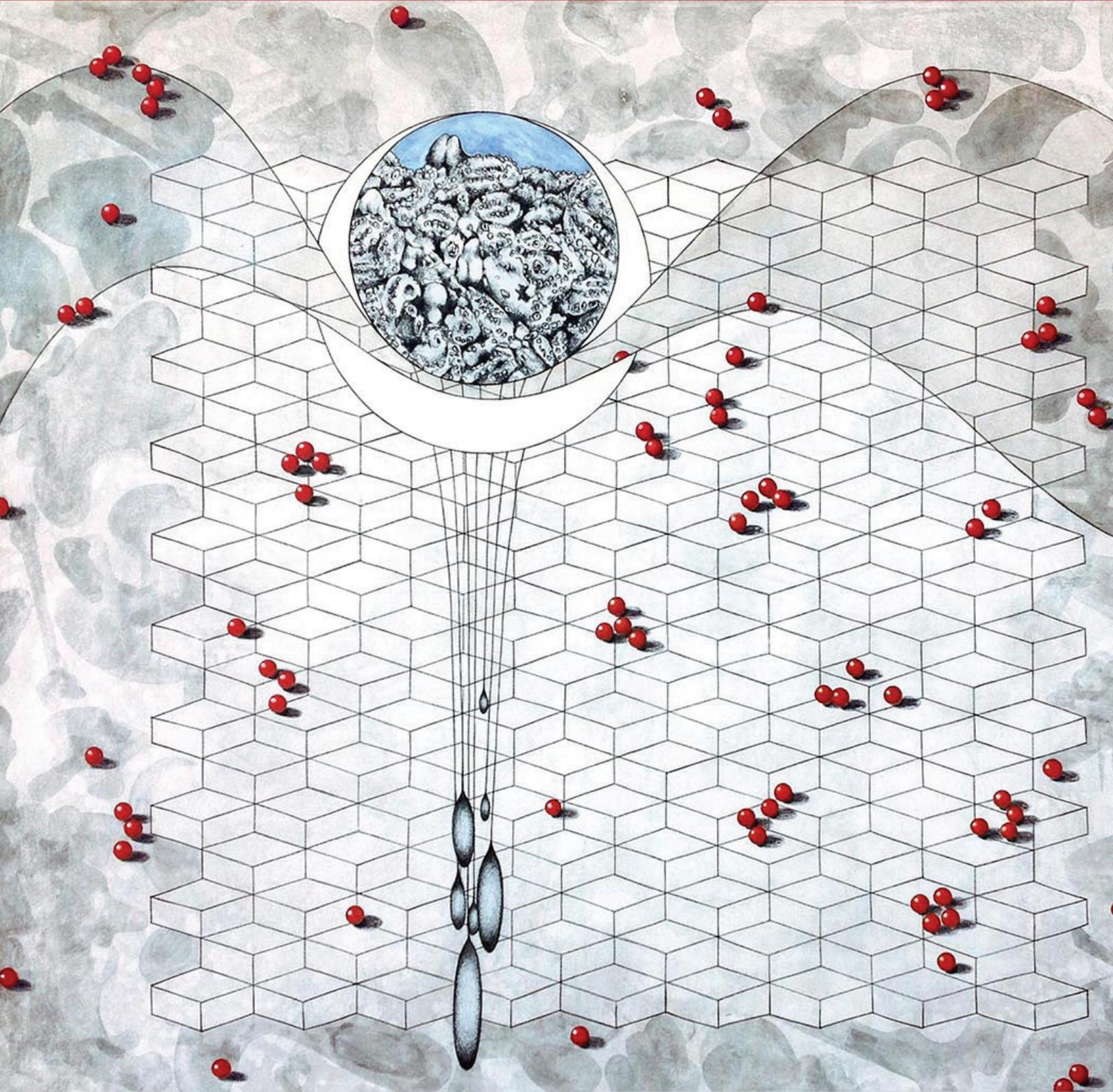
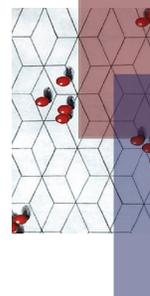


# Estudios<sub>del</sub> Discurso

Volumen 4  
Número 1  
2018  
ISSN: 2448-4857





## Contenido

---

### **Presentación**

#### **Los problemas del objeto de la retórica**

Armando Villegas Contreras III-V

#### **¿Hay un objeto de la retórica?**

#### **La fuerza del discurso y la nueva retórica**

Ana María Martínez de la Escalera 1

### **Protestar en México**

#### **(primeras reflexiones para un vocabulario teológico-político contra-hegemónico)**

Silvana Rabinovich 20

#### **El *èthos*: entre el *kairós* y las formaciones discursivas**

María Alejandra Vitale 36

### **Exilio y exclusión**

Circe Rodríguez Pliego 51

# Presentación

## Los problemas del objeto de la retórica

---

Armando Villegas Contreras

Editor asociado

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

[armandovic@uaem.mx](mailto:armandovic@uaem.mx)

Los artículos que presentamos en este número de *Estudios del discurso* pueden considerarse una contribución al debate en el ámbito del análisis del discurso político que establece distinciones entre la capacidad semántica del lenguaje y su fuerza social. Estos estudios lo hacen de manera muy particular. Por una lado, hacen esa separación pero luego la recuperan para establecer que la significación organiza también el mundo de la experiencia. Hace ya tiempo que muchos estudios en este ámbito académico pueden considerarse como crítica y recuperación del “signo lingüístico” cuyas primera irrupciones teóricas pueden remontarse a Saussure. En algún momento, la crítica estuvo archiligada al concepto de signo y a su soberanía sobre todo en los estudios del estructuralismo; estos nuevos estudios van más allá y sin renunciar al análisis del funcionamiento del signo, de la diacronía y la sincronía, de las identidades y las diferencias que existen en la lengua, ofrecen un enorme potencial explicativo al agregar las implicaciones que el hacer de la experiencia comporta en usos de significantes y de significados. Este hacer (que es histórico) no refiere ninguna metodología verificable en las

academias que los historiadores universitarios profesan, ni identificación de una temporalidad que corte los contextos y sus modos de producirse plegándolos a una cientificidad que aparecería como transparente y fácil de constatar en los archivos. A pesar de que es un saber de la historia, el análisis del discurso verifica las concreciones verbales, los acontecimientos, la historia efectiva (Nietzsche) pero concediendo espacio al rigor de la semántica para llegar siempre a conclusiones provisionales sobre una práctica, una institución o una subjetividad. Podríamos decir, es una combinación de semántica y pragmática. De ahí su fuerza explicativa. Las autoras de este número dan lugar a lo anterior, a partir de palabras cuya claridad deconstruyen pueden narrar y organizar el discurso con experiencias que explican lo social y cuestionan algunas evidencias formales sobre la retórica.

Con un solo vuelco en el registro de la escritura, las implicaciones subjetivas y disciplinares pueden verse en problemas. Así, si en un primer momento la convocatoria a este número estuvo ligada a una afirmación, “el objeto de la retórica es el discurso”, Ana María Martínez registra algunas consideraciones al poner signos de interrogación en la afirmación que la convocaba. Para ella el problema no es el “objeto de la retórica”, sino el cuestionamiento sobre el concepto mismo de “objeto” y puede así desmontar un saber que se construyó (la epistemología) con la soberanía del “sujeto”. El objeto aparece así como el efecto de cierto cartesianismo aún vigente, en las ciencias, en la filosofía, y aun en las investigaciones que afirman superarlo. Ello solo es posible si se recupera, o más bien, si se hace a un lado el análisis dicotómico y se piensa en la fuerza que nos hace ser hablados con esa oposición. Ese análisis se podría visibilizar con lo que la autora llama “Fuerza del discurso”.

Ahora bien, siguiendo en la línea, Silvana Rabinovich nos alerta sobre el uso del verbo protestar cuya fuerza teológica encontramos en los juramentos de la academia, o en las organizaciones religiosas. Reverberación de palabras que no dejan de afectar nuestras prácticas. La función aquí del análisis del verbo incluye un movimiento en el que no se retira la teología (que no se opondría al iluminismo, pensemos en los resabios religiosos que ésta palabra también tiene) sino que se la intenta pensar contrahegmónica. Controlar así el usos de ciertas palabras serviría para explicar ciertas resistencias contra los poderes del Estado en México. No lo hace, por cierto, sin audacia argumental, al construir el texto basada en las

teorías de dos autores que aquí también se producen discursivamente como contrarrevolucionario uno y revolucionario otro: Carl Schmitt y Jacob Taubes.

De igual forma, Alejandra Vitale empodera viejas palabras griegas como *èthos* y *kairós* para implicar muy marcadamente discursos políticos en la reciente historia argentina. Según la autora el discurso de la expresidente argentina, en su formulación, en su sentido de la oportunidad, en su forma de enunciarse convoca un aspecto pedagógico que de paso empodera también a las mujeres. El *èthos* que aquí se sugiere requiere de conocer un aspecto de las teorías de Ernesto Laclau. Ahí se traslada la sabiduría de la retórica a un asunto de organización institucional y de movilización de sectores grandes de población.

No menos importante es el trabajo de Circe Rodríguez. La autora propone la figura del exilio como un componente crítico al discurso de los derechos humanos y del Estado Nacional en su forma ciudadanizante. Rodríguez compromete el análisis de la fuerza del discurso con la descripción de ciertos procedimientos de apropiación de las palabras que tendrían que ver con la retoricidad de la lengua (Paul de Man) pero también con el poder que implica (Foucault).

El número es muy sugerente, invita a reflexionar sobre el objeto que se le ha asignado a la nueva retórica, pero que comparte con la filosofía, la lingüística, la semántica, la teoría literaria. Es decir, el objeto de este número es la problematización misma de un discurso cuyas apropiaciones no pueden darse por sentadas sin que medie una reflexión sobre el poder, lo social y las academias ciegas por tener un campo de influencia privado. Ahí mismo, en esa reflexión sobre la propiedad de las palabras, surge el mismo conflicto por la organización de los social.

# ¿Hay un objeto de la retórica? La fuerza del discurso y la nueva retórica

Ana María Martínez de la Escalera

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México, México

[ammel@unam.mx](mailto:ammel@unam.mx)

## Resumen

En este artículo, cuestionamos el objeto de la retórica. La retórica es un saber humanístico y crítico desde hace veintiséis siglos. Su interés ha sido el discurso en lugar de la dimensión de la proposición. Hoy, renueva su proceder crítico al introducir el concepto de fuerza del discurso para pensar el estatus y valor de las humanidades, para encarar la dimensión histórico-social del discurso, es decir su hacer-decir pragmático. Esta propiedad o condición material moldea la subjetividad y el mundo de las relaciones sociales, permitiéndonos reflexionar sobre el cambio y, en cierto sentido muy determinado, llevándolo a cabo.

Palabras clave: crítica, experiencia retórica o retoricidad del discurso, campo de experiencia, fuerza.

## Abstract

In this text we question the object of Rhetoric. This knowledge belongs to the humanities and its critical approach to discourse since 26 centuries ago. Its aim has been discourse instead of the dimension of propositions. Now rhetoric demands the return of critique by proposing the concept of force as the way of rethinking status of humanities. In that manner humanities can approach the historical and social status of discourse and its pragmatic power. This power over speech and action governs subjectivity and the social relations. It let us rethink social change and its passage to action.

Keywords: critique, rhetorical experience or rhetoricity, field of experience, force.

**P**resionada por el modelo hegemónico de las ciencias de la vida y la naturaleza que gobierna las actividades del conocimiento y la investigación, la retórica contemporánea cede. Pretende ser un saber académico y universitario. Para subsistir en ese espacio de la investigación intenta precisar su objeto a partir del paradigma científico e insiste en unificar, formalizar y generalizar su proceder analítico y epistémico. Pero abandona su proceder crítico de interpretación y proposición, incluso al respecto de su misma condición. Lo que gana en prestigio académico, becas y recursos para la investigación, la separa de un *campo de experiencia* donde lo retórico no tiene dueño ni autor. La cosa retórica o, con más precisión, la experiencia retórica, no se deja reducir por procesos de apropiación académica. Esta experiencia figural, tropológica y argumental<sup>1</sup> es sobre todo posesión de las acciones anónimas de los hablantes. Con estas acciones, ellos ordenan discursivamente el mundo a su alrededor, dan sentido a la relación entre las cosas y los seres mediante ciertos usos del discurso, y ofrecen narrativas y modos de argumentación nuevos y otros. Se trata efectivamente de una experiencia a través de la cual se nombra la relación de los hablantes con ellos mismos, base de procesos de identificación abiertos al cambio. Es en el marco de esa experiencia retórica donde tiene lugar “la destrucción o deconstrucción del mito de la correspondencia entre el signo y la referencia... circunstancialmente instancias de entrecruzamiento de problemas filosóficos, lingüísticos y estéticos” (Martínez, *De la elocuencia* 125).

Pensar la retórica y su objeto hoy implica no abandonar la interrogación crítica que permite estar en contacto con un campo de experiencia histórico-social en el cual las relaciones entre los hablantes determinan y a la vez son determinadas por vocabularios y acciones.

<sup>1</sup> Lo figural es el rasgo introducido por las figuras o *schemata*. Ellas modifican el discurso normal según la retórica clásica. En la modernidad, se llama figuras a operaciones que transforman el pensamiento como la desautomatización brechtiana en el mundo del teatro del siglo xx, o la deconstrucción en filosofía, o la resignificación en el discurso feminista. La tropológica es el rasgo introducido por los tropos al escenario de los intercambios verbales en las experiencias de lo humano. El tropo es una variante de figura que afecta el orden semántico como en la metáfora y la metonimia y, a la vez, altera el pensamiento produciendo modalidades-otras de reflexión.

## **La retoricidad de la experiencia y la experiencia retórica**

La retoricidad del mundo de la experiencia es la condición de una fuerza realizativa (Austin 5) y material que posiciona todo sentido en un mundo de vínculos. Ubica también las funciones del discurso como obligar, interrogar, intimidar, etc. Además de la instancia de lo asignificante, que se refiere a una producción semiótica con implicaciones sociales no fundada en el signo (Guattari y Deleuze 67). Dicha retoricidad es la condición de emergencia de los decires-haceres colectivos y de la gente a los que el modelo proposicional de las ciencias del lenguaje les parece dogmático y limitante porque deja fuera las implicaciones sociales, por ejemplo: las relaciones de dominación. Les parece tan dogmático como los vocabularios técnicos de la sociología, la antropología y el pensamiento filosófico, los cuales responden a las interpelaciones académicas de las ciencias del lenguaje. Por ello, al discurso de los movimientos sociales, basado en experiencias discursivas vinculantes, le cuesta conversar con la academia que le quiere dictar vocabularios con los que describir sus experiencias (u ocultarlas). En ese mundo de la academia se interpela a los hablantes desde un vocabulario privilegiado que dificulta, muchas veces, la toma de la palabra de los no universitarios, así como se erigen jerarquías o se desmoronan, se excluye y se es excluido desde una instancia conceptual muy determinada y muy diferente a la conversación vernácula (Illich 92-100). Por el contrario, en la conversación vernácula, la *retoricidad* es el hacer de la palabra más allá de la ley del lenguaje, de su profesionalización mediante la cual se proscriben el habla de la gente y se prescribe un universo perfectamente encuadrado del sentido.

En el intento por profesionalizar la retórica desde paradigmas de las ciencias algo es dejado de lado, dada la dificultad de su sistematización o generalización sin condicionantes.

Es posible interrogarnos si junto a “una teoría semántica de la interpretación de las frases” (Grupo M 62) y “una teoría pragmática de los actos del lenguaje” (Austin 5), ¿no sería igualmente necesario un análisis de la referencia y de sus modalidades, una teoría de los efectos de la situación y del contexto sobre las relaciones entre los hablantes en la emergencia del sentido (producción y reactivación)? ¿No necesitaríamos introducir al pensamiento académico del discurso la

pregunta por su “materialidad de cosa dicha y hecha” (Foucault 10-11) que las dos primeras teorías desconocen? Vale agregar que las virtudes descriptivas de la retórica del Grupo M y la pragmática de Austin son indudables pero a ambas les falta la crítica de la fuerza del discurso. Esta fuerza fue pensada por la antigua retórica sin darle un nombre, concepto o categoría puntual desde los cuales iniciar la lectura crítica. Bajo diversos títulos, la fuerza retórica persistió en aparecer en los textos más favorecidos por la tradición, pese a la ausencia de conceptualización.

### Una persistencia

Tanto en su aparato taxonómico, hecho de figuras y tropos de asombrosa pluralidad inventiva, como en su formateo (Rossetti 46) del lenguaje y de la experiencia<sup>2</sup> a él asociada, la fuerza retórica mostró su persistencia y su resistencia a ser minimizada por la formalización. “El mundo —sin duda— está hecho de retórica antigua”, según expresó Roland Barthes en su *Prontuario* tras haberse encontrado con ella en la práctica jurídica, el juego, la política y la literatura, sin olvidar la intimidad de las afecciones del cuerpo. Esta retórica antigua era la retórica de la fuerza de la palabra a través de sus operaciones principales. La figuralidad aparecía en todas partes volviendo poco productiva la pregunta por la esencia de la retórica, y sí, mucho más útil la determinación de sus empleos y efectos no intencionales a través de una suerte de continuidad paradójica o tensional, plagada de mutaciones y reactivaciones del sentido. La fuerza social operada por la figuralidad del lenguaje, aunque acompaña la reactivación del sentido, suele tomarle la delantera. En efecto, la persistencia de la retoricidad propia de las figuras (ni verdaderas ni falsas, sino sólo interpelantes) se revela a la manera de un *conatus* spinoziano en las historias de las lenguas, de las imágenes, de las edificaciones, de los juegos, las ceremonias fúnebres, las prácticas culinarias, las modas, las tecnologías. Una de estas últimas destaca sobre los empleos mencionados: la propia retórica como

<sup>2</sup> Rossetti define el formateo como el “mode, usi o standard di impostazione e confezionamento” de cualquier texto, escrito u oral, científico o perteneciente al discurso de la experiencia social.

saber práctico del orden del mundo, de las cosas y los seres, y su implementación para renovar y reactivar sus relaciones.

Siempre es conveniente distinguir la disciplina retórica de la retoricidad como condición principal del sentido y del lenguaje. La primera es un saber reglamentado y la segunda es una fuerza que parasita la comunicación. Lejos de ser un parásito dañino, aumenta la fuerza del decir-hacer del discurso colectivo.

### **La retoricidad**

Esta retoricidad fue conceptualizada hiperbólicamente como operación metafórica por Nietzsche, en metáfora y metonimia por Jakobson y en figuralidad y tropología por muchos otros autores modernos (entre ellos Derrida y Paul de Man). Se les escapaba formular que esa condición del sentido abarcaba un mundo irreductible a la lingüística y al signo: por un lado, quizá porque la noción de signo es ella misma retórica, y en ese sentido deconstruible (Derrida 1989, 28); y, por otro, porque la reactivación o devenir del sentido, y no sólo su producción, tiene lugar primero como relación entre agentes sociales irreductibles a la academia. Estos pueden ser hablantes, pero pueden ser también máquinas de sentido para las cuales los seres humanos son efectos (de sentido) y no sujetos del mismo (como el inconsciente) (Deleuze 31). Una vez reintroducido el dominio de la materialidad de las relaciones de sentido al panorama de la retórica contemporánea, la problemática que alienta en estas páginas queda disuelta: de los objetos de la retórica, el discurso parece haber sido el principal, siempre y cuando no renunciemos a determinarlo en su contexto situacional y relacional. Nos referimos a reintroducción porque para permanecer en el ámbito de la academia universitaria, los estudios retóricos abandonaron el problema del contexto social, el cual en cierta forma siempre fue considerado marginal, aunque paradójicamente aparecía como supuesto acrítico en cualquier ejercicio de lectura. Así, cuanto más se aspiraba a lingüistizar la retórica al hacer de ella una ciencia de la significación, más se volvía al modelo reductivista de la proposición, es decir, al contenido formalizado y formalizable (Grupo M 62). El grupo M supo ver que la cuestión del objeto no

es esencial para las tareas de la retórica. Esto es, la cuestión filosófica del objeto (Martínez, Una retórica 106) es desplazada por la cuestión retórica del *campo jurisdiccional* que extiende la disciplina hacia el estudio de “marcas del discurso anterior en las representaciones semánticas” (Grupo M 62). Así se va extendiendo el campo de experiencia de la retórica, que se *llena de historia* en lugar de reducirse a una cuestión reglamentaria de jurisdicción sobre los actos de sentido. Claro que ello significaba que, quizá, después de todo, la lingüística no gobernaba la experiencia semántica, como tampoco lo hacía la lógica pese a su reclamo (Grupo M 62).

### **La crítica**

Debemos recordar que el discurso y su complejo de fuerzas de la significación y del sentido, de la comunicación y del hacer, más su paradigma relacional, que hacía necesaria la pragmática, la historia, la política y la crítica como saberes acompañantes de la retórica, todo este mundo del discurso caía fuera de la lingüistización del campo. Situación bastante similar a la de la primera desaparición moderna de la disciplina retórica en el siglo XVII, cuando la filosofía ocupara el sitio de la retórica. Por el contrario, para nosotros en este artículo, el discurso no es formalizable: es un campo de experiencias entrecruzadas y relaciones a las cuales se accede de forma transdisciplinar. Los humanistas del Renacimiento lo sabían muy bien. Pero dos siglos después, el método conquistó la epistemología de las ciencias de la naturaleza y la imaginación espontánea del científico, e hizo desear a los rétores de la modernidad un objeto que fuese igualmente modelizable por un método unificado e indiscutible de formalización retórica.

Hoy en día, la lucha por la unificación de la retórica es una constante (lucha por partida doble: frente al mundo académico de las ciencias que gobiernan toda epistemología y frente a los estudiosos de las retóricas extendidas). Hoy hay gramatologías a la manera de Prandi, retóricas sistemáticas como la del Grupo M y neoretóricas al modo de Perelman, quien reduce la práctica disciplinar a la argumentación, en oposición a las retóricas de la imagen, de la cartografía, del

teatro, etc., profesionalmente disgregadoras, cuya función es proponer límites autogobernables, es decir autónomos y diferenciales.

Como en siglos anteriores (s. xvii), lo que se perdía como *pensamiento crítico del sentido* aseguraba un lugar en los saberes formales. Es sabido que: “El valor o uso crítico de este tipo de lectura compleja está dado por la atención tanto a la retórica como a la performatividad y a la genealogía de las palabras” (Martínez, Procedimientos 59). Lamentablemente, la crítica que rehistoriza, es decir, vuelve a su dimensión histórica la producción del sentido y a sus interlocutores y a sus conversadores, es excluida por la formalización. Por otro lado, la introducción al pensamiento retórico del campo de experiencia muestra a los estudiosos y estudiosas de la retórica que la conversación puede ser un paradigma más participativo que excluyente. Y debe decirse que desde hace unos cuantos años, esa parte excluida de los estudios retóricos hegemónicos regresa aspirando a convertirse en la crítica de la condición retórica del discurso en nuevos campos de la experiencia (la política, los movimientos sociales, el testimonio de las víctimas de la injusticia social, la acción directa y las prácticas artísticas más contemporáneas). En efecto, la crítica aborda las realidades que lo contemporáneo introduce conmocionando lo que considerábamos pertinente, analizable y transmisible, es decir, digno de un análisis retórico.

Puntualicemos: la crítica es la tarea sin coartada de la retórica porque se aplica sobre sí misma como disciplina. Es un continuo poner en cuestión el proceso mismo del sentido y los haceres del sentido, es decir, su performatividad. Por ejemplo, cuando el discurso nombra al otro y, al hacerlo, lo descalifica, como en el caso del discurso colonial sobre el indio.

Además, se aplica sobre la condición de retoricidad de los discursos dichos, es decir, en su materialidad, y analiza las fuerzas para establecer relaciones (horizontales o jerárquicas, etc.) entre los hablantes. Alguna de estas fuerzas, como el *énfasis* que procura fortalecer cualquier figura o tropo contribuyendo a su dimensión perlocutiva (Austin), son su objeto de investigación crítica a la vez que funcionan como su *caja de herramientas* wittgensteiniana. Objeto y recurso de la crítica e instrumento contingente del *sermo communis*. *La conversación vernácula* con la cual y en medio de la que, como hablantes, hacemos al decir y decimos al hacer.

Preferimos la noción de *sermo* para nombrar la actuación colectiva donde los hablantes descubren, más allá de intenciones y motivos egoístas como el protagonista de von Kleist,<sup>3</sup> la cualidad colectiva del sentido, sentido vivido como experiencia de escucha (Martínez, *Algo propio* 101-111).

Por otro lado, y junto a la importancia del recurso a la caja de herramientas, recurso antisistemático, habría que reconocer la ductilidad del efecto de *bricolage* de Levi-Strauss para pensar la fuerza de la figuralidad y de la tropología sobre escenarios sociales, tanto como la de la argumentación. Merece reconocimiento sin duda la extraordinaria capacidad de transformar *ad hoc* elementos conceptuales y categoriales en otros, de desechar por inservible e innecesario una herramienta para abrir el camino a la búsqueda de cualquier otra que convierta los haceres del sentido en mundos de experimentación de las relaciones entre los hablantes. Si aceptamos lo anterior, podríamos formular que considerada según las fuerzas que animan al discurso, entre ellas la figuralidad, la tropología y el énfasis, la retórica pasa a ser ella misma un saber sobre la experiencia transmitida de los seres humanos.

En efecto, no es únicamente el sentido y la significación los enriquecidos por el trabajo de *bricolage* sobre la figuralidad y las operaciones. De manera muy determinada, las relaciones y vínculos entre los usuarios de la lengua y sus códigos de signos son sus objetivos críticos. Ahí reside un modo de la invención poco visible o, más bien, escasamente trabajada. Se trata de los vínculos donde los afectos y aficciones entre los cuerpos individuales y colectivos son pensados más allá de un modelo intencional del decir-hacer. La invención no es necesariamente voluntaria o intencional: pertenece a los efectos perlocutivos. Por intención me refiero a una entidad preexistente al acto de comunicación o acto verbal. Lo cual no significa que los hablantes no posean algún propósito que los guíe a través del acto verbal sino que la realización de este último posee la fuerza de modificar el sentido del acto. Resulta conveniente en este sentido precisar que los efectos del hacer social del

<sup>3</sup> Este hombre suponía que cuando faltaba a su pensamiento el debido peso y desarrollo, tenía que recurrir a hablar con extraños, cuanto menos instruidos mejor, para que ante los rostros de los otros el pensamiento individual llegara a su meta esperada. El pensar es propiedad del mejor pensador aunque requiera a los otros como escuchas (Von Kleist 9).

sentido sobre la interlocución y sus figuras —el orador y su público— pueden no responder a la voluntad de decir como su clave de inteligibilidad. Esta última emerge de situaciones contingentes de lectura, no calculables de antemano según lo trabajado en *La tarjeta postal* (Derrida 18). O emerge de acontecimientos singulares, no necesariamente repetibles pero sí propensos al gozo compartido a la manera de una carnavalización (transvaloración) del sentido y del decir-hacer. Hay una profunda relación entre las operaciones retóricas y las operaciones sobre los seres humanos. Lo mismo diremos sobre las modalidades de argumentación con las cuales nos resignificamos a nosotros mismos y nos vinculamos a hazañas de gran envergadura social y política.

Así pues, la disciplina retórica ha sido a lo largo de muchos siglos un estudio del accionar de la palabra y el discurso, aunque quizá no todos los rétores lo formularan explícitamente. Esta condición práctica o pragmática quizás sea más interesante aún que la sistematización de un objeto anterior y exterior a la disciplina. Hace intervenir la crítica al recordar al especialista que su objeto lo produce su propia relación con los hablantes, y que esta relación debe ser explícita en la investigación. Su objeto no es un paradigma cerrado y fijo del discurso sino el *sermo communis* (Martínez), la *conversación*<sup>4</sup> que está abierta a la emergencia de nuevos sentidos singulares cada vez que un hablante se introduce a la conversación.

El campo de experiencia de la retórica como disciplina y lo retórico como condición de la conversación —distinguible de una condición estrictamente del lenguaje (Nietzsche)—,<sup>5</sup> es siempre plural y su virtud se encuentra en el cambio

<sup>4</sup> La conversación, su idea, concepto y categoría han sido pensadas durante muchos siglos. Brevemente y sin pretensiones de exhaustividad recordemos a Dante, al Humanismo renacentista y al pensamiento barroco de Baltasar Gracián. La conversación es siempre motivo de invención de contenidos, fuerza de resemantización, de inversión de propósitos como se muestra en la nota de pie siguiente y de puesta en jaque de determinadas maneras de apropiación de la toma de la palabra y de la invención. En el siglo xx debemos recordar a Bajtin y a Landauer, en el xix a Mauthner. Debemos apartarnos de von Kleist quien reduce la comunidad de escuchas a ignorantes con el fin de privilegiar la invención de la idea y el decurso del pensamiento del individuo pensante, figura en todo semejante a la del genio romántico; pero apartarnos negando su elitista figura del sujeto no significa negar la fuerza del contexto comunitario, acicate social del pensar y la innovación (Von Kleist).

<sup>5</sup> Nietzsche sobre la metáfora como modelo de invención. Todo lenguaje produciría nuevos nombres y con ellos la descripción y la cognición de manera metafórica. Esta caracterización es doblemente interesante: por un lado ubica a la metaforicidad como fuerza constitutiva del lenguaje

de sentido que introduce y que no se reduce a reglamento alguno. Hoy, por ejemplo, las humanidades digitales están modificando la argumentación, la persuasión y el convencimiento y la relación de los hablantes entre sí y con ellos mismos. No basta hablar de tecnologías de la información y de la comunicación hasta que no hayamos pensado cuidadosamente el carácter tecnológico de la propia retórica fuera de la lógica reductivista del privilegio de lo inteligible sobre lo derivado y secundario donde la metafísica había ubicado a la parte instrumental y técnica del sentido.

### **El campo de experiencia y su importancia**

En otro sentido, el no prestar atención al concepto de campo de experiencia —donde el carácter instrumental de la figuralidad, la argumentación y la tropología se pone en uso— reduce la invención del sentido concentrándola en grandes autores y libros. Haciendo de estos últimos la fuente y el modelo de la producción de sentido, se excluye a los colectivos de sus instrumentos de invención de la cultura, volviéndolos invisibles. Este ha sido el caso del historiador de conceptos Koselleck, autor junto con un grupo selecto de alumnos de una magna *Historia de Conceptos*. Un debate entre él y sus propios seguidores muestra a la perfección la operación excluyente en el marco de la experiencia cultural. Para Koselleck, el lenguaje y sus

---

dotándola de una dignidad que le había sido escamoteada a la retórica en las postrimerías del siglo XIX, tiempo de las ciencias positivas. Por otro lado, es ella misma un producto de la retórica y del escepticismo sobre la lengua: partir del supuesto de la esencia del lenguaje, en este caso, su metafóricidad que pone en riesgo las funciones descriptivas, referenciales, denotativas de la lengua fundadas en el supuesto de las relaciones entre palabra y cosa o lengua y mundo, para plantear que la metáfora no representa la relación palabra y cosa sino que es el efecto fisiológico sobre el cuerpo de su relación con el mundo y la conmoción que este genera en el cuerpo individual. Liberado el lenguaje de la representación, sólo puede aspirar a la connotación, siempre y cuando tengamos presente que Nietzsche hace como si creyera que la pregunta por el lenguaje presupone una esencia del lenguaje y una voluntad de representación. Se diría que utiliza las palabras de sus adversarios y su valor para incluir lo que se había excluido: la metafóricidad sustantiva. La construcción retórica propuesta es una inversión donde la metáfora, derivada y sin valor epistémico al privilegiarse sobre lo inteligible muestra que esto último (denotación, representación, descripción, articulación) se deriva de la metáfora, una respuesta corporal y connotada (Nietzsche).

operaciones es constitutivo de la historia de los individuos; “Sólo una cosa no será posible: prescindir completamente de los conceptos al trasladar experiencias y juicios al lenguaje”. Estos conceptos están ligados a su contexto de emergencia y uso y viven gracias a las relaciones que establecen con sus contraconceptos y conceptos laterales (Koselleck 297). Todos los conceptos mediante los cuales, sugiere el autor, se intercambian experiencias y se discuten de envergadura son, sin embargo, asunto de autoría individual. Pese a ello, la marca del contexto sigue siendo imprescindible para explicar y describir textos consagrados por la tradición. Pero estas marcas contextuales son secundarizadas; son privadas de fuerza explicativa. Así en lugar de interrogar el concepto de pueblo en su uso por el movimiento proletario del siglo XIX en Alemania y su diferencia con el del pueblo francés o inglés, Koselleck deliberadamente reduce el campo a la literatura socialista. Por ejemplo, trabaja sobre los textos de Marx reduciendo la experiencia de manera dramática a la experiencia de élite. Al preferir a Marx en lugar de estudiar las conversaciones, debates, canciones, lemas y demás inventos del movimiento obrero, vuelve a la usanza de privilegiar autores individuales sobre la invención colectiva y su fuerza de debate. Es en los intercambios de sentido entre los obreros, en su emergencia, en su reinención, en su resignificación donde la vida del *sermo* y de sus hablantes tiene lugar.

En su momento, Mijail Bajtin defendió la producción popular del sentido sobre el registro de élite del mismo, insistiendo con ejemplos contundentes de lectura cuidadosa que, pese a la ausencia de documentos directos de la oralidad sobre los que basarse, es posible acudir a estudios secundarios donde el *sermo communis* está en acción (Bajtin 9). Por un lado, el *sermo* puede ser entendido como “contribución productiva del lenguaje”, que para la historia de conceptos es uno de los dos lados del status del lenguaje, por el otro lado, el lenguaje es el de “descripción, representación y articulación” del mundo (Koselleck 296). Es la ciencia de la historia la que describe esta doble fuerza que habita la lengua: produce y a la vez describe lo que produce muchas veces de manera paradójica. Para ella, la función productiva se refiere siempre a la instancia semántica de los conceptos producidos (por ejemplo, el de pueblo antes mencionado) y a la eventual historia de los efectos y de la recepción de los mismos una vez que una noción “deja de tener historia”—por ejemplo, la de *koinonia politike* (295)— y “su carga semántica no puede eliminarse y condiciona como estímulo y limitación todos los intentos posteriores

de cambio semántico o resemantización” (296). Hoy, “pueblo” y “lo popular” son palabras que descalifican y que se usan desde el prejuicio.

Pasemos a una lectura de lo anterior. Por un lado, Koselleck reivindica que toda historia del sentido es historia social “al menos desde la Ilustración” pues “¿Qué historia no tiene que ver con relaciones interpersonales, con formaciones sociales de cualquier tipo o con clase sociales” (Koselleck 9). Por cierto, ningún estudio sobre la producción del sentido en la perspectiva retórica puede dejar fuera la historia y lo histórico debido a su voluntad contextualista que inscribe sucesos en el tiempo y en el espacio. Por otro lado, la eficacia de los nombres y sus conceptos, sus significados y su instancia denotativa, están marcados por la connotación diferencial, singular o nueva que, en el caso de la palabra “pueblo” y la categoría secundaria de “popular” y público, se introduce mediante el *bricolage* (resignificación y refuncionalización) en las operaciones retóricas del sentido. Pero debemos introducir una dimensión más en el asunto: la del debate y las comunidades que lo realizan. Es el debate el que libera el concepto de su “existencia anti-histórica” (en caso de que aceptemos lo propuesto por Koselleck) y lo pone nuevamente en circulación, es decir, abre la discusión sobre la oportunidad de su uso, los propósitos que se le asignan y tal vez su nuevo status. Palabras como “civilización” y su contraparte “barbarie” han sido sometidas al debate fuera de cualquier propósito de restablecimiento de su estatus antihistórico, definitivo, necesario y universal para abrirse a la crítica, verdadero brazo fuerte de la retórica humanística, amiga de la historia tanto como de la política. En efecto, es la dimensión política la que queda exhibida en el debate y no ya la social en términos de Koselleck. Donde política se refiere justamente a la relación entre los hombres y mujeres no como hecho empírico y por tanto administrado por el aparato de Estado, sino a la fuerza de invención de la experiencia, su capacidad de crear nuevas relaciones antijerárquicas, igualitarias, isegóricas tanto como isonómicas. Por ejemplo, la invención barroca en la América colonial puede explicarse como el producto de la barbarie, es decir, de la mano de obra indígena. En este contexto, “bárbaro” no es una valoración negativa sino el nombre que damos a la invención colectiva, anónima. Lo mismo nos enseñó Benjamin en sus *Tesis de Filosofía de la Historia*. La historia es producto de las artes de los bárbaros que derrocaron al imperio.

El debate político, que no es sino el del campo de experiencia de un concepto o categoría, mostrará a través de la lectura crítica que la oposición entre civiliza-

ción y barbarie es producto de las relaciones de poder al nivel del lenguaje. La lucha por el sentido es también la lucha de los bárbaros contra la gran cultura. Esta última es concebida como operación de apropiación del sentido por quienes dominan sobre los “barbaros”. Los bárbaros son los hablantes comunes.

Koselleck se equivoca cuando llama ilustrada a la tarea histórica de interpretar conceptos, su valor y su estatus. Si concedemos que la historia sea entendida como la tarea de interpretación y lectura que historiza al concepto al introducir el contexto y las luchas por el sentido, entonces la Ilustración tuvo antecedentes retóricos. Fue tarea del humanismo de Lorenzo Valla, según se aprecia en su *Donación a Constantino*, precisar el rol paradigmático de la lectura histórico-retórica y la imposibilidad de entender la figuralidad o la argumentación fuera del tiempo-espacio de las luchas por el sentido. Luchas complejas, luchas por la toma de la palabra y por la escucha. Sabemos que no basta tomar la palabra si no se obtiene una escucha responsable como producto de abandonar las grillas conceptuales hegemónicas para interpretar o decodificar el discurso-otro. Tampoco debemos cerrarnos a experiencias de sentido que conmocionen nuestras tradiciones interpretativas: debemos darle su lugar en el debate.<sup>6</sup> Debemos darle su lugar en la transmisión de valores, de sentido, de significados y de operaciones que relacionan la palabra y sus referentes.

En realidad, siempre hemos necesitado de los estudios retóricos para interpretar las luchas por el sentido como modalidades de la apropiación o exclusión de la palabra. Y hemos hecho uso de las operaciones retóricas para ganar la batalla por el sentido ante los adversarios. El mundo en efecto está lleno de “retórica antigua”.

<sup>6</sup> Conmoción de la experiencia (Benjamin 89-124) que se presenta cuando no se logra consensuar proposiciones o descripciones o palabras, o bien transmitir mediante palabras referentes sociales o políticos. La experiencia se vuelve también no transmisible en el marco de nuevas realidades que emergen; ahí, en estas situaciones la resignificación, distinta de la resemantización de Koselleck será imprescindible para redirigir discurso a nuevos propósitos (Nietzsche) secundados por colectivos (Martínez de la Escalera y Lindig). Y para introducir en la lucha por la toma de la palabra nuevas máquinas nómadas que en lugar de palabras sustantivadas o categorías orienten el discurso a otros propósitos afectivos y de afecciones. El caso de palabras como “sur”, “buen-vivir”, “acompañamiento”, “civilización” y “pueblo”, que en contextos muy determinados se separan de la tradición y reinventan experiencias de lo humano en relación consigo mismo y con otros vivientes.

### **El objeto de la retórica**

El objeto en estos escenarios de lucha retórica por la toma de la palabra es la toma misma de la palabra y la defensa del derecho de réplica. Se lucha por tomar la palabra frente a modalidades de apropiación del sentido (apropiación a través de la religión, la política, etc.). La toma de la palabra reactiva la invención singular y la diferencia. Actualiza la alteridad y la pluralidad. Por un lado, la toma de la palabra reclama su derecho a ser considerada como objeto de la retórica; por el otro, a ser considerada como procedimiento, como “intervención interdisciplinaria” (Martínez 7). Tengo la intuición de que en ambos casos de lo que se trata es de conservar la lucha a toda costa. La lucha es debate, es defensa de la isegoría y de su fuerza de reinvencción social, semántica y práctica, es el instrumento esencial para derribar las hegemonías semánticas que deciden quién habla y quién solo escucha. Así, si la retoricidad se refiere a la materialidad de la experiencia del sentido (condición de la producción, emergencia y reactivación de sus fuerzas ilocutivas y perlocutivas), la teoría que la analiza tiene por tarea “además de fijar sus propios límites —es decir, su objeto y la manera de tratarlo—”, la de ser capaz “de dar cuenta de ciertas condiciones generales que acompañan la producción del sentido de lo dicho y lo escrito, así como de la mirada que decide sobre el significado de la imagen y la señal, y se interroga sobre su propio estatuto teórico a partir de una crítica” (Martínez, *La retórica* 8).

### **El saber retórico y la carnavalización del sentido**

La figuralidad, la tropología y la argumentación no son los únicos caminos del ejercicio retórico. Brevemente, introduciré la formulación que hice hace algunos años sobre el saber de la palabra que acompaña a prácticas del discurso y que permite rehacer una historia moderna de la retórica. ¿Qué es hoy la retórica? Se trata de un “programa del saber y la vida intelectual” (Martínez, *La retórica* 40). Definida como “rescate de la inquietud por la verdad y su deuda con la fuerza

reveladora del lenguaje metafórico”, la práctica retórica se acerca a plantear una suerte de teoría del concepto, con valor gnoseológico. Es pues, una epistemología retórica. Dante, Petrarca y Mussato están en el umbral temporal de esta gnoseología. Los une el aprecio demostrado por los tres por el *verbum* y el *sermo communis*. No se trata, sin embargo, del fenómeno proposicional que luego se llamará actos verbales o, mejor, experiencia común del discurso. Ambas nociones nombran la capacidad o fuerza de nombrar de la gente entendida como fuerza colectiva. Entre otras cosas, permite caracterizar a la voluntad de saber como una sabiduría de la palabra, esto es, un saber cuya tarea principal es precisar la fuerza de crear mundos con las palabras. Estas últimas no son instrumentos de interpretación únicamente: son modalidades del hacer cultural. Nombran lo nuevo y su rompimiento con aquello de lo que se demarcan, abren un debate colectivo e intelectual (quizá más que político o ético, popular y público sin reglamentación estatal) a través de lo que cada palabra ofrece al pensamiento de los afectos y las afecciones. Es una práctica social, un juego de ingenios donde tiene lugar la carnavalización (transvaloración) del sentido y el goce de la conversación por la conversación misma. Placer en y al saber escuchar al otro y a la otra en sus propios términos para el disfrute de la diferencia y la pluralidad. La carnavalización del sentido rompe con el autoritarismo del nombrar, del cual se han apropiado los especialistas. Invita a discutir sobre las imágenes acústicas y sus efectos auditivos, sensoriales. Sobre el gesto que modifica la palabra, el tono y el ritmo, la respiración que vuelven corporal la palabra y se interponen entre ella y la referencia singular y concreta como lo hace el vestuario en un actor o actriz. Es evidente que la palabra actúa su propia realidad de cosa dicha. Por eso la búsqueda de la palabra adecuada con la cual describir las experiencias resulta tan importante para la experimentación social y política. En ella se indica el status y el valor de la experiencia de modificación del mundo humano. De hecho, la palabra no da pie a la interpretación sino a la experimentación del sentido en la conversación colectiva. Experimentación donde el humor y sus modalidades como la parodia, la ironía, la misma risa configuran la sabiduría popular y sus mundos de acción. Mundos cifrados en la participación, la toma de la palabra sin miramientos y el derecho de réplica sin importar ante qué aparato (estatal) o que autoridad se haga.

Cabría decir, recordando a Bajtín, que no es la proposición la que debe interesar a la retórica sino la disposición grotesca de la conversación. Los grotescos son configuraciones críticas de sentido que se sirven de inversiones que deconstruyen la estabilidad lingüística e ideológica o de sentido de las jerarquías en el marco de las cuales ubicamos la conversación y el pensamiento. Me refiero a las oposiciones antagónicas del tipo de naturaleza/cultura, civilización/barbarie, inteligible/sensible y tantas otras. A través de ellas se jerarquizan valores y formas de hacer, y se excluyen y marginan otras invenciones culturales. Al invertir la predominancia de un polo sobre el otro, la operación de privilegio aparece no como un supuesto indiscutible e inmutable; por el contrario, este supuesto es develado como producido toda vez que se apela a la oposición antagónica para ubicar una postura teórica, una hipótesis de trabajo o un pensamiento. El grotesco es ese animal mitológico que vive muy a gusto en la conversación.

## **Conclusión**

Como siempre en asuntos que competen a la activación del sentido en la experiencia común, cualquier conclusión sólo puede arriesgar el carácter provisional de sus asertos. Así las cosas, volvemos a la interrogación: ¿Podría ser el discurso en su generalidad abstracta el objeto de la retórica? Sin duda esto es conveniente para la retórica en la institución superior de investigación y docencia. Poseer un objeto propio, formalizable, permite responder al modelo de cientificidad oficializado (aunque, por cierto, reductivista). Ello ofrece garantías a la práctica de la disciplina retórica y permite esperar un lugar en la academia en humanidades y quizá en las ciencias sociales. Por otro lado, es conveniente que esta situación de conformidad a un modelo de cientificidad ajeno a su propia historia se revise continuamente y se contemple como objeto de la crítica. Esto es, habrá que estudiar los efectos ilocutivos y perlocutivos que tienen lugar en esta oficialización de la disciplina.

No obstante lo anterior, la interrogante da a pensar que la formalización de los estudios retóricos del discurso deja fuera un asunto no formalizable. Me refiero a la experiencia retórica siempre singular (casi irreplicable) del hacer/decir y a su

fuerza de reactivación del sentido y de reinención del mismo. Su carácter es colectivo, imprevisible, contingente, y por eso mismo, incalculable. Y por este lado, también gozoso y participativo: estético.

Entendiendo entonces el papel de la interrogante por el objeto de la retórica como una manera de problematizar el status de la retórica, antes bien que como una manera de formalizar y reglamentar su status epistémico y académico, diremos que el camino queda abierto a múltiples intervenciones de públicos y de expertos. Aunque como especialistas aspiremos a un status comparable al del saber científico, debemos aprender a no dejar fuera la fuerza crítica que nos recuerda a quien pertenece el lenguaje y el sentido: a las comunidades de hablantes. Ahí en la comunidad y quizás acompañando los momentos de crisis de las experiencias de lo humano, está la retórica de las lenguas y del sentido en acción. Acción igualitaria, sin sujeto que gobierna el sentido y que más bien interroga sin prejuicios y sin jerarquía la producción semiótica y semántica. Cuando los saberes de la gente hablan, no son sus palabras y argumentos una pobre copia del saber antropológico o sociológico, filosófico o histórico. Los saberes de la gente, además de contenidos y estrategias de toma de la palabra, constituyen espacios de la invención del mundo humano.

**Ana María Martínez de la Escalera** (ammel@unam.mx)

Es doctorada, maestra y licenciada en Filosofía por la UNAM. Trabaja desde la Teoría crítica contemporánea sobre campos como la estética y el arte y el género. Coordina un seminario Interdisciplinario de Investigación Alteridad y Exclusiones desde 2004 a la fecha en diversas dependencias de la UNAM. Ha publicado libros propios y colectivos así como capítulos y artículos sobre su campo de conocimiento. Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt.

Entre sus publicaciones destacan: *Interpretar en filosofía*, 2005; *Estrategias de resistencia*, 2007; *Feminicidio: Actas de denuncia y controversia*, 2010; *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*, 2013.

**OBRAS CITADAS**

- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Primera edición 1955. Santiago: Escuela de Filosofía Universidad de Arcis. Web. <revistaliterariakatharsis.org/Como\_hacer\_cosas\_con\_palabras.pdf>
- Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987.
- Barthes, Roland. *Prontuario en La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1997. 85-162.
- Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” (139-154); “Algunos temas en Baudelaire” (89-124), *Ensayos escogidos*. México: Coyoacán, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Política y psicoanálisis*. México: Terra Nova, 1980.
- Derrida, Jacques. *La tarjeta postal*. México: Siglo XXI, 2001.
- Derrida, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1973.
- Grupo M. *Figuras, conocimiento, cultura. Ensayos retóricos*. México: UNAM, 2003.
- Illich, Iván. “El género vernáculo”, *Obras reunidas II*. México: FCE, 2000. 92-111; 181-336.
- Koselleck, Reinhart. *The Practice of Conceptual History*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Levi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós, 1969.
- López Eire, Antonio. *Esencia y objeto de la retórica*. México: UNAM, 1996.
- Martínez de la Escalera, Ana María. *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*. Madrid: Anthropos, 2001.

- Martínez de la Escalera, Ana María. “De la elocuencia barroca a la retórica contemporánea: algunas lecciones”, Beristáin, H. *El horizonte interdisciplinario de la retórica*. México: IIF-UNAM, 2001. 125-140.
- Martínez de la Escalera, Ana María. “La retórica o el privilegio de la palabra”, Beristáin y Beuchot. *Filosofía, retórica e interpretación*. México: IIF/UNAM, 2000.
- Martínez de la Escalera, Ana María. “Una retórica de los límites”, AAVV. Memoria xx Aniversario del Seminario de poética. México: IIF-UNAM, 2000.
- Martínez de la Escalera, Ana María. “Procedimientos críticos”, en Soriano y Avalos. *Análisis político del discurso. Dispositivos intelectuales en la investigación social*. México: Juan Pablos, 2009. 57-64.
- Martínez de la Escalera, Ana María. “Introducción”, Fenoglio, Herrasti, Rivero. *Análisis del discurso: estrategias y propuestas de lectura*. México: Bonilla Artigas, UAEM, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2006.
- Ong, Walter. Ramus. *Method and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.
- Rossetti, Livio. *La formación retórica*. México: IIF/UNAM.
- Von Kleist, Heinrich. “Sobre la paulatina elaboración de los pensamientos al hablar”. Vital. *Ensayistas alemanes (XVIII-XIX)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995. 175-182.

# Protestar en México (primeras reflexiones para un vocabulario teológico-político contra-hegemónico)\*

Silvana Rabinovich

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México, México

[silvanar@unam.mx](mailto:silvanar@unam.mx)

## Resumen

Partiendo de una anécdota sobre los distintos sentidos que en México tiene el verbo “protestar”, el presente texto señala su ubicación en la encrucijada de lo teológico y lo político. De allí, se aborda la relación entre teología y política en dos autores divergentes: Carl Schmitt (contrarrevolucionario) y Jacob Taubes (revolucionario). A partir de este último, y tomando en cuenta ciertas protestas en México que se asumen tanto en la dimensión teológica como en la política, se proponen unas primeras reflexiones para pensar un posible vocabulario teológico-político contra-hegemónico.

Palabras clave: protestar, teológico, político, contra-hegemónico, derecho a lo sagrado

## Abstract

Based on an anecdote about the different meanings that the verb “protest” has in Mexico, the present text places it at a crossroads between theology and politics. From there, it focuses on the relationship between theology and politics in two divergent authors: Carl Schmitt (counter-revolutionary) and Jacob Taubes (revolutionary). Following the latter, we analyze certain protests in Mexico that are conceived in their theological as well as political dimensions, and suggest preliminary reflections for a potential theological-political counter-hegemonic vocabulary.

Keywords: protest, theological, political, counter-hegemonic, right to de sacred

\*Esta investigación se produce gracias al Proyecto PAPIIT IN 402317 “Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje” cuya responsable es la autora.

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2017 | Fecha de aceptación: 28 de ene de 2018

● *Protesta usted ejercer su profesión responsable y honestamente, con el respeto, dignidad y ética, que de usted espera la comunidad de la Universidad Nacional Autónoma de México(...)? De no ser así, la Universidad, la sociedad y su propia conciencia serán quienes se lo demanden*, me preguntó y advirtió el doctor Enrique Dussel en el año 2000... y yo enmudecí. Repitió la pregunta y el resto del jurado asentía con una sonrisa, como para animarme a hacerlo... En semejante situación, para mí era claro que la performatividad de mi respuesta me abriría las puertas de la enseñanza o me las cerraría definitivamente. Había estado en algunos exámenes profesionales de amigos en otras ocasiones, pero coherente con las sospechas respecto a las formalidades que había aprendido en mi Argentina natal (que andaba a los tumbos entre dictaduras y autoritarismos), nunca había reparado en ese acto final que acontece en México cuando uno asume una responsabilidad ante el Estado, llamado “toma de protesta”. Había protestado por muchas injusticias en Argentina, pero no cuando me recibí de licenciada en Filosofía. También protesté en Israel, con enorme indignación, en 1982 contra las masacres de Sabra y Shatila (aunque no 11 años después, cuando terminé la maestría). Pero ¿por qué protestar en mi examen doctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), si estaba completamente de acuerdo en ejercer con suma honestidad y máxima responsabilidad el pensamiento, que siempre entendí como un ejercicio parresiástico, tanto en la enseñanza como en cada cosa que escribo? ¿Para qué *protestar*, si apenas terminaba una etapa más de un aprendizaje interminable? Dije que sí... Mucho más tarde entendí que los académicos (al menos los de universidades nacionales), aunque nos pese reconocerlo, somos funcionarios del Estado. Afortunadamente, en un país que había pasado por una revolución, el texto de la protesta decía que “la sociedad” me demandaría, y en eso estoy de acuerdo: las universidades públicas se deben a la sociedad mexicana (y no al aparato que ocupa el gobierno en turno, que suele darle la espalda).

Entonces, el mismo día de un examen que me habilitaba para ejercer el pensamiento en público, volví a confirmar la vocación filosófica que consiste en escuchar atentamente la genealogía de las palabras y su potencia tantas veces performativa. Efectivamente, “protestar” tiene que ver con jurar, dar testimonio, dar fe, declarar las creencias y también con enfrentar, “oponerse a una cosa por considerarla ilegal

o ilegítima” (tal como lo define esa gran bibliotecaria de la República española que se quedó en el umbral de la RAE, María Moliner).<sup>1</sup>

Así es como recordé que otro funcionario, el presidente en turno de este país que separa a la Iglesia del Estado (Argentina no lo hacía y los presidentes “juraban” —no “protestaban”— sobre la Biblia: la Iglesia católica no permitiría que “protestaran”...), aquí el ciudadano presidente *protesta*:

guardar y hacer guardar la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y las leyes que de ella emanen, y desempeñar leal y patrióticamente el cargo de Presidente de la República que el pueblo me ha conferido, mirando en todo por el bien y prosperidad de la Unión; y si así no lo hiciere que la Nación me lo demande. (*apud* Manrique Velasco)

En esta protesta caben los dos sentidos: el primero es el juramento, el segundo es el derecho constitucional de los otros (los que nacieron en esta tierra y los que en ella renacimos en medio de este abanico plurinacional de lenguas y culturas, que va tejiendo una *unión* sólida —de comunidades, que no de intereses— desde abajo, por ejemplo, en el Congreso Nacional Indígena), a manifestarse en oposición cuando el que juró traiciona su compromiso (esto es, *demandarlo*... pero, ¿ante quién?).

“Protesta” es una palabra-bisagra entre lo sagrado y lo profano, un acto de habla que atañe al testimonio, al juramento. En ella se dramatiza la tensión entre el mundo trascendente y jerárquico (*teológico*) y el mundo inmanente que busca equilibrio de fuerzas (*político*, en el sentido ilustrado del término). Como acto de habla, la protesta (provenga de la profesión de jerarquía o de la demanda de horizontalidad), es una palabra performativa porque compromete por entero al sujeto que la profiere en una relación de sujeción con la otra parte. Al ser proferida, la protesta ubica a quien la pronuncia en la encrucijada de lo *teológico* con lo *político*. De este cruce de caminos salen otros dos: el de la teología política y el de su subversión, que calificaremos como *lo teológico-político*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> No sé si haya otra lengua que, como la nuestra, exhiba con toda intención su vena política en los diccionarios.

<sup>2</sup> Tomo esta distinción, aunque en un sentido diferente, de Lluís Duch (77 y ss.).

Es necesario a esta altura preguntarnos qué entendemos por “teología”. Jacob Taubes la describe como: “Algo totalmente distinto de la descripción de un hecho terrenal (...) Lo *sui generis* de la teología no está en la red de las relaciones terrenales, es algo que esencialmente se encuentra afuera: lo absoluto” (*Del culto* 261).<sup>3</sup> Por eso propone que sólo puede entenderse a sí misma ontológicamente, aunque por ser su objeto el *Creador* y que el sujeto se asume como criatura “la búsqueda no está finalmente orientada a la reflexión sino a la obediencia” (*Del culto* 262). Desde esta perspectiva, y en respuesta a una “dialéctica de la inversión”, el iluminismo se entiende como ateo. “Históricamente, —dice Taubes— tanto la teología como el ateísmo proceden de la ortodoxia y del iluminismo”. ¡Los dos, no “respectivamente”! El apareamiento entre la dogmática ortodoxa y la ilustrada engendrará a los gemelos teológico y ateo. La conjunción es clave: este pensador encontrará una coincidencia radical entre teología y ateísmo en el enunciado “Dios no existe”, cuyo significado es “Dios no existe como objeto”: ni es objeto de estudio para la ciencia ni tampoco es objeto de adoración, pues en ese caso degeneraría en mero ídolo (Taubes, *Del culto* 264). Este punto frágil en el cual se encuentran ateísmo (por la simple negación) y teología (tanto en su versión negativa como en la reflexión sobre la *creatio ex nihilo*) está registrado en la memoria literaria en el texto borgeano “De alguien a nadie” (la literatura, cuando es buena, tiene una vía directa exclusiva hacia las zonas oscuras de la comprensión; en otras palabras, el lenguaje de la ficción tiene una potencia de veracidad que supera a los saberes). En la exposición de Borges, el nombre plural de Dios (*Elohim*) se va contrayendo hasta la nada para, en ese silencio, poder designar —en potencia— el todo (*Obras I* 737). El camino a la teología negativa, por el cual “ser una cosa es inexorablemente no ser todas las otras cosas” le parece al sabio ciego una “falacia” que explica así: “la intuición confusa de esa verdad ha inducido a los hombres a imaginar que no ser es más que ser algo y que, de alguna manera, es ser todo”. El autor lo ilustra con “las palabras de aquel rey legendario del Indostán, que renuncia al poder y sale a pedir limosna en las

<sup>3</sup> Aquí se explica la diferencia entre lo religioso (que es terrenal, óntico, ético...) y lo teológico. Por eso, sin la interpelación cristiana, el judaísmo, que siempre se entendió como una suma de preceptos por cumplir, no hubiese arribado a una teología (como lo hizo con Maimónides).

calles: ‘Desde ahora no tengo reino o mi reino es ilimitado, desde ahora no me pertenece mi cuerpo o me pertenece toda la tierra.’”

Teología negativa exasperada... ¿cómo se traduce a su gemela política? En la *República* de Platón, Taubes encuentra que “la teología surgió como el planteo de un problema de teoría política” (*Del culto* 266). En efecto, la palabra aparece por primera vez en ese texto filosófico, eminentemente político, en el diálogo de Sócrates y Adimanto acerca de la poesía en el Estado. De allí (y por los desarrollos posteriores en la filosofía política) que este pensador contemporáneo afirme que “no hay teología sin implicaciones políticas ni política sin presupuestos teológicos” (Taubes, *Del culto* 267). Proudhon y Donoso Cortés, el revolucionario y el contrarrevolucionario, dice Taubes, coincidirán en que “en los fundamentos de la política siempre encontramos teología”. Pero hay que adentrarse en la prosapia: los términos políticos (revolución, oposición) tienen origen en la astronomía (Taubes, *Del culto* 270). Según el autor de *Del culto a la cultura*, la rebelión contra la jerarquía se gestó en el cambio de paradigma ptolemaico al copernicano, del “método medieval de la prueba por analogía al método experimental de la ciencia moderna”, “el giro de una teología que presupone una analogía entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, a una teología que establece una antítesis entre naturaleza y gracia”. De la analogía medieval, según este autor, la teoría de la identidad “allanó el camino para la teología protestante de la interioridad”. En este recorrido, como resultado de la especulación mística que “encuentra la vivencia de la identidad divina con el alma humana”, secularizado, nace el concepto de *autonomía* (pensada como equilibrio), que abre el camino al ateísmo y se opondrá a la *heteronomía* (jerárquica) propia del teísmo. Como suele ocurrir, la oposición heteronomía/autonomía, según este agudo pensador, es gemela y pariente del par de opuestos sagrado/profano (en este último, el segundo término se define como exterior al primero: si lo sagrado es lo separado —ensimismado—, lo profano es aquello que se sitúa fuera, sin pasar el umbral del templo). En el pasaje hacia lo profano auspiciado por la Modernidad, en el plano político, la autonomía se relaciona con un equilibrio que, al romper la relación jerárquica de trascendencia, “debe resultar sólo de la relación inmanente de las fuerzas participantes” (*Del culto* 274). Nuestros *tiempos modernos* son herederos de

ese proceso de secularización que debe entenderse de manera multidisciplinar: con la astronomía, con la teología, con la antropología filosófica, con la epistemología, con la economía y con la política. (Entreveros de paradigmas teo-epistemológicos de consecuencias éticas y eco-políticas catastróficas cuyas consecuencias se ven a la luz del día: de la diferencia a la analogía y luego a la identidad; de la Creación a la técnica, de un Dios separado a uno encarnado para finalmente engullirlo). *Teofagia moderna*.

Entre urdimbres y tramas interdisciplinarias, será posible abordar el entramado del progreso (inscrito en las coordenadas de lo profano y la autonomía) que Jacob Taubes acometió políticamente así: “La idea del progreso destruye el mito de la providencia”. Y nos permitiremos traducirlo de esta manera: “la autonomía, en nombre del logos, en tanto razón adulta ilustrada, destruye a la heteronomía infantilizándola, esto es, privándola de palabra, de logos”. La Modernidad cabalgó sobre la oposición entre autonomía y heteronomía y lo sigue haciendo en nuestros días.<sup>4</sup>

Esta improbable dicotomía (a la que volveremos más tarde) se arraiga en un secularismo que ocultó la trama teológica de la política, tal como mostró el jurista Carl Schmitt en su *Teología Política*, “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (*Teología Política I* 37). Así, Dios se transformó en el “legislador todopoderoso”, el milagro en el estado de excepción, etc. Ahora bien, el secularismo, en su búsqueda de la autarquía humana a través de la erradicación de la trascendencia —que reduce a jerarquía—, no hace más que aplastarla para aposentar al hombre en sus mismos espacios. Para conjurar el aplastamiento secularista, Schmitt busca volver a darle dignidad (legitimidad) a la jerarquía propia de la religión en el ámbito político representativo y por eso la orienta en su función coactiva en un sentido “cratológico” (Hartwich y Assmann en Taubes 2007c 151). Por otro lado, la subversión teológico-política que opera Taubes parte del mismo punto (reconocer los elementos religiosos de la política para rescatarla del aplastamiento al que fue sometida por la Ilustración en su pretensión autárquica) pero va en la dirección opuesta (propia de una “teología política negativa”), que cuestiona la legitimidad del orden

<sup>4</sup> Desarrollé el concepto de “heteronomía” en el *Léxico de la vida social*.

político desde la comunidad. Jacob Taubes ve en Carl Schmitt a un “apocalíptico de la contrarrevolución”, mientras que él orienta su propia apocalíptica hacia la revolución. Dice:

Carl Schmitt piensa en términos apocalípticos pero desde arriba, desde las potencias; yo pienso en términos apocalípticos pero desde abajo. Pero los dos tenemos en común la experiencia del tiempo y la historia como plazo, como plazo perentorio. Y ésta es en su origen una experiencia cristiana de la historia. (*Teología política de Pablo* 169)

Formado en la tradición talmúdica, pero lector también de la Biblia cristiana, y en especial de Pablo de Tarso, Taubes conoce íntimamente las sospechas de los rabinos respecto al poder imperial (ellos padecían el yugo de Roma y vislumbraban el tiempo mesiánico libre de dominación). Asimismo, las advertencias del profeta Samuel (I Samuel 8) acerca de los abusos de un rey sobre su pueblo, se leen entre esas líneas de distanciamiento irreconciliable con el jurista. Ahora bien, junto al primer punto de partida en común (la oposición al sueño secularista), hay otro más y concierne a la experiencia paulina del tiempo del fin: el katejon, que busca detener la anomia ante el fin del tiempo. Y desde este punto se distancian más aún: si, desde la teología política, Schmitt va a pensar la forma del *Estado* (fascista) capaz de suspender la ley para detener el caos, la teología política subversiva de Taubes, que discierne claramente la ilegitimidad en el poder instituido, desde una interpretación mesiánica fundada en la *comunidad*, promoverá la revolución. El par de opuestos contrarrevolución/revolución tiene su correlato en el par Estado/comunidad.

### **Sobre algunas protestas en México hoy (subversiones teológico-políticas de la teología política)**

Mi hipótesis es que, en México, hoy las *protestas* sociales, que tradicionalmente se entienden como netamente “políticas” —en el sentido ilustrado del término, esto es, *ateas*—, plantean una teología política contra-hegemónica que pone al descu-

bierto a la teología política del progreso que el oficialismo presenta como ilustrada (“científicamente probada”, esto es, atea, pero que en realidad se funda en una ciencia obediente con las leyes del dios Mercado, cuya exégesis muchas veces se maquila en nuestras universidades).

Quisiera referirme al segundo par de opuestos planteados a propósito en la diferencia entre Taubes y Schmitt: Estado/comunidad con relación a la teología eco-política (hegemónica) y a su sub-versión comunitaria, esto es, contra-hegemónica.

La sentencia del Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) 2014 capítulo México registraba el 15 de noviembre de 2014:

[...] problemas socio-ambientales en 433 municipios de 21 entidades federativas del país, en los que habitan unos 40 millones de personas, esto es, una tercera parte de la población de México. México vive una crisis ambiental de enormes proporciones: el 70% de los ríos del país están gravemente contaminados; en 30 años se ha triplicado el número de acuíferos sobreexplotados; el país ocupa uno de los primeros lugares en pérdida de diversidad biológica y bosques; más del 80% de los residuos industriales peligrosos no reciben tratamiento adecuado y solamente un 15% de los confinamientos de residuos urbanos cumplen parcialmente con la norma ambiental. Se constata pues una violación masiva y sistemática del derecho a un ambiente sano, consagrado en el Artículo 4 de la Constitución de México, desarrollado por la “Ley general del equilibrio ecológico y la protección al ambiente” de 1988. [...] Otro aspecto fundamental es la intensificación de un proceso general de despojo de las tierras, aguas, costas, minerales, recursos energéticos, territorios, espacio y servicios públicos e infraestructuras que el Estado mexicano aplica en beneficio de intereses corporativos mediante la aprobación de leyes que posibilitan la privatización del patrimonio de la Nación y de los pueblos. La reciente reforma energética es un ejemplo claro de esta tendencia.

En este ámbito es fundamental el papel y la responsabilidad de las empresas nacionales y transnacionales, en tanto habilitaron, exacerbaron, o facilitaron la devastación del medio ambiente y de los derechos humanos conexos con el mismo, obtuvieron enormes ganancias y trasladaron a las comunidades los costos ambientales de su accionar.

En su Sentencia, el TPP, tras señalar el contexto histórico de impunidad, finca responsabilidades específicas en cuatro actores:

El Estado mexicano [en todos sus niveles]; las Empresas Transnacionales; Terceros Estados (como es el caso de los Estados Unidos de América o Canadá, entre otros) e Instituciones Internacionales (entre las que cabe mencionar a la OMC, el FMI, el Banco Mundial, la OMPI,<sup>5</sup> entre otras).

Víctor Toledo, en su libro *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*, parafraseando a Leonardo Boff señala que minería, energía, agua, semillas no se reducen a un problema de contaminación o de extinción de especies: los conflictos ambientales en realidad son socio-ambientales. En este sentido, todo el discurso que tiende a culpabilizar a la población por el mal uso de aquello que dan en llamar “recursos”, soslaya la responsabilidad de los cuatro actores señalados en la sentencia del TPP con relación a la devastación (socio) ambiental en sus diversas formas (y me permito agregar el prefijo “socio” a la devastación ambiental mencionada por dicha sentencia, porque hay una política clara que —por vías legales e ilegales, todas ellas ilegítimas— apunta a destruir la organización social en torno a la defensa de territorios atentando contra la vida de diversos luchadores sociales, entre quienes podemos contar también a numerosos comunicadores).<sup>6</sup>

De lo anteriormente expuesto, queda claro que la discusión urgente sobre el tema, inherente a la *protesta* en materia socio-ambiental, exige una reflexión sobre el discurso. Si nos diéramos a la tarea de empezar a registrar palabras clave que formen parte de un vocabulario teológico-político contra-hegemónico, podríamos empezar por proponer términos tales como: comunidad frente a Estado; *bioculturalidad* (Boege) frente a la dicotomía naturaleza/cultura, incluso en su versión multiculturalista; *dignidad del territorio* y sus derechos correspondientes, partiendo del *derecho a lo sagrado*, frente a los “recursos naturales” o “capital natural”.

<sup>5</sup> (Nota SR: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual).

<sup>6</sup> Redacto este artículo iniciado en 2017, tras el asesinato del periodista Javier Valdéz (Culiacán, 15 de mayo de 2017) y de los hermanos activistas wixárikas Agustín y Miguel Vázquez Torres (Tuxpan de Bolaños, 20 de mayo de 2017). Basten estos nombres (los más recientes) para recordar a tantos otros.

Estas *contra-posiciones*, a diferencia de lo esperado, inician con la posición *contra-hegemónica* (señalada aquí en *itálicas*) por considerarla primera en el sentido tanto histórico cronológico como de prelación por defender la vida.

### ***Comunidad vs Estado***

Los lazos comunitarios son, por definición, horizontales: heterónomos hacia el interior (en el sentido en que la escucha del otro es prioritaria), buscan autonomía con relación al Estado. El caso de la comunidad de Cherán, Michoacán (Calveiro, Repensar) tal vez sea uno de los más claros, que al asumir la *biocultura* purépecha como forma de vida (en diálogo —que no en relación de subordinación— con el Estado nacional) decidió actualizar sus formas tradicionales de organización política *separándose*, es decir, expulsando de su territorio al Estado en todos sus niveles. Con esto logró no sólo erradicar las muertes violentas que asolaban el territorio, sino también detener la tala indiscriminada de los bosques *sagrados*. El Estado nacional se funda en relaciones centralizadas con individuos ciudadanos (muchas de ellas —incluso las cárceles— ahora se encuentran mediatizadas, “tercerizadas” por empresas privadas de servicios, cf. Calveiro, *Violencias de Estado* 246 y ss.) y en esta dirección, la comunidad (cuya trama es intersubjetiva y no individualista) representa un escollo porque las comunidades señalan su idolatría del progreso y del capital como profanación de la vida inseparable del territorio.

### ***Biocultura vs oposición “naturaleza/cultura”***

En nombre del progreso tecnológico y de la correspondiente cuantificación como demostración científica, el mega-extractivismo funda su misión pretendidamente redentora en la oposición heredada entre naturaleza y cultura. Teología política hegemónica disfrazada de atea: el discurso tecnólatra, como se puede apreciar

tanto en su versión neoliberal como “populista”, se halla plagado de figuras teológicas secularizadas.<sup>7</sup> A ella se llega por la ruptura epistemológica que Taubes atribuía al cambio de paradigma copernicano, en el cual la providencia queda aplastada por el progreso legitimado por el historicismo positivista. Reiteradamente, los ciudadanos que “protestaron” guardar la constitución por el bien de la Unión... al modo de los inquisidores, imponen su fe sobre formas bioculturales ancestrales. Éstas basan su *protesta* (contra-hegemónica) en una concepción *biocultural*, que se entiende como el conocimiento ecológico, las tecnologías, saberes, experiencias que provienen de la interacción de los pueblos con los diversos ambientes o paisajes naturales (Boege 16). La biocultura como concepción de vida (comunitaria), muestra el absurdo de separar naturaleza de cultura (individualista).

### ***Dignidad del territorio (derecho a lo sagrado) vs “recursos o capital natural”***

Aquí es donde más claramente la teología política del progreso (que en su miopía ve a la naturaleza como valor de cambio) es subvertida por el derecho a lo sagrado. Nos extenderemos en esta última contra-posición. La sentencia del TPP cita parte del Dictamen sobre Devastación Ambiental y Derechos de los Pueblos (Ciudad de México, 15 y 17 de noviembre de 2013):

[...] la expansión de la cosmovisión mercantil en su forma neoliberal no tiene precedentes y está totalmente fuera de control. Esta cosmovisión no percibe los árboles, ríos, tierra, montañas como seres con su propia dignidad y derechos, sino como parte de un mundo de “recursos naturales” y “capital natural”, o sea, bienes y servicios que esperan el desarrollo de la inversión para poder ser consumidos productivamente tras ser intercambiados en un mercado. Este proceso tiene como fin una acumulación sin comparación en la historia humana, y su

<sup>7</sup> Cf. El número 24 de la revista Tabula Rasa está dedicado a la teología de los extractivismos. Para muestra, un botón: en una de sus numerosas frases célebres, el ex presidente Vicente Fox dijo que “Pemex es igual a la Virgen de Guadalupe, son símbolos para los mexicanos que deben manejarse con mucho cuidado” (Méndez).

resultado devastador ha sido la decadencia casi total del planeta y de sus tierras, mares, ríos, lagos, bosques, praderas, cuencas y otros lugares, lo mismo que de las comunidades originarias que los habitan, y de sus formas de pensar, vivir e intercambiar con el universo.

El 19 de abril de 2012 en el Senado de la República tuvo lugar el “Foro de análisis Wirikuta, el derecho a lo sagrado”. En su pronunciamiento, las autoridades tradicionales, civiles y agrarias del pueblo wixárika, en nombre de todas las hermanas y hermanos, entre otras cosas, dieron una lección de biocultura:

El territorio, desde la concepción indígena, constituye el espacio natural de vida, concebido como una unidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas; este espacio natural es fuente de saberes y conocimientos, de cultura, identidad, tradiciones y derechos. Así, el territorio, integra los elementos de la vida en toda su diversidad natural y espiritual: la tierra con su diversidad de suelos, ecosistemas y bosques, la diversidad de los animales y las plantas, los ríos, lagunas y esteros. Los ecosistemas naturales son considerados, por los pueblos indígenas como hábitat de los dioses protectores de la diversidad de la vida y gracias a ellos, se mantiene la integridad y el equilibrio del bosque, de los ríos, de las lagunas y la fertilidad del suelo, lo que permite que las plantas y animales puedan vivir y reproducirse.

La reivindicación de nuestros derechos humanos y como pueblos indígenas que estamos haciendo de manera pacífica, desde un consenso en nuestras asambleas comunitarias, nuestro órgano máximo de toma de decisiones, dentro del marco constitucional, respaldados por la misma constitución, los tratados y convenios internacionales que ya tienen jerarquía constitucional sobre leyes generales y secundarias; la hacemos decididos de que no debe haber nunca más un México sin nosotros, nunca más un México donde no se respeten nuestros derechos.

Apelando a la “protesta” del C. Presidente, además de exigir, entre otros puntos, la cancelación de las concesiones mineras en Wirikuta y su zona de influencia por violar los “derechos culturales y colectivos”, en el punto seis proponen que “se reconozca fehacientemente en el marco jurídico mexicano” los puntos que citamos a continuación:

- La personalidad de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público y no como entidades de interés público, con plenos derechos constitucionales y políticos.
- Implementar mecanismos para el pleno acceso a la jurisdicción del estado que faciliten la demanda de los derechos individuales y colectivos que afectan a los pueblos ante las instancias judiciales correspondientes.
- El reconocimiento al derecho territorial de los pueblos entendidos estos como el espacio donde se desarrolla toda la cultura.
- Implementación de mecanismos para las consultas a los pueblos para la aprobación de las políticas públicas y acciones que afectan directa o indirectamente la vida de los pueblos bajo el fundamento de la declaración de las naciones unidas sobre el derecho de los pueblos indígenas y su incorporación a la legislación nacional.

¿Qué responden ante esta protesta (en los dos sentidos del término) los que protestaron guardar la Constitución? Poco...<sup>8</sup> El 27 de mayo de 2017, a una semana del asesinato de los líderes sociales wixárikas Agustín y Miguel Vázquez Torres (defensores de la tierra), las autoridades indígenas anunciaron que ya identificaron a los cinco autores materiales del doble asesinato y que dan plazo hasta el 9 de junio para que las autoridades del Estado capturen a los autores intelectuales, “cuando en la comunidad de Ocota de la Sierra (norte de Jalisco) se reúnan en asamblea las autoridades indígenas para tomar decisiones respecto a la forma de organizarse para proteger a su gente y a su territorio” (*La Jornada*).

Para concluir estas primeras reflexiones hacia un vocabulario teológico-político contra-hegemónico: México tiene una lengua oficial, pero sus lenguas nacionales son muchas (68 familias lingüísticas, 364 “variantes lingüísticas”, en términos y cifras oficiales del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas). Es un Estado responsable por muchas comunidades indígenas y otras mestizas, unas rurales y otras urbanas que, no sin dificultad, se van tejiendo. La *protesta* a favor de la defensa de

<sup>8</sup> En octubre de 2012 la CNDH emitió una recomendación (56/2012) donde reconoce las violaciones de autoridades federales, estatales y municipales a derechos humanos fundamentales del pueblo wixárika, Wirikuta debe entenderse como expresión de la cosmovisión del pueblo wixárika y sus tradiciones así como el derecho constitucional a la consulta (Frente en Defensa de Wirikuta).

la tierra, en México se expresa en la lengua oficial, que se asume como traductora de las múltiples lenguas mexicanas. Estas expresiones traductoras surgen como *contra-posiciones* que dejan oír la potencia de lo teológico-político que anida en la traducción. La *protesta* es palabra performativa que, como bisagra entre lo teológico y lo político, en su versión contra-hegemonía (comunitaria), cuando sale a la calle o llega a los enclaves de la hegemonía (estatal), puede hacerla *retemblar*.

**Silvana Rabinovich** (silvanar@unam.mx)

Doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en Filosofía, Universidad Hebrea de Jerusalén. Licenciada en Filosofía, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Investigadora definitiva de tiempo completo, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. Tutora del Posgrado en Filosofía, FFYL, UNAM. Miembro del SNI Nivel II. Responsable del proyecto PAPIIT IN 402317 “Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje”, IIFL, UNAM.

Los libros publicados de su autoría son: *La Biblia y el drone. Sobre usos y abusos de figuras bíblicas*, IEPALA, Madrid, 2013. *Heteronomías de la lectura* (ed. libro electrónico), Destiempos, México DF, 2013. *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UACM, México DF, 2005. Es editora de *Retornos del Discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)*. UNAM-IIFL-Apofis, CDMX, 2017. Autora de artículos y capítulos de libro publicados en México, Argentina, España, Francia, Brasil, Bélgica y Estados Unidos. Traductora del hebreo de Martin Buber y del francés de Emmanuel Levinas, Enzo Traverso y Hélène Cixous. En prensa: *Interpretaciones de la heteronomía*, IIFL, UNAM.

## OBRAS CITADAS

Boege, Eckart. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indí-*

- genas. México: INAH, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.
- Borges, Jorge Luis. “De alguien a nadie”. *Otras Inquisiciones*. en *Obras completas I*. Buenos Aires: Emecé, 1974: 737-739.
- Calveiro, Pilar. *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Calveiro, Pilar. “Repensar y ampliar la democracia. El caso del Municipio Autónomo de Cherán K’eri”. *Argumentos* 27.75 (2014):193-212. Buenos Aires, Argentina. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59533233009>>
- Duch, Lluís. *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014.
- Méndez, Enrique. “Vicente Fox compara Pemex con Virgen de Guadalupe”. *La jornada*. 11 de marzo de 2000. Web. 24 de mayo de 2017. <<http://www.jornada.unam.mx/2000/03/11/promovera.html>>
- Foro de análisis para una propuesta legislativa. “Wirikuta, el derecho a lo sagrado”. Web. 29 de mayo de 2017. <<http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=2732>>
- Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa. “Wirikuta el FDW se congratula por recomendación de la CNDH”. *Salvemos Wirikuta*. 8 de octubre de 2012. Web. 24 de mayo de 2017. <<http://salvemoswirikuta.blogspot.mx/2012/10/wirikuta-el-fdw-se-congratula-por.html>>
- Hartwich Wolf-Daniel, Assmann Aleida y Jan. “Epílogo”, Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. “Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”. *Diario Oficial* 2008. Web. 20 de mayo de 2017. <[http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN\\_completo.pdf](http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf)>
- G. Partida, Juan Carlos. “Resistencia Wixárika. Narcos asesinaron a los hermanos Vázquez Torres”. *La Jornada*. 27 de mayo de 2017. Web. 29 de mayo de 2017. <<http://www.jornada.unam.mx/2017/05/27/politica/002n1pol>>

- Manrique Velasco, Carlos. “El nuevo modelo constitucional de toma de protesta del Ejecutivo Federal ¿maximiza la democracia?”. *Hechos y derechos* 10 (2012). Web. 20 de mayo de 2017. <<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/6721/8657>>
- Rabinovich, Silvana. “Heteronomía”. *Léxico de la Vida Social*, Fernando Castañeda, Laura Baca, Alma Imelda Iglesias. México: UNAM FCPYS-SITESA, 2016: 332-336.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.
- Tabula Rasa* 24 (2016): 1-424. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia. <<http://www.revistatabularasa.org/numero-24>>
- Taubes, Jacob. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Trad. Silvia Villegas. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Toledo, Víctor. *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*. Ciudad de México: Grijalbo, 2015.
- Tribunal Permanente de los Pueblos. “Libre comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos de México (2011-2014)”. Sentencia de la Audiencia Final, llevada a cabo entre el 12 y el 15 de noviembre de 2014. Web. 29 de mayo de 2017. <<http://redtdt.org.mx/wp-content/uploads/2014/11/TPP-M%C3%89XICO-SENTENCIA-FINAL.pdf>>

# El *èthos*: entre el *kairós* y las formaciones discursivas

---

María Alejandra Vitale

Universidad de Buenos Aires

vitaleale@hotmail.com

## Resumen

El artículo plantea que en el estudio del *èthos* o imagen de sí que el orador construye en su discurso se involucran dos nociones de diversa tradición. Una noción, que proviene de la retórica, es la de *kairós*; otra, usada en la perspectiva francesa de análisis del discurso, es la de formación discursiva. El trabajo analiza discursos de la expresidente argentina Cristina Fernández de Kirchner, en los que se identifica, por un lado, un *èthos* pedagógico y experto, vinculado con el *kairós* y el aquí y ahora de la enunciación, y, por otra parte, un *èthos* guerrero y anti institucionalista, ligado interdiscursivamente a una formación discursiva propia a una ideología populista.

Palabras clave: *èthos*, *kairós*, formación discursiva, interdiscurso, Cristina Fernández de Kirchner

## Abstract

This paper argues that in the study of the *èthos* or self-image built by the orator in his/her discourse two notions of diverse tradition are involved. One, that comes from rhetoric, is the notion of *kairós*; the other, used in the french school of discourse analysis, is discursive formation. This article illustrates its argument with discourses from Argentina's former President Cristina Fernández de Kirchner. In her speech I identify, on the one side, a pedagogic and expert *èthos*, related to the *kairós*, and the enunciation's here and now. On the other side, I find a warrior and anti-institutionalist *èthos*, linked interdiscursively to a discursive formation typical of a populist ideology.

Keywords: *èthos*, *kairós*, discursive formation, interdiscourse, Cristina Fernández de Kirchner

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2017 | Fecha de aceptación: 28 de enero de 2018

**E**n los Estudios del Discurso de tendencia francesa se observa, desde la década de los ochenta del siglo pasado (Maingueneau, *Nouvelles tendances*), un creciente interés en la noción retórica de *èthos* (Amossy, *Images de soi, La présentation de soi*, “L’èthos”; Maingueneau, “Problèmes”, “Retour”).<sup>1</sup> El foco en esta noción está especialmente motivado en el auge de la lingüística del discurso, basada en la teoría de la enunciación, que tiene como objeto de estudio la subjetividad en el lenguaje (Amossy, *Images de soi*). Este peso de la lingüística del discurso ha sido calificado por Adam como una “retorización de la lingüística”, que consiste en la descripción lingüística de fenómenos sobre los cuales trataba la Retórica, entre los que se ubica el *èthos*.

En relación con ello, el propósito de este trabajo es reflexionar sobre dos dimensiones que considero atraviesan la problemática del *èthos*; una, vinculada con una noción clave de la retórica, el *kairós*, y otra, relacionada con una noción fundamental en el análisis del discurso, la de formación discursiva.

A continuación, me refiero a estas dos dimensiones involucradas en el *èthos*, luego, ilustro con discursos de la expresidente argentina Cristina Fernández de Kirchner, y finalizo con las conclusiones.

### *Èthos y kairós*

Es probable que Gorgias haya sido el primero en introducir la noción de *kairós* en el campo de la retórica. El *kairós* consiste en “transformar el valor de los hechos en el sentido en que exigen el público y las circunstancias” (Woerther 234).<sup>2</sup> Se trata de un arte de improvisar que puede ser definido como lo que conviene en tal tiempo, en tal lugar, en tal situación.<sup>3</sup> Al respecto, Meyer afirma:

<sup>1</sup> La tendencia anglosajona denominada Análisis Crítico del Discurso (ACD) ha retomado también esta temática, específicamente en el caso de Norman Fairclough. Para un comentario sobre los modos en que Fairclough retoma las propuestas de Maingueneau sobre el *èthos*, ver Vitale.

<sup>2</sup> Las traducciones del francés son mías.

<sup>3</sup> Por ello Pernot asocia la noción de *kairós* de los sofistas con su visión relativista del mundo: no existen una verdad y una justicia definidas de una vez para siempre, a las que debería conformarse

Para Gorgias, el *kairós* hace referencias a un punto fundamental: el que concierne a la articulación de los objetivos del orador con el tiempo, el lugar y las circunstancias del auditorio al que se dirige, dentro de un proceso que tiene como objetivo la producción de un discurso conveniente (*prepô*), es decir, que combine con armonía la expresión y el tema, la forma y el contenido. (*Histoire* 25)

La valoración del *kairós* implica que la eficacia del discurso reside esencialmente en la facultad, propia del orador, de saber el momento propicio para tomar la palabra y la manera en que debe presentar la materia sobre la que versa el discurso. Ello exige ciertas cualidades en el orador, por eso para Isócrates el *kairós* depende de la perspicacia y de la prudencia de quien habla. Como sostiene Woerther, el *kairós* remite en Isócrates a la *phronêsis*, la prudencia como una de las virtudes que componen el *èthos* para Aristóteles —la imagen que el orador construye de sí en su discurso, complejo tripartido formado por la *phronêsis* (prudencia), la *areté* (virtud moral) y la *eunioia* (benevolencia).<sup>4</sup>

A su vez, Woerther hace hincapié en que la prudencia en la *Retórica* de Aristóteles consiste en adaptarse al auditorio, lo que pasa por un conocimiento objetivo de los regímenes políticos, dado que el auditorio era aprehendido como un cuerpo político. En este sentido, la prudencia como virtud propia del *èthos* es definida por Aristóteles como un saber oportuno y eficaz, lo que liga la prudencia a la noción de *kairós* de la tradición preplatónica. *Èthos* y *kairós*, de esta manera, se remiten uno al otro mutuamente.

El *èthos*, tal como lo entiende Aristóteles en la *Retórica*, gracias a la prudencia vinculada con el *kairós* que le es inherente, está relacionado a la producción del discurso en función de la ocasión. El *èthos* atravesado por el *kairós* atañe así a la singularidad de una situación retórica específica, al aquí y ahora de una enunciación, lo que desde el análisis del discurso puede ser pensado con la noción de acontecimiento discursivo.<sup>5</sup>

el discurso, sino que, por el contrario, se construyen al instante a través del discurso que las hace existir.

<sup>4</sup> Sobre este complejo tripartito, ver Walzer, Tiffany y Gross.

<sup>5</sup> En un trabajo clásico, Courtine vincula la noción de acontecimiento discursivo con las nociones de formulación, intradiscurso, dominio de actualidad, enunciación y sujeto enunciador. La memoria discursiva, es decir, el retorno, reformulación u olvido —en la actualidad de un acontecimiento—

Específicamente en el campo del discurso político, Philippe-Joseph Salazar revisita la distinción entre las dos palabras del griego antiguo, *èthos* con una inicial eta (ἦ) y *èthos* con una inicial epsilon (ἔ). Estas dos palabras son diferenciadas por un acento en transliteración, pero esta diferencia es una tensión fundamental: una designa el carácter individual, el temperamento, la moral del orador (*èthos* con eta inicial), y otra se refiere a las costumbres, el hábito social y la norma de comportamiento del grupo (*èthos* con epsilon). Salazar advierte que el carácter del político tiene que ser acorde a las costumbres de su auditorio y que la fabricación del acuerdo entre estos dos *èthos* debe ser la adecuada en función de la eficacia del discurso.

### ***Èthos* y formación discursiva**

Cuando Maingueneau (*Nouvelles tendances*) se interesaba más en las cuestiones ideológicas, pensó el *èthos* en relación con las formaciones discursivas. En efecto, hizo hincapié en que el análisis del discurso no puede integrar la problemática del *èthos* si no rechaza toda concepción psicologizante y voluntarista del sujeto involucrada en la concepción retórica, según la cual, el orador, como un actor, representaría el papel de su elección en función de los efectos que quiere producir sobre su auditorio. En realidad, desde el punto de vista del análisis del discurso, tanto ese papel como esos efectos son impuestos por una formación discursiva, que constituye el aspecto material de la ideología. La noción de formación discursiva, pensada —se sabe— primero por Michel Foucault y reelaborada luego por Michel Pêcheux, designa el conjunto de reglas constructoras de discursos que determinan lo que puede o no ser dicho por un sujeto, que no es la fuente del sentido de sus enunciados sino que se constituye como tal al identificarse con determinada posición de subjetividad delimitada por esa formación discursiva. Se trata, en suma, de una relectura de la noción

---

tecimiento discursivo— de lo ya dicho, es articulada con las nociones de interdiscurso, dominio de memoria, enunciado y sujeto de saber de una formación discursiva. Ver también la entrada “acontecimiento discursivo” en Charaudeau y Maingueneau.

de *èthos* desde la concepción de sujeto de la teoría althusseriana de la ideología a la que se adhirió Maingueneau en una etapa anterior a su actual producción.

Para Maingueneau, el *èthos*, tanto de un texto escrito como oral, incluye un tono —por ejemplo, moderado, jovial o agresivo— y un carácter, considerado como un haz de rasgos psicológicos estereotipados. Asimismo, el *èthos* integra la representación estereotipada construida en el discurso del cuerpo del enunciador, no sólo en el sentido de una complexión física, sino también un modo de vestirse y de habitar el espacio social. A partir del planteamiento de que el *èthos* incluye el cuerpo del enunciador, Maingueneau introdujo la noción de incorporación para dar cuenta de tres fenómenos estrechamente articulados:

- Una formación discursiva le da una “corporalidad” a la figura del enunciador y, correlativamente, a la del destinatario, ella les “da cuerpo” textualmente;
- esta corporalidad permite la “incorporación” por los sujetos de esquemas que definen una manera específica de habitar el mundo y el espacio social;
- esos dos primeros aspectos son una condición de la “incorporación” imaginaria de los destinatarios al grupo, al cuerpo, de los adeptos del discurso.

De este modo, Maingueneau piensa la eficacia del discurso como identificación del auditorio con una manera de ser y de habitar el mundo ligadas indisolublemente a una manera de decir y de enunciar del orador. Este mecanismo es el que permite explicar el sometimiento ideológico como la identificación con una posición de subjetividad inherente a una determinada formación discursiva.

En tanto tal, una formación discursiva implica un sujeto de saber como posición de subjetividad, se vincula con la noción de estructura e interdiscurso y con el eje de la repetición, de la regularidad. El acontecimiento discursivo, con el que está ligado el *èthos* a partir de la noción de *kairós*, en cambio, se relaciona con las nociones de intradiscurso, enunciación y sujeto enunciador.

La construcción de todo *èthos*, en suma, estaría atravesada por una tensión entre su relación con el *kairós*, con una situación de enunciación específica, una singularidad, por un lado, y con una formación discursiva, el interdiscurso y la repetición, por el otro.

### ***Kairós* y formación discursiva en el *èthos* de Cristina Fernández de Kirchner**

A continuación, ilustraré estas consideraciones con los dos discursos de asunción de la expresidente argentina Cristina Fernández de Kirchner, que fueron pronunciados, respectivamente, el 10 de diciembre de 2007 y de 2011.

La situación retórica, la singularidad de la situación de enunciación de estos dos discursos, tuvo sus peculiaridades. Cristina Fernández de Kirchner asumió la presidencia luego de un período de cuatro años en el que su marido, Néstor Kirchner, se había desempeñado como presidente, desde 2003 a 2007.<sup>6</sup> Ella fue elegida candidata no mediante elecciones internas, sino por la voluntad de Néstor Kirchner, lo cual aumentaba el desafío de que demostrara que estaba a la altura de desempeñarse como primera mandataria. Su trayectoria como diputada y senadora justicialista, y su destacado papel como opositora al (segundo) gobierno neoliberal de Carlos Menem,<sup>7</sup> incidían a favor de que contara con una imagen previa positiva. Sin embargo, el alto índice de popularidad que seguía teniendo Néstor Kirchner,<sup>8</sup> la preferencia de parte de la población y del aparato del partido justicialista a favor de que él hubiese sido el candidato presidencial, y la sospecha de que la candidatura de Cristina Fernández de Kirchner expresaba el proyecto oculto de que con Néstor Kirchner intentarían traspasarse indefinidamente la presidencia (Aboy Carlés), eran factores negativos que podían perjudicar su imagen previa al discurso de asunción de 2007. Por otra parte, a la vez que debía mostrarse como continuadora de la gestión de Néstor Kirchner, tenía que diferenciarse de ésta para construir una identidad propia.

<sup>6</sup> Néstor Kirchner (1950-2010) fue presidente de Argentina de 2003 a 2007. En 2003, accedió a la presidencia encabezando el Frente para la Victoria, nombre de una alianza electoral integrada, entre otros, por sectores del Partido Justicialista (PJ) y de la Unión Cívica Radical (UCR), el Partido Comunista (PC) y el Partido Humanista (PH). Dicha alianza presentó la fórmula Cristina Kirchner-Julio Cobos (proveniente de la UCR) para las elecciones presidenciales de 2007 y la fórmula Cristina Kirchner-Amado Boudou para las elecciones presidenciales de 2011.

<sup>7</sup> Carlos Saúl Menem se desempeñó como presidente durante dos periodos consecutivos: 1989-1995 y 1995-1999.

<sup>8</sup> Sobre la popularidad de Néstor Kirchner y el proceso electoral de 2007, ver Gallo.

En su segundo discurso de asunción, el desafío radicaba en que Néstor Kirchner había muerto —falleció el 27 de octubre de 2010— y la presidente reelecta debía demostrar que podría gobernar sin el asesoramiento permanente de su marido. Por otra parte, la tensión que desde la muerte de este se había generado con el líder de la Confederación General del Trabajo, Hugo Moyano, dejaría también sus huellas en su discurso de 2011.

En relación con estas situaciones retóricas, Cristina Fernández de Kirchner construye de sí misma la imagen de una política competente y experimentada que transmite sus saberes al auditorio y configura un *èthos* que denomino pedagógico-experto. Este *èthos* remite a una escena de habla en la que Cristina Fernández de Kirchner ocupa el lugar de una profesora que da clases a sus alumnos, de allí que emplee procedimientos característicos del discurso explicativo (Zamudio & Atorresi), orientados a facilitar la comprensión por parte de los destinatarios.

En su primer discurso de asunción, dije, Cristina Fernández de Kirchner tiene que comunicar que tiene el nivel y la autoridad para ocupar la primera magistratura de la Argentina; en el caso de su segundo discurso de asunción, el desafío radica en persuadir de que podrá gobernar sola, sin el acompañamiento de Néstor Kirchner. En relación a estos desafíos, Cristina Fernández de Kirchner da de sí la imagen de una política que posee sólidos conocimientos sobre economía, lo que se construye mediante el empleo de terminología técnica como “modelo económico con matriz diversificada”, “desequilibrios mundiales” o “*spread* de diferencias”. Para facilitar la rápida comprensión de una noción, la presidente argentina utiliza el recurso explicativo que consiste en la paráfrasis intradiscursiva (Zamudio & Atorresi 75), como cuando en su discurso de 2011 formula “la productividad de las empresas, esto es el Producto Bruto Interno dividido por cada uno de los trabajadores”. Al mismo tiempo, la imagen de experta en economía se acrecienta con la apelación a indicadores estadísticos como elementos de prueba (Cussó & Gobin), por ejemplo:

En el año 1980, la relación entre el producto bruto global, todo lo que produce el mundo en bienes y servicios, y el *stock* de activos financieros, llámese bonos, derivados, lo que fuere, era del 1,1. En el año 2010, llegó a 3,4 habiendo tenido

una punta en el 2006 de 3,6 veces. ¿Qué significa esto? Algo muy simple: el dinero, que es el elemento fungible por esencia para comprar bienes y servicios, hay casi 4 veces más dinero que bienes y servicios para comprar.

En la cita se observa que Cristina Fernández de Kirchner emplea preguntas polifónicas que Oswald Ducrot denomina didácticas porque el locutor expresa el punto de vista de su auditorio que no sabe la respuesta, conocida por el locutor, como cuando ella pregunta luego de referirse al aumento del stock de activos financieros “¿Qué significa esto?”, para pasar a explicar ese significado.

Se construye una imagen de sí de profesora, también, a través de actos de habla manifestados en los verbos realizativos explícitos “reflexionar”, “corregir” y “recomendar”. En efecto, Cristina Fernández de Kirchner, en el discurso de 2007, afirma: “quiero en esta tarde y en este lugar en el que estuve tantos años reflexionar con ustedes”, con lo que genera la imagen de una política en cuyo discurso el logos es protagonista. En la alocución de 2011, al referirse a una reunión pasada que compartió con el titular de la Unión Industrial Argentina en la que éste expresó una opinión, la presidente aclara “yo lo corregí”, posicionándose en el lugar de quien tiene la verdad y advierte el error de otro. Ese lugar del saber y de poder se observa también en ese mismo discurso, cuando Cristina Kirchner formula el acto de habla “recomendar”: “recomiendo, no se guíen por la letras de molde, guíense por la mirada de la gente”.

El *èthos* pedagógico-experto y la imagen de sí de profesora se vinculan con la formulación de negaciones,<sup>9</sup> que funcionan frecuentemente como corrección de las palabras de otros. Por ejemplo, en el discurso de 2011, la presidente argentina sostuvo: “También la competitividad exigirá que examinemos en forma conjunta utilidades y rentabilidades para hacerlas acorde con los estándares internacionales. Esto no significa, como se dijo por ahí, ninguna ley”. Esta forma de negación, conocida como metalingüística,<sup>10</sup> construye una imagen de sí de quien privilegia su

<sup>9</sup> Para un estudio de las negaciones en el discurso electoral de 2007 de Cristina Fernández de Kirchner, ver Maizels.

<sup>10</sup> Según García Negroni, la negación metalingüística, que opone dos locutores diferentes o un mismo locutor en momentos diferentes, siempre es descalificadora de un marco de discurso previo y tiene la función fundamental de instaurar un nuevo espacio de discurso, presentado por el locutor como el único adecuado para la caracterización argumentativa de la situación de la que habla.

propio punto de vista frente al que sostienen las palabras negadas de otro, en este caso no identificado explícitamente gracias al uso de la forma cuasirrefleja impersonal “se”. Al negar, la oradora corrige la palabra de ese otro y es a partir de este movimiento que queda identificada con el conocimiento verdadero, en una posición asimétrica superior frente a quien es corregido y frente a su propio auditorio.

Por otra parte, en su primer discurso de asunción afirma “Mi generación de eso puede dar cátedra” y en su segundo discurso sostiene “debemos aprender la lección”. Los argentinos quedan así ubicados en el lugar de sujeto del aprendizaje en tanto que Cristina Fernández de Kirchner se posiciona como la profesora que les transmitirá sus saberes y cuyo poder se manifiesta en la modalidad deóntica (“debemos”). El sintagma metafórico “los peores alumnos del grado”, asimismo, utilizado en el discurso de 2011 para representar a los argentinos luego del default de 2001, ratifica la construcción de la imagen de profesora.

La legitimación por el saber y la experiencia inherentes al *èthos* pedagógico-experto se fabrican también mediante el recuerdo de su pasado de diputada y senadora; por ejemplo, la presidente afirma en su discurso de 2007: “Yo he pertenecido durante 12 años a este Parlamento”. En este primer discurso de asunción, la primera persona del plural oscila entre una referencia máxima (yo + ustedes + ellos), que corresponde a un nosotros inclusivo con referencia “nosotros, los argentinos”, y un nosotros exclusivo que tiene como referencia —en los casos en que la nueva presidente recuerda su pasado parlamentario— a “nosotros, los diputados” (yo + ellos), y a “nosotros, los kirchneristas” (yo + Néstor Kirchner y su gobierno), que le permite capitalizar a su favor lo que presenta como éxitos del gobierno de su marido, que es en ese momento el presidente saliente: “las cosas que hemos hecho en estos cuatro años y medio que han sido tan importantes”. En el segundo discurso de asunción, en cambio, la primera persona del plural oscila entre el “nosotros, los argentinos” y el “nosotros, los de mi gobierno”, que tiende a legitimar a Cristina Fernández de Kirchner mediante la enumeración de los que presenta como logros de su período presidencial anterior: “hemos podido generar más de cinco millones de puestos de trabajo”.

Pensado el *èthos* desde la noción de formación discursiva, en los discursos de asunción de Cristina Fernández de Kirchner se puede identificar una posición de subjetividad a la que le son inherentes ciertos rasgos discursivos que la expresi-

dente argentina comparte con el expresidente de Venezuela Hugo Chávez y que están mucho más marcados en su segundo discurso de asunción. En efecto, esta posición de subjetividad se corresponde con una ideología que cuestiona el institucionalismo, la gestión demoliberal de poder y que se enfrenta a la concepción de la política como regulación del conflicto. Ante esta concepción liberal de la política, dicha posición de subjetividad va en contra de lo institucional y adhiere a lo político como antagonismo amigo-enemigo (Schmitt).

Esta posición de subjetividad antiinstitucionalista se manifiesta en los discursos de asunción en la ruptura de las convenciones propias de este género de la retórica presidencial. En efecto, los discursos de asunción tienden a dar unidad al pueblo, a construir a la audiencia como comunidad nacional, afirmando valores que la unen y evitando la polémica; además, apelan a la memoria nacional (aunque siempre con un énfasis selectivo) y, a diferencia del discurso de campaña, no se refieren a la historia personal del presidente (Campbell & Jamieson).

Cristina Fernández de Kirchner evoca un tramo de la historia reciente argentina sobre el que no hay pleno consenso, dado que si bien desde la transición democrática se construyó una hegemonía discursiva (Angenot) que condena la última dictadura militar y el terrorismo de Estado responsable de los desaparecidos, no sucede lo mismo respecto de la lucha armada practicada por jóvenes militantes de la década de los setenta. Sin embargo, la presidente argentina en su discurso de 2007 se integra con Néstor Kirchner en la generación revolucionaria de los setenta diciendo: “somos miembros de una generación que creyó en ideales y en convicciones”. En la apertura de su discurso de 2011, se ubica implícitamente en el lugar de una joven desaparecida durante la última dictadura militar cuyo nombre —informa— le fue puesto a un asteroide por pedido de la Universidad de la Plata a la Unión Astronómica Mundial. En efecto, Cristina Fernández de Kirchner sostiene: “esta joven podría haber estado sentada en este mismo lugar en donde estoy sentada yo”. Al decir esto, se construye como una militante revolucionaria de los setenta y, a continuación, se compara implícitamente con Dilma Rousseff, la expresidente de Brasil, tal como aparece de joven en una foto que circuló en la prensa argentina donde se la ve sentada frente a un tribunal militar.

Otra característica rupturista de los dos discursos de asunción de Cristina Fernández de Kirchner es su alta dimensión polémica. En efecto, la expresidente argentina se enfrenta con el alfonsinismo, porque detuvo los juicios a los militares represores, los empresarios que sólo buscan rentabilidad, los medios de comunicación que la critican, la política económica de los países europeos y el gobierno de Fernando de la Rúa. En la alocución de 2011, se enfrenta también, sin nombrarlo, con Hugo Moyano, el líder de la Confederación General del Trabajo, con quien luego profundizó su distanciamiento. En relación con esta alta dimensión polémica, en particular el discurso de 2007 utiliza la metáfora estructural (Lakoff y Jhonson) de que la política es una guerra, que se manifiesta en lexemas como “batalla”, “victoria” y “lucha”, lo que contribuye a crear un *èthos* que se puede calificar de guerrero. El uso de la metáfora estructural “la política es una guerra” es un rasgo compartido con el discurso político de Hugo Chávez, que ha sido estudiado por la investigadora venezolana Irma Chumaceiro.

Otro rasgo discursivo que rompe las convenciones que rigen el género discurso de asunción y que asemejan mucho el discurso de Cristina Fernández de Kirchner con el de Hugo Chávez es la incorporación de interpelaciones a miembros de su gobierno que están delante de ella como parte del auditorio y que introducen esbozos de conversaciones. De esta manera, Cristina Fernández de Kirchner se dirige directamente a políticos de su partido presentes ante ella y les dice: “Calcagno, ¿dónde estás?” o “¡Julián, qué cosa!”, generando una escena de habla que se puede calificar de diálogo entre amigos. De modo similar, Hugo Chávez, por ejemplo, en su discurso de asunción de 1999, sostuvo: “Hoy Venezuela está así, en una situación, doctor Velázquez, usted que conoce mucho más que yo la historia...”.<sup>11</sup>

Asimismo, otro rasgo rupturista de las convenciones genéricas del discurso de asunción es la introducción de escenas privadas de la presidente asociadas a la vida cotidiana. Por ejemplo, Cristina Fernández de Kirchner al principio de su segundo

<sup>11</sup> Este rasgo discursivo está vinculado a lo que Norman Fairclough denomina conversacionalización del discurso público. Para un análisis detallado en los discursos de asunción de Cristina Fernández de Kirchner ver Vitale.

discurso recuerda: “Cuando hoy me levanté como todas las mañanas y leí los diarios...”. De modo semejante, Hugo Chávez, en su discurso de asunción de 1999, recuerda: “Me decía un grupo de amigos hace unas noches atrás...”.

Por último, la violación de las convenciones inherentes al acto de habla juramento, que implica la enunciación de una fórmula prefijada, es compartida por el segundo discurso de asunción de Cristina Fernández Kirchner con los discursos de asunción de Hugo Chávez de 1999 y de 2007. Así, ella juró en 2011 “Por Dios, la Patria y por Él”, sintagma donde el pronombre “Él” se refiere a Néstor Kirchner, construyéndolo como la encarnación de Dios y de la Patria. Chávez, en 2007 había afirmado: “Juro delante de Dios, juro delante de la Patria, juro delante de mi pueblo, que esta moribunda Constitución haré cumplir...”, cuando la fórmula era sólo “ante Dios y ante la Patria” y cerró su discurso de asunción de 2007 con la sentencia: “Patria y socialismo o muerte. Lo juro”, que —entre otras palabras que dijo— no respetaba la fórmula del juramento.

## Conclusiones

Volviendo a las consideraciones realizadas al principio de este trabajo, planteo que es posible pensar la construcción del *èthos* en la tensión entre el *kairós*, la singularidad de una situación retórica y un acontecimiento discursivo, por un lado, y la repetición interdiscursiva inherente a una posición de subjetividad propia a una formación discursiva, por el otro. Esto se observa en que, ante las exigencias de las situaciones retóricas en las que Cristina Fernández de Kirchner tiene que demostrar que está a la altura de ser presidente de Argentina, construye un *èthos* que califico de pedagógico-experto. A la vez, como posición de subjetividad de una formación discursiva antiinstitucionalista propia de una ideología que en términos de Ernesto Laclau se puede llamar populista, construye un *èthos* guerrero y rupturista que también se manifiesta en los discursos de asunción de Hugo Chávez. En este sentido, el *èthos* es concebido como una de las dimensiones de las formaciones discursivas.

**María Alejandra Vitale** (vitaleale@hotmail.com)

Doctora en Lingüística de la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como investigadora del Instituto de Lingüística y como profesora titular. Obtuvo el Posdoctorado en Estudios Lingüísticos en la Facultad de Letras de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. En la actualidad, es presidente de la Organización Iberoamericana de Retórica (OIR) y directora de la revista electrónica *Rétor*, de la Asociación Argentina de Retórica (AAR).

#### **OBRAS CITADAS**

- Aboy Carlés, Gerardo. “El declive del kirchnerismo y las mutaciones del peronismo”, *Nueva Sociedad* 249 (2014): 4-15.
- Adam, Jean-Michel. “De la grammaticalización de la rhétorique à la rhétorisation de la linguistique. Aide-mémoire”. Koren, R. y Amossy, R. (eds.). *Après Perelman. Quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques? L’argumentation dans les sciences du langage*. París: L’Harmattan, 2002: 23-55.
- Amossy, Ruth (Dir.) *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos*. París: Delachaux et Niestlé, 1999.
- Amossy, Ruth. *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*. París: PUF, 2010.
- Amossy, Ruth. “L’éthos et ses doubles contemporains. Perspectives disciplinaires”, *Langage & Société* 149 (2014): 13-30.
- Angenot, Marc. *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- Aristóteles. *Retórica*. Quintín Racinero (int., trad. y not.). Madrid: Gredos, 1990.
- Campbell, Karlyn Kohrs & Kathleen Hall Jamieson. *Presidents creating the presidency. Deeds done in words*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Chumaceiro, Irma. “Las metáforas políticas en el discurso de dos líderes venezolanos: Hugo Chávez y Enrique Mendoza”, revista *ALED* 4.2 (2004): 91-113.

- Courtine, Jean-Jacques. “Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens)”, *Langages* 62 (1981): 9-128.
- Charaudeau, Patrick y Dominique Maingueneau. *Dictionnaire d'analyse du discours*. París: Le Seuil, 2002.
- Cussó, Roger & Corinne Gobin. “Du discours politique au discours expert: le changement politique mis hors débat?” *Mots. Les langages du politique* 88 (2008): 5-11.
- Ducrot, Oswald. *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Hachette. 1984.
- Foucault, Michel. *L archéologie du savoir*. París: Gallimard. 1969.
- García Negroni, María Marta. “La negación metalingüística: argumentación, gradualidad y reinterpretación”, *Signo y Señal* 9 (1998): 227-252.
- Gallo, Adriana. “Reelección inmediata y sucesión en clave matrimonial. Análisis del recambio presidencial argentino de 2007”, *Espacios públicos* 11. 23 (2008): 168-199.
- Maingueneau, Dominique. *Nouvelles tendances en analyse du discours*. París: Hachette, 1987.
- Maingueneau, Dominique. “Problèmes d'éthos”, *Pratiques* 113-114 (2002): 55-67.
- Maingueneau, Dominique. “Retour critique sur l'éthos”, *Langage et Société* 149 (2014): 31-48.
- Maizels, Ana Laura. “Negación, otras voces' y ethos. Un análisis de los discursos de campaña política de Cristina Fernández de Kirchner”, *RILL* 17.1-2 (2007): 1-11.
- Meyer, Michel, dir. *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*. París: Librairie Générale Française, 1999.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lakoff, George y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Pêcheux, Michel. *Les vérités de la Palice*. París: Hachette, 1975.

- Pernot, Laurent. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
- Salazar, Philippe-Joseph. *L'hyperpolitique. Une passion française*. Paris: Klincksieck, 2009.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Vitale, María Alejandra. "El ethos en la 'conversacionalización' del discurso público. Las alocuciones de asunción de la presidente argentina Cristina Fernández de Kirchner". *Langage et Société* 149 (2014): 49-67.
- Walzer, Arthur E., Michael Tiffany y Alan G. Gross. "Aristotle's Rhetoric: a guide to the scholarship", en Gross, Alan and Arthur. E. Walzer, *Rereading Aristotle's Rhetoric*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008. 185-203.
- Woerther, Frédérique. *L'èthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*. Paris: Vrin, 2017.
- Zamudio, Bertha & Ana Atorresi. *La explicación*. Buenos Aires: EUDEBA, 2000.

# Caracterización del exilio como una figura de la exclusión

Circe Rodríguez Pliego

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

[aurincrp@gmail.com](mailto:aurincrp@gmail.com)

## Resumen

El presente artículo es una primera aproximación al estudio del exilio como figura del lenguaje, que pone en cuestión los discursos imperantes. Para tal efecto se proponen tres aspectos a considerar. La mediación del lenguaje por aparatos de poder que delimitan sus capacidades enunciativas y determinan las relaciones que a partir de él se establecen. El exilio como una práctica que cuestiona los discursos estatales en torno a la ciudadanía y los derechos humanos. Y la fuerza retórica del lenguaje que imposibilita clausurar sus sentidos y significados. De esta manera, se considera que una aproximación retórica al exilio le confiere una condición crítica que le permite desbordar los discursos dominantes.

Palabras clave: exiliado, ciudadanía, figura retórica

## Abstract

The present paper is a first approach to the study of exile as a language's figure that question the prevailing discourses. For this purpose, three aspects are proposed to be considered. The language's mediation by power apparatuses that delimit their enunciative capacities, and determine the relationships that are established from the language. Exile as a practice that questions state resources around citizenship and human rights. And, the rhetorical force of language that makes it impossible to close their senses and meanings. In this way, it is considered that a rhetorical approach to exile confers a critical condition that allows it to overflow the prevailing discourses.

Keywords: exiled, citizenship, figure of speech (rhetorical figure)

**E**n el campo para refugiados conocido como la Jungla, cercano a la ciudad de Calais Francia, un grafiti marca el espacio bidimensional de la pared; pasaría desapercibido si fuese producto de algún joven habitante de la Jungla, pero no es así, pues su autoría fue adjudicada a Banksy, un artista callejero de gran renombre en la actualidad, cuya obra se vende en las galerías londinenses en miles de libras.



El desconocido Banksy<sup>1</sup> se apropia del muro para grafitear la imagen de un hombre en actitud de andar, en la mano izquierda lleva un saco en el que resguarda, suponemos, las pocas pertenencias que le atan simbólicamente a su lugar de origen; quizá objetos prácticos, como una muda de ropa, que le permitan sobrevivir en la Jungla el tiempo necesario para que se le conceda asilo en Francia o para ser deportado al país del cual ha huido, o tal vez ,algún papel de identidad. La mano derecha está ocupada sosteniendo una máquina.

Barba cerrada, lentes, nada extraordinario encontramos en su rostro y, sin embargo, nos resulta sumamente familiar. Será porque lo hemos visto un sinnúmero

<sup>1</sup>Desconocido porque el papel que desempeña dentro del “mundo del arte” está construido a partir del misterio: no se sabe su nombre legal, ni se conocen sus características físicas. Trabaja en la calle de manera anónima.

de veces, al menos en cinco ocasiones ha ocupado la portada de la revista *Times*. En el marco del llamado flujo migratorio, las migraciones, desplazamientos, traslados de cientos o miles de personas, Banksy caracteriza a Steven Jobs, el fundador de la multimillonaria marca Apple, como un refugiado. La asociación no es fortuita, pues el padre biológico del magnate<sup>2</sup> fue un inmigrante sirio de nombre Abdulfattah Jandali. El trabajo de Banksy puede leerse como una defensa de la migración, la apertura a los habitantes de otras latitudes puede representar ganancia múltiples para los países de acogida. Finalmente, nadie sabe si un inmigrante es un visionario en potencia que hará multiplicar las ganancias en las bolsas de valores. Apegándome a esta interpretación, el grafitero aboga por la potencia benéfica de la inmigración, algo que no nos atreveríamos a negar. Sin embargo, ¿habría que aceptar al otro por los provechos que pueda implicar al Estado? ¿O su inclusión tendría que deberse a su condición humana, la riqueza que aporta el intercambio cultural, etcétera? La respuesta, aunque parece simple, puede no serlo del todo. Me interesa señalar algo diferente: la lectura realizada de la imagen en el campo de refugiados, aunque bien intencionada, omite las dificultades que subyacen en la figura del exiliado, así como la fuerza disruptiva que puede tener sobre el discurso.

Por mi parte, planteo el exilio como una figura que evidencia los ejercicios de poder sobre el discurso, así como la intención de controlar lo que se dice y por supuesto a quien lo dice. De esta manera, el exilio como figura de pensamiento hace patente que el control es y ha sido una forma recurrente en la racionalidad que ha instrumentalizado el lenguaje y las relaciones que a partir de él se construyen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> No obstante, fue adoptado por una pareja norteamericana Paul y Clara Jobs.

<sup>3</sup> De acuerdo al título que encabeza este escrito, pretendo centrarme en el exilio y sus repercusiones en el discurso, precisamente en el discurso político, pero he comenzado hablando de la migración. ¿Tendrá alguna relevancia realizar una distinción? Parece que la historia va produciendo conceptos que no necesariamente formaron parte del vocabulario de antaño; si la distinción exilio-migrante parecía simple y se centraba de manera un tanto reduccionista en el factor económico como motivación del migrante y el aspecto político del exiliado, categorías como los refugiados, expatriados e incluso apátridas, evidencian complejas tramas en donde la migración es forzada, los refugiados buscan preservar la vida y la integridad de cara a conflictos bélicos o políticos, y puede que el exilio no sea resultado de una acción por parte del sujeto, sino de cierta condición que escape de su control. Lo anterior no tiene el afán de generalizar, pretende mostrar la dificultad de producir estancos; así como distinciones que produzcan nuevas marginaciones. Por ejemplo, el periódico español *eldiario.es*, en un artículo titulado “¿Exiliados o inmigrantes?”

El exilio separa a los individuos de su contexto, suprime sus vínculos con un lugar y una lengua. Mediante esta práctica, los regímenes de poder buscan ordenar los espacios, negando a quienes no comparten el decir oficial.

No obstante, una aproximación crítica al problema permite analizar los discursos que legitiman y constituyen los Estados nacionales y aquellos otros que plantean que todo ser humano tiene garantizados ciertos derechos por el solo hecho de existir.

## I

En los albores de la modernidad, Hobbes argumentaba sobre la necesidad de que el Estado controlara la significación, de manera que la interpretación pública, que por otro lado era considerada la válida, determinara cuál era el discurso verdadero. De manera que por resolución oficial, lo público convierte lo común en un asunto del Estado. La verdad deja de ser considerada en términos de verificabilidad para volverse cuestión de autoridad (Villegas 32). El lenguaje será el lugar de la verdad, sí y sólo sí es regulado por la organización estatal. Es importante recalcar que la intención del escritor inglés era controlar la significación; sin embargo, su propuesta nos permite resaltar algo que no necesariamente era relevante para él: la dificultad de sostener que el discurso se limita a describir la realidad y, que por tanto, el decir es ajeno a la política.

Controlar la significación implica garantizar la unidad frente a la pluralidad, dejando en claro que existe un discurso oficial que representa a la totalidad de la nación; y como tal decir se hace extensivo al conjunto de personas que habitan en ella, entonces se da por verdadero. El anverso de dicha situación implica que la exclusión no es un asunto de sujetos empíricos, aunque estos sean los directamente afectados, sino de procedimientos discursivos, al distinguir lo verdadero de lo falso,

---

muestra las connotaciones y el uso de estos términos en la sociedad española: exiliados son los españoles, mientras que los pobladores de otras latitudes que llegan a España son considerados migrantes, no obstante que el desplazamiento de unos y otros esté condicionado por el factor económico; la distinción se sustenta en aspectos raciales (Lezaola).

al prohibir determinadas cosas y permitir otras; a través de la separación y el rechazo, los discursos producen exclusiones.

Es decir, el discurso no es el medio a través del cual se comunican mensajes; en palabras de Foucault, “no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault 6). Controlar el discurso implica determinar qué se puede decir, pero también que es factible pensar; establece quienes son los sujetos que pueden hablar y quienes no tienen esa posibilidad.

El discurso está en conformidad con usos y reglas que son determinados por los saberes, las academias, las universidades, etcétera. Otros agentes que ejercen los límites y controlan los discursos son los poderes políticos, por supuesto los Estados y sus formas de gobierno. En el discurso se hacen patentes los mecanismos de control y exclusión, entre los cuales, señala Foucault, el de lo prohibido es el más evidente.

Dado que las instituciones deciden la significación y los aparatos de poder persiguen determinarla, se produce un conflicto entre aquellos que limitan el uso y los usos de las palabras y quienes intentan apropiársela. Conflicto que intenta ser resultado, al menos momentáneamente, a través de acciones de resistencia que persiguen tomar la palabra, luchan por alterar “las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada” (Rancière). Si pensamos que el exiliado emite un discurso que se opone, en algún sentido, al oficial, deja ver que en él no hay ni unidad, ni totalidad, ambas son apuestas ficticias que obvian la diversidad de voces y pensamientos.

El lenguaje no es un instrumento comunicativo neutro,<sup>4</sup> al contrario, es un campo de batalla en el cual y por el cual se lucha; aseveración que bajo ningún motivo se limita a los contenidos del discurso: se refiere también a la posibilidad misma de decir.

Aunado a lo anterior, en el lenguaje encontramos figuras que exceden la voluntad del hablante y su necesidad de controlar el discurso, es decir, hace patente que el len-

<sup>4</sup> Rancière coloca el discurso en un lugar estratégico de su pensamiento, éste permite que la política se lleve a cabo. La política es posible a partir de un desacuerdo sobre los datos de lo real que se manifiesta en el discurso. La política se basa en una relación entre grupos, comunidades, etc., que habitan en un mismo territorio. No obstante, su posición teórica nos sirve para apuntalar parte de nuestro argumento.

guaje no es unívoco, por ejemplo, las palabras que se emplean para elaborar un discurso sobre la “verdad”, entendida en términos de adecuación, son las mismas que se emplean en el lenguaje poético, el cual excede por mucho las dichas pretensiones. De igual manera, hace evidente que las apropiaciones sobre la lengua son siempre parciales y que el lenguaje puede y dice más de lo que el emisor quisiera.

El exilio como práctica es un ejercicio de poder que se ejecuta sobre los cuerpos y las vidas de algunas personas, la cual les hace imposible habitar en una determinada geografía. Por su parte, el exiliado como figura de pensamiento despoja al discurso del Estado nación de la pretensión de ser unitario y verdadero.

## II

En el siglo xx, el exilio fue una medida que regímenes autoritarios o dictatoriales emplearon para desarticular las resistencias y oposiciones que se generaron dentro de sus fronteras. Fue el medio de expulsar del “cuerpo social” lo considerado nocivo o pernicioso con la intención de depurarlo de un mal interno.

Dentro de la narrativa oficial, una de las figuras que ponía en riesgo la unidad nacional era el compatriota que asumía la lucha por el poder sobre el discurso, se generalizó una arenga que hacía del disidente un factor de desestabilización de los Estados nacionales. Aunado a él, se encontraban aquellos a quienes se había arrebatado la posibilidad de decir, de ser escuchados, y el valor de su discurso.

En un detallado análisis sobre la conformación de los Estados nacionales en Europa oriental, Hannah Arendt (*La decadencia*) analiza el papel fundamental del Estado nación en el establecimiento de los derechos ciudadanos y de los llamados derechos humanos. Por primera vez en la historia, los Estados podían quitar la ciudadanía a grupos enteros de personas, generando con ello movimientos migratorios de amplia escala, situación que prelude la actual crisis de refugiados. De manera esperada, los apátridas buscaban protección en países que difícilmente cobijaron a los demandantes; los campos de internamiento fueron para muchos el único espacio habitable, cercado por un país que los mantenía al margen y otro que los expulsaba.

En este sentido, la identidad sustentada en la ciudadanía, la pertenencia a un determinado territorio, se resquebrajaba, y con ella, señala la autora, la pertenencia a la gran familia humana. “Como la humanidad, desde la revolución francesa, era concebida a imagen de una familia de naciones, gradualmente se hizo evidente que el pueblo, y no el individuo, era la imagen del hombre” (Arendt); y si la pertenencia al pueblo era suspendida, ¿podía asegurarse la condición humana de dichos seres?

La exiliada judío-alemana argumenta que el carácter inalienable de los derechos del hombre radicaba en una instancia abstracta, que en términos prácticos no parece existir en ninguna parte, y cuya existencia se sujetaba al pueblo del que formaba parte.

Es decir, se estableció un vínculo ineludible entre los derechos del hombre y los del ciudadano. Los derechos se ejercen dentro de un espacio determinado por las fronteras políticas, fuera de ellas suelen convertirse en meras abstracciones. Tal situación explicaría la condición de vulnerabilidad a la que se enfrentan los exiliados/refugiados. En términos teóricos, aquellas personas que se alejan o son expulsadas de sus lugares de residencia conservan intactos los derechos que su condición de humanos les garantizan, sin embargo, es necesario pugnar para que otro Estado se comprometa a hacerlos valer, lo cual no necesariamente se lleva a cabo, no obstante la política de cuotas que los tratados internacionales establecen.

Las crisis de refugiados evidencian la fragilidad de los derechos humanos frente a las fronteras; esta situación, cada vez más recurrente, genera franjas territoriales aisladas del resto de los países en donde las necesidades elementales de grupos humanos no son garantizadas. Y si bien el ciudadano pueda pensarse desligado del Estado moderno, (por ejemplo, bajo la premisa kantiana de un ciudadano universal), parece un contrasentido concebir al Estado sin el concepto de ciudadanía.

Podemos pensar que la Unión Europea se proponía como una alternativa para reformular la relación de las personas con las naciones de manera que pusiera en cuestión la pertenencia al suelo (entendido en el sentido alemán de Volk) a través del libre tránsito y residencia; sin embargo, acciones políticas como el *Brexit* señalan una tendencia opuesta: el resurgimiento del nacionalismo y la política de blindar las fronteras así lo demuestran.

Siguiendo a Arendt, el pensador italiano Giorgio Agamben piensa el exilio como un caso límite que pone en crisis las categorías fundamentales del Estado

nación, el nexo nacimiento-nación, hasta el del hombre ciudadano. El exilio implica el rechazo del otro, pero aquí el exiliado no es el otro que no comparte la lengua y la pertenencia a la tierra, sino quien por su decir o con su decir confronta el discurso oficial y la verdad aprobada por el Estado.

Es por ello que Agamben<sup>5</sup> propone que el exilio es la relación jurídico-política originaria; empresa nada modesta en tanto rompe con la dicotomía política que plantea las relaciones en términos binarios amigo-enemigo. Es decir, el exilio al evidenciar la fragilidad del nexo ciudadano-nación, y con ella el centro sobre el que se construye la soberanía moderna, hace necesario replantear los términos en que se establecen las relaciones jurídico-políticas.

Nos es dado considerar al exiliado una voz que interrumpe la equivalencia ciudadano-nación, problematiza aspectos claves para el pensamiento político, el pensamiento sobre lo político y sus discursos, por ejemplo, los postulados de la globalización que apelan a la libertad de fronteras.

### III

“Exiliado es quien sufre el extrañamiento” (Agamben), la definición es interesante en tanto extrañar señala al menos dos condiciones del exilio, apartar a alguien o desterrarlo a un país extranjero y echar de menos o sentir la falta. Pero el extrañamiento también es una forma, retórica,<sup>6</sup> utilizada por algunas corrientes artís-

<sup>5</sup> Al final del texto, Agamben da un giro a la argumentación: partiendo de una lectura de Plotino, invierte la separación que sufre el exiliado, no se trata de la ruptura con la comunidad sino un proceso que se lleva a cabo en la subjetividad. Dicha inversión hace que la negatividad se torne felicidad y levedad, en tanto, evocando al *Fedro* de Platón, el camino hacia la verdad que implica la separación del alma y el cuerpo en la condena a muerte de Sócrates, puede interpretarse como un exilio. El argumento se apoya en la *Política* de Aristóteles en la que, señala Agamben, el *bios* del filósofo habrá de considerarse un extranjero, por no poder participar en la política “al igual que el exiliado hoy carecería de derechos políticos”, con lo anterior intenta aproximar la figura del exilio y la filosofía para reivindicar la dimensión política del exilio.

<sup>6</sup> La tradición filosófica ha pensado que la retórica es una práctica instrumental cuya función es convencer o encantar al lector o escucha, cuyo sello distintivo es la elocuencia. Sin embargo, la retórica, la figuralidad retórica, no es un adorno o añadido del lenguaje, sino una parte constituti-

ticas para romper con las significaciones habituales. Si se me permite, podríamos proponer que la figura del exilio extraña los discursos que desde saberes como el filosófico o del poder político se generan; es decir, los pone en cuestión al cuestionar los significados que promueven como verdaderos y válidos; por ejemplo, el carácter unitario del Estado y de los discursos que lo respaldan.

Una figura retórica es también una expresión que se desvía de la norma, es decir, que se sustrae a los usos considerados habituales, los cuales reproducen ejercicios de poder.

El exiliado es una figura que propone otro decir, tanto en un terreno empírico, la escritura de los exiliados expone un discurso que se contrapone y confronta a los aparatos oficiales y a sus significaciones. Y en un ámbito discursivo, la figura exilio/extranjería plantea dificultades a la estructura del logos entendido en sus dos acepciones, como pensamiento y como palabra. Él, el exiliado, es otro dentro de la estructura estatal que rompe el carácter ideal, la idea, de que existe una unidad discursiva.

Diversos autores han reconocido que el pensamiento filosófico occidental se ha afanado por dar cuenta de la unidad del Ser, es decir, de la identidad de lo que es frente a la multiplicidad, para tal empresa un punto problemático ha sido la relación entre lo que es idéntico a sí mismo y lo diferente. Si bien este problema se ha planteado en

---

va del mismo. Habrá que pensar, siguiendo a De Man, si las metáforas ilustran el conocimiento o si el conocimiento está formado por metáforas. Es decir, es menester pensar si tanto el lenguaje que se ha empleado para dar cuenta de la verdad como lo verdadero no están estructurados por metáforas y otras figuras que exponen su irreductibilidad.

A través de un análisis riguroso de algunos textos canónicos para la filosofía, Paul de Man muestra cómo el lenguaje que ha renegado de la figuralidad está habitado por ella. El autor belga hace patente que el lenguaje dice más de lo que el autor se plantea decir, e incluso en ocasiones dice otra cosa, excede la voluntad del autor. Pero no sólo esto, lo más importante para nuestros fines es que hace evidente el carácter indómito del lenguaje y la posibilidad de asegurar que existe en él algo inasible que permiten poner en cuestión tanto las formulaciones canónicas u oficiales, como los discursos hegemónicos. De Man llamó a esto el “poder disruptivo del lenguaje”, esto es, la forma en que la retórica hace imposible sostener nuestras certezas con respecto a un lenguaje claro y unívoco, al tiempo que plantea la duda sobre la objetividad y transparencia del discurso.

La figuración se cuele en el lenguaje desmontando el sentido propio, si vamos un poco más atrás temporalmente, Nietzsche nos dice que la apelación al sentido propio es infructuosa, en tanto el lenguaje se ha formado por metáforas que con el paso del tiempo perdieron su carácter de figuración y se tomaron, bajo la forma del concepto, en verdades.

términos metafísicos y ontológicos, posee una dimensión ética y, de manera relevante, una política en la medida que ha organizado las relaciones entre los sujetos.

Rancière señala que la filosofía ha colocado la política dentro del régimen de lo Uno, distribuido en partes y funciones. Si bien él está pensando en Platón, nosotros, dada su contundencia, proponemos como ejemplo a Schmitt, quien sostenía que “La fuerza política de una democracia se revela en que sabe apartar o mantener alejado lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad”, es decir, pondera la unidad de la comunidad mediante sus rasgos identitarios que dejan de lado lo extraño o ajeno. Esta ha sido la forma en que los estados nacionales se constituyeron, lo relevante es que mantienen este rasgo como definitorio. Incluso la Unión Europea que se concibe como una entidad transnacional que supera la organización nacional, sostiene la necesidad de proteger sus fronteras. “Europa para los europeos” parece ser la frase que subyace a su política frente a la migración. Esta postura supone prácticas compartidas y sobre todo una ideología en común, es decir, postula la unidad por sobre las diferencias, no obstante que un acercamiento más detallado muestre las aporías subyacentes a estos planteamientos.

Ahora bien, el exiliado/extranjero no cuestiona únicamente las condiciones del lugar de partida, sino del de llegada. Pensemos, por poner sólo un ejemplo, en Brecht y en la situación de acoso experimentada durante el último periodo que radicó en los Estados Unidos a consecuencia de su decir, el cual contraponía el discurso estatal.

En este sentido, el exiliado/extranjero obliga a revisar los términos en que se establece la relación con el otro, ya sea por una cuestión elemental, los derechos que le asisten o porque ese otro replantea la pregunta sobre el nosotros. El “otro” o la “diferencia”, aquí los usamos de manera indistinta no obstante sus diferentes raíces teóricas (Hernández), está irremediablemente implicado(a) en los procesos de identificación que gobiernan lo propio de la cultura, no sólo porque los Estados nacionales se han construido sobre la diversidad para después negarla<sup>7</sup> —ejemplo de ello

<sup>7</sup> Al respecto es relevante el análisis realizado por Arendt en relación a los graves problemas demográficos y políticos resultado de la imposición de estados nacionales a naciones con culturas diversas, ente cuyas fatídicas consecuencias se cuentan las guerras de los Balcanes (*Los orígenes del totalitarismo*).

son las intenciones independentistas de diferentes regiones, por ejemplo españolas, que no se reconocen como parte de la organicidad estatal—; además, porque una pregunta de esta índole, al ser planteada dentro de los grupos humanos abre la posibilidad de reconocer que la otredad o la diferencia son constitutivas del “nosotros”, porque ¿quiénes somos “nosotros” sino una conjunción de muchos “otros”?

Finalmente, considerar al exilio y al exiliado como figuras implica pensarlas en su singularidad, es decir, las maneras en que el discurso, las cosas que evidencia o visibiliza y sus posibilidades para transformar o no cierto estado de las cosas están en función de las condiciones de su aparición. No hablamos de conceptos universales y abstractos, sino de figuras plurales y diversas en su constitución histórica.

El exiliado tendría que ver con un uso impropio del lenguaje; y la impropiedad deja ver que la propiedad es una regulación del discurso.

**Circe Rodríguez Pliego** (aurincrp@gmail.com)

Licenciada en Artes Visuales, maestra y doctora en Filosofía con especialidad en estética por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación se centran en el arte contemporáneo; los problemas estéticos contemporáneos; así como las relaciones que se establecen entre el arte, la política y el pensamiento estético. Cuenta con experiencia docente a nivel bachillerato, licenciatura y posgrado en materias prácticas relacionadas con la producción artística, y teóricas vinculadas al pensamiento estético, la historia del arte y la filosofía.

#### **OBRAS CITADAS**

Arendt Hannah. “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. México: Taurus, 2004.

Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras*. España: Paidós, 1998.

- Agamben, Giorgio. “Política del exilio”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* 26–27 (1996). Barcelona. 41-52.
- Balibar Etain. *La institución de la verdad*. Hobbes y Spinoza. 2012. Web. 13 de junio de 2017. <[http://www.uruguaypiensa.org.uy/imprimir\\_55\\_1.html#>](http://www.uruguaypiensa.org.uy/imprimir_55_1.html#>)
- Lezaola, Javier. “¿Exiliados o emigrantes?”. *eldiario.es*. 24 de abril del 2015. Web. 12 de junio de 2017. <[http://www.eldiario.es/norte/cantabria/primerapagina/Exiliados-emigrantes\\_6\\_380471974.html](http://www.eldiario.es/norte/cantabria/primerapagina/Exiliados-emigrantes_6_380471974.html)>
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. 6a.ed. Barcelona: Tusquets, 2011.
- Hernández, Donovan. “Formas de la alteridad: un reto epistemológico y político”. *Andamios* 8.16 (2011). <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=s1870-00632011000200002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s1870-00632011000200002)>
- Man, Paul de. *La ideología estética*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Reyes, Graciela. *El abecé de la pragmática*. 4ª. ed. Madrid: Arco, 2000.
- Villegas, Armando. *La propiedad de las palabras*. México: Juan Pablos Editor, 2014.