestaciones no paranoicas. Por ejemplo, la tranquila respuesta que me dio Patton sobre el origen del VIH está basada en una prolija investigación, la suya y la de otras personas, muchas de las cuales requieren estar estructuradas de modo paranoico.

Por razones de oportunidad, tomo prestados mis ejemplos críticos de dos influyentes estudios de la pasada década, el uno más o menos psicoanalítico y el otro más o menos neohistoricista –pero lo hago más que por razones de oportunidad, porque ambos libros (*El género en disputa* de Judith Butler y *The Novel and the Police* de D.A. Miller) cuya centralidad para el desarrollo de mi propio pensamiento y para el de otros movimientos críticos que son los que más me interesan, sirven de ejemplos por su especial fuerza y singularidad. Es interesante señalar que cada uno de ellos está profundamente situado en una relación originaria y autorizada con diferentes sensibilidades de la teoría queer, de modo tácito u ostensiblemente marginal. Finalmente, creo que me permito hablar sobre ellos porque ninguna de estas obras es ya muy representativa del trabajo

más reciente de Butler y Miller, por lo que confío en que los comentarios sobre las prácticas de lectura de cada texto se libren de estar pegados al nombre del autor como si se tratara de una alegoría.

Me gustaría dejar de lado del alcance de este debate cualquier solapamiento entre la paranoia per se y los diversos estados denominados demencia precoz (de Kraepelin), esquizofrenia (de Bleuler) o más generalmente, delirios o psicosis. Tal y como señalan Laplanche y Pontalis, la historia de la psiquiatría ha intentado construir diversos mapas de estos solapamientos: “Kraepelin diferencia claramente entre la paranoia y la forma paranoica de la demencia precoz; Bleuler trata la paranoia como una subcategoría de la demencia precoz, o del grupo de las esquizofrenias; y en cuanto a Freud, estaba bastante preparado para ver a ciertas y denominadas formas paranoicas de la demencia precoz asignadas a la entrada paranoia ... (Por ejemplo,) el caso de la ‘demencia paranoica’ de (Schreber) es, a ojos de Freud, esencialmente un caso de auténtica paranoia (y por ello no una forma de esquizofrenia)”. En los últimos escritos de Klein, sin embargo, se ve como algo universal, tanto en las niñas y los niños como en las personas adultas, que sucedan episodios mentales de carácter psicótico por lo que los mecanismos propios de la paranoia ocupan una clara prioridad ontológica sobre las categorías de diagnóstico clínico tales como la demencia. La razón por la que quiero insistir de antemano en este desplazamiento es, una vez más, el intentar desenredar hipotéticamente la pregunta sobre el valor de la verdad de la pregunta sobre el efecto performativo.

Lo que trato de decir es que las razones más importantes para cuestionar las prácticas paranoicas no parten de la posibilidad de que sus sospechas puedan ser delirantes o que estén simplemente equivocadas. De modo semejante, algunas de las razones más importantes para practicar las estrategias paranoicas pueden no tener que ver con la posibilidad de que ofrezcan un acceso único al conocimiento verdadero. Representan *una* manera, entre otras, de buscar, encontrar y organizar el conocimiento. La paranoia conoce algunas cosas muy bien y otras, pobremente.

Me gustaría llevar a cabo ahora algo así como un esquema referido

a lo que quiero decir cuando hablo de paranoia en este sentido –no como una herramienta para un *diagnóstico* diferenciado, sino como una herramienta para ver mejor las diferencias en la práctica. Mis encabezamientos principales serían:

La paranoia es *anticipatoria*.

La paranoia es *reflexiva y mimética*.

La paranoia es una *teoría fuerte*.

La paranoia es una teoría de los *afectos negativos*.

La paranoia sitúa su fe en el *desvelamiento*.

LA PARANOIA ES ANTICIPATORIA

Que la paranoia es anticipatoria queda claro a partir de cada teoría y de cada relato que trata de este fenómeno. El primer imperativo de la paranoia es *no debe de haber sorpresas desagradables*, y, verdaderamente, esta aversión a las sorpresas parece ser aquello que cementa la intimidad entre la paranoia y el conocimiento per se, lo que incluye tanto la epistemología como el escepticismo. D. A. Miller señala en *The Novel and the Police*, “La sorpresa ... es precisamente aquello que la persona paranoica intenta eliminar, pero es también lo que, dada la ocasión, sobrevive mediante una lectura que funciona como un incentivo que produce miedo: nunca se puede ser lo suficientemente paranoico”.

La vigilancia unidireccional ligada al futuro de la paranoia genera, paradójicamente, una relación compleja con la temporalidad que excava hacia delante y hacia atrás: porque no debe de haber malas sorpresas, y porque aprender que existe la posibilidad de una mala sorpresa ya constituye en sí mismo una mala sorpresa, la paranoia requiere que las malas noticias se sepan ya desde siempre. Como sugiere el análisis de D. A. Miller, las regresiones y progresiones temporales de la paranoia son, en principio, infinitas. Aquí, quizás, incluiría los repetidos y totalmente abrasivos ejemplos de Judith Butler en *El género en disputa* acerca de que no puede haber momentos anteriores a una imposición de la totalizadora Ley de la diferencia de género; de aquí su incesante vigilancia por rastrear en la

escritura de otras y otros teóricos de la nostalgia tal imposible momento anterior. Ningún tiempo se remontaría lo suficientemente lejos como para que alguien ya lo haya sabido desde siempre, porque haya sido siempre inevitable, que algo malo pudiera suceder. Y ninguna pérdida estaría tan distante en el futuro para que hiciera falta no tenerla en cuenta de forma preventiva.

LA PARANOIA ES REFLEXIVA Y MIMÉTICA

Al señalar, tal y como he hecho, el tropismo contagioso de la paranoia hacia las epistemologías simétricas, me he basado en el doble sentido de la paranoia como reflexiva y mimética. Parece que la paranoia necesita ser imitada para que se la entienda y ésta, a su vez, parece entender solo mediante la imitación. La paranoia propone a la vez que *Cualquier cosa que tu puedas hacer(me) yo la puedo hacer peor, y Cualquier cosa que tu puedas hacer(me) yo la puedo hacer primero* –a mí misma. En *The Novel and the Police*, Miller es mucho más explícito que Freud a la hora de abrazar las proposiciones gemelas de que la paranoia solo se entiende si se la practica a sabiendas, y de que el modo que la paranoia tiene de entender algo es mediante la imitación y la incorporación. Que la paranoia se niega a ser solo *o* una forma de saber *o* una cosa sabida, sino que se caracteriza por un insistente tropismo hacia la ocupación de ambas posiciones, se dramatiza con agudeza en la primera página de este estudio definitivo sobre la paranoia: un preámbulo titulado “Pero, agente...” empieza con una oración que ya-desde siempre-es una segunda suposición sobre como “incluso el ‘trabajo investigador’ más insulso o el más osado teme meterse en problemas”, lo que incluye a tener problemas “con los adversarios cuyos ataques concretos hace que se mantenga ocupado anticipándolos” (vii). Como señala el último párrafo del libro acerca de *David Copperfield*, D.A. Miller también “da a entender en todo su libro ... un modelo en el que el sujeto se constituye a sí mismo ‘contra’ la disciplina asumiendo dicha disciplina en su propio nombre” o incluso en su propio cuerpo.

Por ello no resulta extraño que la paranoia, una vez que el tema se plantea en un contexto que no es clínico, parece crecer como un cristal

en una solución supersaturada, borrando cualquier sentido de posibilidad de formas alternativas de comprensión o de las cosas que hay que comprender. Más adelante me referiré a algunas implicaciones que el estatus de la paranoia inevitablemente conlleva como “una teoría fuerte”, en el sentido en el que lo estamos utilizando. Lo que puede ser incluso más importante es con qué severidad el mimetismo de la paranoia circunscribe su potencial a un medio de lucha cultural o política. Como señalé en un ensayo que escribí en 1986 (en el que mi referencia implícita partía de un ensayo que luego formó parte de uno de los últimos capítulos de *The Novel and the Police*), “El problema con el que nos encontramos aquí no es simplemente que la paranoia sea una forma de amor, porque en una cierta forma de hablar: ¿Qué no lo es? El problema más bien reside en que, de todas las formas de amor, la paranoia es la más ascética, *el amor que menos demanda de su objeto* ... El deslumbrante trabajo narrativo que el paranoico foucaultiano lleva a cabo al transformar los simultáneos caos de las instituciones en un diagrama consecutivo de evasivas y repeticiones en espiral, elegantes a más no poder, también nos ofrece la propuesta que el sujeto paranoico hace de sí mismo y de su talento cognitivo, ya preparado para cualquier cosa que *el* quiera presentar bajo una apariencia de halago o de violencia, de un orden-de-cosas *morcelé* que hasta entonces había carecido *solo* de la posibilidad de ser contado, de un cuerpo, de funcionamiento intelectual” (*The Coherence of Gothic Conventions*, xi) (*La coherencia de las convenciones góticas*).

Pese a correr el riesgo de ser tremendamente reduccionista, me parece que este mecanismo mimético y anticipador puede darnos alguna luz acerca de un aspecto llamativo de los recientes usos feministas y queer del psicoanálisis. Dejando de un lado a Lacan, pocas y pocos psicoanalistas hoy en día soñarían con ser tan rigurosamente insistentes como lo son muchos teóricos antagonistas—de los que Butler es una de las más complejas—en reafirmar la inexorable, irreducible, ineludible, omnipresente realidad, en cada aspecto psíquico de los hechos (sin embargo artificiales) de la “diferencia sexual” y del “falo”. Sería difícil desde Freud en adelante, lo que incluiría los últimos escritos de Melanie Klein, aprender algo de tal trabajo con frecuencia tautológico. La historia del pensamiento psicoanalítico

ofrece herramientas muy diferentes y heterogéneas a la hora de pensar sobre aspectos tales como qué es ser persona, acerca de la conciencia, del afecto, de la filiación, de las dinámicas sociales y de la sexualidad que, a pesar de ser relevantes para el género y lo queer, con frecuencia no están en absoluto organizados fundamentalmente en torno a la “diferencia sexual”. Y no es que necesariamente sean anteriores a la “diferencia sexual” ni que puedan estar simplemente conceptualizados por ocupar un lugar cercano a esta, relacionados con ella de forma tangencial o contingente o, incluso, bastante poco relacionados con ella.

Parece que el depósito de tal pensamiento y especulación podría ser una fuente importante para los teóricos comprometidos con pensar en las vidas humanas de otra forma que a través de las reificaciones de género que son corrientes en el psicoanálisis así como en otros proyectos de la ciencia y de la filosofía modernas. Lo que ha ocurrido en su lugar, es algo de este tipo: primero, a través de un proceso que podríamos llamar de escaneo vigilante, feministas y queer han entendido correctamente que no hay tema o zona del pensamiento psicoanalista que pueda ser declarado a priori inmune de tales reificaciones de género. En segundo lugar, sin embargo, –cosa que a mí me parece innecesaria y perjudicial– la falta de esa inmunidad a priori, la ausencia de ningún punto de partida que garantice la falta de prejuicios del pensamiento feminista dentro del psicoanálisis, ha conducido a una extendida adopción por parte de algunos pensadores, de una estrategia mimética anticipatoria en la que, una cierta violencia estilizada sobre la diferenciación sexual ha de *presumirse* o *auto-asumirse* siempre, incluso si hace falta, imponerse –simplemente bajo la premisa de que no puede *descartarse* por completo (no quiero sugerir al utilizar el término “mimético”, que estos usos de las categorías de género psicoanalíticas carezcan necesariamente de elementos críticos ni tampoco que sean idénticos a los originales. La propia Butler, entre otras y otros pensadores, nos ha enseñado a utilizar el término “mimético” de una forma mucho menos letal). Pero, por ejemplo, en esta tradición post-lacaniana, el pensamiento psicoanalítico que no esté en primer lugar organizado en torno a la “diferencia sexual” fálica, tiene que ser siempre traducido a ese lenguaje antes de que se les pueda dar cualquier otro uso teórico, con los

resultados distorsionados que ello apareja. Las posibilidades contingentes de pensar de otra manera que no sea mediante la “diferencia sexual” se subordinan al imperativo paranoico que considera que, si definitivamente no se puede parar de antemano la violencia de tal reificación del género, ésta, por lo menos, no pueda presentarse en una escena conceptual *como una sorpresa*. Bajo un punto de vista paranoico, es mucho más peligroso para tal reificación el que no se la haya anticipado que el que siga sin ser cuestionada.

LA PARANOIA ES UNA TEORÍA FUERTE

Es por este tipo de razones por las que, en la obra de Silvan Tomkins, la paranoia se ofrece como el ejemplo por excelencia de lo que Tomkins entiende como “una teoría fuerte de los afectos”, en este caso, una teoría fuerte de la humillación o del miedo a la humillación. Como se explica en el capítulo 3 de este libro, el uso que Tomkins da al término “teoría fuerte” –en realidad, que utilice incluso el término “teoría”– comporta algo similar a una doble valencia. El va más allá de la reflexión de Freud sobre las posibles *similitudes entre*, la paranoia, por ejemplo, y la teoría; según Tomkins, en un análisis muy marcado por el interés de los comienzos de la cibernética en los procesos de retroalimentación, las vidas cognitivo-afectivas de todas las personas están organizadas según teorías del afecto alternativas, cambiantes, estratégicas e hipotéticas. Y ello tiene como resultado, que no habría desde el principio una diferencia ontológica entre los actos en los que Freud teoriza y los de, por ejemplo, una de las personas analizadas. Tomkins no considera que no haya un metanivel reflexivo en la teoría de Freud, sino que el mismo afecto, el afecto normal y corriente, a la vez que es irreductiblemente corporal, también se constituye fundamentalmente por el proceso de retroalimentación, justamente por su acceso a esos metaniveles teóricos. En Tomkins, no hay ninguna distancia entre la teoría del afecto en el sentido de la importante teorización explícita que algunos teóricos y filósofos llevan a cabo en torno a los afectos y la teoría de los afectos, en el sentido de la amplia y tácita teorización que toda la gente hace al experimentar e intentar negociar con sus propios afectos y con los de otras personas.

Por ello, llamar a la paranoia una teoría fuerte es pues, a la vez, felicitarla como un gran logro (es una teoría fuerte, del modo que para Harold Bloom, Milton es un poeta fuerte) pero también encasillarla. Es un tipo de teoría de los afectos, entre otros muchos y, según Tomkins, es posible que un número de teorías del afecto interrelacionadas, de diferentes clases y de diferente potencia, constituyan la vida mental de cualquier persona. Más directamente, la teoría fuerte de Tomkins contrasta con la teoría débil, y dicho contraste no conlleva a que la teoría fuerte gane en todos los casos. El alcance y el carácter reductivo de la teoría fuerte —es decir, su elegancia y economía conceptual— contiene ventajas e inconvenientes. Lo que caracteriza a una teoría fuerte, según Tomkins, no es después de todo lo bien que evita los afectos negativos o encuentra los afectos positivos, sino el tamaño y la topología del terreno que organiza. Y así escribe que “cualquier teoría muy general”:

es capaz de dar cuenta de un amplio espectro de fenómenos que parecen muy remotos, los unos de los otros, y del origen común de los mismos. Este es un criterio comúnmente aceptado mediante el que el poder explicativo de cualquier teoría científica puede ser evaluado. En la medida en la que esta teoría puede dar cuenta solo de los fenómenos “cercanos”, es una teoría débil, algo un poco mejor que una descripción de los fenómenos que se propone explicar. En la medida que ordena incesantemente fenómenos remotos en una única formulación, su poder crece ... Una teoría de la humillación es fuerte en la medida en la que posibilita que sean tenidas en cuenta cada vez más experiencias, como ejemplos de experiencias de humillación, o en la medida que posibilita cada vez más anticipar tales contingencias antes de que realmente ocurran. (*Affect* 2: 433-34)

Tal y como esta narración sugiere, lejos de convertirse en más fuerte al evitar o aliviar la humillación, una teoría de la humillación se hace más fuerte exactamente en la medida en la que fracasa al hacerlo. La conclusión de Tomkins es que no todas las teorías fuertes son poco eficaces —en realidad pueden llegar a ser demasiado eficaces— sino que “*la teoría de los afectos tiene que ser eficaz para ser débil*”. “Ahora podemos ver más claramente que aunque una teoría restrictiva y débil no pueda tener siempre éxito a la hora de proteger a la persona contra el efecto negativo, es difícil que permanezca débil a no ser que lo haga. Al revés, una teoría del afecto

negativo gana fuerza, paradójicamente, en virtud de los continuos fracasos de sus estrategias para conceder protección al evitar con éxito la experiencia del afecto negativo ... Es la extensión de la repetida y aparentemente incontrolable expansión de la experiencia del afecto negativo la que impulsa a la fuerza en aumento de la organización ideo-afectiva que hemos llamado una teoría fuerte del afecto” (2: 323-24).

Una teoría del afecto es, entre otras cosas, un tipo de escaneo y amplificación *selectivo*; por esta razón, cualquier teoría del afecto se arriesga a ser en cierto modo tautológica. Pero debido a su amplio alcance y rigurosa exclusividad, una teoría fuerte se arriesga a ser fuertemente tautológica:

Hemos dicho que hay una supra organización en la teoría de la humillación de tipo monopolista. Al decir esto nos referimos a que no solo hay una integración excesiva entre los subsistemas que normalmente son más independientes, sino también que cada subsistema está súper-especializado para tratar de minimizar la experiencia de la humillación ... El conjunto del aparato cognitivo está en un estado de alerta constante en relación a tales posibilidades, sean estas inminentes o remotas, ambiguas o evidentes. Como cualquier efecto muy organizado de detección, se deja que el azar influya lo menos posible. La antena del radar se sitúa allá donde parezca posible que el enemigo pueda atacar. Agentes de inteligencia pueden monitorear incluso conversaciones improbables si hay una posibilidad externa de que se pueda detectar algo relevante o si existe la posibilidad de que dos noticias independientes unidas, analizadas juntas puedan dar una indicación de las intenciones del enemigo ... Pero, sobre todo, existe un modo altamente organizado de interpretar la información para que lo que pueda ser relevante se abstraiga y magnifique rápidamente y, el resto, se desestime. (*Affect* 2: 433)

Y así es como sucede que una estructura explicativa que un lector pueda considerar tautológica, en el sentido que no puede evitarse, o pararse, o hacer otra cosa que probar los mismísimos supuestos con los que comenzó, pueda ser experimentada por quien las practica como un avance triunfal hacia la verdad y la vindicación.

Sin embargo, con mayor frecuencia, los roles de esta teatralización

se encuentran más mezclados y más ampliamente distribuidos. No creo que demasiadas personas lectoras –ni, tan siquiera, el mismo autor– se sorprendieran demasiado si se señalara que la argumentación principal o la teoría fuerte de *The Novel and the Police* es completamente circular: todo se puede entender como un aspecto de lo carcelario, por lo tanto lo carcelario está en todas partes. Pero ¿quién lee *The Novel and the Police* para averiguar si la argumentación es verdadera? En este caso, como también se da frecuentemente en el caso de las tautologías de la “diferencia sexual”, la misma amplitud del alcance que hace que la teoría fuerte también conceda espacio –del que el libro de D.A. Miller saca sus ventajas– a una riqueza de matices tonales, la actitud, la observación mundana, la paradoja performativa, la agresión, la ternura, el ingenio, la lectura inventiva, el *obiter dicta* y el lustre literario. Estas recompensas son tan locales y frecuentes que uno querría decir que una plétora de las teorías débiles que están poco relacionadas entre sí han sido invitadas a refugiarse en el abrazo hiperatrofiado de la teoría fuerte global. De muchas maneras, tales acuerdos son todos para bien –sugereentes, placenteros y sumamente productivos; una insistencia en que todo significa la misma cosa permite, de alguna forma, un avezado sentido de todas las maneras que hay de poder decirlo. Pero no hace falta leer un número infinito de textos derivativos parafraseados de la sombría teoría fuerte de este libro, escritos por alumnos u otros críticos, para darse cuenta, a la vez, de algunas de las limitaciones de esta relación no articulada entre las teorías fuertes y débiles. Como teoría fuerte y como lugar para un mimetismo reflexivo, la paranoia no sería nada si no se pudiera enseñar. La potente gama y la fuerza reduccionista puede causar que el pensamiento tautológico sea difícil de identificar incluso cuando lo hace de modo convincente y casi inevitable; el resultado es que es posible que tanto las escritoras y los escritores como las y los lectores, por desgracia, no se den cuenta si se está haciendo y dónde un auténtico trabajo conceptual, y exactamente, qué podría ser dicho trabajo.

LA PARANOIA ES UNA TEORÍA DE LOS AFECTOS NEGATIVOS

Aunque Tomkins distingue entre un número de afectos cualitativamente diferentes, el también agrupa grosso modo los afectos en negativos

y positivos para ciertos propósitos. En estos términos, la paranoia se caracteriza no solo por ser una teoría fuerte en oposición a una débil, sino por ser una teoría fuerte de un afecto negativo. Ello es importante en términos de los objetivos afectivos globales que Tomkins ve como potencialmente conflictivos los unos con los otros en cada persona: distingue en primer lugar entre el objetivo general que busca minimizar el afecto negativo y maximizar el afecto positivo. (Los otros objetivos más sofisticados que el identifica respectivamente son que la inhibición del afecto se minimice y que el logro de los tres objetivos precedentes se maximice). En la mayor parte de las prácticas –en la mayoría de las vidas– hay negociaciones pequeñas y sutiles (aunque acumulativamente potentes) entre estos objetivos, pero, según Tomkins, la fuerza omnipresente y el respaldo que ofrece una estrategia monopolista de anticipación de los afectos negativos puede causar el efecto de bloquear el objetivo potencialmente operativo de buscar el afecto positivo. “El único sentido en el que (lo paranoico) ciertamente puede luchar a favor del afecto positivo se debe a que promete un escudo contra la humillación”, escribe Tomkins. “Tomarse en serio la estrategia de maximizar el afecto positivo, en vez de simplemente disfrutarlo cuando se presente la ocasión, se considera totalmente fuera de lugar” (*Affect*: 458-459).

Del mismo modo, el que una niña o un niño pequeño o una persona adulta se dirijan a *buscar el placer* de forma sostenida (a través de las estrategias reparadoras de la posición depresiva), en lugar de continuar buscando estrategias de retroalimentación porque las consideran contraproducentes para *anticiparse al dolor* propias de la posición esquizo-paranoica, representa un logro real –un cambio de posición con frecuencia arriesgado– en la obra que Klein produjo entre la década de los años cuarenta y los cincuenta. Es quizás más frecuente a la hora de debatir la posición depresiva de Klein hacer hincapié en que esa posición inaugura una posibilidad ética –en forma de una culpable percepción empática con la otra persona como una persona buena, dañada e íntegra, que requiere y está solicitando que se la ame y se la cuide. Tal posibilidad ética, sin embargo, se basa y es coextensiva con el movimiento del sujeto hacia lo que Foucault llama “el cuidado del *self*”, la preocupación, con frecuencia muy frágil, de nutrir y dar al *self* placer dentro de

un entorno que se percibe como no especialmente dispuesto a ofrecerlo.

Los desplazamientos conceptuales de Klein y de Tomkins son mucho más sofisticados, y, de forma importante, menos tendenciosos que los supuestos correspondientes de Freud. Para empezar, Freud busca subsumir el placer y evitar el dolor de manera conjunta bajo la rúbrica de un “principio del placer” que se supone primordial, como si los dos motivos no pudieran ellos mismos diferir radicalmente.¹ En segundo lugar, es solo la estrategia de anticipación del dolor en Freud la que se proyecta (como ansiedad) para conseguir desarrollar el “principio de realidad”. Esto hace que la búsqueda del placer sea como una corriente subterránea siempre presumible, imposible de examinar e inagotable por motivos aparentemente “naturales”, que solo plantea la pregunta de cómo mantener bajo control sus irrefrenables ebulliciones. Quizás, incluso de modo más problemático, este esquema freudiano instala el ansioso imperativo paranoico de forma silenciosa, la imposibilidad pero también la supuesta necesidad de anticipar el dolor y la sorpresa, como “realidad” —como la forma, el motivo, el contenido y la prueba única e inevitable del verdadero conocimiento.

Por tanto, no habría lugar en Freud —excepto como un ejemplo de autoengaño— para una epistemología proustiana en la que el narrador de *À la recherche*, que en el último volumen de la obra siente “empujando unas a otras dentro de mi un conjunto completo de verdades que conciernen a las pasiones, al carácter y a la conducta humana”, el narrador las reconoce *como* verdad en la medida en que “*percibir las me causa alegría*” (6:303, las cursivas son mías). En la epistemología paranoica freudiana, es suficientemente inverosímil suponer que la verdad podría ser incluso un motivo de alegría accidental e inconcebible imaginarse la alegría como garante de la verdad. Ciertamente, desde cualquier punto de vista, suponer que el placer que da conocer algo puede tomarse como prueba de la verdad del conocimiento es un argumento circular o algo por el estilo. Pero como una teoría fuerte del afecto positivo, tales como hacia las que se dirige el narrador de *El tiempo recuperado*, no es *más* tautológica que la teoría fuerte sobre el afecto negativo representada en, por ejemplo, su paranoia

en *La cautiva*. (En verdad, y en la medida en la que la búsqueda del afecto positivo es bastante menos probable que resulte de la formación de una teoría muy fuerte, quizás tienda bastante menos a la tautología). Permitamos a cada teoría tener un propio y diferente motivo primordial en cualquier caso —en un caso la anticipación del dolor, la provisión del placer, en el otro— y ninguno de ellos puede ser considerado el más realista de los dos. Ni siquiera es necesariamente verdad que las dos emitan un juicio diferente sobre la “realidad”: no se trata de que uno sea pesimista y vea el vaso medio vacío y el otro optimista y vea el vaso medio lleno. En un mundo lleno de pérdidas, dolor, y opresión, es probable que ambas epistemologías estén basadas en un profundo pesimismo: el motivo reparador de la búsqueda del placer llega, después de todo, según Klein solo con la consecución de una posición depresiva. Pero lo que cada una busca —lo que se trata de decir de nuevo, el motivo que cada una tiene *para buscar*— seguro que difieren ampliamente. De los dos, sin embargo, es solo un conocimiento paranoico el que es experto en negar su razón y su fuerza afectivas y los hace pasar por la materia misma de la verdad.

LA PARANOIA SITÚA SU FE EN EL DESVELAMIENTO

Sea cual sea el relato que pueda ofrecer sobre su propia motivación, la paranoia se caracteriza por colocar, en la práctica, un estrés extraordinario en la eficacia del conocimiento per se —el conocimiento en forma de desvelamiento. Quizás a eso se deba que el conocimiento paranoico sea tan ineludiblemente narrativo. Como una persona desinstitucionalizada en la calle que, a pesar de que toda la ciudad la ha traicionado y ha conspirado contra ella, aún insiste en que te leas su desgastado dossier cargado con su preciada correspondencia; la paranoia a pesar de toda su cacareada sospecha funciona como si el trabajo se hubiera finalmente realizado si por fin, esta vez, pudiera conseguir que su relato se conociera de verdad. Que un oyente completamente iniciado se pudiera sentir todavía indiferente o contrario a dicho desvelamiento, o sea incapaz de ayudar, apenas se considera posible.

Resulta raro que una hermenéutica de la sospecha sea tan confiada

respecto a los efectos del desvelamiento, pero Nietzsche (mediante la genealogía de la moral), Marx (mediante la teoría de la ideología) y Freud (mediante la teoría de los ideales y las ilusiones) ya representan según palabras de Ricoeur “procedimientos de desmitificación convergentes” y por lo tanto una fe parecida, inexplicable en sus propios términos, en relación a los efectos de tales procedimientos. En las influentes páginas finales de *El género en disputa*, por ejemplo, Butler ofrece un argumento programático a favor de la desmitificación como “el objetivo normativo para las prácticas gay y lésbica” (p. 155) con reivindicaciones tales como que “la vestida (el drag) implícitamente *revela* la estructura imitativa del género en sí” (p. 169): “vemos el sexo y el género *desnaturalizados* mediante una actuación (performance)” (p. 169); “la parodia de género *revela* que la identidad original ... es una imitación” (p.169); “la performance de género *llevará a cabo y revelará* la performatividad del género en sí” (p. 170); “una repetición paródica ... que *revela* que el efecto fantasmático de la identidad constante” (p. 172); “la repetición paródica del género *presenta* ... la ilusión de la identidad de género” (p. 177); “las exhibiciones hiperbólicas de ‘lo natural’ ... *revela* su situación fundamentalmente fantasmática” (p. 177), a la vez que “*exhibe* su anti-naturalidad fundamental” (p. 179), (las cursivas son mías: EKS).

Considero que lo que define el impulso paranoico en estas páginas es menos el acento que se pone en la mimesis reflexiva que en lo que parece una fe en su desvelamiento. El archi-suspicious autor de *La novela y la policía* también habla en este caso, a favor de los protocolos de una serie de críticas y críticos recientes mucho menos interesantes, cuando se ofrece proveer el “destello” de la creciente visibilidad, necesaria para dar cuenta de la disciplina moderna como un problema en sí mismo” (D.A. Miller, ix) —como si visibilizar un problema fuera resolverlo en un santiamén, o por lo menos encaminarlo en esa dirección. A este respecto, por lo menos, aunque no en todos, Miller escribe en *The Novel and the Police* como un neohistoricista paradigmático. Porque, resulta llamativo, que las articulaciones de los neohistoricistas se basen en el prestigio de un único relato global: desvelar y problematizar las violencias ocultas en la genealogía del sujeto liberal moderno.

Con el tiempo que ha transcurrido desde que el neohistoricismo era algo nuevo, se ha hecho más fácil ver las formas en las que este proyecto paranoico de desvelamiento podría ser más específico de lo que parece desde un punto de vista histórico. “El sujeto liberal moderno”: parece ahora, o debería parecer, cualquier cosa menos una elección evidente, como si fuera el único *terminus ad quem* de la narrativa histórica. ¿Dónde *están* todas esas supuestas personas modernas liberales? Normalmente me encuentro con estudiantes de postgrado que son unos manitas en la tarea de desvelar las ocultas violencias históricas que subyacen bajo un humanismo liberal, secular y universalista. Y, con todo, los años formativos de tales estudiantes, a diferencia de los años formativos de sus profesoras y profesores, han ocurrido por completo en unos Estados Unidos xenófobos, los de Reagan-Bush-Clinton y Bush, donde lo “liberal”, en caso de que sea algo, es una categoría tabú y donde el “humanismo secular” se ve tratado normalmente como una secta religiosa de carácter minoritario, mientras que una vasta mayoría de la población se dedica a reivindicar que están en contacto directo con múltiples identidades invisibles tales como los ángeles, Satán o Dios.

Además, la fuerza de cualquier proyecto interpretativo que se proponga *desvelar la violencia oculta* parece que dependería de un contexto cultural, como el que se da por hecho en las primeras obras de Foucault, en la que en primer lugar se menospreciaría la violencia y, por ello, ésta se ocultaría. ¿Para qué molestarse en desvelar las artimañas del poder en un país en el que, en un momento dado, al menos el 40% de los jóvenes negros tiene cuentas pendientes con el sistema penal? En los Estados Unidos y también internacionalmente, a la vez que existe una gran violencia oculta que requiere ser desvelada también encontramos el aumento de un ethos donde las formas de violencia que son hipervisibles desde el principio se ofrecen como un espectáculo ejemplar en lugar de permanecer ocultas como un secreto escandaloso. Las controversias en torno a los derechos humanos en torno a, por ejemplo, las torturas y desapariciones en Argentina o el uso de las violaciones en masa como parte de la limpieza étnica en Bosnia señalan, no el desvelamiento de unas prácticas que se han ocultado o naturalizado, sino una pugna dentro de diferentes marcos de visibilidad.

Es decir, una violencia que fue paradigmática y espectacular *desde sus inicios*, señalada directamente, cuya intención era servir de aviso público y aterrorizar a los miembros de una comunidad concreta, se combate mediante los esfuerzos por desplazar y redirigir (así como por simplemente expandir) su resquicio de visibilidad.

Otro problema que se presenta en estas prácticas críticas es el siguiente: ¿qué tiene que decirle una hermenéutica de la sospecha y del desvelamiento a las formaciones sociales en las que la propia visibilidad constituye en gran medida la violencia? El asunto del restablecimiento de las cadenas de presidiarios en varios estados sureños de Estados Unidos no trata tanto de obligar a que los presos hagan trabajos forzados sino a que los convictos tengan que hacerlos ante la mirada del público, y el entusiasmo patente en la aplicación de un modelo de justicia estilo Singapur que se expresó popularmente en los Estados Unidos cuando se apaleó a Michael Fay, reveló un sentimiento creciente de que el estigma de la vergüenza bien publicitado es la mejor medicina para una juventud recalcitrante. Esto nos demuestra un índice muy significativo sobre los cambios históricos: solían ser las personas que se oponían a la pena de muerte las que argumentaban, que caso de llevarse a cabo, debería hacerse públicamente para vergüenza del estado y de los espectadores porque así se daba a conocer la violencia judicial previamente oculta. Hoy en día, no son los activistas contra la pena capital, los que llenos de unos propósitos triunfales, consideran que el lugar adecuado para la ejecución de la pena capital es la televisión. ¿Quién le pone precio ahora a las habilidades de los críticos culturales ganadas a duras penas para hacer visible, detrás de las apariencias de tolerancia, los rastros ocultos de la opresión y la persecución?

La confianza paranoica en el desvelamiento parece depender, además, de un depósito infinito de ingenuidad en el público sobre el efecto de tales desvelamientos. ¿Cuál es la base para asumir que sorprenderá o molestará, por no decir motivará, que alguien aprenda que una manifestación social dada es artificial, mimética, fantasmática, se contradice a sí misma, o es incluso violenta? Como señala Peter Sloterdijk, el cinismo o “la falsa conciencia ilustrada” —la falsa conciencia que se sabe a sí misma falsa, “su

falsedad ya reflexivamente regulada— representa ya “el camino extendido de forma universal mediante el que la gente ilustrada se cuida de que no se les tome por imbéciles” (5). ¿Cuánto tiempo debe de haber estado alguien sin ver la televisión para considerar chocante que las ideologías se contradigan a sí mismas, que los simulacros no tengan originales, o que las representaciones de género sean artificiales? Mi propia suposición es que tal cinismo popular, aunque sin duda está muy extendido, es solo una entre las heterogéneas teorías en competencia que forman parte de la ecología mental de la mayoría de las personas. Algunos desenmascaramientos, algunas desmitificaciones, algunos testimonios son muy eficaces (aunque con frecuencia son del tipo anticipatorio). Otras muchos, que son tan verdaderos y tan convincentes como esos no tienen ninguna efectividad; sin embargo, y en la medida de que eso es así, tenemos que admitir que la eficacia y la direccionalidad de tales actos reside en otro sitio, no en su relación al conocimiento per se.

Escribiendo en 1988 —es decir, después que el reaganismo hubiera completado sus dos mandatos en los Estados Unidos— D.A. Miller propone que sigamos a Foucault y desmitifiquemos “el intensivo y continuo cuidado ‘pastoral’ que la sociedad liberal propone que va a dar a todos y cada uno de los impuestos” (viii). ¡Cómo si fuera así! Me preocupa mucho menos que mi terapeuta me considere una persona patológica que mi seguro de salud mental se me esté terminando —y eso si es que se tiene la suerte de tener algún tipo de cobertura médica. Desde el comienzo de la revuelta contra los impuestos, el gobierno de los Estados Unidos —y lo mismo sucede con mayor frecuencia en los gobiernos de las llamadas democracias liberales— ha puesto todos los medios a su alcance para evitar tener que responder a lo qué hacen con los impuestos sin que se haya propuesto a ninguna otra institución para que se ocupe de ello.

Este desarrollo, sin embargo, es la última cosa que alguien habría esperado al leer la prosa neohistoricista, que constituye una completa genealogía del estado del bienestar secular que tuvo su momento álgido en las décadas de los años sesenta y setenta, además de una prueba irrefutable de por qué debe de ser cada vez más así para siempre. Nadie

puede culpar a un escritor en los años ochenta por no haber previsto los efectos del Contrato con EEUU de los republicanos en 1994. Pero si, como dice Miller, “la sorpresa ... es precisamente lo que el paranoico quiere eliminar”, debería de admitirse que el neohistoricismo ha fracasado de forma espectacular como forma de paranoia. Mientras que su dicho general “las cosas están mal y van a peor” es imposible de refutar, cualquier valor de predicción más específico –y, como resultado, se puede discutir, cualquier valor para hacer una estrategia de oposición– ha sido nulo. Tal acelerado fracaso a la hora de anticipar el cambio forma totalmente parte, además, tal y como he mencionado, de la naturaleza del proceso paranoico, cuya esfera de influencia (como la del propio neohistoricismo) solo se expande cuando cada desastre no anticipado parece demostrar de forma más concluyente que, imaginaos que, *nunca se es lo suficientemente paranoico*.

Si contemplamos desde la ventaja que da hacerlo en el presente el muy influyente ensayo de Richard Hofstadter “The Paranoid Style in American Politics” (“El estilo paranoico en la política estadounidense”) publicado en 1963, nos daremos cuenta de hasta que punto se ha producido un potente cambio discursivo. El ensayo de Hofstadter constituye una expresión singular del consenso liberal, coercitivo y complaciente que prácticamente suplica que se ponga en práctica el tipo de desmitificación paranoica en el que, por ejemplo, D.A. Miller educa a sus lectores. Su estilo es mecánicamente equitativo: Hofstadter considera que hay paranoia tanto en la izquierda como en la derecha: entre las personas abolicionistas, las anti-católicas, las anti-mormonas y las anti-masonas, las nativistas y las populistas y aquellas que creen en la conspiración de banqueros y fabricantes de municiones; en aquellas que dudan de que JFK fue asesinado por un solo hombre, “en la prensa popular de izquierda, en la derecha estadounidense contemporánea, y a ambos lados de la actual polémica racial”. Aunque estas categorías parece que se refieren a mucha gente, Hofstadter continúa, sin embargo, utilizando un “nosotros” –que parece referirse a prácticamente todo el mundo– que pueda estar de acuerdo en contemplar tales puntos de vista como extremos desde un entendimiento tranquilo que abarca un término medio, en el que todas y todos “nosotros” podemos estar de acuerdo en que, por ejemplo, aunque “innumerables decisiones sobre

... la guerra fría puedan ser erróneas”, representan “simples errores de hombres con buena intención”. Hofstadter no tiene problemas en admitir que las personas o los movimientos paranoicos puedan percibir cosas que son verdad, aunque tengan “un estilo distorsionado ... una posible señal que pueda ponernos en alerta frente a un juicio distorsionado, justamente igual que, en el caso del arte, un estilo feo nos ofrece una clave en relación a defectos fundamentales en relación al gusto”:

Unos ejemplos sencillos y relativamente no controvertidos pueden aclarar por completo (la distinción entre contenido y estilo). Justo después del asesinato del presidente Kennedy, se dio mucha publicidad a una ley ... para reducir el control federal sobre la venta de armas de fuego por correo. Cuando se estaba debatiendo la ley sobre dicha medida, tres hombres fueron en coche a Washington desde Bagdad, Arizona, para testificar en contra de ella. Hay argumentos contra la ley Dobb que, a pesar de lo poco convincentes que uno los encuentre, se presentan bajo el color del razonamiento político convencional. Pero uno de los testigos de Arizona se opuso a la ley con argumentos que podemos considerar representativos de un estilo paranoico, al insistir que “era un nuevo intento de un poder subversivo para obligarnos a formar parte de un gobierno socialista mundial” y que ello amenazaba con “crear el caos”, lo que ayudaría a que “nuestros enemigos” tomaran el poder.

No voy a negar que haya gente que sienta nostalgia por una época en la que la retórica del lobby de las armas parecía una total chaladura –un ejemplo “sencillo y no controvertido” de un “juicio distorsionado”– en vez de representar a una plataforma prácticamente incuestionada de un partido político dominante. Pero el ejemplo espectacularmente anticuado de Hofstadter no constituye únicamente un índice de hasta qué punto el centro político ha girado hacia la derecha desde 1963. También constituye una señal de hasta que punto se ha convertido en normativa dicha forma de pensar en todos los aspectos del espectro político. En un sentido raro, me siento más cercana al pensamiento del paranoico de Arizona que al de Hofstadter –incluso, o quiero decir, porque yo también doy por hecho que el de Arizona es miembro de una milicia que defiende la supremacía de la identidad blanca, cristiana y homófoba que preferiría quitarme de en medio de un tiro antes que mirarme a la cara. Peter Sloterdijk no dice explícitamente que el cinismo popular de la sabia “falsa conciencia ilustrada”, que

considera omnipresente hoy en día, tenga, específicamente, una estructura paranoica. Pero tal conclusión parece inevitable. Se puede discutir que este cinismo cotidiano, bastante incoherente y de vía estrecha, sea la manera en la que la paranoia se presenta hoy en día cuando funciona como una teoría débil en vez de como una teoría fuerte. En cualquier caso, continuar llegando a esta escena paranoica, hiper-desmitificada con las “noticias” de la hermenéutica de la sospecha es un acto que difiere enormemente de lo que tales desvelamientos habrían supuesto en los años sesenta.



La parodia subversiva y desmitificadora, las sospechosas arqueologías del presente, la detección de modelos ocultos de violencia y su desvelamiento: tal y como he estado argumentando, estos protocolos, que siempre se pueden hacer y utilizar en la enseñanza, se han convertido en moneda común y corriente en los estudios culturales e historicistas. Si hay un evidente peligro en el triunfalismo de una hermenéutica paranoica, es que la generalización conceptual amplia de tal supuesto metodológico, los acuerdos actuales de casi toda la profesión sobre lo que constituye un relato o una explicación o una historización adecuada pueden, si se persiste en ellos sin cuestionarlos, empobrecer sin quererlo la reserva genética de las perspectivas y habilidades de la crítica literaria. El problema de una reserva genética superficial es, por supuesto, su decreciente habilidad para responder a los cambios medioambientales (por ejemplo, a los cambios políticos).

Otro modo, quizás más preciso, de describir el presente consenso paranoico, sin embargo, es que en lugar de desplazarse completamente, haya requerido una desarticulación, un rechazo y un reconocimiento erróneo de otros modos de conocimiento, de formas que se orientan menos hacia la sospecha que las que con frecuencia practican en la actualidad las mismas y los mismos teóricos y que forman parte de los mismos proyectos. El programa de carácter monopolista del pensamiento paranoico hace sistemáticamente imposible cualquier recurso explícito ligado a motivos reparadores, que en cuanto se articulan se ven sometidos a que se arranquen sus raíces una por una. Los motivos reparadores, una vez

que se explicitan, se convierten en inadmisibles para la teoría paranoica porque tratan del placer (“meramente estético”) y porque quieren aportar mejoras (“meramente reformistas”).² ¿Qué es lo que hace que el placer y la mejora sean tan “meros”? Solo la exclusividad de la fe que tiene la paranoia en el desvelamiento desmitificador. Solo su premisa cruel y despreciativa de que lo único que hace falta para que se haga la revolución mundial, exploten los roles de género, o lo que sea, es que la gente (es decir, que otra gente), una vez que tengan suficientemente exacerbados los dolorosos efectos de su opresión, su pobreza o su mente ilusoria conviertan su dolor en algo consciente (como si, además, no lo fuera) e intolerable (como si las situaciones intolerables se caracterizaran por generar soluciones excelentes).

La mayoría de las teorías paranoicas no ofrecen en serio tales horribles prescripciones, pero hay mucha teoría paranoica que sin embargo está regularmente *estructurada como si* la ofreciera. También se encuentra presente en gran parte de buena crítica esta clase de aporía que ya hemos debatido en *The Novel and the Police*, en la que se incita a los lectores a través de una áspera estructura monolítica de teoría fuerte paranoica mediante sucesivos compromisos con ofertas intelectuales y literarias bastante diversas, de menor escala y que con frecuencia parece que están profundamente orientadas al placer. Ciertamente, yo reconozco que ha formado una buena parte de mi propia escritura. ¿Importa cuando quienes los leen no entienden dichos proyectos ni los describen de forma acertada? No sugeriría que la fuerza de ninguna escritura potente pueda tener una transparencia total en relación a sí misma, ni que sea probable que de cuenta de sí misma de forma muy adecuada a un nivel constatativo. Pero vamos a suponer que una se toma en serio la idea, como la que articula Tomkins y también otras y otros escritores de los que disponemos, de que la teoría de cada día afecta cualitativamente al conocimiento y a la experiencia de cada día; y vamos a suponer que una no quiere establecer una diferencia muy ontológica entre la teoría académica y la teoría del día a día; y vamos a suponer que a una le importa mucho la cualidad de la experiencia y el conocimiento propio y de otra gente. En estos casos, tendría sentido –si se pudiera elegir– no cultivar que una

ruptura sistemática y autoacelerada entre lo que se hace y las razones por las que se hace es necesaria.

Mientras que los procedimientos teóricos paranoicos dependen y refuerzan a la vez el dominio estructural de la “teoría fuerte” de carácter monopolista, también podemos extraer beneficios al indagar las formas dinámicas, extremadamente variadas e históricamente contingentes en las que los constructos teóricos fuertes interrelacionan con los débiles en la ecología del conocimiento —una exploración que evidentemente no puede continuar si no se tiene un interés respetuoso por los actos teóricos fuertes así como por los débiles. Tomkins nos ofrece bastantes más modelos para acercarnos a tales proyectos de los que he sido capaz de resumir aquí. Pero la historia de la crítica literaria también puede contemplarse como un repertorio de modelos alternativos para permitir que encajen las teorías fuertes y débiles. ¿Qué puede representar más certeramente a “la teoría débil, mejor que una descripción de los fenómenos que intenta explicar”, que la destreza de la lectura atenta e imaginativa de la devaluada y casi obsoleta Nueva Crítica (New Criticism).³ Pero lo que una vez fue verdad en Empson y Burke también es verdad hoy en día, aunque de una forma diferente: hay importantes tareas fenomenológicas y teóricas que pueden lograrse solo a través de teorías locales y taxonomías del momento (nonce taxonomies); los mecanismos potencialmente innumerables de su relación con teorías más fuertes siguen siendo una cuestión del arte y del pensamiento especulativo.

La paranoia, tal y como he señalado, representa no solo una teoría fuerte sobre el afecto sino una teoría fuerte del afecto *negativo*. La cuestión de la fuerza de una teoría dada (o la de la relación entre la teoría fuerte y la débil) puede ser ortogonal a la cuestión de su *cualidad* afectiva y cada una es capaz de ser explorada de forma diferente. Una teoría fuerte (por ejemplo una reduccionista y de amplio espectro) que se organizó fundamentalmente en torno a la anticipación, la identificación y la defensa frente al afecto negativo de la humillación se parecería a la paranoia en ciertos aspectos pero diferiría de ella en otros. Creo, por ejemplo, que esta podría ser una caracterización justa de la sección precedente de este

capítulo. Porque incluso especificar la paranoia como una teoría del afecto negativo deja abierta la distinción entre dos o más afectos negativos, existe la oportunidad adicional de experimentar con un vocabulario que haga justicia a una amplia gama afectiva. De nuevo, la reificación y la coerción no solo existen en los afectos negativos: también es posible encontrarlos en un solo modelo totalizador del afecto positivo que aparezca siempre en la misma posición destacada. Una gran cantidad de teoría que resulta molesta por lo abundante parece explícitamente estar ligada a la proliferación de un solo afecto, o quizás a dos, de cualquier tipo —ya sea el éxtasis, la sublimidad, el carácter autodestructivo, la *jouissance*, la sospecha, la abyección, el saber, el horror, la aspereza, la satisfacción o la indignación moralista. Es como el antiguo chiste: “que viene la revolución, camarada, todo el mundo comerá rosbif cada día”. “Pero, camarada, no me gusta el rosbif”. “Que viene la revolución, camarada, te gustará el rosbif”. Que viene la revolución, camarada, esos chistes deconstructivos te harán cosquillas hasta que te partas de risa; te desmayarás de puro aburrimiento cada momento que no estés destrozando el aparato de estado; seguro que tienes sexo del bueno veinte o treinta veces al día. Estarás triste y militante. Nunca le querrás decir a Deleuze y Guattari, “esta noche no, queridos, me duele la cabeza”.

Reconocer en la paranoia una distintiva relación rígida con la temporalidad, a la vez anticipatoria y retroactiva, que tiene aversión sobre todo a la sorpresa, es también atisbar los rasgos que otras posibilidades puedan tener. En este sentido, quizás Klein nos ayude más que Tomkins: leer desde la posición depresiva significa renunciar al ansioso conocimiento paranoico de que ningún horror, aunque aparentemente parezca impensable, le parecerá al lector nunca una *novedad*; para un lector que se sitúe en la posición reparadora, le puede resultar realista y necesario experimentar sorpresa. Al igual que puede haber sorpresas terribles, también puede haber sorpresas buenas. La esperanza, que con frecuencia se experimenta como algo que fractura y es incluso traumático, se encuentra entre las energías mediante las que las y los lectores de la posición reparadora intentan organizar los fragmentos y las partes-objeto que ella encuentra o crea.⁴ Al tener la lectora espacio para pensar que el futuro puede ser diferente del presente, también es posible que ella

contemple las posibilidades éticamente cruciales, profundamente dolorosas y profundamente paliativas de que el pasado también podría haber sido diferente de cómo fue.⁵

¿Dónde deja este argumento a los proyectos de lectura, en particular? Con el decreciente énfasis sobre la cuestión de la “diferencia sexual” y de la “mismidad” sexual, y con la posibilidad de desplazarse de una comprensión de la paranoia centrada en la homofobia freudiana a otros modos de entendimiento como los de Klein o los de Tomkins, que no son particularmente edípicos y que están más centrados en los afectos que en las pulsiones, también estoy sugiriendo que la mutua inscripción del pensamiento queer en relación al tema de la paranoia puede ser menos necesario, menos definicional menos completamente constitutivo que los que han adoptado escritos anteriores sobre ella, en los que incluyo en buena medida a los míos propios. Una visión más ecológica de la paranoia no comportaría el privilegiar los asuntos gays y lesbianos de la forma transhistórica y casi automáticamente conceptual que una visión freudiana ofrece.

Además, creo que nos dejaría en mucha mejor posición para hacer justicia a una riqueza de prácticas características, fundamentalmente culturales, muchas de ellas considerablemente reparadoras, que emergen de la experiencia queer pero se hacen invisibles o ilegibles bajo una óptica paranoica. Como, por ejemplo, las que señala Joseph Litvak (en una comunicación personal en 1996)

Me parece que la importancia de los “errores” en la lectura y la escritura queer tiene mucho que ver con aflojar los lazos que parecen inevitables entre los errores y la humillación. A lo que me refiero es a que, si mucha de la energía queer, que pongamos que se da en la adolescencia se dirige a lo que Barthes llamaba “le vouloir-être-intelligent” (como en “si tengo que ser desgraciado, por lo menos dejarme que sea más brillante que el resto”), dan cuenta en buena parte del enorme prestigio de la paranoia como la auténtica rúbrica de la inteligencia (una inteligencia que duele). Una gran cantidad de energía queer ha continuado más adelante llevando a cabo ... unas prácticas que se dirigen a quitar el terror que se tiene a cometer errores y ha propiciado que cometerlos sea algo sexy, creativo e incluso potente desde el punto de vista creativo. ¿Acaso una lectura queer no significa saber leer, entre otras cosas, que los errores pueden ser buenas sorpresas en vez de malas sorpresas?

Creo que es apropiado que estas apreciaciones se pudieran considerar desarrollos contingentes en vez de apreciaciones definitivas o transhistóricas: no son cosas que tengan que ser inevitablemente inherentes a la experiencia, pongamos por caso, de cada mujer que ama a una mujer o de cada hombre que ama a un hombre. Porque sí, como he señalado, una práctica de lectura paranoica está estrechamente unida a la idea de lo inevitable, hay otros rasgos de la lectura queer que son exquisitamente acordes con el latido de lo contingente.

La terca narrativa, rígida y defensiva de una temporalidad paranoica, después de todo, en el que el ayer no puede haber diferido del hoy y del mañana y pueda ser cada vez más así, toma su forma de un relato generacional que se caracteriza por una singular regularidad y repetición edípica: le sucedió al padre de mi padre, le sucedió a mi padre, me está sucediendo a mí, le sucederá a mi hijo y al hijo de mi hijo. Pero ¿acaso no es un rasgo de la posibilidad queer –solo un rasgo contingente, pero un rasgo real que, en cambio, refuerza la fuerza de la propia contingencia– que nuestras relaciones generacionales no tengan siempre que desarrollarse de una forma tan rígida?

Pensemos en la epifanía, profusamente reparadora del último volumen de Proust, en el que el narrador, después de haberse retirado durante mucho tiempo de la sociedad, va a una fiesta donde al principio él se cree que la gente lleva atuendos muy elaborados que pretenden ser antiguos, para darse cuenta después de que *son* antiguos, y que él también es viejo –y se ve asaltado por una cantidad de diferentes conmociones mnemotécnicas, por una serie de decisivas “verdades” que inducen a la alegría sobre la relación entre la escritura y el tiempo. El narrador no lo dice nunca pero ¿acaso no merece la pena señalar que la completa desorientación temporal que lo inicia en este espacio de revelación habría sido imposible en un *père de famille* heterosexual, en uno que mientras tanto se hubiera encarnado bajo la forma de la identidad y los roles inexorablemente “progresivos” de la regular llegada de hijos y de nietos?

Y ahora comprendía lo que era la vejez: la vejez, que de todas las realidades es quizá aquella de la que más tiempo conservamos una noción puramente

abstracta, mirando los calendarios, fechando nuestras cartas viendo casarse a nuestros amigos, a los hijos de nuestros amigos, sin comprender, sea por miedo, sea por pereza, lo que esto significa, hasta el día que vemos una silueta desconocida, como la de Monsieur d'Argencourt, la cual nos enteramos de que vivimos en un nuevo mundo; hasta el día que el nieto de uno de nuestros amigos, un joven al que instintivamente trataríamos como un camarada, sonríe como si nos burláramos de él porque nos ha visto como a un abuelo; comprendía lo que significaban la muerte, el amor, los goces del espíritu, la utilidad del dolor, la vocación, etc. (*El tiempo recobrado*, p. 288).

Una contingencia más reciente, en el brutal acortamiento de la extensión de tantas vidas queer, ha desplazado de la convención la temporalidad de muchas y muchos de nosotros de formas que solo intensifican este efecto. Mientras comento esto, estoy pensando en tres amistades mías muy queer. Una de ellas tiene sesenta años; las otras dos treinta, y yo, con cuarenta y cinco, me encuentro exactamente en la mitad. Nosotros cuatro somos profesores universitarios y tenemos en común muchos intereses, energías, ilusiones; y también cada uno de nosotros está comprometido con diversos activismos. En un relato generacional “normal”, las identificaciones de unos con otros se alinearían con la expectativa de que dentro de quince años, yo estaría comparativamente situada donde hoy está mi amigo de sesenta, mientras que mis amigos de treinta se situarían a su vez en donde yo me encuentro ahora.

Pero somos conscientes que las bases de esas amistades hoy en día quizás difieran de tal modelo. Lo hacen en el interior de las ciudades, para las personas que están sometidas a la violencia racista, para las personas que no cuentan con asistencia médica, y para las personas que trabajan en industrias peligrosas, y para muchas otras; y así lo hacen para mis amistades y para mí. En mi caso, como vivo con un cáncer de mama avanzado, tengo pocas posibilidades de cumplir la edad que mi amigo mayor tiene ahora. No parece muy probable que mis amigos de treinta lleguen a mi mediana edad: uno tiene un cáncer avanzado causado por un masivo trauma medioambiental (básicamente creció encima de un vertedero de residuos tóxicos); el otro es seropositivo. Es mucho más probable que el amigo que tiene muy buena salud a sus sesenta años sea el que esté vivo dentro de quince.

Es duro decir e incluso duro saber, como estas relaciones son diferentes de aquellas compartidas por personas de edades diferentes en un paisaje cuyas líneas de perspectiva convergen en un punto evanescente común. Estoy segura que nuestras relaciones están más intensamente motivadas: aparte de otras cosas que sepamos, sabemos que no tenemos tiempo de andarnos con chorradas. Pero lo que significa identificarnos con el otro debe de ser también muy diferente. En este escenario, una persona mayor no quiere a una joven como a alguien que algún día ocupará su lugar, o viceversa. Nadie va a pasar a la otra persona, por decirlo de alguna manera, el nombre de la familia; se da una sensación de que el relato de nuestras vidas apenas se solapará. Hay otra sensación en la que se rozan mutuamente de forma más íntima que si estuvieran avanzando según el programa habitual de las generaciones. Es inmediatamente mutuo, mutuo con una plenitud presente de un devenir cuyo arco quizás no se extienda más, del que cada cual debemos aprender lo mejor que podamos a asir, a alcanzar una plenitud y a acompañarnos.

A un nivel textual, me parece que las prácticas relacionadas con el conocimiento reparador pueden residir, de forma poco reconocida y apenas explorada, en el corazón de muchas historias de intertextualidad gay, lesbiana y queer. La práctica del *camp* que se identifica con lo queer, por ejemplo, puede ser analizada de forma muy errónea cuando se ve, como hace Butler y otros autores, a través de lentes paranoicas. Como hemos visto, el *camp* se suele entender como únicamente apropiado a proyectos ligados a la parodia, a la desnaturalización, a la desmitificación y al desvelamiento burlesco de los elementos y creencias de la cultura dominante. Y el grado en el que *hacer y ser camp* está motivado por el amor parece que con frecuencia solo se entiende como el nivel de la complicidad existente en el odio contra uno mismo frente a un opresivo status quo. Mediante este relato, la mirada de rayos x del impulso paranoico ve de modo transparente en el *camp* un descarnado esqueleto de la cultura; la estética paranoica que ve es una de elegancia minimalista y economía conceptual.

El deseo del impulso reparador, por otro lado, suma de forma creciente. Su miedo es un miedo realista: que la cultura que lo rodea sea

inadecuada o no esté interesada en nutrirla; quiere reunir y conferir plenitud a un objeto que a cambio tendrá recursos que ofrecer a un *self* embrionario. Contemplar el camp como, entre otras cosas, una exploración comunal e históricamente densa de una variedad de prácticas reparadoras es hacerle más justicia a muchos de los elementos que definen el camp clásico: las sabrosas y sorprendentes exhibiciones de una erudición excesiva, por ejemplo; el apasionado y con frecuencia hilarante gusto por lo antiguo, la pródiga producción de historiografías alternativas; la “super” querencia por lo fragmentario, lo marginal, los deshechos y los productos desperdiciados; la rica variedad afectiva tan innovadora, la irreprimible fascinación por los experimentos con la ventriloquía, las desorientadoras yuxtaposiciones del presente con el pasado, y de la alta cultura con la cultura popular.⁶ Como en la escritura de D. A. Miller, un pegamento de exceso de belleza, de excedente de inversión estilística, del inexplicable afloramiento de amenazas, de desprecio y de deseo cementa y anima la amalgama de las potentes partes-objetos en las obras de Ronald Firbank, Djuna Barnes, Joseph Cornell, Kenneth Anger, Charles Ludlam, Jack Smith, John Waters y Holly Hughes.

La sola mención de esos nombres, algunos de ellos ligados a personalidades casi legendariamente paranoicas también confirma de que no se trata de la gente sino de posiciones mutables —o, yo querría decir, prácticas— que pueden dividirse entre paranoicas y reparadoras. Con frecuencia, las personas que más tienden a la paranoia son las que más pueden y necesitan desarrollar y diseminar las más ricas prácticas reparadoras. Y si la posición paranoica o la posición depresiva operan en una escala menor que al nivel de la tipología individual, también operan en una escala mayor: la de las historias compartidas, las comunidades emergentes y el tejer discursos intertextuales.

Lo mismo que ocurre en Proust, el lector reparador “se ayuda a sí mismo una y otra vez”; no solo es importante sino que también es *posible* encontrar formas de prestar atención a esos motivos y posiciones reparadoras. El vocabulario para articular el motivo reparador de una lectora o lector en relación a un texto o una cultura ha sido tan ñoño, estetizante,

defensivo, anti-intelectual o reaccionario desde hace mucho tiempo que no es de extrañar que pocas y pocos escritores tengan ganas de describir su relación con tales motivos. El problema prohibitivo, sin embargo, reside en las limitaciones del vocabulario teórico del presente más que en el propio motivo reparador. Y la posición reparadora trata de una variada gama de afectos, aspiraciones y riesgos que no es menos aguda que una posición paranoica, ni menos realista, ni menos ligada a un proyecto de supervivencia, ni tampoco más o menos engañosa o fantasmática. Lo que mejor podemos aprender de tales prácticas es, quizás, las muchas personas y comunidades que han conseguido extraer nutrientes de los objetos de una cultura –incluso cuando el manifiesto deseo de dicha cultura ha sido con frecuencia no darles sustento.

NOTAS

1 Laplanche y Pontalis, en la entrada que se encuentra bajo el título de “El principio del placer” muestran que Freud llevaba mucho tiempo siendo consciente de este problema. Ellos parafrasean: “¿debemos, por lo tanto, estar contentos con una definición meramente económica y aceptar que el placer y el displacer no son nada más que la traducción de cambios cuantitativos en términos cualitativos?”

¿Y cual es la correlación precisa entre estos dos aspectos, lo cuantitativo y lo cualitativo? Poco a poco, Freud llegó a hacer mucho hincapié sobre la gran dificultad que conllevaba el intento de dar una respuesta única a esta pregunta.

2 La mueca apenas disimulada que le da Leo Bersani al término “redención” en el conjunto de *The Culture of Redemption* (*La cultura de la redención*) podría ser un buen ejemplo de este último tipo de uso, si exceptuamos que la revulsión de Bersani parece no estar ligada a que las cosas se podrían mejorar, sino más bien a la pía reificación del Arte como el agente seleccionado para que tal cambio se lleve a cabo.

3 Agradezco a Tyler Curtain que me señalara esto.

4 Aquí me viene a la cabeza la interpretación de Timothy Gould (que me comunicó personalmente en 1994) sobre el poema de Emily Dickinson que empieza “La esperanza es la cosa con plumas/ Que se posa en el alma-” (“Hope is the thing with feather /That perches in the soul”) (116, poem n° 254). Gould considera que los síntomas de una esperanza vibrante se asemejan al trastorno de estrés postraumático, con la diferencia de que la causa de la perturbación aparentemente ausente reside en el futuro, en vez de en el pasado.

5 No quiero hipostatizar aquí “en la forma en la que realmente” sucedió, ni negar lo construida que esta expresión “realmente sucedió” pueda ser, dentro de ciertas limitaciones. El terreno de aquello que *podría haber sucedido pero no sucedió*, sin embargo, es generalmente más amplio y menos limitado, y por ello parece importante que no colapsemos el uno en el otro; ya que si eso ocurre, el conjunto de la posibilidad de que *las cosas sucedieran de otra forma* se pierde.

6 *A Small Boy and Others* (*Un niño pequeño y otros*) de Michael Moon es un libro que conlleva este rico sentido de la cultura queer.



Eve Kosofsky Sedgwick en Sevilla y fotografía reciente de Wabi-Sabi en Nueva York

¿Qué significa que nuestros gatos traigan a casa a pequeños animales heridos? La mayoría de las personas interpretan estos depósitos como ofrecimientos o regalos que, aunque no se hayan escogido muy bien, se hacen para complacer o para aplacarnos a nosotros que somos los humanos de los gatos. Pero según la antropóloga Elizabeth Marshall Thomas, “los gatos pueden estar asumiendo el papel de educadores al meter en casa a animales de presa ... Una madre gata empieza a enseñar a sus gatitos desde el momento en que estos empiezan a seguirla ... Después los pone a hacer prácticas lanzando de un lado a otro a sus víctimas, lo mismo exactamente que hace un gato cuando juega. Las madres gatas llevan a sus guaridas a sus presas (heridas) para que sus gatitos puedan practicar en casa, especialmente si sus presas son de un tamaño manejable. Así que quizás los gatos que liberan a sus presas en nuestras casas están intentando que practiquemos para que perfeccionemos nuestras destrezas cazadoras”.

Para las personas implicadas en la pedagogía y en los gatos, este supuesto de Thomas puede ser destabilizador a varios niveles. En primer lugar, nos encontramos con la herida narcisista; cuando pensábamos que se nos admiraba o que teníamos poder, que éramos figuras casi paternas y maternales para nuestros gatos, se nos arroja al torpe papel de recién nacido con necesidades educativas especiales. O aún peor, ni siquiera hemos aprendido de esa educación. A pesar de toda la actuación cuidadosamente escenificada de los gatos, parece que somos especialmente estúpidos por haber fallado tanto, hasta el extremo de no reconocer que ese escenario es un escenario pedagógico. ¿Es verdad que solo somos capaces de aprender cuando somos conscientes de que nos están enseñando? ¿Cómo es que confundimos tanto los actos ilocucionarios de dar regalos con los de

enseñar? Otra faceta presente en el acto de habla comporta en este caso la imitación: el gato daba por hecho (¿pero cómo lo podemos saber?) que sus propios movimientos eran moldes para que los imitáramos, en vez de hacer referencia al gesto de los gatos de concedernos un espacio o a que los aceptáramos graciosamente. Un gesto que estaba dirigido a suscitar una respuesta simétrica ha suscitado, en su lugar, una complementaria.

Entonces, de nuevo, aunque hayamos reconocido que el proyecto del gato es pedagógico, es posible que no hayamos respondido de forma adecuada para “perfeccionar nuestras destrezas cazadoras” en la presa herida y convulsa. Quizás no queremos aprender la lección que nuestro gato nos está enseñando. Aquí, en un registro afectivo, nos encontramos de nuevo con un error en relación a la mimesis: la presunción del gato de que nos identificamos con el tanto como para querer actuar como él (por ejemplo, comernos a roedores vivos). A un educador humano, el escaso éxito pedagógico del gato le recuerda muchas pesadillas cotidianas. Hay estudiantes que contemplan el gran esfuerzo de sus profesores como una oferta servil que se hace en su honor —una percepción que resulta desagradable erradicar. Hay otros estudiantes que aceptan las formulaciones de sus profesores y las agradecen, como si fueran regalos, pero sin pensar en los procesos miméticos de su producción. Sin duda, nos encontramos ante un impasse común al que se han enfrentado psicoterapeutas y psicoanalistas. Cuando daba clase a alumnos de grado muy privilegiados, a veces tuve una fría sospecha de que mientras yo confiaba en su deseo de que yo, mis destrezas y mi conocimiento les sirvieran de espejo, a ellos les motivaba contemplarme como una figura a la que había que acercarse con precaución: un ejemplo de en qué se podían convertir si no eran lo suficientemente guays, impecables y adaptables para escapar de la maraña del mundo académico y dirigirse al mundo de la empresa.

Y junto a las frustraciones del pedagogo felino están las más aleccionadoras de su estúpido dueño humano. Con frecuencia es demasiado tarde cuando finalmente reconocemos la “resistencia” (el ratón moviéndose de un sitio a otro) de un estudiante/paciente como una forma de pedagogía dirigida a nosotros y una invitación a que los imitemos. Quizás nos podamos

preguntar más tarde si podríamos haber conseguido, y cómo, convertirnos en el terapeuta o pedagogo particular que cada cual necesitaba. Quizás lo que querían decirnos era que ya que les íbamos a enseñar, intentáramos hacerlo a su manera. O tal vez querían decirnos: tengo que enseñarte algo más importante de lo que tu tienes que enseñarme a mí.



Entre las conexiones de cuasi-incidentes pedagógicos que voy a analizar en este capítulo, es evidente que la relación fundacional en torno al tema del propio budismo discurre entre Asia y Euro-América. Desde hace dos décadas, aun cuando la presencia de elementos budistas en la cultura estadounidense se ha hecho desde hace mucho tiempo espectacularmente visible, la investigación crítica ha estudiado los muchos malentendidos y las confusiones sistémicas que parecen subyacer a esta pedagogía de ambos lados del océano Pacífico. Un lector de la investigación crítica “budista estadounidense” podría estar muy escarmentado al tener noticia de las numerosas, decisivas y casi invisibles maneras en que se ha cuestionado su acceso a los textos, prácticas y conocimientos asiáticos por la historia de la manera en que se han transmitido a occidente. Por ejemplo, Donald López, resume y comenta en su antología ejemplar de ensayos críticos que lo que ha llegado a manos de los lectores occidentales modernos es solo “un objeto hipostatizado, llamado ‘budismo’ que por haber sido creado por Europa, también pudiera ser controlado por ella”. Entre las distorsiones manifiestas de tal hipostatización se encuentra un relato que deslegitima lo moderno y lo vernáculo en los estudios budistas; un deseo de atribuir raíces occidentales a las representaciones budistas asiáticas; las historias de complicidad con proyectos colonialistas y nativistas en Japón, así como fascistas en Italia; los planteamientos arrogantes e ignorantes tales como las de Jung, al hablar de una psique oriental exótica; y un listado que, a ojos de los investigadores occidentales, constriñe por partida doble a los budistas asiáticos al presuponerles los roles incompatibles de informante y gurú.

¿Qué fuerza tienen tales logros críticos? ¿En qué sentido y para quién son importantes? El sentido común indica que impacta de manera más ligera a los estudiantes no universitarios del budismo que a los investigadores

de dicho campo. No solo son esos rigurosos estudios (la mayoría de ellos publicados por editoriales universitarias) menos accesibles para aquellos que no son investigadores sino que los motivos más importantes para leerlos también se basan en la manera en que difieren. Por decirlo claramente, los investigadores académicos del budismo han optado vocacionalmente por encontrar un sendero, por muy asintótico que sea, hacia el conocimiento de su(s) materia(s) de estudio que estaría menos distorsionado por la ignorancia, la presunción imperialista, y el querer que los deseos se conviertan en realidad, o mediante modelos característicos de la cultura occidental. La pregunta ¿es este relato certero o está tergiversado? puede dar paso a la pregunta de estos lectores ¿funciona esta práctica o no?

El lugar y el momento en que esta pregunta histórica se formula sin preguntas específicas se describe apropiadamente en términos de fuerzas pluralistas del mercado libre dentro de unas sociedades fundamentalmente seculares (ver Peter Berger). Más recientemente, ha señalado una especificación de nicho de mercado, incluso menos respetable para las enseñanzas budistas de divulgación dirigidas a consumidores no asiáticos, bajo las rúbricas un tanto estigmatizadas de la “auto-ayuda”, la “New Age” y la “forma terapéutica”. Es a partir de ese nicho que el presente capítulo emerge como un reflejo de los cinco años de implicación de una educadora —que no es especialista en el tema— con la literatura budista en lengua inglesa y cuyo interés abarca tanto los temas producidos para el mercado de masas como los textos de investigación académica. El primer motivo que tuve para involucrarme en ellos fue la auto-ayuda, soteriológica, estimulada cuando me diagnosticaron, a los cuarenta y tantos años, que mi cáncer había hecho metástasis. Como este capítulo muestra, sin embargo, mi interés por la literatura budista sobre la vida y la muerte se hizo inseparable de mi identificación con las pasiones y las antinomias pedagógicas que se encuentran a lo largo de todas las tradiciones del Mahayana.

El topos investigador dominante y, verdaderamente, la frecuencia de la autodescripción en las divulgaciones occidentales del pensamiento budista es la *adaptación*, bien se anime o se lamente dicha adaptación. Ello implica que un original asiático está adaptándose o está siendo adaptado

por las sensibilidades, hábitos y Weltanschauung (la concepción del mundo) de occidente. Del mismo modo, una defensa común de las prácticas adaptativas budistas se ha ido modificando con frecuencia a lo largo de la historia, a la vez que también han cambiado las diversas culturas que ha ido encontrando su peripatética historia. Este capítulo, centrado igualmente en la pedagogía, como tema y como relación, intenta algo diferente a tal defensa: considera que la *adaptación* no es el único modelo posible para los encuentros occidentales con las enseñanzas budistas de divulgación. La adaptación hace hincapié en cómo se altera, se modifica, encaja en un uso diferente, incluso cómo se descentra, y se retira de una órbita temprana mediante el tirón gravitacional de un cuerpo ajeno. Hasta cierto punto, la aptitud de ese topos es innegable. Además hay numerosos mandamientos escriturales para ello: el canon Peli, los sutras, las históricas Jakata, todos ellos contienen ejemplos privilegiados de enseñanzas que han sido radicalmente adaptadas a las diversas capacidades y a los diferentes marcos de sus auditores.

En este capítulo quiero probar otros recursos diferentes del gran tesoro de las fenomenologías budistas sobre el aprendizaje y la enseñanza. ¿Cómo, por ejemplo, un topos realmente canónico tal como el *reconocimiento/la realización* describe algunas dinámicas de la divulgación del budismo occidental mejor que el topos unidireccional de la adaptación? Ciertamente, éstos están mejor equipados para corresponder a las preocupaciones sobre la subjetividad y la epistemología que aquellos que consumen tales textos de divulgación.

Un interés subsidiario de este capítulo consiste en ilustrar algunas consecuencias de lo que hoy en día es una obviedad sobre el pensamiento de las religiones asiáticas: que “ha llegado e influido en el pensamiento occidental de muchas maneras, a través de numerosos encuentros y a lo largo de muchos siglos. De este modo, hoy en día, un encuentro budista con la “cultura occidental” tiene también que entenderse como un encuentro con un palimpsesto de las corrientes e influencias asiáticas (y viceversa). Por ejemplo, los estadounidenses compran con frecuencia los libros budistas en las estanterías de auto-ayuda de librerías conocidas. Pero si la forma

de marketing de la auto-ayuda resuena a “producto estadounidense” de forma alarmante, ¿no se deberá, por lo menos en parte, a que encuentra un referente muy directo en el “impulso de confianza en sí mismo” de Emerson, de comienzos del siglo XIX, y en el “Canto a mí mismo” de Walt Whitman, es decir, en un impulso que ya se ha implicado conscientemente en un intercambio directo e indirecto con las enseñanzas budistas e hinduistas?



El primer libro que encontré en mi indagación sobre el budismo y, uno que, de formas probablemente poco examinadas, aún estructura mi relación con el budismo como tema fue el éxito de ventas de Sogyal Rimpoché *El libro tibetano de los vivos y los muertos*. Construido como una extensión brillante de *El libro tibetano de los muertos*, ofrece un introducción para principiantes sobre el budismo tibetano y, anuncia, en la contraportada de la edición de bolsillo, que es “un manual para la vida y para la muerte ... el clásico definitivo de la nueva espiritualidad de nuestra época”.

Más que el budismo Zen o la tradición Theravada –otras tradiciones budistas que han conseguido gozar de una gran popularidad entre los estadounidenses no asiáticos en el siglo XX– el budismo tibetano corre el riesgo de parecer indisolublemente ligado a las circunstancias culturales e históricas de su desarrollo asiático. Quizás el foco más ligado a la meditación de otras tradiciones concede a éstas una ilusión de transparencia y de posibilidad de acceso universal de las que el budismo tibetano carece. Quizás la relativa accesibilidad geográfica de Japón y del sudoeste asiático deja al budismo tibetano más intensamente mezclado (para los ojos occidentales) con lo local, con las opacidades del lenguaje, de las costumbres, de la “creencia”, por decirlo de forma resumida (como lo decían los primeros budólogos), de la “superstición”. El Dalai Lama señala con regularidad que “mi religión es la amabilidad”, pero desplazarse de esa introducción de apariencia translúcida es encontrar rápidamente prácticas y cosmologías cuya extrañeza, desde un punto vista occidental, pueden ser prácticamente irreductibles. ¿Cómo negocia Sogyal con el riesgo de perder lectores en este desencuentro cultural? El párrafo inicial del prefacio nos deja estupefactos desde un punto de vista narrativo:

Nací en Tíbet y a los seis años ingresé en el monasterio de mi maestro Jamyang Khyeutse Chókyi Lodró en la Provincia de Kham. En el Tíbet tenemos la especial tradición de buscar la reencarnación de los grandes maestros que han fallecido. Se eligen pequeños y se les da una educación especial con objeto de prepararlos para que sean los maestros del futuro. A mí me pusieron el nombre de Sogyal, aunque todavía habría de pasar algún tiempo para que mi maestro me reconociera como reencarnación de Tertón Sogogyal, renombrado místico que había sido uno de sus propios profesores y maestro del decimotercer Dalai Lama.

Mi maestro, Jamyang Khyeutse, era alto para lo que es corriente entre los tibetanos, y su cabeza siempre parecía destacar sobre los demás en una multitud. Tenía el cabello plateado, muy corto, unos ojos amables que brillaban de humor y unas orejas largas como las de Buda.

Este comienzo propio de un cuento de hadas zambulle al lector en un sistema de analogías y encarnaciones que no le resulta familiar. Sin embargo, desde el punto de vista estratégico, el punto de vista del lector aparece simultáneamente más desorientado que el punto de vista del que se tiene a la edad de seis meses (no se menciona a sus padres), edad a la que “entró en el monasterio”, adquirió un “maestro” y se sometió a unos oscuros procesos para ser encontrado o “elegido” antes de que pudiera hablar o andar.

El resto del prefacio continúa con una estrategia similar de iniciaciones paralelas. Como lectores conseguimos información del tipo “en el Tíbet, nunca era suficiente llevar el nombre de una encarnación, siempre había que ganarse el respeto mediante el propio saber y la práctica espiritual” (xi). A la vez, otro elemento de la voz del autor representa a un niño que intenta encontrar sentido a estos entornos y estatutos: “yo era un chico travieso, ninguno de mis tutores conseguía inculcarme disciplina. Cuando pretendían pegarme, corría a esconderme detrás de mi maestro donde nadie osaba acercarse. Allí, agazapado, me sentía orgulloso y satisfecho de mí mismo; él se limitaba a reír. Hasta que un día, sin que yo lo supiera, mi tutor fue a hablar con él y le explicó que, por mi propio bien, la cosa no podía continuar así. La siguiente vez que fui a esconderme, mi tutor entró en la sala, hizo tres postraciones ante mi maestro y me sacó a rastras. Recuerdo que mientras me sacaba de la habitación me pareció muy extraño que no le tuviera miedo a mi maestro” (xii). La extrañeza que el niño

encuentra parece pertenecer a su inusual estatus Tuckvy, a la vez que a una mayor extrañeza (o facticidad) de la que un mundo presenta a cualquiera que no esté versado en el –sea lector occidental o niño tibetano.

El prefacio de Sogyal Rimpoché nos transporta a un tiempo pasado en el que un niño es culturizado mediante vaivenes, junto a un tiempo presente implícito en el que se encuentra quien lee. La dicción ingenua y la estructura de la oración de Sogyal comprime a los dos en uno solo. Pero su iniciación también procede de otros dos ejes generales. Uno es el de una tonalidad emocional singular, la de la gratitud mezclada con la ternura. El otro a la que dicha tonalidad se suma, es la continua influencia de “mi maestro”. “Todo el mundo lo llama *Rimpoché* ‘el Precioso’, que es el título dado a un maestro, título que nunca darían a otro profesor estando el presente. Su presencia era tan impresionante que muchos le llamaban ‘el Buda Primordial’ ”(xiii). En la infancia del narrador, el es una presencia sensorial: “Por lo general, yo solía dormir en el cuarto de mi maestro, en una cama pequeña situada a los pies de la suya. Un sonido que nunca podré olvidar es el tableteo de las cuentas de su mala –el rosario budista– mientras el susurraba sus oraciones. Cuando me iba a acostar, el estaba allí sentado y practicando y, cuando despertaba por la mañana, lo encontraba ya despierto, sentado y practicando de nuevo, rebosante de bendiciones y poder. Cuando abría los ojos y lo veía, me inundaba una cálida y reconfortante sensación de dicha. Tal era el aura de paz que lo envolvía” (xiii). Igualmente, se va extendiendo al tiempo presente de la iniciación de la persona lectora: “Jamyang Khyentse es el fundamento de mi vida y la inspiración de este libro. Fue la encarnación de un maestro que transformó la práctica del budismo en nuestro país” (xi). “He oído decir que mi maestro afirmó que yo contribuiría a continuar su obra, y ciertamente, siempre me trató como si fuera su propio hijo. Pienso que lo que he podido lograr hasta ahora en mi trabajo, y el público al que he podido llegar, es la maduración de la bendición que me dió” (xii). Y el prefacio termina: “Rezo para que este libro transmita al mundo algo de su gran sabiduría y compasión, y para que gracias a ellas, también usted, esté donde esté, pueda sentirse en presencia de su mente de sabiduría y encontrar una conexión viva con él” (xiv).

A pesar de que en el prefacio quedan muchos detalles que dejarían perplejo a un lector no familiarizado con las tradiciones del budismo tibetano, su sencillo lenguaje ya habrá involucrado a los lectores en un serie de relaciones pedagógicas, complejas y orientadas afectivamente. La movilidad de la posición profesor-alumno se encarna en primer lugar en el propio Sogyal, que comienza el prefacio con seis meses y lo termina como profesor –pero sin que haya un cambio aparente en la cualidad de la dependencia de su “maestro”. Verdaderamente, en todo el camino se le ha “reconocido” como una encarnación del propio profesor de su maestro. ¿Quién de ellos será entonces el maestro del lector? Aparentemente, algunos procesos de ventriloquia/fecundación entre ellos aseguran que realmente no hay necesidad de escoger ni tampoco hay forma de distinguir entre Sogyal Rimpoché, el estudiante/profesor, y el maestro Rimpoché en cuya radiante presencia nadie mas podía ser uno. De hecho: “Para mí era el Buda, de eso no tenía ninguna duda. Y todo el mundo también lo reconocía” (xiii).

Este contexto de enseñanza, evidentemente, lo produce una personalidad en una relación emocional íntima. A la vez que funciona como un disolvente misteriosamente potente de la identidad individual.

La disolución de la identidad es, desde luego, un lugar común en el budismo. Pero, en realidad, el prefacio de Sogyal dice poco del budismo *per se* y nada de sus principios. En lugar del “budismo”, una lectora que comienza a leer este libro a partir de su desorientación, se ve interpelada por la relacionalidad de la propia pedagogía que es rica pero disolvente. En dicho mundo parece que la relación *solo podría ser* pedagógica y, por *dicha* razón, radicalmente transindividual. “Cada vez que comparto con otros esa atmósfera de mi maestro, pueden percibir esa sensación profunda que despertaba en mí. ¿Qué fue, pues, lo que inspiró en mi Jamyang Khyentse? Una inmovible confianza en las enseñanzas, y la convicción de la esencialísima importancia del maestro” (xiii).



Ciertamente, se pronuncia a favor de defender que la relación pedagógica es substantivamente central al budismo Vajrayana, o

“lamaísmo”, como lo llamaba la Europa del siglo XIX, basado en la excepcional preeminencia que se le daba al lama-gurú como profesor de iniciación. No solo el Vajrayana sino todo el budismo Mahayana, por su parte, se autodefine radicalmente en términos pedagógicos. En esto el Mahayana (el vehículo más grande) es superior, después de todo, al shravaka-yana y al pratyeka-yana. Los vehículos “menores” cuyos seres perfectos, los no enseñantes shravakas (auditores) y los pratyekas (que se despiertan de forma solitaria), son solo estudiantes o autodidactas, que llegan al nirvana por su cuenta.

El ideal Mahayana, por el contrario, está ligado al bodisattva, “el que aspira a conseguir la budeidad, y se dedica a realizar actos altruistas que hacen posible que otros seres se iluminen” (Chang 471). De este modo, como los shravakas y los pratyekas, el bodisattva sigue siendo también un estudiante y un aspirante, al que se le aconseja “ser un alumno todo el tiempo” (Santideva 40). Para el bodisattva, sin embargo, el imperativo pedagógico de hacer posible la iluminación de otros es prioritario incluso sobre el propio avance espiritual de uno: un bodisattva retrasa su entrada en el nirvana hasta que todos los demás seres sintientes hayan aprendido a hacerlo. La traducción del bodisattva que hace Thomas Cleary es la de “un ser iluminado”, por lo tanto con una doble referencia a iluminar a otros y crecer en la iluminación de uno mismo, parece un camino apto para expresar esta condensación esencial, que presta una ayuda mayor para identificar los ejes posicionales del budismo como pedagógicos que (para) especificar la situación de el o de ella en estos ejes. Además, el compromiso de cualquier persona con el budismo mahayana tiene lugar en las dimensiones del budismo, el “sendero del budismo”, junto al plano formado por estos ejes que no se reservan solo para los espiritualmente avanzados. La figura definitoria del budismo mahayana, el bodisattva, en cambio, se define simplemente como un ser cuyo compromiso con la relacionalidad pedagógica se aproxima al horizonte de la eternidad.

Aunque (o porque) es evidente, también merece la pena hacer hincapié (en) que, al igual que los Diálogos de Platón, los sutras budistas que son los más voluminosos, de hecho, no comprenden nada más que

una serie de escenarios de instrucción dramatizados. Además, entre las multitudinarias formas y niveles que pueblan los sutras –las asuras, los bodisattvas y los bodisattvas-mahasattvas, los brahmas, los devas y devaputras, los dragones, los gandharvas, los garudas, los dioses, los propietarios de casas, los seres mágicamente producidos, los monjes, los que no retornan y los que retornan una vez, los pratyekas, rsis, ´Sakras, ´sramanas y ´Sravakas, los que entran en el fluir, los yaksas– ninguno de ellos considera que haya algo más preciado que recibir las enseñanzas del Dharma. En las escrituras Mahayanas, las escenas de enseñar y aprender se desean universalmente y a la vez son medios instrumentales.



En 1844, cuando Elizabeth Palmer Peabody publicó en *The Dial* la primera traducción de unos sutras en lengua inglesa, sus lectores inmediatamente formaron parte de sus amistades trascendentalistas de Boston. La selección que ella escogió de la traducción del Sutra del Loto a partir de la traducción francesa de Eugène Burnout, a la vez que comparte el énfasis de ese sutra en la unidad última de las enseñanzas budistas se distingue, sin embargo, cuidadosamente de entre los vehículos del budismo. Su exceso de celo quizás ocasionara una mistificación en los lectores, dado que en ese momento los más dedicados a la investigación entre ellos apenas distinguían entre brahmanes y budistas. Sin embargo, Peabody se tomó el trabajo de explicarles mediante unas notas a pie de página, por ejemplo, que un pratyeka buda es un tipo de buda egoísta, que posee la ciencia sin molestarse en extenderla” (*Preaching* 393).

Pero esta elucubración está en si misma al servicio de un gran elogio no discriminatorio de la pedagogía de Buda. “Explico la ley a las criaturas después de haber reconocido sus inclinaciones”, dice en la selección de Peabody, “adapto mi lenguaje al sujeto y a la fuerza de cada uno”:

Es, O Kâçyapa, como si una nube, extendiéndose sobre el universo, cubriéndolo todo, ocultando la tierra, extendiera de un modo uniforme una inmensa masa de agua, y resplandeciendo con los relámpagos que escapan de sus lados hace que la tierra se regocije. Y las plantas medicinales que han estallado en la superficie de la tierra, las hierbas, los arbustos, los reyes

del bosque, los árboles grandes y pequeños, las diferentes semillas, y todo lo que constituye la vegetación; todo la vegetación que se encuentra en las montañas, en las cavernas y en los setos; las hierbas y los matorrales; esta nube las llena de alegría, extiende alegría sobre la tierra seca, y humedece las plantas medicinales; y esta homogénea agua de la nube, las hierbas y los arbustos suben, cada uno según su fuerza y su objeto ... Absorben el agua por sus troncos, sus ramitas, su corteza, sus ramas, sus matas, sus hojas, las grandes plantas medicinales crecen en forma de flores y frutos. Cada una según su fuerza, según su destino, y se conforman con la naturaleza de su germen, que es de donde surgen, producen una fruta singular, y sin embargo hay un agua homogénea como la que cayó de la nube. Por eso, O Kâçyapa, el Buda llega al mundo, como una nube que cubre el universo ... y enseña a las criaturas la verdadera doctrina (*Preaching* 398-99).

Presumiblemente, la resonancia en los lectores ante tal pasaje transcendentalista no provendría de la promesa de una “doctrina verdadera”, sino de su foco en una problemática difícil e interna a su preocupación romántica con el *Bildung* (*la formación*): cómo una forma de enseñar podía nutrir los destinos individuales así como las necesidades comunes de las y los que las reciben.

Porque si alguna vez hubo un grupo tan loco por la pedagogía como los personajes de la obra de teatro (*dramatis personae*) de los sutras, esos deben de haber sido los Transcendentalistas y, si exceptuamos a Thoreau, cada uno de ellos parece que ligaban su esperanza más vital a alguna práctica de pedagogía *viva voce* –y en cada caso, a una que independientemente de las credenciales de la universidad o de la iglesia, criticara de forma activa la vindicación de la autoridad y se mostrara a favor de los requerimientos de la experiencia. Del mismo modo, al igual que en el mundo de los sutras, pero de forma mucho más infrecuente porque se trata de occidente, la gama de tales prácticas, desde la Temple School a las Conversaciones de Margaret Fuller en la Concord School of Philosophy abarcaba a gente de edades comprendidas desde los niños que estaban aprendiendo a andar, a personas ancianas y nunca se seleccionaba a ningún grupo de edad bajo la consideración de que estuvieran en una fase adecuada para la educación. Así, este aspecto del ideal Mahayana que se niega a diferenciar a nivel de identidad entre el profesor y el que aprende,

coincidía con dicho ideal. Incluso cuando los adultos enseñaban a los niños pequeños, como escribió Elizabeth Peabody en *Record of a School*, un relato detallado de la Temple School de Bronson Alcott, escuela que tuvo escasa duración: “un profesor nunca debe olvidar que la mente que está dirigiendo puede ser mejor que la suya; que sus sensibilidades pueden ser más profundas, más tiernas, más amplias; que su imaginación puede ser mucho más rápida; que su poder intelectual de dar y de razonar puede ser más potente y que siempre debe de tener la humildad de sentirse a veces en el lugar del niño y la magnanimidad de enseñarle formas de defenderse de la propia influencia de su profesor”. Bronson Alcott también siguió el principio de “enseñar, empeñándose en preservar el entendimiento detrás de la creencia implícita”. Otro de sus mandatos que se imponía consistía en: “enseñar tratando a los alumnos con una familiaridad uniforme y con paciencia, con la mayor amabilidad, ternura y respeto”.

En los manifiestos educativos formales e informales de los Transcendentalistas no hay ninguna referencia a las prácticas asiáticas reales en la enseñanza; incluso los fundamentos de su familiaridad con la escritura asiática están muy atenuados. En la década de 1830, los intereses hinduistas y budistas de los Transcendentalistas están muy mediatizados por los del Romanticismo europeo. Con todo, las formas adoptadas por los intereses de las investigaciones alemanas y británicas en Asia correspondientes a este periodo se contemplaban desde un punto de vista pedagógico diferente. Los métodos comparativos tanto en la filología como en la religión habían dado como resultado una visión, de la India en particular, como el origen maternal o la “cuna” del griego y del cristianismo, además de la “cuna” de todas las lenguas y de todas las religiones europeas (Halbfass 61).

De este modo, la referencia de Peabody es la filología orientalista así como el sentimiento doméstico cuando escribe: “no hay nada en la verdadera educación que no tenga su germen en el sentimiento maternal, y cada madre encontraría mucha filosofía espiritual en sus propios afectos, solo con dejar que su mente leyera su corazón ... Cuando una filosofía inadecuada, que ha prevalecido durante mucho tiempo, ha adulterado el

lenguaje y la imaginación maternal del corazón de muchas formas diferentes, es preciso lavarlo nuevamente en los “pozos inmaculados” del sentimiento y del pensamiento, que es de donde surge la lengua en primer lugar, esas fuertes y contundentes palabras maternas que proceden de la filosofía de las ideas innatas, y a las que, desde su declive, se les ha dado de lado de una patada como si fueran guijarros “a los que no se les hace caso” y se les arroja a los surcos polvorientos de la rueda de la costumbre (*Record*, 181-82). Peabody manifiesta una narrativa doble parecida sobre la ontogenia y la filogenia espiritual cuando señala: “el primer tramo de la verdadera religión quizás sea, por fuerza, el panteísmo. Y la infancia primera es el momento adecuado del panteísmo. Desaparecerá y dará origen al teísmo cristiano cuando aparezca la individualidad” (*Record*, 183).

Aunque Peabody describe a Asia de forma convencional y la describe como aplastada por unos anticuados “ídolos e instituciones que han degradado la raza por debajo de los hombres” (*Record*, 187), y a pesar de que su afiliación con el cristianismo no era solo nominal, Peabody, razonando también desde el “genio de las lenguas primitivas”, ve en el monoteísmo occidental una caída radical del idealismo que identificaba espiritualmente al antiguo este. Afortunadamente, sin embargo, allí intervino lo que tanto Alcott como ella veían como su reencarnación pedagógica crucial en la Grecia clásica: “la filosofía teórica de Anaxágoras fue la reafirmación en Grecia de la filosofía religiosa del este. La mente es Dios, dijo el gran maestro de Pericles y Sócrates. Y de ello surge en Atenas la filosofía práctica del *conócete a ti mismo*. Si el ser humano es una generación de ese Espíritu que precedió a la existencia de la Materia (así razonaba Sócrates), entonces, una conciencia de sus propias leyes, por ejemplo, de sí misma, debe ser el punto de partida desde el que se deben ver al resto de las cosas; y, sin afirmar nada, el mismo comenzó a hacerse preguntas y a guiar a otros que también se preguntaban por la distinción entre lo accidental y lo real” (*Record*, 189). La visión de un *Bildung* cristiano que Alcott y Peabody y, más tarde, Fuller pusieron en práctica en la Temple School, es deudora de Platón, que mira hacia el este, más que a su forma dialógica socrática. Al concebir, según Peabody, “que todas las otras almas son en potencia lo que Jesús fue en acto, que

cada alma es una encarnación de lo infinito; que nunca se pensará claramente hasta que se haya transcendido mentalmente el tiempo y el espacio; que nunca se sentirá en armonía con uno mismo hasta que su sensibilidad no esté en proporción con la de todos los seres vivos” (*Record*, 191).



De este modo, aunque la traducción del primer sutra en inglés apareció cuando *The Dial* publicó las páginas de Peabody de El Sutra del Loto, casi una década después de su *Record of A School*, los Transcendentalistas eran muy conscientes de que el estudio del budismo tenía poco de virginal. Sabían que los antiguos griegos, así como los Románticos alemanes, sus dos puntos principales de identificación con la cultura “occidental” escribieron prolijamente de Asia como un probable lugar de origen intelectual, lingüístico y espiritual (Halbflass, 2-3, 69-138). Aunque no estaban en buena posición para conocer el pensamiento budista e hinduista, su propio pensamiento, como bien sabían, no era inocente sino que estaba, en muy buena medida, ya constituido por ellos. Habían incluso propuesto al igual que Max Müller, el indólogo de siglo XIX, que “todos procedemos del este, todo lo que más valoramos nos ha llegado del este y yendo al este todo el mundo debería sentir que va a su “antiguo hogar”, que esta lleno de recuerdos con tal de que seamos capaces de leerlos”.

Sin dramatizar el misterio germánico de la imagen de Müller, me gustaría detenerme y reconocer en este momento de Nueva Inglaterra una situación hermenéutica que me parece muy significativa. Es la de muchas y muchos indagadores occidentales que buscan encuentros con el pensamiento asiático, conscientes a la vez tanto de una ignorancia total como de la siempre ya consolidada posición de Asia dentro de la cultura intelectual y espiritual “occidental”.

Dentro de la gama estadounidense de cassettes budistas de divulgación (Sogyal Rimpoché, Lama Surya Das, música de meditación) hay una marca que se llama *Parece Verdad*. Solía pensar que habían elegido muy mal el nombre de las enseñanzas espirituales e imaginaba que decían

con un encogimiento de hombros escéptico “*parece* verdad, pero...”. Más recientemente me he dado cuenta de que a pesar de toda su modestia “*parece* verdad” es una buena descripción de qué se siente al respaldar y aprender de estas enseñanzas. Describe fundamentalmente un intercambio de reconocimiento —como mucho, de sorprendente reconocimiento. Como si el molde de la verdad ya estuviera dentro del que escucha, sus propias posiciones clarificadas por el encuentro con una enseñanza que puede ser entonces aprehendida como “verdad”.

Al igual que a los Transcendentalistas, nos cuesta trabajo saber cómo pensar sobre esta situación hermenéutica. Sería plausible desacreditar tal “aprendizaje” como completamente tautológico, la proyección de los lugares comunes occidentales, nuestro ya-sabido proyectado en una pantalla que da glamur a la fantasía oriental. O tal encuentro podría describirse como una escena de adaptación, donde el consumidor occidental selecciona de una compleja tradición budista solo aquellos elementos que responden simétricamente a las necesidades de situaciones específicas y, con arrogancia, etiqueta el resultado como “budismo” a secas.

Otra posibilidad es que el sentido de reconocimiento surja de reunir junto al pensamiento budista original alguna idea que tuviera un origen histórico budista pero que ya había sido naturalizada en el pensamiento occidental por haberse utilizado de forma continuada. Por ejemplo, cualquier expresión que haga hincapié en el pensamiento no-dualista es susceptible de “que me suene a verdad” a mí, teniendo en cuenta que yo no soy la primera persona que ha intentado rastrear un tropismo haciendo un recorrido no dualista desde el punto de vista histórico aplicando las enseñanzas de la deconstrucción y las de sus predecesores modernos a un conjunto de referentes asiáticos cada vez más especulativos que se remontan a través de distintas herejías cristianas, al neo-platonismo, al gnosticismo, a Platón, a los presocráticos, etcétera.

Sin embargo, esta perspectiva genealógica abre dos tipos de regresión infinita. Uno es histórico, al igual que sucede ahora, en la época de los Transcendentalistas siempre hubo una fuerte tradición (que se

puede rastrear por lo menos hasta el Renacimiento) de reconstrucciones especulativas que comparten la misma forma y el mismo objetivo. De este modo, lo que empieza como un discurso empiricista de la historia intelectual se convierte rápidamente en un juego vertiginoso de espejos de lo que pueden ser una especie de historiografías fantasmáticas que contienen lo hermeneútico, lo esotérico, lo masónico, lo teosófico, lo oculto, los rosacruces y otras tradiciones parecidas basadas en occidente. A la vez, la perspectiva de una historia personal es igualmente frustrante. Si *parece verdad* me parece verdad, no puede ser simplemente porque me resulte parecido a la deconstrucción; después de todo, ¿qué es lo que hizo que la deconstrucción pareciera verdad? Hasta donde puedo recordar (por lo que merece la pena), las enseñanzas no dualistas siempre me han parecido las más verdaderas.

Otra posibilidad de esta situación hermenéutica es que las enseñanzas sobre las que gravita parezcan verdad porque *sean* verdad y que ciertas personas, occidentales u orientales, simplemente las reconozcan como tales a través de algún tipo de acceso individual a un mundo ahistórico, un estrato que comporta todo el mundo de la *philosophia perennis*.

Cada una de estas maneras divergentes de ver la situación tienen su propia historia y su propia investigación y cada una apela a terrenos subjetivos de la experiencia, del pensamiento y de la política. Sin embargo, tienen en común que tratan de la naturaleza aparentemente tautológica del propio escenario pedagógico. Del criterio de “parece verdad” se puede aparentemente aprender solo lo que una o uno ya sabe, bien sea porque se conoce a partir de la cultura nativa “propia” o mediante una introyección cultural duradera de algún momento de las nostálgicas ideas extranjeras, a través de una intuición directa.

La pedagogía budista no es el único modelo que entra en este círculo hermenéutico que resulta familiar. El escándalo/el impasse/la paradoja heideggeriana de que solo se pueden aprender versiones de lo que ya se sabe o encontrar solo lo que ya se ha aprendido a buscar es algo familiar, tanto desde un punto de vista teórico como desde un punto

de vista estratégico en las disciplinas de la investigación occidental. Aquí, la tautología hermenéutica funciona siempre como un punto de apoyo deslegitimizador aunque no esté completamente integrada en la práctica de ningún protocolo disciplinario, porque ¿cómo podía estarlo? Como mucho, es en sí mismo un objeto de estudio.

En el pensamiento pedagógico budista, sin embargo, la aparente tautología de aprender lo que ya se sabe no parece que sea una paradoja ni un impasse ni un escándalo. Ni siquiera es un problema. Más bien es una práctica deliberada y definitoria.

Cuando Elizabeth Palmer Peabody iba paseando y chocó contra un árbol le preguntaron naturalmente si es que no había visto el camino. Se hizo famosa por su respuesta: “lo vi, pero no me di cuenta” (Ronda, 261). Si el relato apunta a una imprecisión transcendental, también indica su interés en una apertura específicamente budista de la psicología y de la fenomenología del conocimiento. Para el sentido común occidental, después de todo, aprender algo consiste en traspasar un cierto umbral; una vez que has *aprendido*, lo *sabes* y siempre lo sabrás a no ser que se te *olvide* (a no ser que, quizás, lo *reprimas*). Para este modelo, aprender lo mismo de nuevo tiene el mismo sentido que encargarse que te traigan una pizza a casa dos veces.

Coloquialmente y solo coloquialmente, incluso el inglés distingue entre estar expuesto a una proposición o una idea dada, hacerse con ella, tomársela en serio, profundizar en ella, y envolver su mente en ella. Teniendo en cuenta que esto, por supuesto, se puede diferenciar, el problema de la tautología desaparece. En el pensamiento budista, el espacio de tales diferencias es central más que epifenomenológico. El recorrido que media entre saber algo y darse cuenta de algo en la formulación de Peabody se vende como una tarea acertadamente procesual que puede requerir años o toda una vida. Incluso “tolerar” la idea inabarcable de que todas las cosas son no nacidas, por ejemplo –incluso para un bodisattva– comprende tres estados evolutivos separados para saber lo mismo (Thurman, *Holy*, 5). Y el entendimiento de la forma que cada cual tiene, que se va desarrollando,

pasa a través de hitos específicos como el ver la forma; la visión de la forma externa mediante el concepto de la falta de forma interna, de la realización física de la liberación de la forma y de su consolidación exitosa; la completa entrada en la infinitud del vacío a través de la trascendencia de todas las concepciones de la materia; la completa entrada en la infinitud de la conciencia habiendo trascendido la esfera de la infinitud del espacio; la completa entrada en la infinitud de la nada habiendo trascendido la esfera de la infinitud de la conciencia; y la completa entrada en la esfera de ni la conciencia ni la incorporación, habiendo trascendido la esfera de la nada.

Una razón de peso por la que el budismo coloca en un lugar tan destacado su rica pedagogía del aprendizaje, en vez de denostar cualquier aparente circularidad como hace la mayoría del pensamiento occidental, es que el hecho del reconocimiento es en sí mismo un fin, así como un medio del conocimiento budista. En muchas manifestaciones, especialmente del Mahayana, *realización* significa substantivamente *reconocimiento*: del Buda, de la naturaleza, de la mente, de los fenómenos, del gurú, del vacío, de las apariciones en el bardo, *como no otro que uno mismo*. Claramente, tal reconocimiento quizás no sea un acontecimiento cognitivo superficial.

Un nuevo pliegue, entonces, en la situación hermenéutica de las y los Transcendentalistas y en algunas de las nuestras. El lector occidental atraído por el pensamiento pedagógico del budismo tendría más riesgo de descontextualizarlo y de no reconocerlo, haciendo caso omiso de la diferencia cultural o incluso volviendo a moldearla según su propia imagen –los peores vicios orientalizantes identificados por la investigación crítica reciente– justo hasta el grado que ella pueda aprehenderlo a través de una forma de conocimiento budista en vez de a través de un conocimiento occidental. Y al revés, dentro de un marco de respeto budista a la realización entendida como densos procesos y prácticas activas, un escepticismo investigador que se teoriza en torno a la posibilidad de que las personas occidentales puedan conocer el budismo, puede revelar su propia dependencia de una espectral fenomenología del “conocimiento”.



Cada vez que quiero que mi gata mire algo instructivo –la luna llena, pongamos que una fotografía suya– tiene lugar una coreografía predecible. Señalo a lo que quiero que ella mire y ella, guiada por la curiosidad, fija la atención en la punta de mi dedo índice extendido y empieza a explorarlo olisqueándolo con delicadeza.

Cada vez que tiene lugar esta escena de pedagogía fracasada (cosa frecuente ya que a mí no se me da mejor aprender a señalar que a mi gata aprender a no olisquear), las dos estamos atrapadas en una problemática pedagógica que ha fascinado a los profesores del budismo desde Sakyamuni. De hecho, su nombre técnico en los escritos budistas es “señalar a la luna” y dicha problemática abre un conjunto de temas ligados al lenguaje y a lo no lingüístico en el que los profesores y los alumnos occidentales se vieron envueltos solo a partir del siglo XX.

Es probable que para Elizabeth Peabody, Bronson Alcott y muchos otros profesores occidentales del siglo XIX, el aspecto del reconocimiento/ realización en la pedagogía budista que acabamos de ver permitía una falta de reconocimiento significativa sobre todo para la imagen de su propia esperanza en encontrar una pedagogía sin fisuras de identificación afirmativa. Tal y como señala Thomas Tweed en su obra *The American Encounter with Buddhism: 1844-1913*, incluso los estadounidenses más interesados en el budismo históricamente mostraron una resistencia en relación a la mayoría de los temas decisivamente negativos de este. Desde los inicios de la Indología europea, por ejemplo, y a pesar de expresar su propia preferencia por la Grecia clásica, la investigación occidental presentó un muro de piedra de incredulidad referida tanto a los supuestos hinduistas como a los budistas que afirmaban que el mejor destino era no haber nacido (o renacido). Si dejamos a Schopenhauer y al último Freud a un lado, pensar en una razón para no ser se analizaba, por alguna razón, como caer fuera de los límites definicionales de lo humano. Del mismo modo, el monismo de los Transcendentalistas refutó en gran medida todo el giro negacionista del budismo; la intuición de que la naturaleza y el espíritu eran la misma cosa y de que lo sólido era una ilusión de los sentidos, nunca tuvo como resultado una enseñanza del vacío.

Del mismo modo, la rápida aprehensión por parte de los Transcendentalistas del lenguaje como una forma de reconocimiento nunca se enfrentó, a diferencia de lo que habían hecho muchas tradiciones budistas, a la pregunta de cómo y –si se podía verdaderamente– aprender en ausencia de un reconocimiento espontáneo. Después de todo, la extensa duración y las muchas capas de la pedagogía bodisattva señalan su dificultad con la misma claridad que los relatos de una iluminación repentina señalan su gran simplicidad. El sentido de Bronson Alcott en torno a los límites mentales estaba ligado exclusivamente a la dificultad de concebir nada negativo. Como afirma Peabody, en una clase “la palabra *ninguno* se refería en origen a las palabras *no-uno*. El señor Alcott les preguntó si podían pensar en *nada en absoluto*, o si no pensaban en *algunos* o en *uno* para poder llegar a la idea abstracta de nada ... El señor Alcott cree que es sabio dejar que niñas y niños aprendan los límites del entendimiento tratando de que lo sientan de vez en cuando” (Peabody, *Record*, 29).

Para la propia Peabody, al igual que para Alcott, la propia naturaleza del lenguaje señalaba pocos problemas pedagógicos, si acaso, ofrecía un medio providencialmente apto para la instrucción espiritual. Peabody escribió que “el lenguaje, al tener una naturaleza espiritual y material, construye una esfera elemental para la vida intelectual más allá de la vida material; por decirlo brevemente, construye un mundo metafísico en el que los espíritus finitos y no finitos se comunican con otros espíritus finitos y con el Infinito” (*Lectures*, 93).

E incluso se problematizaba menos, sin embargo, la prioridad teórica a recurrir a métodos no verbales imitativos: esencialmente, señalando cosas. *General Maxims* (on Education) de Alcott incluye la instrucción: “enseñar principalmente un conocimiento de las cosas, no de las palabras” así como “enseñar ilustrando mediante objetos sensibles y tangibles”. Con el paso de los años y bajo la influencia del educador romántico alemán Froebel, Peabody insistió más aún sobre la importancia de indicar las “cosas”: “es un primer principio que el objeto, el movimiento o la acción, deberían preceder a la palabra que los nombra ... Es la ley de las cosas que son las leyes del pensamiento” (*Lectures*, 48).

La pedagogía budista es bastante menos optimista sobre decir las cosas y también sobre señalarlas. Como resume Walter Hsieh: “el Buda habló mediante muchos sutras, empleando palabras como un método hábil, palabras que deberían ser tomadas solo como ‘el dedo que señala a la luna’ no como la propia luna. El Buda dijo: ‘no he enseñado una sola palabra durante los cuarenta y nueve años de mi enseñanza del Dharma’. Los sutras con frecuencia no recomiendan confiar en el sentido más que en las meras palabras ... Las y los lectores deberían no olvidar que no son las propias palabras sino el apego a las mismas lo que es peligroso. La función crucial de los sutras, como la de un dedo que señala a la luna, debería mantenerse” (en Chang 23 n. 20). La implicación que conlleva la imagen del dedo/luna es que señalar puede implicar menos malentendidos que hablar, pero que incluso la concreción no lingüística no puede servir de escudo a los resbaladizos problemas que rodean a la referencia.

Por decirlo de otro modo, el aprendiz superunido –por ejemplo, mi gata– está confundiendo el tipo de acto de habla o, podríamos decir simplemente el tipo de acto que es señalar: para mí, la ilocución relevante es “indicar” mientras que para ella es “aportar”. Es el mismo tipo de error que encuentra Stephen Batchelor en el tratamiento de credo que se le da a las cuatro verdades de Buda, como *creencias* paralelas proposicionales (“ ‘la vida es sufrimiento’, ‘la causa del sufrimiento es el apego’ ... y así sucesivamente”), más que como mandatos diferenciales activa y performativamente (“*entender* la angustia, *dejar* que se vayan sus orígenes, *darse* cuenta de que ha cesado, *cultivar* el sendero”: 4-5).

Quizás la manera más singular que el budismo Mahayana ha intentado negociar con el tema de “el dedo señalando a la luna” es a través del símil imitativo del “tal-cual-es” y el “tal-como-es” (en sánscrito Tathata). Cómo escribió Kukar, “el Dharma está más allá del habla pero sin el habla no puede revelarse. Tal-como-es trasciende a las formas, pero no puede realizarse sin depender de las formas. Aunque a veces podamos errar al tomar el dedo que señala la luna por la propia luna, las enseñanzas de Buda que guían a la gente son ilimitadas” (en Hakeda 145-146). Cuando se refiere a un Buda como que es el Tathagata o el “el-que-vuelve” o cuando un texto

japonés del siglo XII aconseja que incluso la contemplación momentánea del “tal-como-es” de las cosas comunes y corrientes es una garantía de la iluminación rápida (Stone, 199), el gesto de indicar está siendo utilizado por lo menos en un doble sentido. Alude a la supuesta evidencia e inmediatez del fenómeno señalado, pero también a la inefabilidad e imposibilidad de que sea aprehendido y, en verdad, al vacío de la naturaleza del *self*. “En su aspecto dinámico” según la formulación de W. T. De Bary, tal-cual-es sería “la manifestación, el fenómeno, el terreno de los Hechos” (167). En este sentido, podría compararse a la “hecceidad”, que es la palabra latina para tal-cual-es de Duns Scoto y que Deleuze tomó prestada para designar a la pura presencia, la “perfecta individualidad” de, por ejemplo, “una hora, un día, una estación ... un grado de calor, una intensidad” (Deleuze y Parnet, 92). En su aspecto estático, el budismo de W.T. de Bary nos dice por un lado “el-tal-como-es es el vacío, el noumenon, el terreno del Principio”. Y en este sentido de vacío, el-tal-como-es puede de nuevo corresponderse con la hecceidad de Deleuze: como cualquier cosa que mientras evoca la percepción, ni conlleva una identidad intrínseca ni un corte entre quien percibe y lo percibido.

Por ello, tal-cual-es parece que se comprime en un solo gesto –el recurso pedagógico de base de señalar– el doble movimiento de una atracción que percibe los fenómenos en toda su especificidad inconmensurable e imposible de articular, y, a la vez, en una evacuación de los terrenos aparentemente ontológicos de su especificidad y, verdaderamente, de su ser. El incesante vibrar de este resonante doble movimiento indica lo que es posible que quiera decir el Dalai Lama cuando ofrece el interior de una campana como imagen del vacío. Tathata, además, junto a envolver la forma con el vacío, envuelve todas las formas con todas las demás de manera no dualista: “cada una idéntica a la totalidad de todo lo que es y abarcando a todos los otros dentro de sí mismo” (Stone, 201).

Aquí, finalmente, en la visión del tal-cual-es, incluso se disuelve la distinción entre dedo y luna, y con ella quizás el mandato inmemorial de la confusión entre ambas. Como señala un abad Zen contemporáneo: “el dedo señalando a la luna es la luna, y la luna es el dedo ... ellos se realizan

el uno al otro” (Loosi, 8). Un comentario a esta koan añadiría: “cuando se le preguntó al monje sobre el significado de “la luna” el maestro (Fayen) respondió: “señalar” y cuando alguien más le preguntó sobre el significado de señalar el maestro respondió: “la luna”. ¿Por qué ocurrió esto? El razonamiento profundo en la mente de Ch’an probablemente fue que no había distinción entre lo que una mente normal y corriente llama “señalar” y “la luna”. Para el, la relación entre los dos era parecida a la relación entre un océano y sus olas” (Holstein, 49).

Pero, por muy conceptual que sea comprimir tales significados realizados entre “tal-cual-es” y “tal-como-es”, también indica una irreductibilidad pedagógica. Parece señalar que la pedagogía budista no ofrece unos mínimos elementales de entendimiento. Cuando el gesto de señalar es una enseñanza ya inarticulada en si misma, por defecto, ya comprende en sí misma esta difícil lección, podría ser un ejemplo de que si tienes que preguntar, no lo sabrás nunca. (En cualquier caso, no lo sabrás en esta vida). En contraste con el optimismo democrático de la educación estadounidense de que cada lección puede dividirse en unidades cada vez más pequeñas, incluso en pequeñas unidades que resulten cada vez más asimilables, las sabias tradiciones del budismo, por su estructura holográfica, tienen que aceptar que los estudiantes ya han sobrepasado un umbral de reconocimiento bastante alto.



Parece que en los Estados Unidos, la divulgación del Zen en el siglo XX, después de la segunda guerra mundial, ha caído en manos de divulgadores que han comenzado a articular la centralidad de muchas formas del budismo en esta duda radical sobre si una realización básica puede ser en absoluto comunicada de alguna manera. Después de todo, si la práctica del Zen no puede prometer acercar el umbral de estudio superior del satori, por lo menos ofrece prácticas singulares, tales como las de luchar con las koans, para teatralizar y quizás también para agotar la imposibilidad del aprendizaje metódico. Además, el anti-escolasticismo del Zen y, con frecuencia, el anti-intelectualismo de la contracultura se fundieron en una conciencia permanente sobre los límites de la articulación verbal. El

momento álgido de estas indagaciones de la década de los años sesenta, incluso más que el momento álgido de los Transcendentalistas, fue cuando la crítica a las instituciones de enseñanza se convirtió en vehículo de casi cada forma de inversión utópica; si las exploraciones budistas fueron periféricas al movimiento estudiantil, ellas, sin embargo, las posibilitaron y fueron, a su vez, posibilitadas por él.

En la medida en la que esta forma de negación fue ganando preeminencia entre los divulgadores del Zen, también permitió que la “idea del vacío” fuera más inteligible de lo que había sido para los estadounidenses y también mostró que era importante tanto desde un punto de vista pedagógico como metafísico. El influyente y pragmáticamente detallado texto, *Los tres pilares del Zen*, publicado en 1965, introdujo tanto la práctica como la teoría de la enseñanza Zen a un público numeroso. Dicha enseñanza gira en torno a consejos como este de Rinzai: “no hay nada en particular de lo que haya que darse cuenta” (en Kapleau, 194).¹ Los lectores de posguerra respondieron con un reconocimiento lleno de excitación a este enfoque que contemplaba la enseñanza y el aprendizaje como tareas (casi) imposibles de lograr, tareas solitarias que de hecho no son conflictivas. Como escribió Alan Watts en 1957: “la posición básica del Zen es que no tiene nada que decir, nada que enseñar ... por eso el maestro no ‘ayuda’ al alumno de ningún modo. Al contrario, el se sale de su camino para poner obstáculos y barreras en el sendero del estudiante”. En su búsqueda, los practicantes del Zen de los años cincuenta y sesenta se basaron en un ethos existencial sobre la solitaria heroicidad del alma. Kapleau, por ejemplo, cita el consejo de Mumon para trabajar el primer koan: “no construyas el mu como la nada y no lo concibas en términos de existencia o no existencia, debes de alcanzar el punto donde sientas como si te hubieras tragado una bota de hierro caliente que no puedes tragarte a pesar de todos los esfuerzos”. A lo largo de mucho de su tropismo hacia lo negativo corre una celebración de “un poder total de la voluntad”; en ese sentido, los divulgadores del Zen ofrecieron una versión de la “mismidad” (selfhood) cuya relación con el vacío y el no ser era tan clara como lo hubiera sido la de los Transcendentalistas.

Tanto el afloramiento de la contracultura de los años sesenta como la sensación de desánimo político fruto de su derrumbe se encuentran entre las condiciones que propiciaron el desarrollo del Movimiento para una Muerte Consciente de Inglaterra y los Estados Unidos de la época posterior a los años ochenta. La influencias cercanas fueron la diáspora tibetana cada vez más numerosa, la alta visibilidad de la emergencia del sida y el movimiento ya en marcha de los establecimientos de cuidados paliativos. Un efecto de la repentina aparición del sida entre los hombres jóvenes instruidos y articulados, de los muchos que se han visto afectados especialmente por esta enfermedad gradual hasta la fecha incurable, ha consistido en esculpir un espacio cultural en occidente que hiciera posible articular la subjetividad de los que se están muriendo. Este espacio que hasta los años ochenta estuvo forcluido por los melodramas de las prestaciones médicas modernas, también se ha convertido hoy en día en un espacio cada vez más disponible para otros que se enfrentan con la posibilidad de una muerte temprana, así como para algunas personas ancianas. Es interesante señalar que, a pesar de no tener la aspiración comunitaria de algunas de las políticas llevadas a cabo en la década de los sesenta, el movimiento para una muerte consciente tiene un compromiso mayor con la pedagogía budista del *no-self*.

Quizás no resulte sorprendente que aquellos de nosotros que ahora nos movemos por esta subjetividad nos hayamos concedido un permiso poco frecuente para investigar aspectos del budismo que eran muy problemáticos para las personas estadounidenses del siglo XIX. Seguro que hay todavía voces estridentes que nos advierten, especialmente, en nombre de la medicina mente-cuerpo, oriental-occidental que somos las últimas personas a las que se nos debería permitir dejar que caduque un incesante régimen de pensamiento positivo. Pero cuando los epítetos históricos occidentales que más condenan la negatividad asiática —el pesimismo, el quietismo, la extinción, el cansancio— ya forman una parte inseparable del fluir de conciencia cotidiano, ¿qué juicio descalificador permanece contra la exploración de los terrenos más vibrantes del “no” del pensamiento budista?

El bardo que se extiende desde el diagnóstico hasta la muerte hace que alguna gente busque la enseñanza budista, la enorme cantidad de enseñanza budista. Sin embargo, también se contempla como una extraordinaria herramienta pedagógica. Quizás nada teatraliza tanto la distancia entre el conocimiento y la realización del mundo más eficazmente que el diagnóstico de una enfermedad incurable. Tal y como se publicita, concentra la mente maravillosamente (incluso si lo hace para hacerla añicos) y convierte la distancia entre *saber* que uno se va a morir y *darse cuenta* de ello en algo ineludiblemente vívido. El efecto solo se ve aumentado por todos los hábitos tan exigentes creados durante toda una vida que cada persona tiene sobre la idea de morir, bien esté conformado por la depresión, la histeria, la hipocondría, el estoicismo o el drama existencial, todos ellos contrastan enormemente con la aparente y absoluta opacidad de la propia mente de una al conocimiento cognitivo. Un índice de la realidad: cuando estaba sana yo daba por hecho que la apuesta de Pascal solo podía contemplarse de forma innoble.

Los escritos y las prácticas para el morir consciente incorporan una estética de profuso minimalismo zen o las, por otro lado, exuberantes multiplicaciones de las enseñanzas del budismo tibetano. Desde *Be Here Now* de Baba Ram Dass de 1971, al texto *Who Dies?* (¿Quién muere?) de Stephen Levine (de once) publicado once años después, a *El libro tibetano de los vivos y los muertos* de Sogyal Rimpoché publicado once años después de este, el relato de la enseñanza del bardo crece de forma exponencial de una forma muy detallada y expresiva. Aún así, Sogyal, tal y como hemos visto, mantenía a los lectores conectados a una simplicidad retórica casi infantil; parece un modo en el que el lector puede moverse libremente a través de las severas dislocaciones del viaje. Ir del libro de Sogyal a casi cualquier otro texto tibetano en inglés, además de los muchos libros que no están conformados por esta particular conversación anglo-estadounidense-tibetana sobre las personas que se están muriendo, es pararse en seco debido a la densidad de una alteridad que apenas se vislumbra.

Al llamar casi zen a la estética de estos escritos, no me refiero a su tonalidad afectiva. Todos ellos, incluidos los de Sogyal, rebosan expresividad

emocional. El aspecto zen, mejor llamarle semejante al Tao, aparece en un lugar extremadamente valorado sobre la economía de medios. Las propias “destrezas de medios” de Buda, que siempre se refieren a los medios pedagógicos, pueden tomar unas formas extremadamente elaboradas a través de los sutras. En este proyecto moderno de aprender y enseñar a morir, por el contrario, la acción silenciosa o incluso la acción negativa representan la destreza. Se intenta trabajar tanto como se pueda en una formulación de Vimalakirti “mediante el silencio, la inexpresividad y aquello que no se puede enseñar” (Thurman, *Holy* 86). Nadie deja de morir, como mucho, puede apartarse de su camino.

De este modo, las instrucciones para morir son realmente las mismas que las instrucciones para trabajar con los que se están muriendo. Tanto enseñar como aprender en esta situación requieren actuaciones mínimas y muy pasivas. “Abrirse a” (una persona o un predicamento), “abrirse en torno a” o “atenuar” un espacio de dolor, *escuchar*, relajación, espaciosidad, paciencia en el sentido de *pateor* o permanecer tumbado y abrirse, practicar la respiración compartida: estas prácticas de no-hacer, algunas de ellas parecidas a los lugares comunes de la New Age, parecen apoyar un sentido magnético de lo real hasta el umbral de la identidad en extinción. Como escribe Sandra Butler: “ha sido la experiencia liminal de cuidar a los que se están muriendo, sus carnes en decadencia, sus mentes atrapadas en cuerpos en declive, sus corazones latiendo, la vida palpitando contra sus estrechas costillas, lo que me ha enseñado los silencios necesarios entre palabras, las pausas donde emerge la respiración, la carencia de sonido de la conexión”. Y resulta sorprendente, aunque no debería serlo, que un no hacer cercano a la extinción sea la condición de posibilidad del *acompañamiento* en esos territorios del deshacer.

Como una estética pedagógica, este minimalismo que se borra a sí mismo ha sido influido por oriente y occidente en un bucle de retroalimentación que hoy en día nos resulta familiar. En 1883, por ejemplo, al describir su aspiración de organizar para las mujeres adultas de Boston y sus alrededores unas conversaciones espirituales y políticas, la transcendentalista Margaret Fuller no estaba segura de si la iban a

entender sus interlocutoras si tocaba una nueva nota: “sé que para (las participantes) es muy difícil, dejar de lado las generalidades vagas, la jerga de la crítica de las camarillas y los delicados rechazos de la *buena sociedad* para adentrarse en la luz sin miedo, aunque esta fluya del sol de la verdad. Con todo, y como sin esa valentía generosa no se puede conseguir nada, ni aprender, espero ver que muchas ... sean capaces de ello. El silencio general o el habla de las camarillas me paralizaría. Me sentiría muda y fuera de lugar si tuviera que echar demasiadas arengas. Otras veces he conseguido que resulte fácil e incluso agradable que veinticinco personas, de un total de treinta, se hagan cargo de lo que les toca preguntar, definir, mencionar y analizar sus opiniones. Si ahora no se puede hacer lo mismo, consideraría que he fracasado y me retiraría” (en Kornfeld, 98-99).

A finales del siguiente siglo, por otro lado, la descripción muy parecida de la propia pedagogía de la modestia de Buda de Robert Thurman en *Essential Tibetan Buddhism* da la impresión de tener sus raíces en conocidas formas culturales estadounidenses como son los grupos de terapia o los coordinadores de comités: “De este modo, la encarnación de un Buda se suponía que era una manifestación de compasión sin ningún otro propósito que ayudar a que la gente se abriera para conseguir llevar a cabo su potencial más alto. Un Buda no tiene un sentido sólido de un centro como el que nosotros tenemos. La energía de un Buda está completamente con y para nosotros cuando la encontramos; no hay ni poca ni mucha energía que se oponga a la nuestra ... Un ser tal, sea la forma que el o ella tenga, es el nódulo focal de un terreno en el que otras personas encuentran las mayores oportunidades para su propio avance evolutivo, al mejorar enormemente su comprensión, al mejorar sus emociones, percepciones y entendimiento, sintiéndose mucho mejor, surgiendo cuando la ocasión lo requiere y entendiendo mucho mejor”.

No quiero sugerir que el sonido estadounidense de la escritura de Thurman lo señale como distorsionado o apropiacionista. En vez de eso, considero que sus muchas maneras de ser “occidental” lo sitúa en una conversación continua, palimpséptica pero muy dinámica, incluso con una variedad de enseñanzas asiáticas.²



¿Qué puede significar ver el dedo que señala y la luna que es señalada como finalmente inseparables? Entiendo esta imagen como parte de una continua meditación budista sobre cómo se relacionan los fines y los medios. Una imagen no pedagógica, al igual que ver el mismo viaje como el destino, facilita de sobra el ver que los medios y los fines son inseparables. Pero, con una imagen que está necesariamente ligada a una escena de enseñanza, y en el contexto del lenguaje; una alta y autoconsciente traducción del pensamiento hermenéutico budista, en la que se considera aparentemente necesario hacer hincapié en la no-identidad de los fines y de los medios pedagógicos de forma rutinaria, y que solo raramente alude a su carácter inseparable.

La pedagogía de la enfermedad y de la muerte, sin embargo, como ya he señalado, aúna los fines y los medios en mutuas relaciones poco frecuentes y pone de relieve lo difícil que es asignar las etiquetas de alumno, profesor y enseñanza con una base estable. Del inválido Vimalakarti se dice que se manifestaba a sí mismo “como si estuviera enfermo” “mediante su propia y muy diestra técnica liberadora” (Thurman, *Holy*, 21). Las enseñanzas del bardo tratan la propia muerte como “la llave del instrumento que nos permite descubrir y reconocer (oportunidades para liberarse) y hacer el uso más completo de ellas” (Sogyal, 104).

Es un lugar común en el movimiento para la muerte consciente, pero también algo más que un lugar común que, según Cicely Saunder, “saben más pronto o más tarde todos los que trabajan con los que están muriendo, que están recibiendo más de lo que están dando” (en Sogyal, 177). De hecho, hay un subgénero de los libros espirituales de divulgación que llevan títulos como *Lessons from the Dying* (Lecciones de los muertos) y *Final Gifts* (Últimos regalos) sobre lo que la gente sana puede aprender de la gente que se está muriendo. Hay incluso un programa de auto-ayuda de un año de duración que incluye pretender que se tiene una enfermedad terminal (Levine, *Year*).

De este modo, ... aunque el lecho del enfermo o el lecho de muerte se produzca constantemente como una escena privilegiada para el aprendizaje, la tarea del rol pedagógico es inestable y también lo es la

tarea de los medios y los fines. ¿Constituyen las enfermedades y la muerte los medios para unos fines ulteriores o son problemas que se resuelven utilizando otros medios? Practicar el vivir conscientemente como si se estuviera en la presencia constante de la muerte, poder morir como se ha vivido –con conciencia y dignidad; poder, como Vimalakirti, aprender y enseñar sobre el vacío a través de la proximidad de la muerte, experimentar los bardos de la muerte y del devenir de tal modo que se logre la libertad de una reencarnación involuntaria– estos objetivos no son mutuamente excluyentes, pero son ciertamente singulares. Entre ellos es difícil decir qué dedo está apuntando a qué luna.

La escritura de todo el movimiento para una muerte consciente, incluso el de Segoyal Rimpoché comparte un compromiso no confesional diseñado para hacer que los lectores de diversas afiliaciones religiosas o de ninguna religión se involucren. El sentido, es decir, de la cercanía indecible entre los medios y los fines, verdaderamente, de su carácter casi inseparable, es una seña de identidad consistente de este movimiento, de hecho, la manifestación más potente de su economía de medios. Lo que permanece irreductible en las enseñanzas tibetanas, sin embargo, incluso en sus versiones más amistosas en relación a occidente es su énfasis pragmático sobre la reencarnación y su seguro relato que confía en la experiencia subjetiva de los que realmente se están muriendo.

Cuando hablo con gente sana sobre la experiencia de la enfermedad en el contexto de este movimiento, nuestra discusión con frecuencia se corta sin miramientos por el escollo que plantea el tema de la reencarnación: ¿Creo en ella? La persona con la que estoy hablando dice que ella no podría creerlo. Estas conversaciones suelen conducir al aislamiento y ser defensivas por ambos lados.³

Desde un punto de vista pedagógico, las enseñanzas tibetanas sobre los bardos y la reencarnación son incontinentemente ricas. El marco de la reencarnación modela la singular vida humana en el contexto de un proyecto de enseñanza de mayor amplitud y de gran complejidad. En vez de dar una única y momentánea clase magistral a la que se le pone

una calificación basada en el suspenso o aprobado, como es el caso del cristianismo –o incluso como una versión secular sin calificar– el periodo de vida individual se asemeja más a un año de enseñanza antecedido y seguido por otros años escolares de niveles apropiados. La Reencarnación, sin embargo, es diferente del curso K-12 y de la universidad en algunos aspectos importantes. Todos los veranos, casi todos los alumnos se olvidan prácticamente de quienes son. Llega septiembre y a la mayoría casi se les suele olvidar que se han matriculado. Aunque en el principio hay una secuencia de niveles organizada por cursos, pocos alumnos se mueven por ella de forma organizada; en su lugar, retroceden cinco cursos, se gradúan directamente desde el jardín de infancia o repiten cuarenta cursos varios miles de veces. (No hay promociones sociales. Pero la amnesia anual consigue que la gente ni se avergüence ni se desanime por su fracaso). Los estudiantes difieren también en los objetivos que dan a su educación. A algunos les gustaría que continuara para siempre. Otros, a los que estudiar no les gusta, lo ven como una época de preparación para poder dejar la enseñanza para siempre. Otros no piensan en la existencia de un mundo fuera de las clases y están deseando volver a la enseñanza en calidad de profesor alumno. De hecho, por el problema de la memoria, a muchos de cada curso se les deja que especulen si ellos o sus compañeros de clase ya *son* profesores estudiantes.

En el momento presente, al menos, ¿qué sentido tendría creer o dejar de creer en la reencarnación? Lo más y lo menos que puedo decir es que haberse expuesto a ello, incluso en los aspectos menos parecidos a las comedias *slapstick*, ha modificado el paisaje de la conciencia que me rodea en relación a los temas ligados a la muerte. Para ser más precisa, el paisaje se ha hecho más espacioso. Tengo en mente los dolorosos nudos epistemológicos-psicológicos en los que era capaz de adentrarme pero de los que no era capaz de salir. ¿Me da realmente miedo la muerte, sí o no? ¿Cómo puedo saber realmente la diferencia que hay entre la fatiga de la vida y la atracción por la muerte? ¿Cómo sé si mi seguro ateísmo se marchitará como una hoja por un viento caluroso? ¿Me doy cuenta *de verdad*, incluso ahora, de que soy mortal?

La naturaleza obsesiva y constreñida de estas preguntas es quizás suficientemente evidente por cómo se agarra a la primera persona del singular, como si se tratara de un espécimen al que hay que movilizar en vez de un apoyo sin rumbo. La peor señal de su inutilidad es que a la vez que nos obsesionamos con ellas, nos aburren de una forma que nos hace perder la sensibilidad.

La pregunta sobre si *realmente creo* en la reencarnación, no debería funcionar de ese modo o, en verdad, podría ser más interesante. Para responder a la insistente pregunta sobre la reencarnación, Robert Thurman y el libro de Stephen Batchelor de 1977, *Buddhism Without Beliefs* (Un budismo sin creencias) intentan articular una postura sobre el no creer pero tampoco el dejar de creer. Batchelor basa sus argumentos en un agnosticismo de principios como la mejor manera de negociar entre “la responsabilidad del futuro” por un lado y, “los clichés y dogmas de otras épocas”, por el otro. A pesar de todo, sus argumentos tienen una fuerte dependencia de un empirismo del siglo XX que, con frecuencia, no se cuestiona. Incluso se queja de que especular sobre la reencarnación “nos lleva lejos de la perspectiva agnóstica y pragmática y nos adentra en visiones metafísicas que no pueden ni demostrarse ni refutarse, ni probarse ni dejarse de probar”. “Un budista agnóstico no contemplaría el Dharma como una fuente de ‘respuestas’ a preguntas sobre de dónde venimos, a dónde vamos, qué ocurre tras la muerte. Buscaría tales respuestas en las disciplinas adecuadas: la astrofísica, la biología evolutiva, la neurociencia, etc.”. (Me sorprendió aprender que cualquiera de estas disciplinas estudia lo que sucede después de la muerte). Incluso a su nivel menos programático, el agnosticismo de Batchelor aparece marcado por un rechazo incansable del *consuelo*. Menosprecia la creencia en la reencarnación como “el lujo del consuelo”.

Pese a que reivindica abrirse y no saber, el libro de Batchelor comparte con frecuencia el sentimiento de los lazos físicos dolorosos apretados, tales como *¿te das cuenta realmente?* Por ejemplo, aísla e inmoviliza al *self* de forma parecida. A pesar de todo su uso despreciativo de la palabra, no creo que Batchelor, que habla del “deseo de mejorar

la angustia de otros”, considere realmente *su* consuelo como algo despreciable. En cambio, parece evidente que el nunca debe desear ni necesitar consuelo. Sus demandas existenciales sobre, bueno, *alguien* son despiadadas; expresa el desprecio “por el fracaso que no añada valentía a arriesgarse a tomar una postura que no sea ni dogmática ni evasiva ni se evada de los asuntos existenciales importantes”. “El agnosticismo no excusa la indecisión”, le recuerda gravemente a *alguien*. “Si algo es, es un catalizador de la acción”. Construir y sostener moralmente esta figura musculosa es una tarea que sale cara. Entre las cosas que se sacrifican está la conciencia de transitoriedad o, incluso, el vaciado de dicha conciencia mediante el que la propia figura pudiera reconocerse a sí misma como no siempre otra que los “otros”, que tienen necesidad de un tratamiento más compasivo. A este respecto, la pedagogía del movimiento para una muerte consciente que circula constantemente parece más flexible, multidireccional y eficaz.

Desconozco si las reencarnaciones samsáricas múltiples parecen todas dar un gran consuelo, en todo caso. Lo que me resulta más palpable es la destreza de la enseñanza tibetana como una presencia en el mundo de la gente que se relaciona con la mortalidad. Ser y aprender a la vez a no ser un self es asfixiante en un espacio mayor y, a la vez, apoya la amnesia, la metamorfosis y una relacionalidad cambiante todo el tiempo, que verdaderamente las sostiene como el crisol de todos los fenómenos.

Estar simplemente con esta enseñanza es algo muy diferente a creer o no creer. Tomemos, por ejemplo, el juego o la meditación –algo muy probable que surja con la enseñanza de la reencarnación– de tener la visión de tu vida, tu carácter de forma diferente a como es. Con todo, emergen tantas preguntas y no proceden del contexto de la culpa o la autoculpabilización, ni del poder o el resolver. El espacio es más que ¿qué? ¿Deseo? Algún lugar que esté liberado de la posibilidad y la imposibilidad y, especialmente, por la relativa desconexión del *self*.

Vamos a suponer que estoy pensando en algunas cosas buenas que no he hecho nunca por timidez, por ejemplo, o porque me cuesta

mucho todo lo que tenga que ver con la falta de comodidad física. Ahora me parece que la pregunta ¿qué habría hecho a dichas cualidades diferentes? capaz de ser hecha a la profundidad de la historia de una vida e incluso más allá, es sorprendentemente fácil de generar y de seguir. Numerosas reflexiones son capaces de “abrirse” en torno a ella como nunca lo habían hecho antes, nunca cuando la pregunta era sobre la pregunta deontológica, vergonzosamente constreñida acerca de *mí*. Hay tanto espacio para la compañía en la imaginable diferencia tutelar de un ser al que el presente ya no conocerá nunca y que, a cambio, no necesita nunca preguntarse sobre el hilo de esperanza que gira de algún modo sobre su propio y característico valor. ¿Tiene sentido preguntar si tales enseñanzas conciernen al presente o al futuro? Al menos para alguna gente, a través de un conjunto de historias, concebir las enseñanzas budistas pedagógicamente les ha ofrecido desde hace mucho tiempo una manera de reconocer sus fines elusivos y sus medios certeramente íntimos.

NOTAS

Este ensayo está escrito desde el vivo recuerdo de mi amigo y alumno Brian Selsky, que se quitó la vida el día del Yom Kippur de 1997.

1 La visión del Dharma, como una visión que especialmente se resiste a ser transmitida, apenas aparece como una visión sin cuestionar en los sutras. Peabody encontró una visión de la educación espiritual muy diferente, casi sin fisuras, cuando se puso a traducir el Sutra del Loto. Incluso en Vimalakirti, que era famoso por su silencio insoluble, leemos una gama de técnicas pedagógicas sorprendentes: “hay terrenos del budismo que cumplen el trabajo de Buda mediante los bodisattvas; otros que lo hacen mediante la luz; otros que lo hacen mediante el árbol de la iluminación; otros que lo hacen mediante la belleza física y las señales del Tathagata; otros que lo hacen mediante los ropajes religiosos; otros que lo hacen mediante la comida; otros que lo hacen mediante el agua; otros que lo hacen mediante los jardines; otros que lo hacen mediante las casas; otros que lo hacen mediante las mansiones; otros que lo hacen mediante las encarnaciones mágicas; otros que lo hacen mediante el espacio vacío; otros que lo hacen mediante las luces del cielo” (en Thurman, *Holy*, 86). Y en el Sutra de los Medios Hábiles da la impresión que el bodisattva enseña mediante algo parecido a una extensión física de un campo de fuerzas mimético: “Venerable Señor, es así. Todos los seres que sienten se muestran delante de Sumera, el rey de las montañas, tienen el mismo color —el color dorado— independientemente de si tienen pensamientos de odio, de serenidad o de dependencia, o de un pensamiento que impide los accesos a la doctrina. Del mismo modo, Venerable Señor, todos los seres que sienten que se muestran delante de los bodisattvas, bien tengan pensamientos de odio, de serenidad o de cercanía, o pensamientos que impiden los accesos a la doctrina, todos tienen pensamientos de la misma dimensión, la dimensión de la omnisciencia” (Tatz, 45).

2 También habla de una tradición minimalista alternativa dentro de la pedagogía romántica europea (ver a Rancière). Y hay que señalar que estos tres ejemplos están tomados de un trabajo educativo dirigido a los adultos; tiene sentido que los medios minimalistas de la enseñanza estuvieran más dispuestos a emerger en el trabajo con los adultos —*a fortiori*, con los que están muriendo— en vez de con los niños. También habría que hacer hincapié en que el interés de los Trascendentalistas por la educación de adultos, quizás sea lo más importante de su legado. Aunque Peabody, después de estudiar con Froebel en Alemania, se convirtió en la pionera del inmensamente exitoso movimiento de los jardines de la infancia de los Estados Unidos, el compromiso de los Trascendentalistas para continuar con una pedagogía orientada espiritualmente y no terapéutica en relación a las personas adultas de su propia clase, ha sido el más original y, se puede discutir, incluso el más influyente.

3 El destino de la Temple School de Bronson Alcott nos ofrece un indicación de hasta qué punto puede la cuestión de la reencarnación ser divisoria en

occidente. El torrente de críticas públicas que acabó con la Escuela en 1836-1837 se atribuye generalmente a “los rumores acerca de que se impartían conferencias sobre la concepción y el parto” (Ronda, 128). Pero para el propósito de Peabody, cuando intentó sin éxito descabezar la controversia, el tema más sensible ocasionado por los debates de la Escuela sobre “el nacimiento”, no era la educación sexual, sino la reencarnación. Ella negó que Alcott enseñara la doctrina oriental de la pre-existencia y la emanación” pero escribió: “el señor Alcott verdaderamente cree que el nacimiento es un acto espiritual y un hecho anterior a la reencarnación ... Yo, por mi parte, considero que esta es la única forma de concebir la unidad de un espíritu; y esta es la pre-existencia a la que se refería la oda a la Inmortalidad de Wordsworth, y a lo que el mismo Platón se refería en sus enseñanzas; y esa es ciertamente la doctrina de la cristiandad que enseña Jesucristo” (en Ronda, 128). La amalgama del escándalo sexual con el escándalo de la reencarnación es verdaderamente llamativa, ya fuera producto de los bostonianos de la década de 1830 o de los historiadores posteriores.

Argitaratze eskubideak Duke University Press-ek laga ditu, eskuzabaltasunez.
Diana Grosseren laguntzak proiektua ahalbidetu du.

Eskerrik asko: Maria Unceta eta Gabriel Villotari, gaztelaniazko testuen irakurketa zehatzagatik eta egindako iradokizunengatik. Hal Sedgwicki, Eve Kosofsky Sedgwicken Sevillako argazkiengatik eta Wabi-Sabi argazkiengatik.

Erreakzioari duela hogeitun urte daramagun elkarlanagatik.

Artelekuri eta, berariaz, Esther Larrañagari, erakunde horren proiektu feministen jarraipenean jarri duen gogoagatik, euskarara eta gaztelararako itzulpenon egokiera ekarri baitu.

Natalia Barberiari Artelekutik egin duen koordinazio lanagatik.

Eta nire familiari eredu nuklear bilakatu ez izateagatik.

Los derechos editoriales han sido generosamente cedidos por Duke University Press.
La ayuda de Diane Grosse ha facilitado el proyecto.

Agradecimientos: a María Unceta y Gabriel Villota por la lectura detallada y las sugerencias de los textos en castellano. A Hal Sedgwick por las fotografías de Eve Kosofsky Sedgwick en Sevilla y de Wabi-Sabi.

A Erreakzioa por el trabajo colaborativo que llevamos realizando desde hace veinte años.

A Arteleku y, en especial, a Esther Larrañaga por su interés en continuar los proyectos feministas de dicha institución, que ha hecho posible estas traducciones al euskara y castellano.

A Natalia Barberia por la coordinación desde Arteleku.

Y a mi familia por no haberse reconvertido en un modelo de familia nuclear.