

# Letras Hispanas

## Volume 14

**SPECIAL SECTION:** Migraciones sociales/migraciones del cuerpo: nuevas constelaciones identitarias personales y culturales

**TITLE:** Resurrección del sujeto político en *Vidas perpendiculares*: los tiempos de la memoria versus la progresión de la historia

**AUTHOR:** Giovanna Rivero

**E-MAIL:** grivero@ithaca.edu

**AFFILIATION:** Ithaca College; Department of Modern Languages and Literatures; 953 Danby Road; Ithaca, NY 14850

**ABSTRACT:** *Vidas perpendiculares* (2008), by Mexican writer Álvaro Enrigue, develops a story about the different human existences of Jerónimo, incarnations that he now remembers under a historical syntax that defies all teleological progression. Developing a manifold continuity capable of returning to the notion of “humanity” its first intersubjective, then trans-subjective, capacity, the perpendicular lives of Jerónimo oppose themselves to History and make possible what Alain Badiou defines as the “subjective process.” In each remembered existence, Jerónimo sets himself up as a new political subject, articulating unprecedented responses and activating events that History had not recorded. Badiou’s concept of *resurrection* is fundamental to understanding the proposal that this novel offers with respect to the epistemological relationship subject-event.

**KEYWORDS:** Political Subject, Science Fiction, Political Novum, Historical Progression, Alain Badiou, Álvaro Enrigue, Mexico.

**RESUMEN:** *Vidas perpendiculares* (2008), del escritor mexicano Álvaro Enrigue, desarrolla el relato de las distintas existencias humanas de Jerónimo, encarnaciones que ahora recuerda bajo una sintaxis histórica que desafía toda progresión teleológica. Desarrollando una continuidad múltiple capaz de devolverle a la noción de “humanidad” su capacidad primero intersubjetiva y luego transubjetiva, las vidas ortogonales de Jerónimo se oponen a la Historia y habilitan lo que Alain Badiou define como “proceso subjetivo.” En cada existencia recordada, Jerónimo se erige como un nuevo sujeto político, articulando respuestas inéditas y activando eventos que la Historia no había registrado. El concepto de *resurrección*, de Badiou, es fundamental para entender la propuesta que esta novela ofrece con respecto a la relación epistemológica sujeto-acontecimiento.

**PALABRAS CLAVE:** sujeto político, ciencia ficción, nóvum político, progresión histórica, Alain Badiou, Álvaro Enrigue, México.

**BIOGRAPHY:** Giovanna Rivero is a Visiting Assistant Professor of Spanish in the Department of Modern Languages and Literatures at Ithaca College. Rivero teaches courses in Spanish, including creative writing. She received her Ph.D. in Latin American Literature from the University of Florida in 2015. Rivero received a Fulbright Fellowship in 2007, as well as other literary prizes and recognitions for her literary works. Her current research deals with new literary paths that are developing in Latin American science fiction.

## Resurrección del sujeto político en *Vidas perpendiculares*: los tiempos de la memoria versus la progresión de la historia

Giovanna Rivero, Ithaca College

Con más o menos consenso, una parte significativa de la crítica literaria contemporánea ha reconocido en la producción latinoamericana de fines del siglo XX una clara tendencia a desarticular la Historia, “desorganizándolo” su tiempo, pero sin llegar de manera efectiva a cuestionar los resortes ideológicos que subyacían en su orden. De igual manera, el sistemático desmontaje del sujeto y sus subjetividades subrayó esa peligrosa brecha, ese vacío desmemoriado en que el individuo posmoderno, deslindado ya de la Historia, comenzaba a divagar. El siglo XXI, sin embargo, exige otras operaciones narrativas a fin de suturar aquello que peligrosamente se había escindido. Los hitos que desenmascararon la voluntariosa inocencia del siglo anterior—las Torres Gemelas o las tremendas crisis económicas de América Latina aparejadas con las olas migratorias al margen de todo encuadre legal, por mencionar algunos—ya no pueden ser registrados con la misma fragmentariedad sin compromiso de los relatos posmodernos.

Parte del desafío de reparar desde la literatura la potencia del sujeto consiste precisamente en la administración narrativa del tiempo histórico. ¿Cómo hacer para que esa gran línea progresiva de narración que es el tiempo de la Historia subvierta su lógica sin despojar al sujeto de su afirmación óptica? Esta inquietud es la que parece trazar precisamente las líneas narrativas ortogonales de la novela del escritor mexicano Álvaro Enrigue, *Vidas perpendiculares* (2008), pues su protagonista, Jerónimo García Loera, no solo recuerda las distintas existencias que encarnó y en las que despertó como sujeto, sino que

cada vida recordada tiene una función casuística, expone las condiciones éticas y culturales en que se dieron las decisiones políticas y de ese modo multiplica, arriesga y modifica la interpretación del presente.

Esta simultaneidad de las experiencias humanas que convergen en un tramo de la existencia de Jerónimo, concretamente en el México de 1936, nos invita a desarrollar el análisis de tales subjetividades desde un marco teórico que ofrezca reflexiones e ideas sobre lo múltiple, por un lado, y sobre la utopía como ejercicio de imaginación y proyección temporal, por otro. Con ese objetivo, acudiré a las definiciones sobre el “proceso subjetivo,” que el filósofo francés Alain Badiou despliega en sus obras *Teoría sobre el sujeto* (1982) y *Lógicas de los mundos* (2006) y del “sujeto” como una construcción tensionada por los poderes, de la teórica estadounidense Judith Butler. Asimismo, las reflexiones del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría en torno al *ethos* barroco como una posibilidad de sobrevivencia estética y existencial bajo las reglas de la modernidad capitalista serán de gran pertinencia. También, los conceptos que tanto Darko Suvin, Ernst Bloch, como Csicsery Ronai aportan con respecto al *novum* como elemento fundamental (casi siempre un dispositivo tecnológico muy apto) para activar transformaciones en el orden social y en el conocimiento arqueológico y profético de la realidad me permitirán reconocer el tipo de propuesta en el limen de la ciencia ficción que esta novela nos ofrece. En esa misma veta, los postulados de los mitólogos Mircea Eliade y Roland Barthes me permitirán aprovechar la

función narrativa de los mitos en la reconstrucción de historias que se oponen a los relatos totales, y allí también será importante amparar este vínculo mito-sujeto político con las ideas de Walter Benjamin sobre el mesianismo y sus condiciones de realización.

En los párrafos que siguen analizaré la evolución y el despertar de la subjetividad política de Jerónimo a través del minucioso trabajo arqueológico de su memoria como instrumento de revelación histórica; intentaré comprobar que cada experiencia política se articula en correspondencia con la responsabilidad ontológica del sujeto, pero que este sujeto no es provisorio, sino que emerge de las relaciones dinámicas—nunca unívocas—entre distintos acontecimientos. En la primera parte de este texto haré un desglose general de las ideas y puntos de interpretación que sostienen mi propuesta y en la segunda parte me detendré con mayor precisión teórica en los procedimientos de orden narrativo, mitológico y filosófico a los que *Vidas perpendiculares* recurre para constituir a su protagonista transubjetivo.

## Prosa realista, ambición cuántica

*Vidas perpendiculares* es una novela narrada a partir de un registro realista—tanto la prosa como las referencias históricas apuestan por las estrategias de la mimesis y la verosimilitud—pero cuya propuesta ideológica apunta a desnaturalizar ambas coordenadas para insertar en el umbral de lo fantástico y la nueva ciencia ficción la posibilidad de un nuevo sujeto político. Como ya mencioné, la noción de sujeto político que postula Alain Badiou en torno a la composición de una subjetividad social altamente autoconsciente de su potencia histórica es cardinal, en el presente análisis, para desglosar las posibilidades simbólicas de Jerónimo García Loera, personaje central de esta novela. Jerónimo integra, pues, el tiempo histórico a su conciencia mexicana para descomponerlo y trabajar con sus residuos un lenguaje nuevo, para resucitar arquetipos

dormidos por las estrategias de la modernidad en su versión posmoderna. Intenta así devolverle a la noción de “humanidad” su capacidad primero intersubjetiva y luego transubjetiva.

Jerónimo es un niño con aparente retardo mental, por lo cual ha sido confinado a vivir en la azotea, desde donde desarrolla el hábito de la observación panorámica “del mundo de abajo.” Irónicamente, Jerónimo recuerda con precisión monstruosa y de manera simultánea sus vidas pasadas, generando un *continuum* histórico que no jerarquiza un tiempo sobre el otro, pese a tener un nítido eje organizador en su presente actual—Jerónimo nace en 1936 en Guadalajara. Este *continuum* implica, además de una subversión teleológica, un operativo para lo que Alain Badiou define en *Lógicas de los mundos* como “resurrección” de la subjetividad política y que tiene que ver con la actualización de proyectos de revolución que quedaron suspendidos, interrumpidos o cooptados por la intervención de los “poderosos.”

Las tres existencias emblemáticas en las que la memoria de Jerónimo se detiene en mayor detalle son tan dispares como reveladoras de las primeras fibras que estructuran el proyecto moderno. Así, la vida prehistórica como vástago de una tribu endogámica, cuando el impulso de la reproducción biológica prefigura lo que será la sobreproducción del capitalismo algunos siglos después; la vida como cazamonjes napolitano bajo la monarquía de Fernando II, y la vida como doncella griega en los tiempos de la primera cristiandad, cuando el comercio comenzaba a suplantar a las comunidades naturales, proveen escenarios referenciales para el devenir de una subjetividad cuya individuación se estructura en constante dialéctica con respecto a la vida en comunidad, que es el lugar por excelencia de la conciencia política y donde se habilita la integración de todos los sustratos humanos a través de lo que Alain Badiou, en *Lógicas de los mundos*, denomina el “dos,” es decir, la apertura ontológica que promete la diferencia en su desafío a la identidad.

Es importante enfatizar que, en la novela, estas vidas son narradas alternativamente, es decir no componen una cronología lineal, sino que corren perpendicularmente a los dilemas actuales de Jerónimo. En cada parcela existencial el relato está a cargo de una voz narrativa en primera persona, lo cual acentúa el efecto de transubjetividad histórica; sin embargo, la vida de Jerónimo como “aleph” histórico está narrada en tercera persona, favoreciendo de ese modo el perspectivismo y el efecto de pregnancia.

## Nueva gramática de la memoria

Nacido en 1936, en los años de la post-Revolución Mexicana, Jerónimo es hijo de un asturiano y de una joven de la clase alta jalisciense, pese a que las sospechas sobre la verdadera paternidad del asturiano marcan un punto de fuga en su genealogía. El desencuentro con la figura paterna es un asunto recurrente en la conciencia autobiográfica de Jerónimo que, una y otra vez, pone en el centro del escenario la singularidad del sujeto como algo que en primera instancia debe enfrentarse edípicamente al sistema vigente para justamente construir esa singularidad (aprovechando el vacío simbólico de las huellas escondidas por la Historia, lo que más adelante reconocemos como *hors-lieu* o fuera de lugar, categorías propuestas por Badiou), y luego, desde esa identidad provisional, integrarse a una universalidad abierta por vía del amor y de la comunidad. Veremos precisamente cómo Jerónimo, en el recorrido transversal que hace de los sujetos—varones y mujeres—que encarnó en sus distintas existencias, ofrece un punto de tensión con respecto a las ideologías imperantes que una y otra vez han tratado de separar la conciencia (el mundo cósmico interior) del flujo de la Historia para recluirla en identidades atomizadas. La tarea de la memoria excede el mero solipsismo para abocarse a la (re)construcción de una comunidad que quiere participar en el azar histórico y no solo victimizarse cíclicamente en él.<sup>1</sup>

En ese sentido, *Vidas perpendiculares* reinserta México en el tejido cultural e histórico universal al poner en contacto e integrar en la dermis más profunda de la imaginación humana las experiencias de vida de un personaje mexicano (su identidad mexicana en la circunstancia o evento histórico que le corresponde) con las experiencias vitales de otros sujetos de distintas épocas y cuyos procesos de individuación también se han debatido en la tensión entre poderes—como es el caso del “cazamonjes” napolitano a quien la pasión del amor por la amante de Francisco de Quevedo lo orilla a una distinta concepción de sí mismo y de la colectividad o la disputa por la supervivencia más básica (sexo y alimento) en su existencia prehistórica tribal, cuando todavía el tiempo moderno no había codificado un horizonte de expectativas civiles. En primera instancia, esta ejecución ideológica de *Vidas perpendiculares* por la cual cada existencia “teatraliza” la radical transformación política del sujeto a través del amor—entendido este afecto como un resorte revolucionario, según Badiou, que al superar los límites de la identidad habilita el acceso a lo múltiple y de allí a lo infinito—pone en escena lo que en su obra *Mitologías* (1957) Roland Barthes denomina “acuerdo de la mitología”:

El develamiento que produce la mitología es, por lo tanto, un acto político; en una idea responsable del lenguaje, la mitología postula la libertad del mismo. Sin duda, en este sentido, la mitología es un acuerdo con el mundo, pero no con el mundo tal como es, sino tal como quiere hacerse [...]. (253)

Ese mundo “tal como quiere hacerse” en *Vidas perpendiculares* está en dominio del tiempo y no a merced de él, de su tiranía causalista, pues solo así, domesticando esa variable que en otras narrativas ostentaba su autarquía, es cómo el sujeto político puede erigirse y recuperar su agencia revolucionaria. No se trataría simplemente de enajenar el orden de lo que convencionalmente aceptamos como acontecimientos históricos, sino de vincularlos entre

sí con un distinto eje gravitacional: el propio sujeto humano. De ahí que la descomunal memoria en la que Jerónimo registra cada *momentum* sea también la que tome de cada tramo temporal su condensación simbólica más alta, aquella que puede prescindir de la erosión compulsiva del tiempo siempre arrojado hacia el futuro, desentendido del sujeto; aquella que contiene al tiempo desnudo y no al revés, es decir, el mito.

En segunda instancia, mientras la historiografía y la historia han tendido a jerarquizar los eventos del pasado—dotando a algunos de un significado transformador, asumiéndolos como puntos de inflexión, y atenuando la potencia revolucionaria de otros, pero sobre todo colocando al sujeto en un locus pasivo, extirpado del *continuum*—la constante mutación ontológica que Jerónimo experimenta con la multiplicidad de sus vidas habilita otro locus, uno activo, capaz de fundar en cada tramo singular un nuevo campo de saber, de conocer. Cada nuevo ámbito cognoscitivo ilumina al anterior y al posterior para develar un misterio inédito, una nueva verdad. A nivel de materialidad narrativa, esto es posible en *Vidas perpendiculares* gracias a la disyunción entre la prosa realista y el pathos dramático.

Si bien la narración desarrolla descripciones realistas, la decisión poética de articular la trama en el torrente imparable de una memoria cuántica y emocional que hace de sus reencarnaciones un *continuum* transubjetivo y barroco nos permite pensar esta novela desde los umbrales de la ciencia ficción y el relato fantástico. Es precisamente esa situación liminar del género en que *Vidas perpendiculares* apuesta su relato—lo que Tzvetan Todorov llama categoría “siempre evanescente” propia de lo fantástico, o también “vacilación” (*Introducción a la literatura fantástica* 54)—la que refuerza la premisa de que esta novela desafía la pretendida verdad “objetiva” que su contraparte, las novelas históricas clásicas, ostentan como vara estructural y núcleo diegético.<sup>2</sup>

Mientras las novelas históricas convencionales están sujetas a la teleología de los

sucesos, cadena en la que los individuos que protagonizan esas gestas se sienten seguros, en la propuesta de Enrigue, esa teleología unidireccional es profanada por un tiempo fantástico, es decir, un tiempo que finge ser presente, pero que en realidad solo usa ese “presentismo” como espacio vacío (*hors-lieu*) y no como transcurrir, pues está hecho sustancialmente de huella que cambia cada vez que se la detecta y de anhelo por el futuro en eterna latencia, lo que está a punto de ocurrir. En ese tiempo fantástico, la memoria vence la tentación de la nostalgia, que por lo general paraliza la urgencia política porque su dolor es autocomplaciente, y se desplaza llena de angustia y de anticipación hacia otro tiempo, un momento que no es este, un instante que es siempre utópico. Es así como en *Vidas perpendiculares* se edifica el deseo de ser otro, la necesidad de sumar a otro.

En ese sentido, podemos aceptar que la memoria transubjetiva de Jerónimo es el *novum* que posibilita la subversión entrópica de ese tiempo obedientemente diacrónico. Recordemos que típicamente el *novum* es el instrumento tecnológico que da curso a transformaciones en el orden social y político de una comunidad a partir de la extrañeza cognitiva; justamente en *Metamorphoses of Science Fiction* (1979), Darko Suvin lo define así: “A novum or cognitive innovation is a totalizing phenomenon or relationship deviating from the author’s and implied reader’s norm of reality” (64). En *Vidas perpendiculares*, la condición tecnológica del *novum* se sustrae, desaparece, y su novedad se expresa, más bien, como poderosa metonimia del gran archivo humano, una suerte de epigenoma de nuestros afectos políticos. Además, en la novela de Enrigue, el mundo violentado por el *novum* no se cierne como una agresión sobre la conciencia del lector porque emerge o se manifiesta, más bien, bajo la modalidad de una íntima confesión. Y es que, si bien los hechos narrados en las distintas vidas de Jerónimo son verosímiles y posibles como fabulaciones y/o representaciones de épocas concretas—es decir, pueden ser aceptados

como “verdades”—la novela propone que lo realmente verdadero y confiable es la memoria, laboratorio de percepciones y descubrimientos en el orden de lo simbólico, traductora sentimental de eventos, y no los acontecimientos específicos o materiales. Un ejemplo de ello es justamente la escritura de cartas que organizan el relato de la vida cotidiana de los inmediatos antepasados de Jerónimo en un pueblo de México en 1930, escogiendo pequeños eventos, cuya insignificancia parodian la rigurosa macromirada de los historiadores. En la correspondencia de la madre de Jerónimo con su prima, por ejemplo, se comentan las infidelidades del asturiano, dejando entrever el mestizaje local que sus amoríos con las sirvientas y las mujeres de sus peones han sembrado y, en ese sentido, esta nueva conquista abusiva y jerárquica “a pequeña escala” alegoriza la violencia de la Conquista española:

Por Dios Santo—respondió la prima—tu marido muele trigo en Lagos, pero en los meses que se pasa comprando cosechas por las rancherías, lo que muele son chamacas; ¿de dónde crees que vienen todos esos niños de ojos azules de La Chona, de Ojuelos, de Unión?; ¿no te has fijado en que la mitad de los hijos de sus molineros tienen la barba cerrada? (*Vidas...* 21)

En otras palabras, las cartas funcionan como un tipo de memoria que recupera lo invisible a los ojos masculinos; mientras la memoria de Jerónimo es una memoria que recupera lo invisible a los ojos de la Historia. Así también, las cartas incorporan al texto mayor de la “Historia” los eventos y acontecimientos pequeños de la vida doméstica, es decir, se va formulando a partir de esta complementariedad contradictoria el *ethos* barroco que Bolívar Echeverría considera fundamental para restaurar una modernidad latinoamericana viable. Para Echeverría, el capitalismo ha traicionado lo que de utópico entrañaba el proyecto de la modernidad, privilegiando el valor abstracto por sobre un valor “natural” o de uso. El *ethos* barroco, dice Echeverría en *Las*

*ilusiones de la modernidad* (1995), “[e]s una estrategia de afirmación de la forma ‘natural’ que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como *sacrificada*” (165) y que resurge transformada y acentuada. Así, las cartas que inicialmente funcionan como documentos o crónicas de la memoria de Jerónimo cuando todavía es un niño le permiten adentrarse en la cotidianeidad de un México que también en la intimidad, en lo pequeño y secreto, experimenta el impacto de la Historia, sus viejos traumas y sus revoluciones.

Y si bien *Vidas perpendiculares* no recurre explícitamente a los relatos míticos mexicanos para extraer y descomponer sus mitemas, sí se podría decir que cada vida recordada por Jerónimo cumple con lo que Roland Barthes, en sus estudios sobre mitos, ha identificado como el paso a la ideología:

[s]i se quiere vincular el esquema mítico a una historia general, explicar cómo responde al interés de una sociedad definida, es decir, pasar de la semiología a la ideología, hay que situarse, evidentemente, en el nivel del tercer enfoque: el propio lector de mitos es quien debe revelar su función esencial. ¿Cómo recibe, hoy, el mito? (*Mitologías* 11)

Jerónimo es ese lector, Jerónimo es la memoria cósmica, el *nóvum* que se corre de la falacia del presente para reorganizar el acontecimiento, siendo este un complejo entramado de muchos otros tiempos. Así, por ejemplo, su lucidez transhistórica comienza a despertar justo cuando la Segunda Guerra Mundial generaba monstruos:

Los años de 1942 hasta el 47 fueron definitivos. Los recuerdos que empiezan a ser tan claros como los de las vidas anteriores. El cerebro de Jerónimo dejó de parecerse a los rápidos de un río que bulle y desemboca en el dolor—la memoria es un registro del sufrimiento cuando no miente—y empezó a figurarse como lo que es hasta ahora, un atascadero de monstruos. (64)

Este ejemplo textual que compara la función de la memoria con un “registro de sufrimiento” es lo que va a ir generando en Jerónimo, en la medida que va convirtiéndose en un adulto de mediados del siglo XX, una conciencia histórica, que por ser distinta y opuesta a lo que aprende en la escuela como “historia universal” e “historia de México,” es fundamentalmente un despertar político. Durante esos años específicamente—de 1942 a 1947—Jerónimo adquiere conciencia del “atascadero de monstruos,” en referencia a la “Shoah” o genocidio del pueblo judío a manos del régimen nazi. Este recuerdo no explicitado, sino en estado de latencia dolorosa, connota también que el desgarramiento del proyecto de la modernidad se manifestó en la aniquilación de la comunidad, del “pueblo,” del tejido social que dignifica a los individuos, los desapega de los moldes circunstanciales identitarios y los inscribe como sujetos.

Jerónimo, en fin, sabe que su “secreto,” el poder recordarlo todo simultáneamente y reconocer en su vida presente a otros seres que conoció en existencias pasadas, es peligroso, que tiene el poder de torcer el aparente destino de la vida y de resistirse así a cualquier determinismo. Memoria y amor articulan su resistencia. Cada recuerdo propone una nueva interpretación de la situación histórica y arroja luces para comprender los móviles humanos desde una multicausalidad inédita.

## La transubjetividad como modelo para una comunidad del siglo XXI

Michel Foucault asevera que la filosofía es el lugar de encuentro del sí mismo con el otro y es en ese encuentro en el que el sujeto puede acceder a una verdad:

Pero es evidente que esa otra persona [...] no es un educador en el sentido tradicional del término [...]. También es evidente que no es un maestro de

la memoria. [...] Como verán, no se trata, entonces, en modo alguno de un trabajo de instrucción o de educación en el sentido tradicional del término, de transmisión de un saber teórico o una pericia técnica. En cambio, se trata efectivamente de una acción determinada que va a efectuarse en el individuo, al que se tenderá la mano y a quien se hará salir del estado, del *status*, del modo de vida, del modo de ser en el cual se encuentra [...]. (*La hermenéutica del sujeto* 136)

En este entendido, la filosofía como momento de celebración de la verdad surge en esa vinculación con el otro, sostiene Foucault. Esta reflexión es compatible con la formulación que sobre el “dos” hace Alain Badiou, cuya reflexión sobre los sujetos amorosos propone:

los sexos no tienen ninguna relación. Son comúnmente (por lo demás, era la expresión de Lacan) como dos especies diferentes. El *acontecimiento* (el encuentro amoroso) hace surgir una escena del DOS, cuyo enunciado es que hay algo en común entre esas dos especies, un “objeto universal,” del que uno y otro participan. (*Lógicas de los mundos* 22)

Así, tanto el “dos” como la filosofía en cuanto a lugar de encuentro habilitan la construcción y el descubrimiento de una verdad nueva. De allí también que Foucault recupere el aforismo delfico—“conócete a ti mismo”—como base de la relación con la realidad. Me atrevo a interpretar que Badiou complementa el aforismo impugnando la estéril individualidad del evento, de la identidad, y propugnando la posibilidad de conocer más allá de sí mismo a través de *lo común*, del “objeto universal.”

Entonces, como he venido anotando, las aportaciones de Badiou sobre el sujeto político nos ayudan a comprender el “proceso subjetivo” que experimenta Jerónimo Rodríguez Loera bajo la premisa de que *Vidas perpendiculares* realiza de manera sistemática un procedimiento de resurrección de las utopías

que han articulado la historia universal vinculando esos momentos de revolución con la especificidad del *ethos* de la vida en México. En ese sentido, lo que hace *Vidas perpendiculares* es construir un modelo de lectura histórica en el que hay lugar para una sensibilidad mítica, en contacto con el tiempo primordial, un tiempo que, sin ser necesariamente cíclico, toma forma histórica gracias a la intervención del sujeto.

Pero, ¿en qué consiste “intervenir”? ¿Y qué es un sujeto? Alain Badiou postula la idea de sujeto como aquella fuerza social capaz de construir una nueva verdad histórica. Para que esa producción de una nueva verdad se dé, será necesario que se desencadene un acontecimiento y que el sujeto en emergencia sea fiel a él, que no distorsione lo que de utópico puede entrañar. Veamos, entonces, brevemente cómo puede generarse esta operación. “Un sujeto [dice Badiou] se presenta siempre como lo que formaliza los efectos de un cuerpo según cierta lógica, productiva o contraproductiva” (*Lógicas de los mundos* 64), así, por ejemplo, el Partido Comunista de los años 20 y 30 en Alemania, dice Badiou, puede ir despertando una conciencia en la llamada clase obrera, o también puede generar matanzas. Asimismo, el acontecimiento se distingue del mero evento, argumenta, porque el primero es capaz de subvertir una ideología—en tanto que el evento muchas veces solo remueve sus aguas pero consolida el pensamiento vigente, convirtiéndose así en un mero simulacro de revolución. El sujeto político se inscribe en el acontecimiento incorporando la huella que este deja, como una estela o un aura, en su historia de cuerpo material. La relación acontecimental del sujeto, indica este filósofo, se manifiesta bajo cuatro formalidades o encarnaciones: el sujeto fiel, que es el que construye una verdad nueva porque es capaz de leer la huella del acontecimiento; el sujeto reactivo que niega la verdad; el sujeto oscuro que se inclina por la ocultación de la verdad y que bien puede ilustrar el lado ideológicamente interesado de los historiadores y que también puede devenir en un

sujeto religioso, y el sujeto resurrecto que es el que ejecuta el vínculo ontológico entre su singularidad y la Historia como un quehacer colectivo “en situación.”

En esa misma línea, y en parte como respuesta y crítica a las nociones sobre sujeto político que han cundido en la concepción de la Historia—tales como la que propone que el sujeto es lo que porta una conciencia o, la que según Badiou sustenta Althusser, bajo el postulado de que el sujeto sería “una ficción ideológica, un imaginario mediante el cual los aparatos del estado designan o ‘interpelan’ a los individuos” (*Lógicas...* 66)—Alain Badiou vindica la formalización de un sujeto que exceda la identidad otorgada por el discurso histórico o político o religioso y que lo hace susceptible de esa subordinación al estado. Considero que aquí reside el punto de inflexión de la teoría del sujeto de Alain Badiou, en el deslinde que efectúa de la identidad como corporeidad única e inmutable e incluso “bioidentitaria.” El sujeto político no es identidad, sino emergencia; no es designación externa sino auto-deducción cultural.

Y en esa emergencia, enfatiza Badiou, se dan cuatro destinaciones por las cuales la cuarta figura del sujeto—es decir, el sujeto resurrecto—subjetiva en presente su experiencia material recuperando del pasado histórico lo que fue tachado o negado. Esta cuarta figura o sujeto de resurrección se materializa en cuatro tipos de verdades: la verdad del amor, la verdad de la ciencia, la verdad del arte y la verdad de la política y desde esas dimensiones rearticula la utopía. Badiou lo describe así en *Lógicas de los mundos* (2006):

Una resurrección supone, desde luego, un nuevo mundo que prodigue el contexto de un nuevo acontecimiento, de una nueva huella, de un nuevo cuerpo, en resumen, de un procedimiento de verdad según el cual se reordene el fragmento ocultado después de haber sido extraído de su ocultación. (84)

Esta resurrección no implica necesariamente un triunfo de tipo romántico sobre el conflicto

histórico, sino más bien su renovada confianza en que ese conflicto puede revelar insospechadas verdades. Así, para Badiou, la verdad, o mejor dicho, “las verdades,” ocupan el lugar de la utopía.

Dicho esto, tenemos que en *Vidas perpendiculares* todos esos sujetos que tensionan el gran texto histórico universal emergen para, mediante una dinámica de regulaciones, resucitar los fragmentos ocultados de la biografía latinoamericana y hacerlos parte de ese gran devenir. Ahora bien, esa emergencia de la conciencia política se ejecuta por vía del “amor” y esta será una constante que se observa en cada pathos existencial de Jerónimo. Para que esa destinación del amor se ponga en marcha, insiste Badiou, es fundamental darle un giro de tuerca al clásico binarismo del pensamiento positivista y repensar una teoría sobre el “dos.” El “dos” sería entonces el matema que mejor expresa la condición del amor para que se produzca cualquier tipo de revolución. Precisamente, en el libro *Elogio del amor* (2009), Badiou lo dice claramente:

Lo que yo intento decir en mi propia filosofía es que el amor no se reduce a ninguna de estas tentativas [se refiere a las concepciones románticas y existenciales del amor] y que el amor es una construcción de verdad. ¿Verdad acerca de qué?, se preguntarán. Y bien, verdad acerca de un punto muy particular, a saber: ¿cómo es el mundo cuando se lo experimenta desde el dos y no desde el uno? ¿Cómo es el mundo, examinado, puesto en práctica y vivido a partir de la diferencia y no de la identidad? En mi opinión, el amor es eso. El proyecto, que incluye—naturalmente—el deseo sexual y sus pruebas el nacimiento de un niño, pero también mil cosas más, en realidad, cualquier cosa: la cuestión es vivir una prueba desde el punto de vista de la diferencia. (29)

Recordemos, entonces, que para Alain Badiou el “dos” es apenas la expresión matemática de la multiplicidad ontológica. Esto

iluminaría la interpretación de que Jerónimo, “travestido” de distintas criaturas en sus distintas vidas, aspira a esa utopía que consiste en romper los límites de la individualidad y ser parte de algo más, de un amor, de una comunidad, de un cambio religioso y político. Por este motivo su vocación utópica necesita teatralizar más de un acontecimiento en que esa promesa parecía a punto de realizarse. En ese tramo, entre la promesa y su realización, es cuando opera el “proceso subjetivo” de cada uno de los que Jerónimo fue.

Ese momento de emergencia del sujeto político necesita de lo que Alain Badiou define como *hors-lieu*; se refiere a la necesidad del vacío, a lo que está fuera de lugar, contrapuesto, negado, suspendido tanto en el tiempo como en el espacio. Es ese vacío lo que conmina al sujeto a devenir en un cuerpo social e intervenir en la masa del tiempo para darle un sentido. Asimismo, la transubjetividad que propone Alain Badiou debe aceptar un último fracaso, que es a la vez la garantía de la resurrección del sujeto: nunca se consigue encapsular un acontecimiento en el momento en que ocurre; así como no se subjetiva una latencia social sin un marco acontecimental. Esto que parece una aporía consolida el efecto de lectura de *Vidas perpendiculares*, pues el presente no cumple necesariamente la promesa de una victoria moral para Jerónimo, aun cuando es en esa vida mexicana que consigue superar la cadena karmática de asesinar a su padre para alcanzar el amor. Así, cuando dice “[s]oy un parricida, pero no de este turno, y tal vez tampoco sea un asesino común” (*Vidas...* 205), por un momento su lucidez posibilita la ruptura del determinismo histórico; sin embargo, es durante su vida como doncella griega que puede ser testigo de un amor más perfecto: el amor religioso/espiritual o el amor a la comunidad. Lo que intento subrayar es que *Vidas perpendiculares* narra la constante amenaza que el anhelo utópico experimenta en las distintas circunstancias históricas, amenaza ante la cual a veces cae vencido y desaparece momentáneamente, en otras, trasciende esa aniquilación para activar

el cambio, la subversión de ese orden de turno generada por una idea mayor, universal.

Esta paradoja o tensión también se perfila en el fragmento que describe cómo el estar en el mundo para el pequeño Jerónimo representaba todo el tiempo un desafío dialéctico, como cuando oye contar a su madre distintas anécdotas sobre su infancia, que por su inmediatez no llegan a tener estatuto histórico y, por tanto, todavía no registra como parte de su crecimiento o de su aprendizaje, manifiesta también que los recuerdos, aunque íntimos, son unidades de información perfectamente transmisibles, y que utilizarlos de ese modo es lo que permitirá la construcción de una Historia universal inclusiva y emocional:

Para el propio Jerónimo es, además, un ejemplo clásico del recuerdo ajeno: se ha escuchado tanto que se incrusta en la persona del escucha, pero en una tercera persona. Como sucede ante las fotografías y la muerte, el primero se ve a sí mismo como otro. [...] La paradoja es esencial porque representa la semilla del drama de Jerónimo: yo somos varios. (*Vidas...* 23)

Por otra parte, este descentramiento de la identidad de Jerónimo, “yo somos varios”—dispositivo de *hors-lieu*—se agudiza a medida que la narración avanza y, sin mediar ningún tipo de explicación narrativa, inserta pasajes de vidas pasadas con absoluta naturalidad, como si de un sueño se tratara. Así, por ejemplo, Jerónimo recuerda su vida como sacerdote seglar cazajomes durante el comienzo de la edad contemporánea, en el siglo XVII, y decodifica de este *ethos* flamante los procedimientos de la política que se llevan a cabo en su presente posrevolución mexicana, cuando el sexo constituía una fuerza política alternativa. En la comparación de ambos tiempos, el del comienzo de la contemporaneidad y el de la modernidad absoluta, Jerónimo se da cuenta de que el poder fracasa ante la poesía, pues aunque el cazamonjes cae fatalmente enamorado de una condesa napolitana, esta

admite en febril y erótico secreto de confesión que ha perdido el corazón por los poemas de Francisco de Quevedo.

Jerónimo recuerda también su vida como vástago prehistórico, cuando él era parte de una prole que apenas comienza a distinguir su humanidad de la existencia de los animales y cuando quizás la utopía se encontraba en su forma más pura. Como ya hemos visto, esta narración por fuera de toda lógica histórica es, probablemente, una de las más subversivas de la novela, dado que no solo ejecuta una borradura violenta de toda identidad cívica y política, sino que postula una génesis alternativa y festiva para la Historia de la humanidad, alternativa en el sentido que dibuja una sensibilidad desde la diferencia, cuando el lenguaje no había sido domesticado y permanecía, para decirlo otra vez con Badiou, como una verdad poética o del arte, es decir, como un arquetipo al borde del lenguaje. Narra este hombre pretérito:

Nunca habíamos estado a más de medio día de distancia del cerro, por lo que internarnos en las cañadas con nuestro padre, hundido en él y él revuelto con nosotros era como aspirar hasta adentro una rama chorreando resina: hallar una claridad que palpita inadvertida en las sombras. (*Vidas...* 88)

Cuando Jerónimo ingresa a estudiar la secundaria en un internado en Philadelphia, en Estados Unidos, su “don de lenguas” se despierta notablemente gracias al estímulo que recibe de un cura jesuita que funge como su mentor. Pronto el jesuita, “Padre John,” se da cuenta de que Jerónimo no solo ha aprendido el inglés a una velocidad espeluznante, sino que además habla un latín antiguo, sabe chino y maneja con naturalidad asombrosa el español vernáculo del Siglo de Oro. Jerónimo intercepta la continuidad del tiempo a través de esa mediumnidad lingüística y permite que en esa perpendicularidad simbólica se filtre el latido de la utopía que ha sido transversal a las eras. Tenemos entonces que Jerónimo funge de

traductor entre una humanidad fragmentada y el anhelo de un tejido social transhistórico en el que sea posible revalorizar la significación trascendente de los momentos y eventos pequeños que jamás fueron narrados oficialmente, pero que sobrevivieron en el relato oral. Jerónimo subvierte, pues, el mito de la “torre de Babel.” Tal pareciera que la utopía que popularmente se le atribuye a la música como “lenguaje universal” se hace posible en la memoria-*nóvum* de Jerónimo.

Por otra parte, este conocimiento enciclopédico de Jerónimo nos remite a lo que J. Andrew Brown describe en su ensayo “Humanismo cyborg: el letrado posthumano en América Latina” (2008), argumentando que como un devenir inevitable el sujeto humanista ha debido capitular en pro de un sujeto poshumano. Sin embargo, este nuevo sujeto reproduce el modelo reticular de la cibernética para tejer un conocimiento que lo proteja de la total enajenación de su mundo interior y preservar así los residuos de su humanidad. Afirma Brown:

Lo que vemos es una serie de sujetos literalmente letrados, seres humanos textuales que pueblan ensayos y novelas, en peligro de destrucción y cuya salvación, lógicamente, yace dentro de los textos que los crearon. (28)

En el caso de Jerónimo, este conocimiento cibernético no se desvincula de una vocación iluminista, lo cual pone a resguardo la intensa humanidad que él ha defendido a lo largo de sus vidas. Por ejemplo, su ingreso a la escuela secundaria le significa un privilegio: el Padre John le permite acceder a una vasta biblioteca a la que los demás estudiantes no tenían entrada:

Contaba con una sección muy amplia e impenetrable de teología, pero también con una generosísima de libros de filosofía y otras de clásicos e historia, infinitamente superiores en calidad y número a la bibliotecilla a la que tenían acceso los estudiantes. [...]

Fue a partir de aquel acceso privilegiado cuando San Francisco Xavier se transformó en una pura fuente de luz para mí. (*Vidas...* 191)

El tipo de conocimiento “clásico” con que el Jerónimo va consolidando su nueva conciencia política confirma que su memoria-*nóvum* valora el pasado, mas no solo como un archivo o un museo de datos ya clausurados, sino como una posibilidad de “luz” para intervenir en los tiempos del presente y simbolizar lo que ha sido disimulado por la Historia oficial.

Mientras ese momento llega, el advenimiento del sujeto político en la memoria del pequeño Jerónimo sigue abriéndose paso en la medida en que, al ser liberado del claustro al que lo tenían condenado en la azotea por ser retardado y motivo de vergüenza, va insertándose en la vida civil de México de mediados del siglo XX, cuando lo obligaban a usar pantalones cortos para marcar su clase y su pertenencia regional, imitando la moda europea:

La teoría de la hegemonía cultural jalisciense era tan sólida puertas adentro del departamento de la calle Hamburgo que siempre terminaba por permear al exterior de la ciudad de México. Para Jerónimo, el mayor impacto del primer día de clases en la escuela pública consistió en descubrir que en los colegios de la ciudad de México, como en sus calles, los blancos no solo eran una minoría absoluta—solo había otros dos en su salón—estaban revueltos con desgreñados niños morenos que tenían los mismos derechos que los güeros ante el profesor. Y luego estaban sus costumbres: compartían los refrescos en los descansos, jugaban béisbol en lugar fútbol, si se enojaban pasaban directo a los golpes sin que se acercara un maestro a arbitrar el combate. (*Vidas...* 96)

Tenemos, entonces, que este momento de igualdad contradictoria y violenta es lo que

Badiou llama el “momento de deseclipse,” cuando una verdad nueva se construye a partir de fragmentos negados (*hors-lieu*). Al reconocer las diferencias raciales y los distintos *ethos*, Jerónimo identifica una comunidad nacida y fundada en la tensión; una tensión que, sin embargo, tiene mucho de gozoso porque en esa hebra se mantiene cohesionada una colectividad que de otro modo cedería a la indiferencia y a la neutralización de sus especificidades.

Es aquí, además, en el enclave de esta concreta experiencia de la vida mexicana pos-revolución, cuando Jerónimo, mientras está en el aula y a través de la ensoñación o sueño diurno, actualiza y resucita otras muchas de sus vidas. En los “viajes” imaginarios en los que se remonta con la máquina de su memoria, Jerónimo recuerda los distintos sacrificios que cada sujeto político debió asumir en su momento: por ejemplo, cuando fue un principito maya en Uztmakul, 300 años después de Cristo, debió someter su cuerpo a una estética de dolorosas perforaciones corporales que ponían a raya la mortalidad, o cuando fue una niña criolla de Curazao en 1764 y fue secuestrada por piratas que la prostituyeron cruelmente. En estas torturas corporales que Jerónimo recuerda sin asombro se percibe la impronta de un cristianismo barroco que se acerca al mundo para alcanzar la salvación, pero sin renunciar al cuerpo. En *La modernidad de lo barroco* (1998), Bolívar Echeverría dice:

[E]l comportamiento verdaderamente cristiano no consiste en renunciar al mundo, como si fuera un territorio ya definitivamente perdido, sino en luchar en él y por él, para ganárselo a las Tinieblas, al Mal, al Diablo. El mundo, el ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y el disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue, no es visto ya solo como el lugar del sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, sino como el lugar donde la perdición o la salvación pueden darse por igual. (67)

Por ello, lejos de abandonarse al determinismo histórico, la memoria de Jerónimo reconoce en cada vida los términos específicos en que le ha tocado librar esa batalla entre la perdición y la salvación, para confirmar que el amor, en cada una de esas contiendas, siempre fue el punto más alto de negociación, aun cuando no siempre esa vía conduzca a la victoria histórica. Así, en su existencia de doncella griega amó a Saulo, el que se convirtiera en el más encarnizado perseguidor del cristianismo y de Jesucristo, y este amor prohibido por las diferencias sociales la condujo al asesinato, excedida por la ley. En ese sentido, la herida se produce tanto en el plano social como espiritual. Además, Saulo, como cuenta la historia, estaba dedicado al comercio y estas relaciones económicas no distinguían moral, era el primer esbozo de un capitalismo feroz que solo la ética del amor—como diría Badiou—podría encauzar y catalizar en revolución. La mayor prueba de amor de Saulo, sin embargo, consistió en renunciar a la doncella griega para que esta no ofendiera a su padre, es decir, vio esa sociedad desde la diferencia y su conversión cristiana no es otra cosa que una revolución de orden político. No obstante esa renuncia del amado, la doncella en su excesiva “verdad amorosa” es derrotada por la ley.

Como es posible comprobar, en esta delirante cadena de vidas, lo que Enríque instaura es la noción y la denuncia de una humanidad que, a través de los siglos, ha sido narrada desde los moldes históricos artificiales, cuando en realidad la utopía, entendida como aquella formulación de un anhelo de encuentro con el otro, ha permanecido dinámica y transversal y su vigencia depende de lo que Alain Badiou llama encarecidamente el “proceso subjetivo” que, si bien precisa de la “subjetivación” (que es el camino hacia el sujeto que emerge con el acontecimiento, gracias a su relación con él), reclama una persistencia o repetición imprescindibles—siempre por fuera de la Historia como relato del Estado—para consolidarse como sujeto y llenar el vacío del *hors-lieu*. De allí que la repetición

del mismo drama dialéctico en las distintas vidas de Jerónimo: un hijo en el umbral de la bastardía y la legitimidad (esto es, en los márgenes de la ley y del poder) metaforice la propia y contradictoria línea patrilineal del sujeto latinoamericano.

Esta repetición no responde a la noción de devenir con un centro, de Deleuze, sino más bien a la multiplicidad de Badiou.<sup>3</sup> En *Vidas perpendiculares*, esa multiplicidad se da como un tejido de dos orillas: por un lado están los mitos y por otro, la singularidad en el cosmos, el modo en que la huella se revela para nominar lo que no había sido nombrado: el rol de las mujeres en las primeras instancias comerciales durante la cristiandad, el poder espiritual de la poesía en contraposición a los discursos religiosos, por ejemplo.

Jerónimo es el historiador que desde una mirada y un presente mexicanos rescata los secretos de la Historia universal, de la misma manera que el “ángel de la historia,” de la tesis IX de Walter Benjamin, lo hace cuando, comparado con el *Angelus Novus* de Klee, mira con los ojos abismados hacia atrás, de espaldas al futuro:

El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (citado en *La mirada del ángel* 23-24)

De esa misma manera la memoria-*nóvum* de Jerónimo se opone a un devenir histórico que sea pura borradora, que fragmente inútilmente las culturas. Jerónimo, al igual que los ángeles de Klee y de Benjamin mira con hambre el pasado para resistir a ese huracán vacío que es el progreso, incapaz de hacer del tiempo un significante absoluto.

## La sensibilidad perpendicular en la vida mexicana “actual” de Jerónimo o el *nóvum* barroco

El *ethos* barroco que Bolívar Echeverría considera como la alternativa para formular una modernidad acorde con las características de América Latina debe, quizás inevitablemente, dialogar con la densidad simbólica del mito, toda vez que en su poder teatralizador se resume un dispositivo en el cual converge tanto el pasado histórico y prehistórico como la fantasía esperanzada de un tiempo futuro. Bolívar Echeverría insiste en que al *ethos* realista que abandera el capitalismo globalizante como epítome de la modernidad es fundamental oponer el *ethos* barroco, pues

sobrevivir al capitalismo consiste en una huida o escape hacia una teatralización de esa devastación del núcleo cualitativo de la vida; una puesta en escena capaz de invertir el sentido de esa devastación y de rescatar de ese núcleo, si no en la realidad, sí al menos en el plano de lo imaginario. (*Modernidad y blanquitud* 237)

El rescate de esa devastación de un plano de la vida en que se cifre la identidad latinoamericana se da, en *Vidas perpendiculares*, a partir de una sistemática teatralización (en el sentido del drama barroco) de distintas épocas en las que el sujeto actualiza, una y otra vez, su poder amoroso y su vocación de colectividad. Considero, efectivamente, que éstas son teatralizaciones porque Jerónimo no imprime nostalgia en la recuperación imaginada de sus vidas, sino al contrario, a través de una memoria imaginativa que re-presenta afectivamente el momento vivido Jerónimo reintegra esos “presentes” anteriores a su instante histórico actual y en ese “collage” recompone la gran Historia de la humanidad.

Asimismo, en *Vidas perpendiculares*, es necesario destacar que don Eusebio, el padre de Jerónimo, el asturiano panadero, ha obligado a su mujer a recluir al pequeño en

la zona trasera del caserón para esconder su supuesto retraso mental. Jerónimo duerme en la azotea, compartiendo ese exilio con los sirvientes, y desde ese “mundo de arriba” observa la dinámica del “mundo de abajo,” protagonizado por su madre y la violencia e infidelidades del asturiano. Esta jerarquización de la mirada de Jerónimo es un aspecto clave en la novela tanto por la panorámica que, en calidad de médium antropológico, de *novum* humano, Jerónimo ofrece como por la simultaneidad de dos realidades históricas que ocurren en paralelo con violentos puntos de contacto. En otras palabras, ese “mundo de arriba” que habita Jerónimo es una reafirmación del poder de su memoria que, tomando el rol de la imaginación, realiza una labor narrativa transubjetiva y transhistórica. La disposición espacial de esa mirada habilita, en efecto, una narrativa que, no obstante respetando los distintos acontecimientos y planos, propone puntos ideológicos y existenciales de contacto de las distintas subjetividades humanas y cómo estas se resistieron y/o se plegaron a las avanzadas civilizatorias. Asimismo, su coexistencia y convivencia con los sirvientes lo torna al propio Jerónimo en un sirviente más, solo que su servidumbre está orientada a una vocación de redimir los malentendidos históricos.

Y como ya lo he afirmado, la definición de *novum* que Darko Suvin ofrece adquiere una nueva pertinencia en este marco de relaciones entre el sujeto y la realidad. Podemos, pues, sostener que en *Vidas perpendiculares*, y en gran parte de la literatura latinoamericana reciente, este *novum* ya no radica en una herramienta técnica o tecnológica externa al sujeto para alterar la percepción del orden histórico y a partir de ese estímulo desencadenar cambios, sino que, al contrario, la naturaleza poshumana de los individuos contemporáneos exige incorporar al *novum* en el Ser, encarnarlos, ya no simplemente a modo de prótesis, sino de conciencia ulterior; así, la lúcida subjetividad de Jerónimo va cultivando una revolución que, no por íntima, es menos importante para las secuencias y potenciales

desvíos que pueden tomar los acontecimientos históricos.

Quisiera insistir en que el *novum* en *Vidas perpendiculares* es un instrumento orgánico, se encuentra en el propio cuerpo físico y mental del protagonista. Es así que la prodigiosa memoria de Jerónimo hace posible el viaje transhistórico en el que las coordenadas espacio y tiempo se tornan maleables. De la misma manera, ese *novum*-cuerpo-memoria propicia un tipo de trascendencia subjetiva e intervención política que le devuelven al sujeto un poder directo y no mediado por la herramienta o artefacto, como sucede con el *novum* clásico.<sup>4</sup> Por ello, considero que vale la pena ahora desplazar esta reflexión hacia los aportes de Ernst Bloch respecto al *novum*, toda vez que este autor hace hincapié en su función conectiva entre el pasado y el futuro.

La descripción que Istvan Csicsery Ronay, Jr. ofrece en *The Seven Beauties of Science Fiction* (2008) sobre las definiciones de Bloch es muy clara. Dice:

Bloch's Novum does not lend itself to precise definition, nor are specific Novums always precisely locatable. They are embodied in an enormous range of material events and artifacts, but their significance derives from their effects on human consciousness. (48)

Vemos, pues, que este efecto sobre la conciencia exige el reconocimiento de un vínculo del sujeto con todos los tiempos, pasado y futuro, que precisa ser renovado y reforzado. También dice:

The Novum is an intermediary, dialectical moment that brings renewed energy into history with each appearance. Eschatology, to which this future-oriented vision bears a superficial resemblance, is by contrast fixated on a mythical past, viewing “even the most progressive historical product solely as a re-membering or restoration of something once possessed, primarily lost” (204). Instead of a primal moment of the past that is to be fulfilled

by the Omega of the future, in the Novum the past is significant because of its role in constructing the future of the heart's desire, the consummate Novum, the "highest newness," which Bloch calls the *Ultimum* (201). (*The Seven Beauties...* 48)

Análogo es el procedimiento que *Vidas perpendiculares* ejecuta al utilizar los recuerdos como unidades de información que liberan, en la textura del tiempo, hechos que la ideología tiende a camuflar o unificar, o en algunos casos a aislarlos de un destino en permanente dinamismo a través de su reificación en relatos hagiográficos y nostálgicos. La estructura textual de la novela se presta a un orden histórico y temporal distinto, actual, creando la sensación de un presente que barrocammente ha resucitado de su propia "fossilización," y ofrece así relaciones causales en las que lo singular se instala de un modo insospechado en lo universal gracias al *nóvum*-memoria. Por ejemplo, cuando el poder de Jerónimo de un sinnúmero de lenguas, algunas incluso en desuso, es descubierto por su tutor de la secundaria, Jerónimo piensa:

No sé si recomendarte un monasterio budista que hay al norte de Nueva York y del que me hablaron muy bien en mis indagaciones, me dijo usted, padre John, o mandarte al manicomio de Regina. La verdad es que hasta ese momento no se me había ocurrido que los recuerdos de mis vidas perpendiculares fueran artificiales, prótesis recogidas entre las bibliotecas que la vida me fue sembrando en el camino. (*Vidas...* 205)

En ese momento de duda de su propia genealogía múltiple, Jerónimo reconoce que también la imaginación puede suplir ese contrato con la Historia y los mitos que es la identidad. Su decisión de llamar "prótesis" a sus recuerdos confirma que gran parte de su subjetividad política actual se configura en una dinámica dialéctica entre la experiencia o memoria individual y el conocimiento colectivo. Precisamente, el mitólogo Mircea Eliade

insiste en que el pensamiento mítico funciona como un trayecto gnoseológico hacia el origen del mundo. A través del pensamiento mítico, que es otra forma de la imaginación, se revelan secretos del tiempo que explican mejor las circunstancias y crisis del presente.

La imaginación tiene un rol central en la sensibilidad "perpendicular" de Jerónimo en la medida en que funciona como una *deus ex machina* que, yuxtaponiéndose a la lógica causal, invita a la lectura de insospechadas concatenaciones de hechos, desplegando así una teleología sorpresiva y entrópica. También desde las reflexiones de Ernst Bloch podemos calibrar la importancia de esta elasticidad a la hora de interpretar la realidad y concretamente la Historia; José Gimbernat resume así la propuesta de Bloch:

El sistema es abierto porque lo nuevo no ha acontecido, sino que se encuentra presente como posibilidad en la realidad y en la reflexión sistemática; la categoría del tiempo adquiere así una relevancia definitiva. El tiempo en cuanto futuro es el topos donde se resuelve lo que aún no está dado en el sistema. El futuro no es así una prolongación monótona del presente y del pasado, sino el espacio de la cualidad diversa. (*Utopía y esperanza* 37)

En *Vidas perpendiculares*, la memoria se equipara a la imaginación en su afán de conectar signos cuyos territorios de significación no estaban originalmente en contacto, o no explícitamente. De allí, por ejemplo, que entre las diversas existencias de Jerónimo Loera figure su vida como hombre prehistórico que huye de una cultura incipiente que intenta normarlo, y luego, en una sugerente y aparente repetición histórica, siendo un monje renacentista, muere a manos de su propio padre; en otras palabras, estos tramos aislados de existencia son parte de una misma epopeya humana que aspira al amor por sobre los límites culturales. La genealogía biológica y cultural se interrumpe en ambas vidas y este símbolo de ruptura y a la vez de

multiplicidad se actualiza en cada recuerdo de Jerónimo.

Por ello, hacia el final de la novela, ante la orden de su consejero, el padre John, de escribir su autobiografía completa, Jerónimo considera que es “[u]na penitencia, por cierto, probablemente injusta, a menos que piense usted que lo de las vidas pasadas no es un travestismo de mi cerebro de elefante” (*Vidas...* 205). Al llamar “travestismo” a las anteriores existencias, Jerónimo admite y propone que hay un sujeto superior a las provisorias identidades o investiduras históricas y que es esa expresión del espíritu la que, en realidad, pugna por actualizarse en cada circunstancia sociohistórica. Para Judith Butler, en *Deshacer el género* (2004), la composición de un sujeto a través del género exige siempre una focalización histórica, pues

comprender el género como una categoría histórica es aceptar que el género, entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo, está abierto a su continua reforma, y que la “anatomía” y el “sexo” no existen sin un marco cultural. (25)

Lo cual nos permite comprender mejor el mecanismo por el cual Jerónimo naturaliza las distintas identidades sexuales que asumió en sus vidas pasadas sin asombrarse por el cambio. Butler asevera también que

[t]érminos tales como “masculino” y “femenino” son notoriamente intercambiables; cada término tiene su historia social; sus significados varían de forma radical dependiendo de límites geopolíticos y de restricciones culturales sobre quién imagina a quién, y con qué propósito. (25)

Por ello, por ejemplo, en su vida como doncella griega, pese a que corre el riesgo de ser juzgada con rigor por la ley islámica si se niega a contraer nupcias con el hombre a quien su padre ya la ha cedido, es ella la que se enfrenta a esa ley cometiendo parricidio, mientras

Saulo, de quien está realmente enamorada, se mantiene firme a sus principios judíos y a la virginidad que esta ley le exige. En otras palabras, la doncella “traiciona” las expectativas de género que en su momento histórico se tenía de la mujer, en tanto que Saulo se posiciona en un rol aparentemente pasivo pero igualmente revolucionario, lo cual subraya que la conciencia política de Jerónimo ha ensayado, en cada existencia, la performance necesaria para enfrentarse a la hegemonía.

*Vidas perpendiculares* se cierra justamente con uno de los últimos recuerdos de Jerónimo sobre su vida como doncella griega enamorada de Saulo de Tarso y es en ese tiempo—anterior al presente de Jerónimo—cuando su espíritu atraviesa una violenta “subjetivación” y adviene en una conciencia política revolucionaria dando lugar a lo que Alain Badiou llama en su libro *Teoría del sujeto* (1982) “proceso subjetivo,” en referencia al momento en que un nuevo sujeto político emerge al reconocer la huella “acontecimental” de un momento, es decir, al identificar el evento que quiebra el tiempo, rastrear las posibilidades nuevas que allí, en el antiguo terreno de eso real, se manifiestan y que ahora reclaman un nombre nuevo para inscribirlo en el relato de la Historia.

Esta comprensión nueva, en cada vida, de lo que es el sujeto en las coordenadas de una cultura y una Historia propone a su vez constantemente una nueva “Historia.” La filosofía clásica cree que el ser se degrada en circunstancias materiales; sin embargo, si la representación de ese advenimiento del ser en un sujeto histórico temporal y espacial es, además, circunstancial o cambiante, tenemos que no puede ni debe existir una única verdad omniabarcante.

A modo de síntesis, tenemos que en *Vidas perpendiculares* se puede percibir la importancia de cada “subjetivación política” precisamente por los tipos de sujeto en que Jerónimo ha reencarnado a lo largo de su existencia humana: fue una doncella griega en el año cero, enamorada de Saulo, el que luego se convertiría en el principal propagandista de

Cristo y del cristianismo; fue un sacerdote cazamonjes al servicio de la monarquía de Fernando III; fue el vástago de una tribu prehistórica que no tenía noción del incesto, pero sí de la pertenencia a una comunidad y del derecho al alimento y a la comunión sexual; fue un brahmán hindú en un momento de la vida que no contabilizaba el tiempo. Y en todos esos recortes del tiempo se manifestó como un sujeto fiel a las ideas que lo vinculaban con la utopía.

### A modo de conclusión: resurrecciones múltiples para una nueva modernidad

Cada una de las vidas que Jerónimo Loera recuerda lo aproxima a una subjetividad política en la que el amor como base para la comunidad es esencial dado que en esa experiencia se funda la política como proyecto colectivo. Judith Butler declara en *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción* (1997) que “[l]a melancolía disocia al sujeto, marcando un límite a lo que puede abarcar” (35). Eso que puede abarcar, insiste Butler, es una condición de amor—o comunidad política, insiste Alain Badiou—por la cual el sujeto se libera de los grilletes creados por sí mismo cuando experimenta la pérdida original:

Esta pérdida no es solo del objeto o de un conjunto de objetos, sino de la posibilidad misma del amor: la pérdida de la capacidad de amar, el duelo interminable por aquello que funda al sujeto. (*Mecanismos psíquicos...* 35)

Justamente lo que hizo el proceso de posmodernidad fue erosionar ese fundamento, haciendo de la pérdida una *modus* existencial que impactó en todos los niveles de la comunidad y renunciando a construir con esa pérdida un puente entre las subjetividades y la Historia.

El procedimiento de Álvaro Enrigue al diseñar a su protagonista como una colosal máquina de memoria permite la regeneración

de campos ontológicos en los que el sujeto hace posible su resurrección como un mecanismo de resistencia, una vía a ese callejón existencial al que se refiere Hannah Arendt:

Lo que llamamos aislamiento en la vida política se llama soledad en la esfera de las relaciones sociales [...] el aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas. (citada en Martínez Lucena y Barraycoa Martínez 110)

En contrapartida, Jerónimo agota la materialidad de sus distintos cuerpos en la lucha por construir cada vez, en cada existencia, un puente sentimental y ontológico que lo integre al otro.

Esta multilocalidad de las vidas de Jerónimo responde a las características del género de la ciencia ficción que, especialmente desde inicios del siglo XXI, ha reforzado sus vínculos con el lenguaje y la estética del pensamiento difuso o borroso, por un lado, y con la ambición de una utopía que restaure la comunidad y “lo común,” por otro. Precisamente, me interesa profundizar en este tipo de enfoque para acercarme a otras propuestas literarias latinoamericanas e indagar en las entropías que, a partir de relatos con fuerte impronta arquetípica y mitológica, se desencadenan a fin de confrontar la mimesis de control de los relatos del capitalismo.

Finalmente, considero un acierto de orden ideológico y narrativo el desenlace de la novela, pues Jerónimo, al asistir al velorio de su madre, quien ya convivía con su amante (padre biológico de Jerónimo), conoce a la primera mujer de este. Esa mujer es el sujeto amoroso que él descubre, vida tras vida, una y otra vez, bajo otros semblantes, con otras máscaras. Sin embargo, en este tramo existencial de 1936, en los largos años que cubrió el México posrevolución, él decide no matar a su padre, fracturar ese autodeterminismo al que se había condenado con una sola lectura sobre el amor. La verdadera revolución política se concreta allí, pese a que la comunión

amorosa se mantiene irrealizada, a futuro, pero sin estar sujeta a la ilusión de un progreso teleológico, como debe suceder con la utopía.

Considero, en fin, que *Vidas perpendiculares* pone en escena la crisis histórica o, mejor dicho, de interpretación de la Historia en las coordenadas de la modernidad, una crisis que se agudizó con la fisura o la herida cínica que la posmodernidad abrió en el proyecto moderno al separar los acontecimientos como manifestaciones del tiempo del sujeto como portador de mitos. *Vidas perpendiculares* nos invita literalmente a fantasear con todos los que fuimos y los que potencialmente podemos ser y en esta provocación cosmológica ejercemos una renovada vocación política.

## Notas

<sup>1</sup> No obstante algunos pensadores como es el caso de Paul Veyne, según lo afirma Marc Augé en *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* (1994):

haya negado con vigor en su libro *Cómo se escribe la historia* la existencia de una relación necesaria entre historiografía e historicidad y ha afirmado que el nacimiento de la historiografía no se sigue esencialmente de la conciencia de sí mismos que tienen los grupos en que se produce historiografía. (14)

Considero de gran importancia diferenciar entre la conciencia del transcurso del tiempo—o de su fragmentación y desprendimiento, que es natural y característica de la sensibilidad posmoderna—y una conciencia que no pasa únicamente por registrar el tiempo desde una lucidez presente, sino por la noción de que el tiempo es una plataforma maleable a la intervención humana y solo por esa *intervención* adquiere sentido. Este segundo tipo de conciencia, por decirlo de algún modo, es que el recupera la modernidad del siglo XXI. Augé señala también el tratamiento que la ciencia de la primera modernidad hizo del tiempo: “si el tiempo es la materia prima de la historia, se trata de un

tiempo localizado y, en este sentido, un tiempo antropológico” (14). Sin duda, la posmodernidad desintegró esa localización.

<sup>2</sup> Carlos Fuentes señala también, con respecto a esta novela de Enrígue, que su apuesta cuántica se ubica mejor en el universo de Max Planck que en el de Albert Einstein en el que el relativismo consiste en “un mundo de campos coexistentes en constante interacción y cuyas partículas son creadas o destruidas en el mismo acto” (España, *El País* n/p). En cambio, si se lee *Vidas perpendiculares* desde la óptica de la mecánica cuántica de Planck será posible entender los modos en que el sujeto se instituye como un portador de “cuantos,” es decir, de unidades de información capaces de multiplicarse ecuacionalmente en otros insospechados niveles de la información, generando energía y luz donde no la había e incorporando información en lugar de destruirla “en el mismo acto.” De allí que cada vida recordada en total entropía y simultaneidad por el pequeño Jerónimo nos habilite a pensar esta novela desde los umbrales de la ciencia ficción del siglo XXI, cuando la tecnología ha naturalizado en gran medida este lenguaje del tiempo simultáneo y entrópico y la idea y voluntad de articular una novela histórica que realmente desafíe a la teleología deba, en gran medida y casi inevitablemente, recurrir a ese lenguaje y a ese código que renueva el mito y lo multiplica.

<sup>3</sup> Es oportuno notar que, a diferencia de las propuestas rizomáticas de Deleuze, para Badiou la multiplicidad no se circunscribe a una única raíz, sino que justamente se actualiza en cada situación. En ese sentido, Badiou opone el descubrimiento y la construcción de una “verdad” a la noción deleuziana de “devenir.” Deleuze asevera, por ejemplo: “El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes” (*Diferencia y repetición* 120). En efecto, cada tiempo—el pasado, el presente, el futuro—es para Deleuze una memoria con distinto énfasis, es decir, una repetición de un mismo teatro humano. Sin embargo, en *Vidas perpendiculares* lo que cambia justamente es esa representación, pues lo que cambia es la “situación”; de otro modo no podría emerger una nueva *verdad* en ese lugar vacío—*hors-lieu*—que es el tiempo.

<sup>4</sup> En su ensayo “Enfoques recientes sobre la ciencia ficción procedentes de las universidades francesas,” Jaime Abella Santamaría asegura que el desarrollo de las neurociencias ha avanzado en detrimento de las trascendencias simbólicas de la

subjetividad mediante la descorporeización del cerebro:

El imaginario de la ciencia ficción vislumbra escenarios donde la desmaterialización progresiva del cerebro, pasando por nuevas estructuras técnicas, soportes del espíritu mucho más amplias, acaba, incluso, en estructuras dinámicas del espacio-tiempo. (946)

En ese sentido, un *ethos* barroco para este siglo se enfrenta al desafío creativo de urdir otras estrategias de supervivencia en el esquema capitalista, que incluyan en su hacer la virtualidad más íntima (el cerebro, la conciencia, la imaginación) sin sacrificarse en una nueva enajenación.

## Obras citadas

- Abella Santamaría, Jaime. "Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica." *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica*. Editado por Teresa López Pellisa y Fernando Ángel Moreno Serrano, Asociación Cultural Xatafi y Universidad Carlos III de Madrid, 2009, pp. 940-51.
- Augé, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* (1994). Traducción de Alberto Luis Bixio, Editorial Gedisa, 1998.
- Badiou, Alain. *Teoría del sujeto* (1982). Traducción de Juan Manuel Spinelli, Prometeo Libros, 2009.
- . *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2* (2006). Traducción de María del Carmen Rodríguez, Manantial 2008.
- Badiou, Alain y Nicolas Truong. *Elogio del amor* (2009). Traducción de Ana Ojeda, Editorial Paidós, 2012.
- Barthes, Roland. *Mitologías* (1957). Traducción de Héctor Schmucler, Siglo Veintiuno, 2002.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza [1]* (1959). Traducción de Felipe González Vicén, Editorial Trotta, 2004.
- Brown, J. Andrew. "Humanismo 'cyborg': el letrado posthumano en América Latina." Traducción de Ignacio M. Sánchez Prado, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 34, no. 68, 2008, pp. 19-32.
- Butler, Judith. *Deshacer el género* (2004). Traducción de Patricia Soley-Beltrán, Ediciones Paidós Ibérica, 2006.
- . *Mecanismos psíquicos del poder: teorías de la sujeción* (1997). Traducción de Jacqueline Cruz, Ediciones Cátedra, 2001.
- Csicsery-Ronay, Istvan, Jr. *The Seven Beauties of Science Fiction*. Wesleyan University Press, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición* (1968). Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Becacece, Amorrortu, 2002.
- Echeverría, Bolívar. "El ángel de la historia y el materialismo histórico." *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia, de Walter Benjamin*. Ediciones Era, 2005, pp. 23-33.
- . *La modernidad de lo barroco* (1998). Ediciones Era, 2000.
- . *Las ilusiones de la modernidad* (1995). UNAM / El equilibrista, 1997.
- . *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era, 2010.
- Enrígue, Álvaro. *Vidas perpendiculares*. Editorial Anagrama, 2008.
- Foucault, Michael. *La hermenéutica del sujeto* (2001). Traducción de Horacio Pons, Ediciones Akal, 2005.
- Fuentes, Carlos. "Las vidas de Álvaro Enrígue." *El País*, 16 de mayo de 2009.
- Gimbernat, José A. *Ernst Bloch: utopía y esperanza: claves para una interpretación filosófica*. Cátedra, 1983.
- Martínez Lucena, Jorge y Javier Barrycoa Martínez. "El zombi y el totalitarismo: de Hannah Arendt a la teoría de los imaginarios." *Imaginosociales: Revista Interdisciplinaria sobre Imaginosociales*, vol. 2, no. 2, 2012, pp. 97-118.
- Suvin, Darko. *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*. Yale University Press, 1979.
- Todorov, Tzvetan. *Introducción a la literatura fantástica* (1970). Traducción de Silvia Delpy, Ediciones Buenos Aires, 1982.