

P A N D O R A



GIRO AFECTIVO  
Y PRESENTISMO

18 / 2025

Laboratoire d'Études Romanes  
Université Paris 8



P A N D O R A  
REVUE D'ÉTUDES HISPANIQUES



18/2025

Département d'Études Hispaniques et Hispano-Américaines  
Université Paris 8

## DIRECTION ÉDITORIALE

Pascale Thibaudeau

## COMITÉ DE RÉDACTION (Université Paris 8)

Annick Allaigre  
Martín Arias-Pini  
Michèle Arrué  
Danièle Bussy Genevois  
Fanny Chagnollaud  
Brice Chamouleau  
Marie Córdoba  
Françoise Crémoux  
Irène Da Silva  
Diego Farnié  
Enrique Fernández Domingo  
Paola García  
Alicia Fernández García  
Sebastián García Barrera  
Marta López Izquierdo  
Christine Marguet-Ciais  
Perla Petrich  
Myriam Ponge  
Julio Premat  
Montserrat Prudon-Moral  
Michèle Ramond  
Vicente Romero  
Pascale Thibaudeau  
Diego Vecchio  
Mercedes Yusta Rodrigo

## COMITÉ EXTÉRIEUR

Nancy Berthier (Sorbonne Université)  
Mercedes Blanco (Sorbonne Université)  
Ignacio Bosque (Univ. Complutense de Madrid)  
Mónica Castillo Lluch (Université de Lausanne)  
Pedro M. Cátedra (Univ. de Salamanca)  
Lourdes Cirlot (Univ. Central de Barcelona)  
Pierre Civil (Univ. Paris III)  
Robert Coale (Univ. de Rouen)  
Pedro Córdoba (Sorbonne Université)  
Jean-Michel Desvois (Univ. Bordeaux III)  
Françoise Etienvre (Univ. Paris III)  
Milagros Ezquerro (Sorbonne Université)  
Marie Franco (Univ. Paris III)  
Géraldine Galeote (Univ. de Nantes)  
Carlos Heusch (ENS - Lyon)  
Jo Labanyi (New York University)  
Maria Llombart Huesca (Univ. Paul-Valéry Montpellier)  
Nathalie Ludec (Univ. de Rennes 2)  
Jens Lúdtke (Univ. de Heidelberg)  
José-Carlos Mainer (Univ. de Zaragoza)  
Dolors Oller (Univ. Pompeu Fabra)  
Miguel A. Olmos (Univ. de Rouen)  
Manuel de Paz (Univ. de La Laguna)  
Serge Salaün (Univ. Paris III)  
Marie Salgues (Univ. Paris III)  
Béatrice Salazar (Univ. de Rouen)  
Jorge Uría (Univ. de Oviedo)

# GIRO AFECTIVO Y PRESENTISMO

Textes réunis par

**BRICE CHAMOULEAU**



# TABLE DES MATIÈRES

• Introduction BRICE CHAMOULEAU	7
• <b>GIRO AFECTIVO Y PRESENTISMO</b>	15
• Emociones y condición catastrofada. Sobre el estatus político de las emociones en la crítica posfranquista BRICE CHAMOULEAU	17
• Pensar lo emocional con Wendy Brown: resistir a la melancolía de izquierdas MARÍA BEAS MARÍN	35
• Dorado, rojo y negro: exploración de patologías del presentismo mediante relatos de la transición española KEVIN RAMIER	53
• Raptos y fugas del álbum. Prácticas memoriales, afectos y des/activaciones del archivo íntimo de los represaliados del franquismo en el espacio público MÓNICA ALONSO RIVEIRO	71
• Una dialéctica fantológica. Sentimentalismo imperial y resistencias anticoloniales en la Canarias franquista ROBERTO GIL HERNÁNDEZ	99
• Deseos feministas. Una aproximación desde la historia NEREA ARESTI	121
• <b>MISCELLANÉES</b>	141
• L'expérience nostalgique de la modernité espagnole à travers le projet rural de Rosario de Acuña (1902-1911) CARLA BEZANILLA	143
• «Vivir la aventura de París»: Albalucía ángel y la génesis de una conciencia feminista en los años del boom SOPHIE LARGE	159



# Introduction

**BRICE CHAMOULEAU**

El presente número de *Pandora : revue d'études hispaniques* restituye el trabajo colectivo realizado en el marco del proyecto EXPEDIAS del Labex Les passés dans le présent (2022-2025), coordinado por hispanistas del LER de París 8 Vincennes – Saint-Denis y de Etudes Romanes de Nanterre y reuniendo un equipo internacional de historiadores, historiadoras y filólogos y filólogas<sup>1</sup>, en la primavera de 2024, en un congreso titulado “Giro afectivo y presentismo”. La crítica que moviliza lo emocional para apreciar la relación con el tiempo y la acción social se hace cargo de las emociones para desconfiar de las descripciones indexadas a sujetos racionales y plenamente conscientes de los motivos de sus acciones, restituidos en las palabras que emplean para describirlas; y lo hace siguiendo la capacidad movilizadora de las emociones, de los “actos emocionales”, siguiendo las propuestas teóricas de Sara Ahmed<sup>2</sup>. La dificultad está en que tal planteamiento parece dejar claro qué son las emociones –esa parte irracional de los sujetos a la que el lenguaje no permitiría acceder. En los debates que recorrieron el proyecto Expedias, surgió en varias ocasiones la centralidad del cuerpo, opuesto a la palabra, como lugar de una *experiencia* que cabe restituir y explicar, en una separación nítida con el lenguaje, apelando al congreso sobre presentismo y giro afectivo y emocional cuyas actas están reunidas en este volumen. Si bien el trabajo colectivo reconoce que la experiencia lingüística no agota la dimensión emocional de la subjetividad, es con un trabajo basado en la textualidad de las emociones, en su restitución poética y lingüística, como va enfocado el problema: el sujeto no está en el signo lingüístico, ni está sin lengua, sino que está dividido por el significante, con el que hay que contar, fórmula que llevaría a Lacan a asumir hasta que “el cuerpo es el otro”<sup>3</sup>.

Vinculados al lenguaje, los afectos, las emociones, no pueden remitir a una caja negra definitivamente inaccesible a los intérpretes que no sean neurocientíficos: las emociones desvelan el “otro escenario” sobre el que se recortan las palabras de los sujetos,

<sup>1</sup> <https://etudes-romanes.univ-paris8.fr/expedias-experiences-du-presentisme-en-espagne> (consultado el 17 de febrero de 2026).

<sup>2</sup> W. Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 y S. Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015. L. E. Delgado, P. Fernández, J. Labanyi, *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura contemporánea española (siglos XVIII-XXI)*, Madrid, Cátedra, 2019; J. Díez Freire (dir.), *Emociones e historia*, *Ayer*, 98, 2015.

<sup>3</sup> J. Lacan, *Autres écrits*, París, Le seuil, 2001, p. 409.

un espacio afectivo, sentido, relacionado con una estructura lingüística que sirve de mediación a aquello que está moviendo en los sujetos, en las comunidades en las que están involucrados, y que sostienen las instituciones en que éstas se desenvuelven. El contexto español posfranquista, sin duda, es lugar privilegiado para no arrinconar la cuestión emocional en un lugar inaccesible a la interpretación y al lenguaje: al revés invita a interrogar las sintomatologías emotivas de un espacio institucional cuyos lazos con el pasado dictatorial no se agotan en los relatos historiográficos ni en las memorias que lo comentan y construyen para el presente —y los lazos son muchos en los entresijos afectivos de las vidas en el espacio posdictatorial, las recientes investigaciones sobre las vidas de mujeres expuestas a violencias y vejaciones en los centros del Patronato de la Mujer, cuyas resonancias siguen hasta el presente, son buen testimonio de ello. El miedo, como miedo al miedo —el miedo al miedo de la depredación originaria de la contemporaneidad española—, se transmite de generación en generación, y las dinámicas de las resistencias también circulan en esa materia sentida, psíquica, heredada, con las que el lenguaje de cada sujeto se las tiene que ver en el espacio posfranquista. El miedo al miedo es variación sobre el tema de la angustia, “el afecto de los afectos” según Freud y Lacan. Precisamente porque la angustia en los espacios posdictatoriales no se puede desvincular de los ciclos de violencias de masa en que se originan las dictaduras del siglo XX europeo, hay que reconocer la relación en su expresividad subjetiva y social con las mediaciones semióticas<sup>4</sup>.

El volumen cuestiona especialmente una relación entre emociones y *tiempo*: el cuestionamiento va en dos direcciones. Las dimensiones del presentismo son, primero, emocionales, en el sentido de que la clausura del tiempo propuesta por François Hartog<sup>5</sup> —de quien el proyecto ha retomado la categoría de presentismo para discutirla en el espacio español— para calificar el tiempo presente desde 1989 no funciona aquí exactamente, primero por el enfoque metodológico —la clausura no es total, sigue habiendo actividad en los sujetos lanzados a la ficción del presentismo, incluso en su versión estandarizada por la historiografía. El volumen se interesa así por cómo la materia emocional se relaciona con la acción, y en este caso, principalmente, el estudio está dedicado a aprehender las dimensiones de la nostalgia y de la melancolía, en las subjetividades históricas como en las herramientas críticas disponibles. El horizonte de esta perspectiva es la que invita a poner a prueba la categoría del presentismo con casos históricos singulares, para abrir la posibilidad de un estudio del presentismo más allá de la presentificación. Así el volumen también aspira a reflexionar sobre la institucionalidad de la estructura lingüística que sostiene las emociones colectivas y subjetivas en el espacio político posfranquista, para aprehender su politicidad: la exploración del paradigma presentista en este aspecto da a entender que el presentismo afecta así hasta

<sup>4</sup> P. Legendre, « La Brèche. Remarques sur la dimension institutionnelle de la Shoah », *Sur la question dogmatique en Occident : aspects théoriques*, París, Fayard, 2009, p. 339-349.

<sup>5</sup> F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Le Seuil, 2003.

la relación con las huellas y archivos íntimos del pasado, mediando en las relaciones políticas que se mantiene con ellas.

La matriz presentista —o, fórmula ciertamente más adecuada al cabo del proyecto Expedias, la escenografía institucional del tiempo posfranquista— parece desactivar la politicidad de las emociones en una dinámica que las categorías del giro emocional dejan intacta, por interesarse por la superficie de lo que tocan las emociones. Referidas a la institucionalidad de la subjetividad —es decir a la interrelación entre cada voz singular y la arquitectura institucional de la lengua pública que ésta tiene que hablar—, las emociones políticas —el miedo, la ira, principalmente, la alegría también— son síntomas de un resto que no consigue enunciarse dentro de la lengua pública de la ciudadanía, torciendo experiencias subjetivas, íntimas. Como se ve, la cuestión emocional no completa el cuadro de experiencia de la ciudadanía posfranquista y de las luchas antifranquistas y sus ecos en la democracia: más bien abre la vía para una sintomatología de la clausura institucional heredada de la dictadura, que el dossier explora, y mientras tanto, redimensiona las descripciones de la ciudadanía posdictatorial. Algo más asoma, que inquieta y busca intimidar en el retorno de la extrema derecha en el escenario político español, como a escala global, un retorno por donde el tiempo se experimenta de otra manera, ya no siguiendo las retóricas de los sujetos de las teorías de los movimientos sociales, o voces guiadas por la extensión de la ciudadanía, sino un tiempo repetitivo, “catastrofado” se dirá aquí, repitiendo una relación subjetiva con la comunidad y la estructura de su lengua pública, que no depende de los objetos de los que habla, y que bien puede tener que ver con ese resto de experiencia de las violencias políticas del siglo XX español que siguen habitando los cuerpos hablados de las generaciones actuales<sup>6</sup>. Así las cosas, la cuestión está abierta para reflexionar sobre las reaperturas de ese campo acotado presentista de la política que ha dibujado el proyecto Expedias, en cuya labor el presente dossier constituye sin duda una manera de buscar una brecha crítica para reabrir descripciones que se hagan cargo de las texturas vividas de la ciudadanía posdictatorial. Así enfocado, el dossier explora, en su versión española, un nuevo malestar civilizacional más amplio, cuando las ficciones políticas parecen romperse para dejar el paso libre, sin mediación alguna, a lo real en sus dimensiones más brutas —el poder del dinero, la fuerza física y militar.

El dossier está compuesto de seis trabajos inéditos, y el volumen integra en sus *Misceláneas* un último texto que aborda cuestiones similares a las planteadas en el dossier, pero aplicadas a otro período, el de la España de la Restauración, en clave feminista y siguiendo a Rosario de Acuña, dándole coherencia a este número de *Pandora*. El volumen se abre con el texto de Brice Chamouveau, editor del número del *Pandora* y uno de los tres responsables del proyecto EXPEDIAS, que abre la reflexión inda-

<sup>6</sup> P. L. Assoun, *Psychanalyse de la catastrophe. Enjeux anthropologiques et cliniques*, París, Presses Universitaires de France, 2023.

gando las texturas del presente en la España posfranquista, con un primer texto titulado: “Emociones y condición catastrofada. Sobre el estatus político de las emociones en la crítica posfranquista”. Se rastrea la posibilidad de que un tiempo catastrofado, aquilatado respectivamente a la categoría de trauma, para que emerja una topografía pública de la palabra posfranquista intimidante, dirigida a la ciudadanía encerrada en un espacio discursivo domesticado así como a cada sujeto que en ella habla. El texto pretende avanzar en la descripción de una estructura discursiva impolítica, que se transmite del momento dictatorial al momento democrático, con los efectos emocionales y transgeneracionales de la transmisión de la angustia, que están por describir en España<sup>7</sup>.

A raíz de este umbral, el texto de María Beas Marín, doctoranda del Laboratoire d'études romanes, “Pensar lo emocional con Wendy Brown: resistir a la melancolía de izquierdas”, reflexiona sobre el paradigma melancólico en las descripciones del cambio social y político en el espacio posfranquista: la reflexión discute textos señalados que describen el desencanto transicional y sus ecos en la crítica contemporánea, post-15M, con el fin de rastrear otra documentación sostenida por la esperanza política, que rearticula deseos en vez de mantenerlos dentro de la lógica repetitiva, pero creativa sin duda, de la melancolía. Siguiendo una perspectiva parecida, la contribución de Kevin Ramier, doctorando del LER y del equipo ILCEA4 de la universidad de Grenoble Alpes, titulada “Dorado, rojo y negro: exploración de patologías del presentismo mediante relatos de la Transición española”, aspira a presentar una variación sobre las relaciones afectivas y emocionales con el presentismo en la España que cuestiona fuertemente la clausura memorial impuesta en la Transición, entre finales del siglo XX e inicios del XXI. Apoyándose en tres novelas, *Francomoribundia* (2003) de Juan Luis Cebrián, *La caída de Madrid* (2000) de Rafael Chirbes y *Los poderes de la tempestad* (1997) de Donato Ndongo-Bidyogo, propone una apreciación sensible y crítica del tiempo desde enfoques y territorios singulares, especialmente desde Guinea Ecuatorial, aflorando el subtexto colonial de la modernidad hispánica y su relación con el tiempo. Con esta matriz entronca el texto de Roberto Gil Hernández, sociólogo del departamento de sociología y antropología de la Universidad de la Laguna: en “Una dialéctica fantológica. Sentimentalismo imperial y resistencias anticoloniales en la Canarias franquista”, el autor se interesa por la recreación presentista de las identidades en Canarias, y la coteja con una perspectiva histórica centrada en las representaciones de la población guanche bajo la dictadura franquista. Esto permite aquilatar el espesor de la relación colonial en la presentificación de las identidades y en la clausura presentista, a la vez que abre la reflexión sobre las condiciones epistémicas de la emancipación respecto de las mismas.

<sup>7</sup> Una exploración interesante para otros contextos posgenocidiarios: C. Veuillet-Combier, M. Katz-Gilbert, « De la mémoire trouée à la parentalité empêchée : clinique de la transmission psychique après un génocide », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 68, 2017, 195-207. <https://doi.org/10.3917/rppg.068.0195> (consultado el 17 de febrero de 2026).

La cuestión clave está en la dimensión afectiva de los antagonismos políticos, mediada aquí por la diferencia colonial, y la capacidad de actuar desde esa afectividad.

La contribución de la historiadora del arte Mónica Alonso Riveiro, de la UNED, “Raptos y fugas del álbum. Prácticas memoriales, afectos y des/activaciones del archivo íntimo de los represaliados del franquismo en el espacio público” interroga las modalidades de resemantización de las fotografías íntimas de la comunidad republicana española, como archivos personales y familiares que traspasan al espacio público, y sus relaciones con el presente y su régimen de visibilidad. La cuestión es principalmente la de las capas de significado que la circulación de las imágenes en el tiempo suscita y de sus efectos afectivos en la politización del pasado, “sin caer en la nostalgia”. Nostalgia y melancolía, sea a través de las voces historiográficas que sostienen tales categorías, sea a través de los lenguajes políticos actuales y sus repertorios renovados, o de la materialidad de los archivos, sin duda constituyen el trasfondo principal del dossier, en tanto constelaciones subjetivas y semióticas que exigen reflexividad.

Por último, la contribución de Nerea Aresti, historiadora del género de la Universidad del País Vasco, “Deseos feministas. Una aproximación desde la historia”, cierra el dossier temático, y se hace cargo del principal problema con el que tiene que lidiar el presentismo ante el giro afectivo, que es la identificación presentista del sujeto de la historia con los sujetos del presente. La vía seguida por la historiadora es la del deseo, irreductiblemente subjetivo, y su capacidad para tensionar las identificaciones de la historiografía y de las memorias. El cuestionamiento confluye así con preguntas metodológicas fundamentales sobre la construcción del sujeto de la modernidad manejado por la historiografía, complejizado por el género, las emociones y la cuestión del deseo, reflexiones que recorrieron los debates de las jornadas cuyas contribuciones publicamos aquí.

Cabría añadir una coda a esta presentación. La perspectiva emocional introdujo en las reflexiones del equipo reunido un material crítico tomado tanto de la historiografía española, como de los estudios culturales, como del psicoanálisis freudiano y lacaniano, señal de la incorporación de un repertorio necesariamente complejo para discutir perspectivas y debates, y no repetirlos. Agradezco a los autores y las autoras su creatividad científica a la hora de enfrentarse al reto de articular tiempo y emoción en el marco del proyecto Expedias.

El texto de Carla Bezanilla, doctora en historia contemporánea por la Universitat de València y en estudios hispánicos por París 8, “L’expérience nostalgique de la modernité espagnole à Travers le projet rural de Rosario de Acuña (1902-1911)”, historiza en el primer texto del volumen insertado dentro de la sección de Misceláneas, la relación de la feminista Rosario de Acuña con las emociones y la nostalgia, articuladas respecto del proyecto regeneracionista de la España de los primeros lustros del siglo XX –donde

la nostalgia activa, en el escenario de la crisis de la imperialidad española, un proyecto regeneracionista— y restituye otras relaciones con lo emocional y el tiempo, fuera del marco presentista y de las especificidades del contexto del tiempo presente. El texto se puede concebir así como contrapunto al contexto posfranquista y a sus singularidades históricas. Por último, la contribución de Sophie Large (Université de Tours/ Institut Universitaire de France) a Pandora en sus Misceláneas, « Vivir la aventura de París : Albalucía Ángel y la génesis de una conciencia feminista en los años del Boom » reflexiona sobre la escritora colombiana Albalucía Ángel (1939-) y, con ella, sobre las lógicas sexistas del reconocimiento de la pertenencia al “panteón literario del boom latinoamericano”, a la par que sitúa a la escritora dentro de los espacios feministas parisinos de la segunda ola.

## BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara, *La política cultural de las emociones*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Psychanalyse de la catastrophe. Enjeux anthropologiques et cliniques*, París, Presses Universitaires de France, 2023.
- DELGADO, Luisa Elena, FERNÁNDEZ Pura, LABANYI, Jo, *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura contemporánea española (siglos XVIII-XXI)*, Madrid, Cátedra, 2019.
- DIEZ FREIRE, Javier (dir.), *Emociones e historia*, Ayer, 98, 2015.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Le Seuil, 2003.
- LACAN, Jacques, *Autres écrits*, París, Le Seuil, 2001.
- LEGENDRE, Pierre, « La Brèche. Remarques sur la dimension institutionnelle de la Shoah », *Sur la question dogmatique en Occident : aspects théoriques*, París, Fayard, 2009, p. 339-349.
- VEUILLET-COMBIER, Catherine, KATZ-GILBERT, Muriel, « De la mémoire trouée à la parentalité empêchée : clinique de la transmission psychique après un génocide », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 68, 2017, 195-207. <https://doi.org/10.3917/rppg.068.0195> (consultado el 17 de febrero de 2026).
- REDDY, William, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.



# GIRO AFECTIVO Y PRESENTISMO



# Emociones y condición catastrofada. Sobre el estatus político de las emociones en la crítica posfranquista

**BRICE CHAMOULEAU**

*Laboratoire d'études romanes, Université Paris 8*

## **Resumen:**

Este texto reflexiona sobre la condición política de las emociones en la crítica posfranquista, encerradas en un dispositivo metafísico. A partir de un abordaje que combina psicoanálisis e historia del derecho constitucional, propone identificar una estructura lingüística juridificada, que constituye una topología de la palabra pública posfranquista gracias a la que se explora la contención de la palabra pública dentro de un «miedo al miedo» íntimo e intimidante legado por las políticas de reconciliación fraterna elaboradas bajo la dictadura franquista. Explicitando esta estructura, el artículo ambiciona reencontrar una vía de interpretación política de las emociones a partir de las sintomatologías de la «intimidad» posfranquista, un proyecto metapsicológico que apela un abordaje clínico.

**Palabras clave:** España posfranquista, emociones, intimidad, topología enunciativa, metapsicología.

## **Abstract:**

This article reflects on the political condition of emotions in post-Franco criticism, enclosed in a metaphysical montage. Using an approach that combines psychoanalysis and constitutional law history, it proposes to identify a juridified linguistic structure that constitutes a topology of post-Franco public discourse, thanks to which the containment of public discourse within an intimate and intimidating 'fear of fear' left behind by the policies of fraternal reconciliation developed under the Franco dictatorship is explored. By making this structure explicit, the article aims to rediscover a way of interpreting emotions politically based on the symptomatology of post-Franco 'intimacy,' a metapsychological project that calls for a clinical approach.

**Key Words:** Post-Franco Spain, emotions, intimacy, enunciative topology, metapsychology.

## **Résumé :**

Ce texte s'intéresse à la condition politique des émotions dans la critique post-franquiste, contenues dans un dispositif métaphysique. À partir d'une approche combinant psychanalyse et histoire du droit constitutionnel, il propose d'identifier une structure linguistique juridifiée, qui constitue une

topologie de la parole publique post-franquiste grâce à laquelle est explorée la contention de la parole publique dans une « peur de la peur » intime et intimidante héritée des politiques de réconciliation fraternelle élaborées sous la dictature franquiste. En explicitant cette structure, l'article ambitionne de retrouver une voie d'interprétation politique des émotions à partir des symptomatologies de l'« intimité » post-franquiste, un projet métapsychologique qui appelle une approche clinique.

**Mots clés :** Espagne post-franquiste, émotions, intimité, topologie énonciative, métapsychologie.

## IMPOLÍTICA DE LAS EMOCIONES

20

La cuestión de las emociones sin duda ha abierto un campo amplio en la historiografía española, renovando los enfoques a la historia de la ciudadanía contemporánea que encuentra en esta perspectiva la vía para complejizar la subjetividad de referencia de sus estudios, más allá de una antropología racional atribuida a la modernidad<sup>1</sup>. Este artículo reflexiona sobre la politicidad de las emociones en el espacio posfranquista, una reflexión que se desarrolla después de un largo e intenso ciclo de trabajo colectivo sobre las texturas del presente en el espacio posdictatorial español, e individual, en el seno del proyecto EXPEDIAS<sup>2</sup> que he co-dirigido, sobre la clausura del espacio jurídico español constitucional alrededor del derecho a la intimidad, que dibuja los contornos de una ciudadanía restringida por los lineamientos simbólicos de una renovada teología jurídica franquista que pasó desapercibida por la crítica<sup>3</sup>. Al instituir un orden civil que descansa en el postulado de la «intimidad» de los ciudadanos, el orden constitucional perpetúa la mediación divina, el dispositivo trinitario de larga tradición en el pensamiento occidental y cristiano, por cuanto los ciudadanos que gozan de derechos son quienes participan del espacio íntimo reservado a la ciudadanía, definido por la Real Academia de la Lengua Española como «zona espiritual» familiar (*DRAE*, voz «intimidad»). La cuestión clave está en la institución del espacio político de la ciudadanía dentro de un marco que desactiva la política, una ciudadanía *íntima*, que funciona a modo de oxímoron: el gesto político de la ciudadanía se da en una domesticidad que

<sup>1</sup> Uno de los textos que más ha marcado esta línea interpretativa es el de D. Beorlegui Zarranz, dentro del equipo Experiencia Moderna de la Universidad del País Vasco, *Transición y melancolía: la experiencia del desencanto en el País vasco (1976-1986)*, Madrid, Posmetropolis editorial, 2017. Más generalmente, la interpretación que más influencia tiene a nivel teórico es la de S. Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

<sup>2</sup> Proyecto «Experiencias del Presentismo en España: Dispositivos, Artes y Saberes», financiado por el Labex Les passes dans le présent (2022-2025), dirigido por Brice Chamouveau, Pascale Thibaudeau (París 8) y Zoraida Carandell (Universidad de París Nanterre): <http://passes-present.eu/fr/expedias-experiences-du-presentisme-en-espagne-dispositifs-arts-et-savoirs-44627>

<sup>3</sup> B. Chamouveau, « Droit humain à la vie privée ou à l'intimité ? Le choix de traduction du juge espagnol Morenilla Rodríguez », *Grief. Revue sur les mondes du droit*, EHESS, 8, 2021, pp. 19-36.

desactiva su politicidad, legado, indiqué en otros trabajos de la Cruzada franquista para la práctica democrática<sup>4</sup>.

Adentrarse en un intento de historia de la vida afectiva, que permite la historia de las emociones, dentro de este marco y como prolongación de trabajos sobre la estructura teológico-jurídica de la impolítica posfranquista, obliga sin embargo a dar un paso que no suele dar la historia cultural de las emociones: no sólo está en juego una variación histórica sobre regímenes de historicidad emocional, no sólo se trata de las emociones *después* del franquismo; también las emociones son indicios de la manera cómo funciona el gobierno del animal político, precisamente porque las emociones no son primero colectivas: primero las siente y experimenta el sujeto radicalmente individual, instaladas en el cuerpo, dentro de un marco de expresión que puede ser colectivo, por la parte que interesa a las descripciones de los movimientos sociales. Pero más interesante es para mí la otra vertiente, cuando el sujeto y el poder están a solas, antes de las narrativas colectivas, una dimensión que tan sólo el psicoanálisis consigue alumbrar: el animal político, el *politikon zôon* de Aristóteles se entiende como «animal civil» en tanto que «*le es inculcado de nacimiento al hombre, que tenga algo civil y popular, lo que los griegos llaman politikon*»<sup>5</sup>, ese «algo civil y popular» remitiendo a un resto del sujeto deseante que no cabe en las categorías que lo «civilizan» y gobiernan, al tiempo que no se puede deshacer de ellas, porque con ellas se elabora y metaforiza. La cuestión de las emociones se abre por tanto como espacio para aprehender la producción de la civilidad en el espacio cronológicamente posfranquista, que interesa sobre todo porque ése es el espacio desde donde se piensa y elaboran cognitivamente los saberes sobre la historia de la ciudadanía española contemporánea, abriendo la posibilidad a saberes reflexivos sobre los legados dictatoriales inconscientes, desconocidos —éste es el otro sentido del «después de» del *pos*-franquismo.

Siguiendo el trabajo ya realizado en anteriores contribuciones, no partiré de los enfoques mayoritarios en la materia, que siguen las contribuciones de Sara Ahmed sobre «emociones políticas», precisamente porque en el contexto posfranquista, es la propia caracterización *política* de las emociones —de los usos y de los actos emocionales<sup>6</sup>— la que me interesa, que no puede darse por ya existente y ya elaborada, por cuanto se expresan dentro de una estructura jurídica, cuya función cognitiva es innegable e insoslayable para la subjetividad, heredada del pensamiento jurídico franquista, que *desactiva la política*, instalando la ciudadanía dentro de un espacio doméstico, íntimo, familiar. También por eso me interesará más contribuir aquí desde la estructura

<sup>4</sup> B. Chamouveau, « Colonialité intérieure : le temps messianique de la *traslatio imperii* franquiste », *Cahiers de Civilisation Espagnole Contemporaine*, 27, 2022.

<sup>5</sup> Citado por P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, París, Fayard, 2004 (1985), p. 120.

<sup>6</sup> W. Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

de la lengua que traba el acceso a la política, de la que las emociones son síntoma, más que apostar por la política de las emociones: la escritura de este texto se sostiene en que las emociones van ligadas a la estructura subjetiva, implicada en la institucionalidad en que se desenvuelve, que las condiciona. Expurgada la lengua colectiva del inicuo fundamentalismo legado por la dictadura franquista al orden democrático, ordenadora de una condición *catastrofada* de parte de la ciudadanía española, puede que la política de las emociones sea devuelta a su historicidad, pertenezca a un momento de elaboración de una relación con el pasado dictatorial y democrático, en vez de ser anunciadora de futuros emancipados. Éstos están por elaborar e imaginar después del cierre de la «intimidación» de la ciudadanía posdictatorial.

El abordaje psicoanalítico a las emociones, que seguiré aquí, preserva su estudio histórico de tres defectos metodológicos. El primero es la tendencia a considerar las emociones objetivables. Sigmund Freud observaría la dependencia de esta objetivación respecto de un enfoque subjetivo solapado: en *El malestar de la cultura*, señalaría que tal objetivación, por la que aprehendemos las emociones y situaciones de los demás transportándonos en pensamiento conservando nuestras exigencias y sensibilidades propias, «sustituye la disposición de nuestra mente a la de todas aquellas otras que nos son desconocidas»<sup>7</sup>. Así las cosas, la historia de las emociones no puede sino vérselas con la presunción de autorreferencialidad subjetiva del objeto de estudio que constituye.

Por otra parte, al considerar que las emociones están vinculadas con el significante, con la palabra, siguiendo en esto la clasificación aristotélica que sitúa las pasiones dentro de su *Retórica*, la perspectiva lacaniana no permite satisfacerse del apego que mantiene la historia de las emociones hacia «lo prediscursivo» del actuar político moderno, por la mediación emocional, que lleva los planteamientos hasta fundarse en las neurociencias, forma extrema, dudosa y peligrosa de naturalización de la acción política y del sujeto de la misma. Porque siguiendo esta perspectiva, la historia de las emociones se condena a escribirse confiando en signos, a situarse dentro del «imperio del signo», donde un significante equivale a un significado: lo que queda eliminado, es la distancia que separa al sujeto de la lengua que habla, de los signos que maneja, confiando en una identificación sin mediación entre el sujeto y su lengua, que condena al sujeto a *ser* lo que dice, es decir a ser *hablado* por la lengua —y esta perspectiva es de la de los fundamentalismos y de la anulación del sujeto: cuando un signo representa inequívocamente algo para un sujeto. Al revés, la relación del sujeto con la lengua y sus significantes va mediada por una instancia tercera, que lo divide y lo separa de la lengua, una

<sup>7</sup> S. Freud, *Le malaise dans la culture*, París, Flammarion, 2019 (1930), p. 106 : « Nous aurons toujours la tendance à concevoir la misère de façon objective, autrement dit à nous transporter en pensée, tout en conservant nos exigences et notre sensibilité propre, dans les conditions des anciennes cultures pour nous demander alors quelles chances de bonheur ou de malheur nous auraient ainsi été offertes. Cette manière de considérer les choses, en apparence objective, en tant qu'elle fait abstraction des variations de la sensibilité subjective, est naturellement aussi subjective que possible, car elle substitue notre disposition d'esprit à toutes les autres à nous inconnues. »

perspectiva que introduce entre sujeto y lengua un espacio en el que los significados producidos no pueden entenderse de manera estática como lo es el mundo simbólico del imperio del signo; y aquí interviene la dimensión del inconsciente que, sabemos con Lacan, «se estructura como un lenguaje». En esta perspectiva, se considera que «un significante representa al sujeto para otro significante»<sup>8</sup>.

Por lo que hace al tercer y último elemento, va directamente ligado a lo anterior: la palabra y su estructura, y las emociones y afectos que ambas sostienen en el sujeto, no valen sino referidas a una instancia, en tanto alteridad constitutiva: no se pueden escindir de la escenografía del sujeto relacionado de la que son parte. Con esto, se entiende por último que las emociones, como la palabra, no son sólo *actos*: las emociones, porque van dirigidas y anudan de manera para él indisponible, inconsciente, al sujeto con la instancia —ese lugar vacío del poder en el que se localiza un saber radical sobre el sujeto, el saber del Sexo absoluto o del Falo— a la que dirige constitutivamente una demanda afectiva, se insertan en una *topología de la palabra* irreductiblemente subjetiva, y al tiempo profundamente trabajada por las instituciones y el poder político, por la institucionalidad del lenguaje, que es histórica y política, una dimensión de la que el sujeto no se puede deshacer porque nace en ella.

La cuestión es la de la posibilidad de simbolizar aquello que las emociones del espacio *catastrofado* posfranquista recubren, y que la crítica o remite a un déficit de racionalidad en el abordaje a la política española, o devuelve a lo Real lacaniano, eximiéndose de una exploración detallada de lo que significa, y que confluye en la creencia en una fuerza oscura que condena la ciudadanía, o partes de ella, a la muerte o a la violencia, como síntoma de un malestar estructural de la ciudadanía en su constitución posdictatorial. Tras un largo ciclo de reinterpretación de la Transición posfranquista, en sus dimensiones biopolíticas, el retorno de la extrema derecha en el gobierno de varias Comunidades Autónomas españolas, y en Europa, exige herramientas para elaborar con la palabra algo que se presenta falto de representación y sobre lo que los saberes sobre lo emocional prediscursivo no pueden echar luz alguna, sino infundir más miedo, por quedarse fuera de su alcance el escenario institucional y subjetivo de la palabra.

Precisamente saliendo de este espacio crítico, que se topa siempre con esa fuerza-mítica-efecto-del-discurso con que se desencadenan las violencias, es cómo se pueden abrir vías para exhumar del pasado un *procedimiento*, una *sintaxis*, que hace el tiempo subjetivo no traumático sino *catastrofado*, noción que retomo de Paul-Laurent Assoun explorada en un reciente libro<sup>9</sup>, un tiempo a la vez repetido y discontinuo, desquiciado e inquieto, a pesar de los cambios que ha conocido la sociedad política española en los cincuenta años que han seguido la muerte del dictador Franco. La cuestión, por ende,

<sup>8</sup> J. Lacan, *Écrits II*, París, Presses Universitaires de France, 1999, p. 299.

<sup>9</sup> P.-L. Assoun, *Psychanalyse de la catastrophe. Enjeux anthropologiques et cliniques*, París, Presses Universitaires de France, 2023.

no será apelar a la politicidad de las emociones, sino observar las condiciones de su dependencia, en el espacio posfranquista, respecto de una clausura jurídica en la que está implicada la constitución subjetiva del ciudadano y de la ciudadana, instalados en una incómoda intimidad, heredera de las violencias políticas perpetradas y/o vividas por las generaciones anteriores, una intimidad garante de la transmisión de un «miedo al miedo» en la sociedad política española que afecta hasta las generaciones del siglo XXI.

## DEL TRAUMA A LA CATÁSTROFE: EL MUNDO TRAS LA SIDERACIÓN

Para situarnos, empezaré con un ejemplo preciso de lo que iré definiendo como espacio temporal catastrofado, aquél del disparo a Alejo Vidal-Quadras, exlíder del PP en Cataluña y cofundador de Vox, el 9 de noviembre de 2023, en Madrid. Recuerdo bien el paralelismo que se estableció cuando nos enteramos de la noticia en París 8 con otro disparo histórico, el del asesinato de Calvo Sotelo, con la consiguiente *catástrofe* colectiva, fundadora de la contemporaneidad española. La analogía produjo emociones, o emociones, afectos, condujeron a la analogía histórica, a la identificación de una repetición a casi un siglo de distancia. Lo cierto es que algo se inmiscuyó en el curso del tiempo, instalando en el presente un elemento sumamente no actual, un vínculo sentido con el asesinato sucedido en la mañana del 13 de julio de 1936. Sin duda la cuestión fundamental es la de la transmisión del miedo que condiciona que un sujeto añada tal suplemento a la información de lo sucedido en el otoño de 2023, tornando el tiempo experimentado como *discontinuo*. Al tiempo, señala el ejemplo que la emoción nombrada por varias voces entonces algo tenía de *in-actual*. Parte de esa inactualidad que afloró aquel día fue el recuerdo elaborado y transmitido de las violencias del verano de 1936, que trae consigo una manera de instituir al otro como enemigo absoluto y amenazante, instituido como depositario de alguna verdad sobre el sujeto, cuando ya no hay espacio entre el sujeto que habla y las palabras que emplea o que le dirigen, cuando ya no hay instancia tercera para recordar que el sujeto no está nunca del todo en las palabras que emplea. Lo que retornó, inactual pero presente, fue una *relación* fundamentalista con la lengua política, de la que se sabe que tuvo capacidad para reificar al otro, convertirlo en signo y para decidir quién viviría y quién moriría en aquella catástrofe inaugural que comenzó en 1936. Esta relación sigue aflorando de manera alusiva, por referirse a algo falto de representación subjetiva, íntima, que las narrativas colectivas no simbolizan del todo, no transforman en lenguaje y representación —y las reacciones aquel día del otoño 2023 delataron que se sabe que la lengua pública del siglo XX español desde 1936 tuvo capacidad para repartir vida y muerte, y que puede tenerla de nuevo, que lo que la motivó, y que no se deja asir, no ha sido eliminado<sup>10</sup>. La

<sup>10</sup> Es lo que indican las reflexiones sobre las reconfiguraciones de la extrema derecha global y su declinación local, cuya retórica está representada en el libro de S. Forti, *Extrema derecha 2.0: qué es y cómo combatirla*, Tres Cantos, Siglo XXI, 2021.

condición catastrofada, porque se elabora a partir de *un resto falto de representación*, sólo se puede aprehender de manera alusiva, más aún porque la propia subjetividad catastrofada ha dejado de percibirse a sí misma como tal, y vive y habla desde la catástrofe, concrétese dicha catástrofe como miedo al miedo, o como depresión, nostalgia, melancolía, o repetición de *desencantos*.

La catástrofe se aprehende más comúnmente, hoy día en los medios de comunicación y en el habla cotidiana, desde la categoría clínica del *trauma* y del «trastorno por estrés postraumático», que el *Diccionario de la Real Academia de Medicina de España*, a partir del DSM-IV y de las categorías de la Clasificación Internacional de las Enfermedades, define como «trastorno que surge como respuesta tardía o diferida a un acontecimiento estresante o a una situación de naturaleza excepcionalmente amenazante o catastrófica, por ejemplo, catástrofes naturales, combates, accidentes graves, el ser testigo de la muerte violenta, el ser víctima de tortura, terrorismo, una violación u otro crimen», con una temporalidad propia: «El curso es fluctuante, pero se puede esperar la recuperación en la mayoría de los casos»<sup>11</sup>. El trauma tiene fin y se presenta como algo externo al sujeto: una vez superado, el sujeto reencuentra al mundo tal como estaba antes del trauma. Trauma y catástrofe tendrían así en común la experiencia del desastre, la dislocación del mundo —un acontecimiento repentino que interrumpe el orden de las cosas, la ordenación afectiva del mundo cuando el sujeto pierde el astro que le servía de brújula, es vivir en francés «*sidéré*», en estado de «sideración» o «parálisis» en castellano, de «SIDUS, ERIS», «estrella, astro» —de donde procede la voz «deseo», indicando el movimiento suscitado por la pérdida del astro por encontrar de nuevo—, salvo que el trauma dejaría al sujeto en el mundo tal como está, mientras que la catástrofe modificaría la condición, el mundo del sujeto por completo: para la subjetividad catastrofada, tras el trauma, el mundo ha cambiado, la experiencia subjetiva es distinta. La catástrofe puede empezar por el trauma, pero la discontinuidad que introduce en el mundo no es momentánea sino duradera. En la catástrofe, el estado de excepción abierto por el trauma se instala en el tiempo, hasta la forma paradójica de habituación del sujeto al mundo cambiado. En estas coordenadas, la catástrofe produce subjeti-

<sup>11</sup> Voz «Trastorno por estrés post-traumático», *Diccionario de la Real Academia de Medicina de España*: «Trastorno que surge como respuesta tardía o diferida a un acontecimiento estresante o a una situación de naturaleza excepcionalmente amenazante o catastrófica, por ejemplo, catástrofes naturales, combates, accidentes graves, el ser testigo de la muerte violenta, el ser víctima de tortura, terrorismo, una violación u otro crimen. Las características típicas son: episodios reiterados en los que se vuelve a experimentar el trauma en forma de reviviscencias o sueños que tienen lugar sobre un fondo persistente de una sensación de embotamiento emocional, de desprecio de los demás, de falta de capacidad de respuesta al medio, de anhedonia y de evitación de actividades y situaciones evocadoras del trauma. Por lo general, hay un estado de hiperactividad vegetativa con hipervigilancia, un incremento de la reacción de sobresalto e insomnio. Los síntomas se acompañan de ansiedad y de depresión y no son raras las ideaciones suicidas. El comienzo sigue al trauma con un período de latencia cuya duración varía desde unas pocas semanas hasta meses. El curso es fluctuante, pero se puede esperar la recuperación en la mayoría de los casos, aunque en una pequeña proporción de los enfermos, el trastorno puede tener durante muchos años un curso crónico y evolucionar hacia una transformación persistente de la personalidad», en línea: [https://dtme.ranm.es/buscador.aspx?NIVEL\\_BUS=3&LEMA\\_BUS=trastorno%20por%20estrés%20postraumático](https://dtme.ranm.es/buscador.aspx?NIVEL_BUS=3&LEMA_BUS=trastorno%20por%20estrés%20postraumático) [consultado el 14 de enero de 2026].

vación. Paul-Laurent Assoun recuerda a Walter Benjamin que vería la catástrofe en el hecho de que las «cosas siguieran siendo así» («Que les choses continuent à aller ainsi, voilà la catastrophe», *Charles Baudelaire, un poète à l'apogée du capitalisme*)<sup>12</sup>. La catástrofe consiste en la entrada en otro modo de ser, en una condición nueva, tiene capacidad reordenadora de las experiencias. La dificultad está en que la subjetividad catastrofada no se percibe necesariamente a sí misma como catastrofada, precisamente por la fuerza cognitiva del reordenamiento que supone la catástrofe, su «irradiación en el orden de los significantes» («rayonnement signifiant») increíblemente creativo, que hace perder de vista la disponibilidad de las costumbres previas, de ese otro habitar el mundo previo a la catástrofe.

Habría que añadir un elemento fundamental, que creo que es el que más opera para la reflexión sobre las texturas del tiempo posfranquista que llevó a cabo el proyecto EXPEDIAS, para aquilatar la calidad del presente y el posicionamiento de la crítica respecto de él: la temporalidad de la catástrofe, además de la habituación y de la larga duración, es elaborada «a posteriori», *dans l'après-coup*, como contra-golpe. Esta condición de la posteridad, como reelaboración, convierte a la subjetividad catastrofada en manifestación del *refoulement*. En la teoría freudiana, se observarían tres momentos en la experiencia de la catástrofe: el primero, el primer contacto brutal, violento, el trauma fruto de la seducción, que desvía al sujeto de su camino, que lo des-centra: el sujeto recibe del otro la revelación pulsional; luego, se produce un proceso de denegación de lo sucedido durante la traumática primera vez en que el sujeto ha sido capturado a pesar de no estar realmente aquí presente —a modo de *efracción*—; por último, en el «*après-coup*», el sujeto activamente se instala y habita en la escena en la que ha sido atrapado. La catástrofe reparte los roles y condiciona el actuar, el decir del sujeto que ha enfrentado la catástrofe primordial, que es fundamentalmente, para el psicoanálisis, la castración. En la mediación con el deseo otro, se inaugura una «topología de la catástrofe», que espacializa la subjetividad y su relacionar con el mundo y los demás, dentro de una lógica de la discontinuidad: el tiempo es ya incómodo, cargado de malestar, discontinuo. Al sentido de reordenación teatral final, el *Diccionario de Autoridades* le dio prevalencia hasta inicios del siglo XIX: catástrofe designa en español primero «el desenredo de los lances y empeños en los poemas dramáticos. Catástrofe, *fabulae exitus*». A finales del XIX, el otro significado, «suceso infausto que altera gravemente el orden regular de las cosas» se impone, borrando la relación con el final que aparecía con la referencia al desenredo, que cambiaba y le daba la vuelta a la interpretación del argumento.

Después de la efracción y en el mundo reordenado subjetivamente, las emociones guardan un eco deformado con la estructura previa a la intromisión violenta y la instauración del mundo catastrofado. Lacan lo comenta en su seminario sobre la angustia

<sup>12</sup> P.-L. Assoun, *Psychanalyse de la catastrophe*, op. cit., p. 21.

de 1962: la emoción tiene que ver con la moción, con el movimiento, pero aumentado con el prefijo que lo lleva hacia afuera: e-moción «es el movimiento que se desintegra, es la reacción que llamamos catastrófica»<sup>13</sup>, la confusión entre las categorías. También interesa lo que Lacan apunta, a renglón seguido, sobre el afecto: «il n'est pas refoulé. Cela, Freud le dit comme moi. Il est désarrimé, il s'en va à la dérive. On le retrouve. On le retrouve déplacé, fou, inversé, métabolisé, mais il n'est pas refoulé. Ce qui est refoulé, ce sont les signifiants qui l'amarrent»<sup>14</sup>. La cuestión emocional debe entenderse como las amarras perdidas de una estructura significante reprimida, indisponible – aquella de la «*otro escenario*», inconsciente–, que las emociones dejan aflorar en el cuerpo y en sus sintomatologías, después de que la sintaxis del *refoulement* construyera, tras el trauma, la subjetividad catastrofada, la que reordena el mundo en que vive el sujeto de ahora en adelante, un mundo discontinuo, inquieto, desamarrado, a la deriva.

### TOPOLOGÍA DE LA SUBJETIVACIÓN CATASTROFADA

En la amplia y *desencantada* bibliografía post-15M sobre la Transición, hay algo de un «après-coup», *après-coup* memorial, historiográfico; *après-coup* que se concreta también en el reencuentro con la extrema derecha española, recompuesta y ocupando escaños en parlamentos, suscitando legítimos miedos. Hay un nexo profundo entre esta sideración pública y otra sideración, la «parálisis» de la efracción del cuerpo, doméstica. La palabra «sideración» del francés se toma como palabra técnica, psiquiátrica, para hablar de la parálisis de la víctima de la depredación sexual, variante individual de la subjetivación catastrofada, que María Beas me recordó podría haberse empezado a emplear con el caso de la Manada, y mis investigaciones en internet van en el mismo sentido: en 2018 en la prensa, se glosa la voz «sideración» señalando que se trata de un «fenómeno conocido en el ámbito de la medicina, también llamado como 'inmovilidad tónica', y se trata de un conjunto de mecanismos de defensa que se activan ante una situación traumática y se produce un estado de parálisis involuntaria»<sup>15</sup>. Sideración ante las performances abascalianas y sideración de las víctimas de efracción sexual van a la par: ante ambas, la palabra del sujeto está rodeada por el terror («*environnée par la terreur*»), según una fórmula de Maurice Blanchot<sup>16</sup>. La sideración, la desaparición

<sup>13</sup> «[C] est le mouvement qui se désagrège, c'est la réaction qu'on appelle catastrophique», en J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X. L'angoisse*, París, Seuil, Champ Freudien, 2004, p. 20.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 23. «No está reprimido. Esto lo dice Freud igual que yo. Ha perdido las amarras, se va a la deriva. Lo volvemos a encontrar. Lo encontramos de nuevo desplazado, loco, a la inversa, metabolizado, pero no ha sido reprimido. Lo que está reprimido, son los significantes que tienen amarrado/que le sirven de amarras» (mi traducción).

<sup>15</sup> Una ocurrencia significativa en eldesconcierto: «El fenómeno es conocido en el ámbito de la medicina, también llamado como 'inmovilidad tónica', y se trata de un conjunto de mecanismos de defensa que se activan ante una situación traumática y se produce un estado de parálisis involuntaria». En <https://www.eldesconcierto.cl/internacional/2018/04/30/sideracion-la-respuesta-biologica-que-explicaria-la-falta-de-reaccion-de-algunas-mujeres-frente-a-una-violacion.html> [consultado el 2 de abril de 2024].

<sup>16</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 237. URL: [http://palimpsestes.fr/textes\\_divers/b/blanchot/Entretien-infini.pdf](http://palimpsestes.fr/textes_divers/b/blanchot/Entretien-infini.pdf) [consultado el 28 de enero de 2026].

ción del astro, se expresa con emociones que funcionan como a modo de caja negra, dejando en la crítica aflorar *un más allá* al ordenamiento que explicaría la discontinuidad permanente y posible en el orden de las cosas<sup>17</sup>. Hay algo de una notoria «*inquietante extrañeza*» que se inmiscuye en las texturas del presente que parece revelar los contornos de una clausura no sospechada. Esto es lo que cabe explorar más detenidamente, para desactivar el encuentro peligroso con el Otro/otro, por estar encapsuladas —a modo de hipótesis— esas dos reacciones de una misma subjetivación catastrofada dentro de una estructura colectiva, común, que puede ser identificada, teniendo luego ecos en las vidas particulares.

La relación entre ambas «sideraciones», la individual y la colectiva, la establece a mi parecer la estrecha conexión entre dos «intimidades», siempre y cuando se acepta la función del ordenamiento jurídico, de ordenar el gobierno civil alrededor del principio de reconciliación y en la estela de la política franquista de reunir a los hermanos fraticidas, dentro de un orden familiar y doméstico: por un lado, la intimidad que abre la politización de las relaciones domésticas, afectivas, en el espacio posfranquista; por otro, la intimidad del derecho constitucional a la intimidad que rige la ordenación civil en el constitucionalismo de 1978. La restricción del orden civil, el de la deliberación inter-individual, a un espacio intimidado es seguramente el mayor legado de la cruzada franquista a la democracia posfranquista: resultado de lo que llegaría a designarse como «teonomía del amor»<sup>18</sup>, formalización jurídica de una nueva comunidad e inicua-mente, es cierto, fraterna y reconciliada, fundada con el desarrollismo, depurada de los elementos subjetivos correosos imputados a los antagonismos de clase, la intimidación de la precontractual «sociedad democrática» sería permitida por un derecho constitucional que encarnaría y uniría formalmente los valores, históricamente cambiantes, de la sociedad civil. El orden constitucional apunta a rehacer permanentemente la unidad inherente a la sociedad democrática<sup>19</sup>, devolviéndola a su intimidad comunitaria e interpersonal, siempre por rehacer en las cambiantes circunstancias históricas, inde-

<sup>17</sup> Ver en particular el enfoque de J. Labanyi en «Pensar lo material. Cultura material y vida cotidiana durante el franquismo», *Kamchatka: revista de análisis cultural*, 18, 2021, pp. 15-31. Una discusión en B. Chamouleau, «*Las cosas que no son*. Autour d'un rapport de connaissance théologique aux cultures matérielles sous la dictature franquiste », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 54, 2024..

<sup>18</sup> L. Legaz y Lacambra, «Amor, amistad, justicia», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 13, 1967-1968, p. 1-69.

<sup>19</sup> Ya tuve ocasión de citar a L. Sánchez Agesta, senador real: «De una parte, *este esquema no presupone una división del poder*, sino, al contrario, la colaboración de agencias que ejercen diversas funciones. El Gobierno que dirige y las Cortes o Parlamento que controla, *se unen* en el proceso de decisión. La ley misma se crea en un proceso, que arranca del Gobierno, que prepara y selecciona la prioridad de un proyecto, lo somete a la deliberación de las Cortes, que poseen el poder de enmienda y aprobación y una vez aprobado como ley, se aplica o ejecuta por la Administración bajo su vigilancia. En el Parlamento están los partidos, como *cauces del proceso de participación y expresión de la voluntad popular*, que representan y simplifican las opciones para las decisiones sobre problemas concretos. El Parlamento o las Cortes se convierten así en un ágora de diálogo para adoptar y perfilar las decisiones y velar su cumplimiento. Hay desde el punto de vista estrictamente político un proceso complejo que *rebace la unidad del poder en el proceso de decisión*». *Sistema político de la Constitución de 1978. Ensayo de un sistema (Diez lecciones sobre la Constitución de 1978)*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado/Editorial de Derecho Reunidas, 1993 [7ª edición, 1980], p. 23.

pendientemente de las formas históricas en que se actualice. En estas coordenadas, el tiempo está contenido dentro de una estructura jurídica formal.

Esta comunidad formal intimidada instala el decir democrático dentro de un espacio afectivo, familiar, doméstico, una *topología enunciativa*, y despolitiza por ello el lugar donde se hablará de política en la monarquía posfranquista. Su lógica, directamente religiosa, es la plenificación de la comunidad católica encauzada dentro de la lengua constitucional, con el contenido sociohistórico que decida para sí misma: la intimidad designa la forma completa, acabada, de algo, ordenada a Dios. Instrumento para fundar el orden civil posfranquista, este espacio afectivo se constituye a partir de un recorte comunitario sideral: entre los astros que se caen por los suelos, está la economía deseante que movía a la acción del antifranquismo. La instauración del orden civil democrático corre así parejas de la constitución de una exterioridad al espacio «impolítico» de la política posfranquista: para ser parte de la comunidad íntima, hay que renunciar a algo, convertirse a la participación democrática en lo colectivo y en lo subjetivo, sin franquear las fronteras lingüísticas entredichas –*interdictas*–, que acota la intimidad jurídica, creando un *resto* subjetivo que no cabe dentro de la estructura y su topología de la palabra. La clausura del espacio civil instala así una nueva condición: para ser parte de la comunidad íntima, hay que asumir una pérdida y asumir que algo ha sido exteriorizado, dejado en una caja negra externa, indisponible –aquello que suscitó los antagonismos violentos desde 1936, y de lo que cada sujeto es portador culpable–, un dispositivo que funciona, por la mediación de la intimidad fundamentalmente personal pero tematizada por la categoría jurídica, en todo sujeto nacido y gobernado en tales coordenadas del derecho español: la intimidad colectiva, cargada de culpabilidad elaborada bajo la dictadura, separa al sujeto de sí mismo, lo escinde y lo pone al trabajo, legándole el miedo a suscitar antagonismos legados, transmitidos, y dejados fuera de su alcance, entendiéndose que cada sujeto puede ser, en sí, portador de esa violencia mítica en la que se fundamenta el orden democrático, civil –repartiendo la culpabilidad e instalándola en la subjetivación individual, íntima.

Por ahí interesa la cuestión emocional, porque abre la posibilidad de pensar una sintomatología del espacio posfranquista, que no se deja reducir a los caídos del progreso, precisamente porque la Cosa que vienen a revelar los síntomas no es del todo identificable: afecta *escindiéndolo* al sujeto involucrado en ese espacio simbólico garantizado por el derecho constitucional. No es *algo*, sino un procedimiento, una gramática, propia de una *estructura significativa jurídica*: no es meramente la sombra de Franco, a modo de tematización de lo Real laciano operando en el desastre de las subjetividades juveniles de los años 1980. No lo es porque la forma plena de la comunidad católica descansa en un principio formal, y no en un contenido semántico ni histórico: el salto lingüístico, formal, ha sido la condición para que el derecho natural se adaptara a los tiempos de la posmodernidad, en consonancia con *Dei Verbum*, la encíclica de

Vaticano II, la que recoge la revelación de Dios en la palabra humana, es decir sin otro fundamento que la propia palabra humana<sup>20</sup>. Pero no por sustentarse únicamente en la lengua deja de tener incidencia subjetiva la gramática que he indicado, y tal vez sea más bien al revés: por afectar la lengua que todos hablan, legándole una estructura donde un resto queda fuera del alcance de la ciudadanía, como su suplemento peligroso si se accede a su caja negra –la suturación de la culpable comunidad dentro de las coordenadas intimidantes del derecho a la intimidad–, no hay quien se pueda deshacer de la objetivación de la que dicha lengua es capaz de producir para aprehender la realidad, nombrarla y experimentarla. Esta estructura lingüística es por la que los sujetos son hablados institucionalmente, posicionándolos ante la exigencia de amoldarse a una forma plena ante el espejo divino pervertido por la Cruzada franquista.

La cuestión es que, al ser sintaxis del discurso, y no contenido semántico fijo ni catecismo definitivo, al sujeto le toca en lo íntimo vérselas con esa culpabilidad presu- puesta para cada miembro de la comunidad civil posdictatorial: lo que la sintaxis constitucional del orden civil instaura, sin determinar el contenido, que varía históricamente, es una manera de convivir con el miedo a la posibilidad internalizada de la depredación colectiva, una secuela de la guerra de 1936 sin duda, una manera de ordenar el miedo al miedo de la depredación colectiva. La «fobofobia», como la llama Roberto Bolaño (2666), es la definición psicoanalítica de la angustia, que está ubicada en el cuerpo. En ese espacio instituido a partir de una privación culpabilizante en la lengua que mira a cada sujeto<sup>21</sup>, no faltan las subjetividades que sintomatizan la clausura, otros tantos síntomas que delatan que algo no tiene cabida, que manifiestan su descoincidencia a modo de resto inasimilable: la generación juvenil de los 80 no se consume toxicológicamente por consumarse, se llaman «generación suicida», hay pulsión de muerte, negatividad que también está, con contenido diferente, en las voces voxianas. Son una «*jouissance qu'il ne faudrait pas*», conservada como la parte oscura del sujeto, y que hablan del recorte que supone, en las palabras, la intimidación comunitaria –produce angustia de castración, acogándose al sentido del Falo como creatividad del sujeto, abriendo infinitas respuestas y defensas subjetivas. Sin explicitar esta sintaxis jurídica, que encuentra el mandato al desarrollo personal en la misma estela de Vaticano II y de los años 1968 donde *intimidación* recubre en particular el deseo sexual, no se entiende el desajuste por el que los afectos, las emociones son reducidas a un lenguaje irracional –son partes y respuestas desde el interior del ordenamiento de la subjetivación culpabilizante producida en 1978, quedando indisponibles los significantes a los que van amarradas.

<sup>20</sup> El texto más claro que haya encontrado sobre este posicionamiento es este de L. Legaz Lacambra, «Kelsen hoy», *Anuario de Filosofía del derecho*, 16, 1971-1972, pp. 77-92, y que explica la transformación de la matriz católica en las condiciones de la etapa del capitalismo de consumo, y que las referencias a la filosofía analítica en las izquierdas vela.

<sup>21</sup> J. Derrida, *Les Yeux de la langue. L'abîme et le volcan*, París, Galilée, 2012.

Sabemos que la crisis abismal de las izquierdas se explica como privación –privación de ese exterior o excedente que movía a la acción, *no-lugar* revolucionario, privación de la revolución perdida, pérdida con la que la subjetividad catastrofada explica su estado melancólico. Pero en el contexto español, la mutación de la democracia orgánica franquista en otra de signo representativo se entiende, desde la normatividad teológico-jurídica que la sustenta, como «plenificación» comunitaria en la que las izquierdas parlamentarias encuentran su lugar, repartiendo las almas según un «*en être o ne pas en être*». Cabe recordar que la cuestión del *uc-topos* revolucionario, de la existencia de un afuera utópico, no se plantea para el antifranquismo culto, igualmente embebido de la mutación formalista del derecho natural en el giro formal que recoge *Dei Verbum* (1965) –al revés, para él el «sistema» jurídico del Estado Social y Democrático de Derecho es totalizante, garante de un monismo que se preserva del antagonismo que discutiría la clausura formal, en la lengua, que instauro el constitucionalismo de 1978. En tales coordenadas, el misterio de Dios cabe *en todas las hermenéuticas* que pretenden participar en su revelación, porque la realidad se considera pluridimensional y consiste en el acto de intelección humana –condición que también afecta las hermenéuticas emocionales de la «inteligencia sentiente» de Xavier Zubiri, las desarrolladas por Raimon Panikkar también, todas holísticas–, cauce fiduciario del pluralismo ético, del pluralismo de los valores que rehace permanentemente la unidad constitucional y se entiende como garantía del constitucionalismo *abierto* de 1978. La historiografía política ha restituido aquello que se resistió al consenso ideológico, las izquierdas radicales, donde «radical» quiere decir extrema izquierda, de inspiración libertaria o comunista no conforme con la postura eurocomunista del PCE. La historia de las radicalidades políticas de la Transición se escribe bajo el prisma de la eliminación –las heterodoxias eliminadas– o del desencanto, como si en la Transición se hubiese enterrado la revolución. Sin embargo, cuando se considera que hasta las hermenéuticas contrarias son asimilables dentro de la lengua inclusiva de la unidad diversificante, los restos son otra cosa: son voces que no aspiran a participar en la comunidad amorosa, que repudian el amor que les obliga a formar parte de un incestuoso «nosotros» impolítico –un espacio fraterno instituido por quienes, culpables, liquidaron a los padres. Esta unidad es unidad gramatical, el «nosotros» comunitario, intimidante, es primero «íntimo», se hace con el individuo todo, a modo de presuposición indiscutible en la enunciación –los trabajos numerosos que se están publicando alrededor del Patronato de la Protección de la Mujer, hasta 1985, van en el sentido de mis investigaciones iniciales sobre subjetividades gays, y confirman la lógica comunitaria, reacia a la individuación en el espacio democrático, no tan sólo constituyente. Ese «nosotros» postulado crea un estado de excepción, en sentido schmittiano, donde se suspende la ley, debajo de la

cultura de derechos civiles que acaba revelando su superficialidad bajo la perennidad del catolicismo en su dimensión de institucionalidad<sup>22</sup>.

La lingüística enunciativa explica que la única manera de salir de una presuposición como la que involucra al sujeto desde su intimidad en una comunidad previa, es la violencia, porque hablar y no consentir tambalea la escena de enunciación constituida por quien dice «nosotros» solapando la negación del yo de cada sujeto incluido en el pronombre plural<sup>23</sup>. Politizar los límites, la clausura, finalmente, la intimidación como restricción de la comunidad, pretender desactivar el afuera internalizado, cuando la escena de enunciación viene tematizada amorosamente, hace intervenir la cuestión de la culpabilidad, la del sujeto que se hace cargo del discurso del otro que le culpa por no querer participar del amor colectivo; y su revés: la culpabilidad del sujeto que atribuye la responsabilidad de su deseo y de su imposibilidad al otro que dice «nosotros», una culpabilidad dirigida hacia uno mismo esta vez. Creer en el afuera internalizado después de la depredación y la Cruzada franquistas, ese exterior al que no se puede tocar, es vivir dentro de la amenaza del desamor político, internalizándola, repetida por cada persona encargada de perpetuar el amor colectivo. La generación suicida hace suyo el gesto del desamor y lo lleva a la práctica. Es difícil saber quién es responsable de tal gesto, inextricable de las vidas y relaciones familiares. Lo cierto es que la ciudadanía civil posfranquista se ordena con esta materia que produce subjetividades catastrofadas. Creo que si lo que se busca es restituir la historicidad de las emociones, de los desvíos erráticos en los movimientos dentro de la ciudadanía posfranquista —de las *e/mociones*—, las expresadas aquí podrían ser sus coordenadas.

Sin embargo, si es así, las emociones consideradas políticas son indisociables de la fábrica de la impolítica franquista legada a la democracia. La interpretación de su significado subjetivo, incluso ya elevado a dimensión colectiva, no se puede escindir del marco interpretativo con que se accede a ellas, y hasta puede decirse, siguiendo el horizonte teórico psicoanalítico con que abordo estas cuestiones, que cada intérprete es parte de lo que se entiende y sabe de dichas emociones —es éste uno de los postulados de la *metapsicología* freudiana: no hay acceso a objetividad alguna, salvo comprensible como reducción de una mirada subjetiva. El análisis de las emociones no puede ignorar que también va afectado por el marco de la intimidación que ordena la condición catastrofada; y así las cosas, la cuestión que se abre es la de la politicidad de las emociones en ese espacio posfranquista.

<sup>22</sup> M. García Carbonell *et alii*, *Indignas hijas de su patria. Crónicas del patronato de Protección a la Mujer en el País Valencià*, Alfons el Magnànim, València, 2023. Agradezco a Carla Bezanilla los intercambios al respecto y la identificación de la bibliografía.

<sup>23</sup> Remito en particular a O. Ducrot, «La description sémantique des énoncés français et la notion de présupposition», *L'Homme* 8, 1968, pp. 37-53, p. 40.

## LENGUA Y POLITICIDAD DE LAS EMOCIONES

La reflexión que plantea la intimidación como estructura enunciativa, que topografía la palabra pública e individual, subjetiva, en el espacio posfranquista, se aclara con una fórmula de Maurice Blanchot, acerca de la palabra de la muerte en tanto que

[p]arole, certes, que nous ne connaissons pas directement et, il faut le dire, infiniment risquée, car elle est environnée par la terreur, elle a pour frange et pour halo la violence radicale, elle est unie à l'obscurité de la nuit, au vide de l'abîme, si douteuse et si dangereuse que sans cesse revient cette question : pourquoi l'exigence d'un tel langage ? Qu'avons-nous à faire avec lui ? Que nous apporte-t-il dans le silence effrayant qui annonce l'extrême violence, mais qui est aussi l'instant où la violence fait silence et se fait silence <sup>24</sup>

Ésta es la palabra que aflora en la intimidación constitucional, que sigue operando en su negatividad nostálgica, en los recuerdos de una España imperial «humillada». Bien es cierto que hay producción masiva para restarle terreno a esta palabra de muerte que retorna, pero deja sin afectar a la estructura transparente que bordea la subjetividad ciudadana posfranquista con el terror, porque pretende oponer a los contenidos amenazantes de la extrema derecha reconfigurada otros contenidos, llenando semánticamente los repertorios democráticos. La topología de la palabra pública heredada del franquismo sigue activa.

El diagnóstico de una España «humillada» indica el camino por recorrer, que tiene que ver con establecer otra *relación* con la lengua pública: se experimenta la humillación cuando el sujeto está identificado con la lengua que habla como si se tratara de una revelación divina<sup>25</sup>, cuando se considera que los signos tienen un significado definitivo en una relación dual, binaria, sosteniéndose en una lengua incuestionable, es decir sostenida en alguna instancia incuestionable y *no dividida*, externa, que en este caso se llama «Dios». Esta concepción tiene larga tradición en España y en la Europa occidental católica, señal de la perennidad de la antropología de la gracia en la cultura estatal —como tercero garante de la institucionalidad. Politizar las intimidaciones en tanto identidades dentro de la lengua constitucional no cambia la relación dual impuesta por la lengua teológica, por la teología jurídica del posfranquismo. Así las cosas, las emociones siguen siendo portadoras de alguna inquietante extrañeza, porque siguen instaladas en el decir ajeno, hablan la lengua de ese Otro no dividido en su hablar, y que condiciona el decir; y no hay más salida, al faltar otra relación con la lengua, que síntomas en el cuerpo hablando, síntomas que hablan lo que no puede decirse dentro de la lengua.

Una salida conocida a este dispositivo por la crítica es la ira reordenadora de Audrey Lordre. Yo confío poco en ello porque el orden para uno puede ser el desorden para otro. Sí en cambio se puede cultivar una relación poética, mediadora con la lengua

<sup>24</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 237.

<sup>25</sup> J. P. Winter, *Dieu, l'amour et la psychanalyse. Une lecture profane des dix commandements*, París, Bayard, 2011, p. 40.

pública, vale decir considerarla como un decir respecto del que se puede decir y pensar algo, en vez de fijarla como la lengua de la identidad, la lengua del otro encargada de garantizar la identidad propia, con los consiguientes desasosiegos que esto significa respecto del deseo propio. Estableciendo otra relación con el *Nom-du-Père* o la función paterna, en tanto principio de límite en el lenguaje, deja de resonar la Cosa fuera de la representación<sup>26</sup>; y terminada la catástrofe, se libera la imaginación y la creatividad. El sujeto emerge cuando se ha agotado el síntoma, tras la condición catastrofada.

Sólo así es posible «inventarse para sí mismo una interpretación que permite proporcionarle un marco a la imaginación subjetiva para inscribirla en la historia»<sup>27</sup>. Ésta es la condición para una política de las emociones a la altura de la interpretación triste de los tiempos actuales que se disimulan detrás de las poéticas melancólicas; y si bien las neurociencias han aclarado que las emociones activan otras partes del cerebro que las referidas a la palabra, lo cierto es que las emociones se experimentan dentro de la relación con otro, no son separables de la relación, y las relaciones van mediadas por las palabras. Lo que cabe desactivar por tanto es la necesidad de intimidar la palabra del otro, es decir cultivar otros encuentros con la alteridad que no sean las gestadas durante cuarenta años de dictadura y perpetuadas otros tantos y algo más, de manera... inconsciente, y llevadas más allá de la contención ideológica de la población gobernada, hacia su interioridad, su intimidad. Frecuentando esta vía, en vez de vivir des-astado, *siderado* en el mundo, es posible reencontrar ese otro astro perdido y amado que produce siempre la misma intensidad subjetiva al reencontrarlo, el objeto del que el sujeto está escindido y en que las palabras resuenan afectivamente. Éstos serían los horizontes de una contribución activa y no naturalizadora, metapsicológica y atenta a la institucionalidad del sujeto, a una historia de la vida afectiva en la España contemporánea. Para ello, es necesario un cambio en la mirada hacia las emociones, interpretadas como afloramiento de «otro escenario» más complejo que su reducción a las identidades y acciones conscientes de sujetos de la política desarrollándose en los campos acotados por sus exégetas, otro escenario sobre el que hinca sus raíces la *política* posfranquista. Abierto este espacio interpretativo, la metapsicología apela un abordaje clínico a la sintomatología de la intimidad posfranquista.

<sup>26</sup> Este aspecto ha sido abordado en otro trabajo, B. Chamouveau, «L'intimité et l'interdit : héritage dans l'ordre civil d'une spécularité théologico-politique franquiste », en N. Ludec, A. Puech (dir.), *Pouvoir et contrôle de l'intime en contexte autoritaire, XXe et XXIe siècles*, Rennes, PUR (en prensa, 2026).

<sup>27</sup> J. P. Winter, *Dieu, l'amour et la psychanalyse*, p. 48.

**BIBLIOGRAFÍA**

- AHMED, Sara, *La política cultural de las emociones*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Psychanalyse de la catastrophe. Enjeux anthropologiques et cliniques*, París, Presses Universitaires de France, 2023.
- BEORLEGUI ZARRANZ, David, *Transición y melancolía: la experiencia del descencanto en el País vasco (1976-1986)*, Madrid, Posmetropolis Editorial, 2017.
- BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.
- CHAMOULEAU, Brice, « Colonialité intérieure : le temps messianique de la *traslatio imperii* franquiste », *Cahiers de Civilisation Espagnole Contemporaine* 27, 2022.
- CHAMOULEAU, Brice, « Droit humain à la vie privée ou à l'intimité ? Le choix de traduction du juge espagnol Morenilla Rodríguez », *Grief. Revue sur les mondes du droit*, EHESS, 8, 2021, pp. 19-36.
- CHAMOULEAU, Brice, « *Las cosas que no son*. Autour d'un rapport de connaissance théologique aux cultures matérielles sous la dictature franquiste », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 54, 2024.
- CHAMOULEAU, Brice, « L'intimité et l'interdit : héritage dans l'ordre civil d'une specularité théologico-politique franquiste », en N. Ludec, A. Puech (dir.), *Pouvoir et contrôle de l'intime en contexte autoritaire, XXe et XXIe siècles*, Rennes, PUR (en prensa, 2026).
- DUCROT, Oswald, « La description sémantique des énoncés français et la notion de présupposition », *L'Homme* 8, 1968, pp. 37-53.
- DERRIDA, Jacques, *Les Yeux de la langue. L'abîme et le volcan*, París, Galilée, 2012.
- FORTI, Steven, *Extrema derecha 2.0: qué es y cómo combatirla*, Tres Cantos, Siglo XXI, 2021.
- FREUD, Sigmund, *Le malaise dans la culture*, París, Flammarion, 2019 (1930).
- GARCÍA CARBONELL, Marta, *et alii, Indignas hijas de su patria. Crónicas del patronato de Protección a la Mujer en el País Valencià*, Alfons el Magnànim, València, 2023.
- LACAN, Jacques, *Écrits II*, París, Presses Universitaires de France, 1999.
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre X. L'angoisse*, París, Seuil, Champ Freudien, 2004.
- LEGAZ LACAMBRA, Luis, « Amor, amistad, justicia », *Anuario de Filosofía del Derecho*, 13, 1967-1968, p. 1-69.
- LEGAZ LACAMBRA, Luis, « Kelsen hoy », *Anuario de Filosofía del derecho*, 16, 1971-1972, pp. 77-92.
- LEGENDRE, Pierre, *L'inestimable objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, París, Fayard, 2004 (1985).
- REDDY, William, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- SANCHEZ AGESTA, Luis, *Sistema político de la Constitución de 1978. Ensayo de un sistema (Diez lecciones sobre la Constitución de 1978)*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado/ Editorial de Derecho Reunidas, 1993 [7ª edición, 1980].

- WINTER, Jean-Pierre, *Dieu, l'amour et la psychanalyse. Une lecture profane des dix commandements*, París, Bayard, 2011.

# Pensar lo emocional con Wendy Brown: resistir a la melancolía de izquierdas

**MARÍA BEAS MARÍN**

*Laboratoire d'études romanes - Université Paris 8*

## **Résumé :**

Cet article propose une relecture du texte de Wendy Brown, «Resisting Left Melancholy», (1999) dans le but d'engager un dialogue critique avec les interprétations d'une affectivité «désenchantée» dans le contexte de l'Espagne post-franquiste. La structure de l'article est organisée en trois sections : tout d'abord, le texte de Brown sera examiné à travers une lecture croisée avec le texte de Jodi Dean, «Communist Desire»; ensuite, le phénomène du «désenchantement» en Espagne sera contextualisé; enfin, des alternatives seront explorées pour dépasser le présentisme mélancolique et promouvoir une action transformatrice dans le présent en s'appuyant sur les langages du désir.

**Mots-clés :** Wendy Brown, mélancolie, gauches, présentisme, émotions, désirs.

## **Abstract:**

This article revisits Wendy Brown's text, «Resisting Left Melancholy» (1999), with the aim of engaging in a critical dialogue with interpretations of «disenchanted» affectivity in post-Francoist Spain. The structure of the article is organized into three sections: first, Wendy Brown's text will be analyzed through a comparative reading with Jodi Dean's «Communist Desire»; second, the phenomenon of «disenchantment» in Spain will be contextualized; and finally, alternatives will be explored to transcend melancholic presentism and foster transformative action in the present by advocating for the languages of desire.

**Keywords:** Wendy Brown, melancholy, lefts, presentism, emotions, desires.

## **Resumen:**

Este artículo propone una relectura del texto de Wendy Brown, *Resistir a la melancolía de izquierdas* (1999), con el objetivo de entablar un diálogo crítico con las interpretaciones de una afectividad «desencantada» en el contexto de la España postfranquista. La estructura del artículo se organiza en tres secciones: en primer lugar, se analizará el texto de Wendy Brown a través de una lectura cruzada con el texto de Jodi Dean *Deseo comunista* (2010); en segundo lugar, se contextualizará el fenómeno del «desencanto» en España; finalmente, se explorarán alternativas que permitan escapar al presentismo

melancólico y promuevan una acción transformadora en el presente a través de una apuesta por los lenguajes del deseo.

**Palabras clave:** Wendy Brown, melancolía, izquierdas, presentismo, emociones, deseos.

## RESISTIR A LA MELANCOLÍA DE IZQUIERDAS CON WENDY BROWN Y JODI DEAN

A finales de la década de 1990, Wendy Brown publica «Resistir a la melancolía de izquierdas»<sup>1</sup>, un texto en el cual critica la deriva de una izquierda orientada hacia la defensa de ciertos derechos y libertades que no cuestiona las dominaciones inherentes ni el valor limitado de estos en las sociedades capitalista contemporáneas. Esta postura, para la autora, ha resultado en una izquierda que opera sin una crítica radical del *statu quo* ni una alternativa convincente, quedando atrapada en una estructura melancólica que prefiere su marginalidad a su potencial transformador.

Aunque Brown no forma parte de lxs pensadorxs del denominado «giro emocional» o «giro afectivo», su propuesta en este texto nos permite pensar lo emocional, concretamente «la melancolía», desde una perspectiva crítica que cuestiona sus efectos en el plano político y ético.

En los últimos años, el giro afectivo/emocional (*the affective turn* o *emotional turn*) ha cobrado relevancia en los debates académicos sobre el lugar de las emociones en las ciencias sociales y las humanidades.<sup>2</sup> Este «giro afectivo» se presenta como una respuesta o una llamada de atención al «giro lingüístico» que, al centrarse en el discurso, habría pasado por alto el papel de las emociones como forma de conocimiento. Sin embargo, como señala Mariela Solana citando a Sara Ahmed, existe un problema en esta división. Para Ahmed, «no existen dos reinos autónomos: lo discursivo, consciente, cultural y mediado versus lo fisiológico, no-consciente, pre-social e inmediato», Ahmed subraya que esta división no remite a dos universos separados, sino que es el resultado de una operación teórica del giro afectivo<sup>3</sup>. El problema, entonces, lo podemos situar desde dos coordenadas: por un lado, el reproche del giro afectivo al giro lingüístico

<sup>1</sup> Originalmente publicado como W. Brown, «Resisting Left Melancholy», *Boundary 2*, 26:3 (Otoño 1999): 19-27. La traducción es de R. Zamorano en la Revista *La Rosa*: <https://www.revistarosa.cl/2020/02/03/resistir-a-la-melancolia-de-izquierda/>

<sup>2</sup> Véase el trabajo de autorxs como Sara Ahmed, Lauren Berlant, Brian Massumi o Eve Kosofsky Sedgwick. En el ámbito hispánico, destacan las contribuciones de Jo Labanyi, y el grupo de investigación *Experiencia Moderna* en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Para una revisión de estas perspectivas: S. Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015; L. Berlant, *El optimismo cruel*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020; B. Massumi, *Politics of Affect*, Londres, John Wiley & Sons, 2015; E. Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2020; J. Labanyi, «Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality», *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 11, núm. 34, 2010, p. 223233 y los trabajos del grupo *Experiencia Moderna*, Universidad del País Vasco UPV/EHU, dirigidos por Mercedes Arbaiza y Javier Díaz Freire.

<sup>3</sup> M. Solana, «Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico?», *Cuadernos de filosofía*, 69, 2017, p. 87-103, p. 91.

por un exceso de «racionalidad» del lenguaje podría caer nuevamente en la creación de un pensamiento categorial por oposición: razón/emoción, objetivo/subjetivo, mente/cuerpo, etc. Por otro lado, estas descripciones del giro afectivo presuponen la asunción de una supuesta «transparencia» tanto de lo que «son los afectos» como de lo que «es el discurso». La paradoja radica en que, si los afectos desbordan el discurso, luego se da por hecho lo que son. Siguiendo la propuesta de Ahmed, sería más interesante pensar la cuestión de «qué hacen» las emociones en lugar de «qué son», es decir, pensar los efectos sociales, políticos y éticos de estas emociones y cómo (nos) moldean a través del discurso y la palabra. Desde el punto de vista del psicoanálisis lacaniano, podríamos añadir que no hay una realidad «pre-discursiva»: «Il n'y a aucune réalité pré-discursive. Chaque réalité se fonde et se définit d'un discours»<sup>4</sup>. Así como escribe Dardo Scavino retomando a Jacques Lacan: «si alguien afirma que hay algo que se sustrae al lenguaje, nos va a tener que decir qué es o, por lo menos, decirnos que se trata de algo, porque si algo se sustrajera al lenguaje ni siquiera podríamos decir que esto ocurre»<sup>5</sup>.

Desde esta perspectiva, la crítica de Brown a la melancolía de izquierdas puede leerse como una intervención que, sin adscribirse a la corriente del pensamiento del giro afectivo, se inscribe en una preocupación compartida: la dimensión emocional como estructura productiva de lo político. La melancolía, para Brown, no es entendida como una emoción individual o patológica, sino como un afecto político estructurante, que delimita las posibilidades de acción de una izquierda que se ve incapaz de elaborar un proyecto emancipador. El artículo de Brown es una clara alusión intertextual a la reseña de Walter Benjamin titulada *Melancolía de izquierdas: a propósito del reciente poemario* de Erich Kästner (1931). Aquí, Benjamin, quien en otros textos había defendido el potencial creativo de la melancolía<sup>6</sup>, critica la poesía del alemán Erich Kästner, poeta de la «nueva objetividad» (*Neue Sachlichkeit*), a quien le acusa de un falso radicalismo de izquierdas. El poeta Kästner encarnaría para Benjamin la imagen del pequeño burgués más satisfecho con ciertas autopercepciones de lo que significaría para él la izquierda que con la ambición real de actuar sobre el presente, un sujeto que viviría apegado a la pérdida e incapaz de proyectar otros deseos. Es decir, el intelectual que se ha sumido en la rutina, en la repetición que para Freud es la pulsión de muerte. De ahí no puede sacarse ninguna pulsión hacia el futuro, la melancolía, entonces, se vuelve improductiva. Benjamin retoma y desarrolla estas cuestiones tres años más

<sup>4</sup> J. Lacan, *Encore*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 43.

<sup>5</sup> D. Scavino, *El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009, p. 37.

<sup>6</sup> Por ejemplo, en sus textos sobre Baudelaire publicados en BENJAMIN, Walter, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018. La melancolía que defiende en estos textos Benjamin es la de una «melancolía creadora» que miraría el tiempo de manera crítica frente a una nostalgia restauradora anclada en el pasado. La melancolía benjaminiana no implicaría una resignación ante el pasado, sino un estado crítico que permite ver en las ruinas del pasado iluminaciones para el presente.

tarde, en 1934, cuando escribe *El autor como productor*<sup>7</sup>. En este texto, formula una crítica contundente tanto al «activismo» (*aktivismus*) como a la «nueva objetividad» (*neue sachlichkeit*). A los artistas vinculados al activismo, les reprocha haber dejado de lado la dialéctica materialista a favor de un «dominio del espíritu» o de un supuesto «sentido común»; es decir, se trata de intelectuales que han cedido sobre el sentido didáctico. En cuanto a su crítica a la «nueva objetividad», donde se inscribiría Kästner, Benjamin subraya que no es suficiente con «abastecer el aparato de producción» si éste no se transforma al mismo tiempo; y en la medida en que los artistas de la «nueva objetividad» no lo hacen, su gesto es contrarrevolucionario y melancólico. En su análisis, Benjamin enfatiza que lo crucial no es tanto la actitud que una obra mantiene respecto a las relaciones sociales de producción de su época —es decir, si es reaccionaria por conformarse con ellas o revolucionaria por aspirar a superarlas—, sino su posición dentro de dichas relaciones. Esto implica que el carácter revolucionario del arte no radica en el «contenido» en sí mismo, sino que la politización del arte reside en su capacidad para crear «formas» nuevas. Un arte que genere «extrañamiento», como lo es para el autor el teatro épico de Bertolt Brecht, facilita el conocimiento y promueve un gesto activo, evitando caer en una melancolía paralizante.

A su vez, en el texto de Benjamin, como en el de Brown, vemos la deuda con la obra de Sigmund Freud *Duelo y melancolía* (1917). Desde esta perspectiva freudiana, Brown interpreta la melancolía como «una estructura de deseo, en realidad, antes que una respuesta transitoria a la muerte o la pérdida»<sup>8</sup>. Siguiendo el marco teórico de Freud, la diferencia fundamental entre el duelo y la melancolía radica en la ausencia de pérdida real en la melancolía. La melancolía no está tanto asociada a la pérdida de un objeto concreto, sino más bien a la aparición ilimitada de objetos sustitutivos que intentan llenar el vacío dejado por una pérdida cuyo objeto es indefinido o, al menos, no claramente identificable por el sujeto. Por eso, el sujeto melancólico no sabe lo que ha perdido; no identifica el objeto de la pérdida y, de manera inconsciente, redirige esta pérdida narcisistamente hacia sí mismo. Así, en la melancolía, no se produce un desplazamiento de la libido hacia un nuevo objeto, sino que ésta se desplaza sobre el yo. De esta manera, el melancólico es incapaz de simbolizar su pérdida.

¿Pero, qué es lo que se desea y qué es lo que se ha perdido? El contexto en el que escribe Brown, a finales de los noventa, no es el mismo que los años treinta de Benjamin. La pérdida a la que alude Brown se inscribe, en parte, en lo que François Hartog ha conceptualizado como régimen *presentista*<sup>9</sup>, una experiencia del tiempo marcada por la dilatación del presente, en la que se habría perdido la idea de un futuro en el sentido

<sup>7</sup> *El autor como productor* originariamente fue una conferencia que Benjamin leyó en París en el Instituto para el Estudio del Fascismo el 27 de abril de 1934.

<sup>8</sup> W. Brown, “Resistir a la melancolía de izquierdas”, *Revista La Rosa*, traducción de Rodrigo Zamorano Muñoz, 2020 (en línea), p. 2.

<sup>9</sup> HARTOG, François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

de progreso, de promesa, pasando a un futuro como amenaza. Así, viviríamos en un presente dilatado, marcado por la urgencia, acelerado sobre su propio presente y que imagina el futuro solo como catástrofe. En este marco, la pérdida señalada por Brown, abarca la crisis del marxismo, el declive de los regímenes socialistas tras la caída del Muro de Berlín (1989), el auge del reaganismo-thatcherismo y el consecuente debilitamiento del Estado del bienestar. La autora también identifica la desaparición de una lógica teleológica o de una alternativa emancipatoria frente al capitalismo, así como el vaciamiento de sentido de ciertas estructuras y conceptos como «izquierda» o «revolución». Según este diagnóstico, el sujeto posmoderno habría perdido el sentido de la historia, incapaz de experimentar el tiempo de una manera que no sea fragmentaria y desde un presente perpetuo.

El texto de Brown dialoga con los postulados de Stuart Hall en *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*<sup>10</sup>; para Hall, como señala Brown, el fracaso de la izquierda en el último cuarto del siglo XX no fue únicamente el resultado de adherirse a una ortodoxia analítica (el determinismo del capital o la primacía de la clase) sino también el producto de una constricción intelectual incapaz de tener en cuenta los nuevos espacios del antagonismo social: «la insistencia en un materialismo que niega la importancia del sujeto y lo subjetivo, la cuestión del estilo y la problemática del lenguaje»<sup>11</sup>. En otras palabras, lo que Hall sugería era tomar en serio la *discursividad* de la ideología, como la del lenguaje, reconociendo que esta no se ajusta completamente a significados fijos, sino que establece conexiones y fracturas simbólicas y discursivas a menudo contradictorias.

Además, para Brown, también se habría perdido la idea que acompañaba a la promesa de la izquierda, una izquierda que se autopercibía como «moralmente buena», es decir, la pérdida de «la promesa de que el análisis y el compromiso de izquierdas ofrecería a sus partidarios un camino claro y seguro hacia lo bueno, lo correcto, lo verdadero»<sup>12</sup>. Esta melancolía ha llevado a la izquierda, o al sujeto definido como de «izquierdas», siguiendo a Brown a: «amar nuestras pasiones y razones de izquierdas, nuestros análisis y convicciones de izquierdas, más de lo que amamos el mundo existente que presumiblemente queremos transformar con ellos, o el futuro que será acorde con ellos»<sup>13</sup>. Para Brown, este goce estético mantiene a la izquierda atrapada en la pérdida de un pasado y sus ideales frustrados, limitando su capacidad de imaginar un futuro diferente.

La politóloga americana Jodi Dean, diez años después, en un texto titulado *Deseo comunista* revisa el texto de Brown y aporta ciertas modulaciones, siguiendo la estela

<sup>10</sup> S. Hall, *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*, trad. Carlos Pott, Madrid, Lengua de trapo, 2018.

<sup>11</sup> W. Brown, "Resistir a la melancolía de izquierdas", *op. cit.*, p. 4.

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 3.

psicoanalítica. La lectura de Dean, bastante apegada al proyecto de Slavoj Žižek<sup>14</sup>, se formularía como una vuelta al análisis en términos de clases y de horizontes comunistas, para Dean la melancolía de la izquierda reside en la traición del intelectual a la causa proletaria, y esta sería la traición que el izquierdista no puede «confesar». La izquierda a partir de esta traición habría, en términos lacanianos, «cedido sobre su deseo»<sup>15</sup>.<sup>16</sup> La diferencia entre la lectura de Brown y la propuesta de Dean, en palabras de esta última estaría en que:

En lugar de una izquierda apegada a una ortodoxia inconfesada [lectura de Brown], tenemos una izquierda que ha renunciado al deseo de alcanzar el comunismo, ha traicionado su compromiso histórico con el proletariado y ha sublimado las energías revolucionarias en prácticas restauradoras que han fortalecido el dominio del capitalismo. (Dean, 2015:94-95)

Para Dean la izquierda habría apostado por el goce (*la jouissance*) en lugar de por el deseo —deseo de alcanzar el comunismo—, pero esta apuesta en lugar de considerarse como un completo negativo, para Dean puede llevar a la pulsión liquidadora (la pulsión de muerte) mediante la cual una vez se ha establecido la no existencia de una izquierda en tanto que tal, sería posible reconstituir una subjetividad de izquierdas no melancólica (y, para la autora, colectiva). Esto define lo que en otros textos la autora ha denominado como «el horizonte comunista», este horizonte para Dean sería «Real en el sentido laciano de *impossible* —no podemos nunca alcanzarlo— y en sentido de existente (actual)».<sup>17</sup> Para Dean:

el deseo comunista es la subjetivación colectiva de un hiato irreductible. El deseo comunista nombra la asunción colectiva de la división o del antagonismo constitutivos de lo político. La colectividad es la forma del deseo, en un doble sentido: nuestro deseo y nuestro deseo de nosotros; dicho de otro modo, el deseo comunista es el deseo colectivo de un desear colectivo.<sup>18</sup>

A la reflexión de Dean podríamos objetar, desde una perspectiva laciana, que el deseo se configura como una dinámica eminentemente singular, aunque siempre enraizada en la relación con el Otro, ya que «el deseo del sujeto es el deseo del Otro»<sup>19</sup>. En este marco, lo colectivo no aparece como una entidad autónoma, sino como el sujeto que estructura y sostiene lo individual, para Lacan lo colectivo «no es sino el sujeto de lo individual». De este modo, resulta más productivo explorar los espacios donde pueden surgir agenciamientos colectivos y analizar cómo los significados generados por las

<sup>14</sup> S. Žižek, *En defensa de causas perdidas*, trad. de F. López, Madrid, Akal, 2011.

<sup>15</sup> M. Nicolas, T. Gábor, «Mélancolie de gauche, enquêtes ouvrières et éducation permanente», *Cahiers du GRM* (En línea), 13, p. 6.

<sup>16</sup> En referencia la obra de J. Lacan, *Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 368.

<sup>17</sup> J. Dean, *El horizonte comunista*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2013.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 107-108.

<sup>19</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1958.

palabras establecen nuevas coordenadas simbólicas, en lugar de centrarse en identificar quiénes conforman ese sujeto colectivo. Este enfoque permite replantear las posibilidades de una emancipación frente a las lógicas y estructuras neoliberales, entendiendo lo común como un colectivo de singularidades y teniendo presente la imposibilidad de deslindar la emancipación individual de la colectiva.

### ¿UNA IZQUIERDA MELANCÓLICA Y DESENCANTADA EN LA ESPAÑA POSTFRANQUISTA?

Mientras que Brown diagnosticaba el estado melancólico de la izquierda a partir de la caída del muro de Berlín en 1989 —marcando así un momento de repliegue y crisis de horizontes transformadores a escala global—, en el contexto español esta afectividad «desencantada» comenzó a manifestarse una década antes, hacia finales de los setenta, coincidiendo con el periodo transicional tras cuarenta años de dictadura franquista.

Con el inicio del proceso de Transición tras la muerte del dictador en 1975, emergió en una parte de la ciudadanía una sensación de decepción y frustración respecto a las promesas de democratización que no llegaron a concretarse plenamente. Esta forma de melancolía política —anterior al «fin de las utopías» que identifica Brown en el escenario posguerra fría— estuvo marcada por las formas que adoptó el proceso de institucionalización democrática en España. Uno de los ejemplos más paradigmáticos de esta insuficiencia democrática es la persistencia de la Ley de Amnistía de 1977, la cual no fue abrogada tras la aprobación del texto constitucional de 1978. Dicha ley no solo garantizó la impunidad de los crímenes perpetrados durante el franquismo, sino que, al establecer su prescripción legal, consolidó un marco jurídico legal deficiente para juzgar dichos crímenes.<sup>20</sup> Como advierte Brice Chamouveau, dicho entramado legal dio lugar a una ciudadanía «intimidada», en la medida en que las posibilidades de interpelación crítica al pasado fueron tanto legal como simbólicamente clausuradas.<sup>21</sup>

El análisis de Chamouveau resulta sugerente al rastrear los efectos de esta arquitectura jurídica en el plano subjetivo y político. Siguiendo su lectura, la traducción del «derecho a la vida privada» en «derecho a la intimidad», tal como figura en el artículo 18 de la Constitución española, no obedece únicamente a una cuestión terminológica, sino que responde a una lógica más profunda: la de una antropología de la gracia que subyace a la categoría de Amnistía. Esta concepción, heredera de una tradición teológico-política de raíz paulina, se inscribe en el lenguaje, ordenando los saberes y los usos del derecho para hablar de la ciudadanía postfranquista. La intimidad, erigida como fundamento del orden civil postfranquista, perpetúa y reproduce una narrativa de corte familiarista y doméstico heredera del franquismo transformándose en un dispositivo destinado a

<sup>20</sup> Ver: B. Clavero, *España, 1978: la amnesia constituyente*, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2014.

<sup>21</sup> En: B. Chamouveau, «L'intimité et l'interdit : héritage dans l'ordre civil d'une spécularité théologico-politique franquiste», en LUDEC, Nathalie (éd). *Pouvoir et contrôle de l'intime en contexte autoritaire aux XXe et XXIe siècles*, PUR, Rennes (en prensa, 2026).

canalizar y contener el trauma histórico dificultando la emergencia de formas de subjetividad crítica en el presente.

Así, la melancolía política que atraviesa el caso español no puede comprenderse únicamente como la expresión de una afectividad desencantada; constituye más bien, el efecto de una arquitectura institucional que, desde la Transición, ha modelado desde el lenguaje los modos del *decir* y habitar la vida democrática que perduran en el presente.

Si, como se ha señalado previamente, el desencanto comienza a consolidarse a finales de los 80 como categoría discursiva y afectiva propia del periodo transicional, empleada para nombrar una atmósfera marcada por la creciente desafección política, el escepticismo y ciertas formas de nihilismo, resulta fundamental matizar sus distintos niveles de significación. En este sentido, puede diferenciarse entre un desencanto *en* la Transición y un desencanto *de* la Transición. El primero hace referencia al estado de ánimo que atraviesa a los sujetos durante el propio proceso transicional, en el que se percibe una ruptura entre las expectativas de cambio y su materialización. El segundo, en cambio, alude a una lectura crítica retrospectiva que se articula sobre todo durante el ciclo 15M, en el que se impugna el relato hegemónico de la Transición como una historia de éxito consensuado que obvia toda una genealogía de violencias políticas en el siglo XX.

A lo largo de la década marcada por el 15M, tanto desde la historiografía como desde la crítica cultural y los estudios de memoria, se ha promovido una revisión profunda de los marcos interpretativos que sostenían la legitimidad del llamado «Régimen del 78» y de lo que se ha denominado la *Cultura de la Transición* (CT).<sup>22</sup> Esta cultura, basada en un discurso conciliador operó como un dispositivo de estabilización simbólica que clausuró el conflicto en nombre de una reconciliación nacional-fraternal. Frente a ello, el ciclo *post-15M* reactiva una sensibilidad política que cuestiona los pactos fundacionales del periodo y las formas de subjetividad que estos produjeron.

En este contexto situamos la reedición en 2018 de la obra de Teresa Vilarós, originariamente publicada en 1998, *El mono del desencanto: una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*. Para Vilarós, «el desencanto» designa la experiencia emocional en la que la población quedó sumida tras la muerte del dictador. Partiendo de la película de Jaime Chávarri titulada precisamente *El desencanto* (1976), Vilarós

<sup>22</sup> El concepto CT se ha extendido desde la publicación de G. Martínez, *CT o la Cultura de la Transición: crítica a 35 años de cultura española*, Madrid, Debolsillo, 2012. Este término se emplea para designar la cultura oficial, consensual, del Estado durante y después de la Transición, la cual perpetúa una gestión vertical del campo cultural, y en particular literario, heredada de la dictadura. El proyecto cultural de la España de la socialdemocracia apunta a utilizar la cultura como un elemento pacificador y un símbolo de una España democrática, moderna y «normal». Este paradigma de «normalización democrática» ha sido estudiado en profundidad por Luisa Elena Delgado quien, en su libro *La nación singular - Fantasías de la normalidad democrática española (1996-2011)*, Madrid, Siglo XXI, 2014, realiza un análisis pormenorizado de la construcción de la cultura democrática española en el posfranquismo, una cultura basada en el «consenso». Esta construcción consensual se basa en la idea de la «cultura» como eje vertebrador de la nación democrática. La cultura se naturaliza como algo común, una esencia previa: las diferencias son «aceptadas» y «toleradas», siempre y cuando no pongan en cuestión esa «esencia».

establece una comparación entre la muerte del poeta Leopoldo Panero (poeta afín al régimen) y la del dictador, Francisco Franco. El desencanto, tras la muerte del Padre, metonímico como veremos en la lectura de Vilarós, con la muerte de Franco, se lee en términos de orfandad. La sociedad de la Transición, debería pues, salir de ese estado de «minoría de edad», «tutelar» en el que había quedado sumida por el franquismo una vez «muerto el padre». <sup>23</sup> La adicción «el mono» funciona para la autora como metáfora del fin de una utopía, en gran medida marxista, y de las expectativas de futuro asociadas a ella. Se trata de la percepción nostálgica por lo que «pudo ser y no fue» (Vilarós, 2018:76). Tras la muerte de Franco (el Padre), se habría instalado la sensación de «no escapatoria» a la dictadura franquista, a ese franquismo que «no está del todo descompuesto» en la sociedad de la Transición. Esa sensación claustrofóbica es evocada ya, unos años antes de la muerte de Franco, en el medimetro *La cabina* (1973) de Antonio Mercero. En esta obra, en clave de humor absurdo, se presenta a un personaje masculino atrapado en una cabina telefónica, desesperado ante la imposibilidad de salir, mientras unos personajes intentan, de manera fútil, socorrerlo. La cabina funciona como metáfora visual de una sociedad aprisionada, estos sujetos estarían atrapados por un pasado que no pasa y por un proyecto de futuro «arrebataado» <sup>24</sup>, en el que la posibilidad de cambio parece frustrada.

Para Vilarós, la incapacidad de realizar un «duelo» colectivo hacia ese pasado franquista, deja a la población en un estado melancólico y desencantado. Esta estela interpretativa es la seguida por autores como David Beorlegui para quien el desencanto estaría producido por la cancelación de un futuro comprometido por la lucha revolucionaria hacia un presente melancólico. Desde la perspectiva del autor, la postura melancólica / desencantada es una forma de resistencia frente a un presente que se percibe como contrario a los propios deseos de estos sujetos: «me inclino a pensar que, en el fondo de esas subjetividades, reposa una suerte de resistencia ante un presente que se considera edificado en contra de sus deseos.» <sup>25</sup> Beorlegui se inscribe en una perspectiva afín a la propuesta de Enzo Traverso <sup>26</sup>, para quien la asunción de la historia de la izquierda como «la historia de una derrota» puede abrir paso a una nueva capacidad de acción:

<sup>23</sup> Esta es la lectura también de Alberto Medina Domínguez en *Exorcismos de la memoria: Políticas y poéticas de la melancolía en la España de la Transición*, Madrid, Libertarias, 2001, para quien el desencanto se constituye como la doble enfermedad (melancólica) de la imposibilidad de una ruptura con el Padre como figura de tutela, y la de la imposibilidad de una «auténtica» emancipación, p. 54.

<sup>24</sup> Este sentimiento de frustración lo podemos ver también en los documentales de Cecilia y José Juan Bartolomé en *Después de ...* (dividida en dos partes: *No se os puede dejar solos* y *Atado y bien atado*), filmado entre 1979 y finales de 1980.

<sup>25</sup> D. Beorlegui Zarranz, *Transición y melancolía: la experiencia del desencanto en el País vasco (1976-1986)*, Madrid, Posmetropolis editorial, 2017, p. 223.

<sup>26</sup> E. Traverso, *Mélancolie de gauche: la force d'une tradition cachée (XIX-XXIe siècle)*, París, La Découverte, 2016. En esta misma dirección, podemos ubicar el concepto de «nostalgia reflexiva» desarrollado por Svetlana Boym, una forma de nostalgia que se abre a interpretaciones diversas del pasado y promueve un diálogo entre «lo que fue» y «lo que es», en contraste con una «nostalgia restauradora» que trataría de fijar una verdad única sobre el pasado. S. Boym, *El futuro de la nostalgia*, trad. Jaime Blasco Castiñeira, Madrid, A. Machado Libros, 2015.

una apuesta colectiva por experiencias radicales que, aunque no se concretizaron en el pasado, pueden inspirar utopías futuras, es decir, encontrar en esa melancolía algo más que la parálisis: la urgencia de reinscribir prácticas revolucionarias en el presente.<sup>27</sup>

Mi objeción a estas interpretaciones (Vilarós, Beorlegui y Traverso) radica en que tienden a restringir los significados que pueden atribuirse al presente, y tienden a «naturalizar» la melancolía, aceptándola como el lugar constitutivo del sujeto deseante. Estas lecturas, si bien permiten desarticular los relatos triunfalistas de la Transición y recuperar memorias políticas disidentes, corren el riesgo de fijar la melancolía como un marco constitutivo y casi ontológico del sujeto político. Desde una perspectiva lacaniana, resulta pertinente recordar que la causa del deseo, el «objeto a», carece de significación para el sujeto, representa la falta. Este vacío, inherente y nunca colmable, es lo que posibilita el dinamismo propio al deseo. Sin embargo, cuando este vacío se cristaliza en una lógica melancólica, existe el riesgo de que el sujeto quede atrapado en una relación fija y estática con su presente. En este sentido, cabe preguntarse: ¿hasta qué punto estos relatos melancólicos no bloquean también cualquier experiencia sobre el presente? Es precisamente en este punto donde los enfoques de Brown y Dean nos ofrecen dos interpretaciones del periodo transicional y postransicional que, a pesar de lo que pudiera parecer en una primera lectura de ambos textos, pueden resultarnos compatibles, y, sobre todo, útiles para pensar nuestro presente.

Ambas autoras parten de la idea de una estructura melancólica paralizante que impide pensar hacia el futuro, pero llegan por dos vías diferentes. Para Dean, el abandono de lo radical produjo una modulación en los marxismos, una rendición; en el caso español para el periodo transicional, se podría hablar de la postura del PCE<sup>28</sup>. Siguiendo la propuesta interpretativa de Dean, el PCE habría abandonado sus ideas: ha cedido en la monarquía, ha abandonado el concepto de dictadura del proletariado, se ha plegado al eurocomunismo, etc. Desde esta postura, las concesiones de la izquierda durante la transición condujeron a una desmoralización de las bases sociales de la izquierda por no haber llegado a una ruptura y haber fagocitado la continuidad de los aparatos del estado del franquismo.<sup>29</sup> Para Brown, la melancolía es paralizante, la tradición impide

<sup>27</sup> Esta línea de lectura es la que sigue Wilhelmi para los ateneos libertarios, Sánchez León en su descripción de los movimientos juveniles o Toledo Machado en el análisis de las comunas. G. Wilhelmi, *El movimiento libertario en la Transición: Madrid, 1975-1982*, Fundación Salvador Seguí, 2012; P. Sánchez León, «Estigma y memoria de los jóvenes de la transición», en E. Silva Barrera et alii, *La memoria de los olvidados: un debate sobre el silencio de la represión franquista*, Madrid, Ámbito, 2004. p. 163-182; L. Toledo Machado, «Los lugares utópicos de las comunas contraculturales en España (1968-1986)», *Historia Contemporánea*, 73, 2023, p. 927-961. (<https://doi.org/10.1387/hc.23992>).

<sup>28</sup> Véase J. Andrade, *El PCE y el PSOE en la transición: la evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2015 y G. Wilhelmi, *Romper el consenso. La izquierda radical en la Transición española (1975-1982)*, Tres Cantos, Siglo XXI, 2018.

<sup>29</sup> Para profundizar sobre estas cuestiones, véase el análisis que realiza G. Cano en «Del «mono del desencanto» al nuevo malestar temporal: herencias y bloqueos históricos en la crisis de la modernidad democrática española», *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine* [En línea], 34 | 2025, URL : <http://journals.openedition.org/cccec/21357>; DOI :

ver el futuro, aquí podríamos poner el ejemplo de un PCE que no puede entender a los movimientos sociales (feminismo, ecologismo, pacifismo), a la izquierda radical y que prefiere atrincherarse en su liturgia, en un presente que vive todo como melancolía. Un PCE falto de imaginación política que se habría resguardado en la tradición incapaz de entender la nueva realidad española. Aunque la lectura del texto benjaminiano es diferente en ambas autoras, ambas comparten la lectura lacaniana de apostar por los lenguajes del deseo: *deseos de salir de un estado de melancolía* para poder pensar un presente en clave de emancipación.

### **CUANDO EL DESENCANTO ES TRADICIÓN, EL ENTUSIASMO ES UNA DISIDENCIA**

A la luz de estas consideraciones, resulta pertinente preguntarse: ¿por qué es relevante releer el texto de Wendy Brown en el contexto español contemporáneo, más allá del marco de la España postransicional y tras el 15M? La pertinencia de esta lectura no radica únicamente en una actualización del análisis de la gubernamentalidad neoliberal, sino en la posibilidad de reinterpretar críticamente las coordenadas afectivas, temporales y políticas desde las que se configura el presente en el Estado español.

Si, como sostiene buena parte de la teoría crítica, el régimen presentista habría marcado en 1989, con la Caída del Muro de Berlín, el fin de las utopías bajo la máxima de «no hay alternativa / no hay futuro», en el caso español, situábamos ese cierre simbólico una década antes, en 1978, con la sanción del texto constitucional que actúa como acto fundacional de la democracia postfranquista. Esta anticipación del «fin del futuro» inscrita en el nuevo pacto constitucional supuso una temprana asimilación de las lógicas de clausura temporal que Brown asocia al neoliberalismo. En la narrativa hegemónica de la Transición, el presente aparece como un tiempo pacificado y consensual que, al instituirse como horizonte político, clausura no sólo el pasado conflictivo, sino también la posibilidad misma de la imaginación utópica.

Frente a esta clausura, sin embargo, cabe oponer la emergencia de un nuevo ciclo de movilizaciones abierto tras la crisis de 2008 y que en el Estado Español se materializa con el movimiento 15M. Desde el estallido de la crisis financiera global en 2008, se hizo evidente la fragilidad estructural del modelo económico español y, los efectos de las políticas de austeridad impuestas desde las instituciones europeas que agravaron el deterioro del tejido social, erosionando derechos sociales y debilitando la capacidad organizativa y la agencia colectiva de las clases trabajadoras. Los desahucios, los despidos generalizados y los recortes en sanidad, educación y servicios públicos fueron algunas de las manifestaciones más visibles de estas políticas de austeridad. El recrudecimiento de la crisis territorial, particularmente en Cataluña, expuso las tensiones

---

<https://doi.org/10.4000/14e5m> El autor analiza cómo el desencanto se volvió parte constitutiva del relato democrático: un malestar que no acaba, pero tampoco produce ruptura, una forma de goce melancólico que impide pensar otra cosa, el pasado bloquea la emergencia de un futuro, y el presente se convierte en un tiempo de gestión sin horizonte.

no resueltas del pacto constitucional abriendo una crisis profunda de legitimidad en el sistema político. En este contexto de desafección sistémica y descomposición del imaginario del consenso postransicional, el 15M surge como una respuesta heterogénea que pretende canalizar el malestar generacional con una crítica radical a las estructuras de representación política y a la lógica neoliberal dominante.<sup>30</sup> Este ciclo abrió, al menos momentáneamente, la posibilidad de rearticular el deseo político más allá del desencanto histórico de la izquierda, al resignificar los afectos colectivos en clave de indignación y esperanza. No es casual, por ello, que Cagiao y Conde y Touton hayan afirmado que: «el 15M ha sido el movimiento social que mayor entusiasmo ha generado en España en lo que va de siglo»<sup>31</sup>, afirmación que podría completarse para los años posteriores con los diferentes Movimientos feministas.

Pero han transcurrido ya casi trece años desde la irrupción del 15M, y el panorama político, social y afectivo en el Estado español ha experimentado numerosas transformaciones, tanto en el ámbito institucional como fuera del mismo. Si bien muchos de los elementos estructurales que motivaron aquel estallido de malestar como la precariedad laboral, la desigualdad social, la desafección hacia las instituciones, la corrupción o las múltiples crisis económicas, no solo no han desaparecido, sino que en numerosos casos se han intensificado, el presente político se configura como un campo atravesado por nuevas tensiones y antagonismos. Si por un lado se han producido intentos de canalizar las demandas del 15M en el terreno parlamentario, por otro, el sistema político ha sido testigo del ascenso de una extrema derecha identitaria, antifeminista y ultraconservadora que articula una narrativa de restauración del orden frente a los supuestos excesos de un pluralismo democrático. Esta deriva reaccionaria debe leerse en clave transnacional, como parte de un giro global hacia formas de nacionalismo autoritario que instrumentalizan el miedo, el resentimiento y la nostalgia. Esta coyuntura convoca también algunas lecturas melancólicas hacia el 15M que van desde una mitificación excesiva, hasta la percepción de una promesa frustrada.<sup>32</sup>

En este marco, resulta pertinente recuperar la lectura de Freud en *El malestar en la cultura*, donde plantea que toda forma de organización civilizatoria implica nece-

<sup>30</sup> El 15M a su vez es heredero de otros movimientos como el Nunca Más (2002); el No a la Guerra (2003); el V de Vivienda (2006) o los movimientos estudiantiles contra el Plan Bolonia, los movimientos sociales de los 70, los movimientos antiglobalización y la primavera árabe, solo por citar algunos y sin el afán de trazar aquí una cronología.

<sup>31</sup> J. Cagiao y I. Touton, *España después del 15M*, Madrid, Libros de la Catarata, 2019, p. 9.

<sup>32</sup> En este sentido, me separo de la opinión de A. Gómez L-Quiñones en su artículo «15M/Melancolía», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 53, 2022, donde defiende la tesis de que el 15M debe entenderse no retrospectivamente como una pérdida, sino como una experiencia en la que la pérdida ya está inscrita desde su origen: «el 15M siempre estuvo protagonizado por un entusiasmo melancólico, por el entrelazamiento de entusiasmo y melancolía. De hecho, la melancolía añora y adelanta el desvanecimiento de algo que uno nunca llega a asir, y esto funciona subsecuentemente como la condición de posibilidad del entusiasmo. Precisamente porque el 15M se prefigura como una pérdida *mientras acaece*, este evento adquiere la dimensión de una experiencia de lo sublime e incluso de lo traumático, esto es, una experiencia imposible, una experiencia de lo que no puede ser verdaderamente experimentado, una suerte de no-experiencia», p.141.

sariamente un sacrificio pulsional: la represión de ciertas satisfacciones individuales en nombre de la vida en común. Esta renuncia estructural, nunca del todo asimilada, genera un malestar inevitable, una tensión entre el principio de realidad que organiza la cultura y las pulsiones inconscientes del sujeto. Sin embargo, en el contexto actual, esta lógica se pervierte: el sistema ya no promueve la sublimación simbólica en pos de lo colectivo, sino una circulación perpetua del deseo sin objeto, es decir, un empuje constante a un goce que nunca se satisface del todo.

Esta idea de un deseo que nunca se satisface podría ser interpretada desde una postura neoliberal como un hedonismo perpetuamente insatisfecho. Podríamos pensar en esta dirección en el análisis que realiza Mark Fisher en *Realismo capitalista*, para el autor uno de los problemas del sistema capitalista actual es lo que denomina «hedonismo depresivo», un término que, aunque paradójico en su ensamblaje de «depresivo» (parálisis) y «hedonista», encapsula la idea de un placer nunca satisfecho. Para Fisher ante la parálisis de la sensación de estar viviendo en un presente continuo, la salida ofrecida por el capitalismo es perseguir el placer y la gratificación inmediata. Es decir, el hedonismo depresivo constata la falta, pero «no se piensa que este disfrute misterioso y faltante solo podría encontrarse *más allá* del principio del placer.»<sup>33</sup> En una perspectiva cercana, Amador Fernández-Savater, influido por Herbert Marcuse y su noción de «desublimación institucionalizada - represiva»,<sup>34</sup> observa que:

el capitalismo libidinal pone una respuesta allí donde debería haber una pregunta y una creación. Propone una oferta infinita de objetos-mercancía que taponan la construcción necesaria de deseo. Lo deseable (ya dado) obtura el deseo (por inventar).<sup>35</sup>

Frente a ese goce hedonista, mi propuesta, con Brown es entender el deseo como un «incompleto» que lleve a reinventaciones y nuevas articulaciones, es decir, a «un deseo de deseo». Una apuesta por un deseo aún por inventar. Las salidas posibles de esta búsqueda del deseo como escape al estado melancólico no constituyen una apuesta individual, y Brown ofrece algunas pistas para superar el *impasse* melancólico. En concreto, en un texto publicado cuatro años antes titulado *Apegos heridos*, posteriormente recogido en *Estados de agravio: poder y libertad en la modernidad tardía* (2019), la autora aporta una clave interesante para resolver dicho *impasse* melancólico: «¿qué pasaría si buscáramos sustituir la gramática del «soy», con su clausura definitiva sobre la identidad, su insistencia en la firmeza de posición, su igualación de lo social con el

<sup>33</sup> M. Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Madrid, Caja Negra, 2016, p. 36.

<sup>34</sup> H. Marcuse, *Eros y Civilización*, Madrid, Sarpe, 1983 *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1993. Marcuse postula que en las sociedades tecnológicas contemporáneas se habría reemplazado la prohibición represiva, propia de los regímenes pre-tecnológicos, por la exigencia actual del goce como forma de control social, lo que él llama «desublimación represiva» (Marcuse, 1993:86).

<sup>35</sup> En: A. Fernández-Savater, «Las ideas que no tocan los cuerpos dejan el mundo igual» entrevista de Paco Cano, ctxt, 1 abril 2024, URL: <https://ctxt.es/es/20240401/Politica/46118/Paco-Cano-Amador-Fernandez-Savater-libro-capitalismo-libidinal-filosofia-deseo-libido.htm>

posicionamiento moral – por la gramática del «quiero esto para nosotros?» (Brown, 2019 :160). Este «quiero» se diferencia de una expresión liberal del autointerés por el hecho de imaginarse que su «querer» es un bien político y colectivo. Brown no apuesta por la desintegración del «yo» sino por una lectura de este de manera temporal, y deconstruible. Podríamos decir, de nuevo con Lacan, que el yo se constituye a partir de un «un-otro» en el estadio del espejo y de un Otro que le enuncia, diciendo: «ese-otro eres tú». Es en esta escena, en la que el sujeto se encuentra con el reflejo y la palabra del Otro, donde el yo adquiere su estructura. El yo, por lo tanto, debe ser comprendido como una construcción derivada de esta interacción con el otro; en la necesidad de devenir «otro» para sí mismo. Es decir, se trataría como ha señalado Germán Cano, en el prólogo al libro, de hacer la pregunta por: «qué es lo que queremos» en lugar de por «quiénes somos»<sup>36</sup>. En lugar de comprender ese «quiénes somos» como un cierre defensivo sobre la identidad (*ibid.*, 160), podríamos considerar que el deseo también puede ser un anhelo de futuro que se aleje de las lógicas del «resentimiento».

El interés en la apuesta de Brown radica en su enfoque hacia la superación de un presentismo encapsulado apostando por otras lecturas del presente y otros imaginarios de futuro, entendiendo que al reclamar «otros» futuros ya se está participando en los mismos. Brown no propone una retirada o un repliegue hacia lo privado, sino más bien apunta a cómo la izquierda puede canalizar el descontento, provocar otros deseos esperanzados de futuro invirtiendo también otras relaciones entre deseo y política que tengan en cuenta la importancia del sujeto y lo subjetivo, así como la importancia del lenguaje, y la calidad del decir. La salida del «apego melancólico» solo puede emplearse desde la práctica y la creatividad de una subjetividad deseante capaz de transformar la relación con el mundo. El deseo aquí como motor libidinal capaz de imaginar otras formas de vida y otras alternativas deseables frente a los escenarios del capitalismo tardío.

La intención de romper con la herencia de una izquierda melancólica y activar los lenguajes del deseo ha sido el propósito del grupo musical Biznaga, de quienes tomé unos versos de su canción *El entusiasmo*, para el título de esta última sección: «cuando el desencanto es tradición, el entusiasmo es una disidencia» y que continúa con:

si el desencanto afecta con razón/El entusiasmo es la resistencia/La última expresión/  
De radical belleza/Una exaltación/El viento que nos lleva/ Tantos deseos, tantas promesas/  
De un tiempo nuevo que nunca llega/Vamos afuera a hacer que suceda/ Si hay que morir es de vivir.

La canción «El entusiasmo» forma parte de su último álbum titulado *iAhora!* (Montgrí, 2024). Mientras que su anterior trabajo, *Bremen no existe: música para otra generación perdida* (Montgrí, 2022), ofrecía un análisis del panorama sociopolítico contem-

<sup>36</sup> En W. Brown, *Estados de agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019, p. 24.

poráneo, a través de temas como «Espíritu del 92», desde una perspectiva de cierto desencanto adaptado al siglo XXI, este nuevo disco propone una orientación distinta. Con títulos como «Imaginación Política», «El Futuro sobre Plano» y «Ocupar el AHORA», el álbum pretende abordar y orientar ciertos afectos característicos de nuestro presente provocados por la ansiedad, la depresión, la precariedad laboral o la crisis de la vivienda, pero en lugar de cerrarse ante la nostalgia y las futurologías catastrofistas, apuesta precisamente por la idea de dejarse atravesar por el entusiasmo: «¿Te imaginas que fuera posible otra vida/ ¿Que hubiera alternativa a esta deriva?/ ¿Y si fuera verdad?/ Es verdad. Es verdad.»

Interesándonos por estas cuestiones, interrogando el malestar y el desencanto podremos escudriñar otras maneras de relatar y cambiar nuestro presente creando lenguajes que nos permitan también pensar el futuro en términos no catastrofistas, desde un compromiso con la esperanza. Es decir, no se trata simplemente de vaciar de contenido la noción de «melancolía», tampoco sería solamente crear otros discursos, sino pensar en qué relación guardamos con la lengua, cómo romper con el lenguaje sin imponer otro lenguaje, cómo damos forma a nuevos lenguajes. La propuesta del entusiasmo como forma de resistencia interpela directamente el desafío de imaginar y materializar alternativas que se alejen también de la privatización contemporánea de la imaginación política.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE, Juan. *El PCE y el PSOE en la transición: la evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2015.
- AHMED, Sara, *La política cultural de las emociones*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.
- BENJAMIN, Walter, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018.
- BENJAMIN, Walter, *El autor como productor*, Editor digital (ePub), 2018.
- BEORLEGUI ZARRANZ, David, Zarranz, *Transición y melancolía: la experiencia del desencanto en el País vasco (1976-1986)*, Madrid, Posmetropolis editorial, 2017.
- BERLANT, Lauren, *El optimismo cruel*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020.
- BROWN, Wendy, «Resisting Left Melancholy», *boundary 2* 26.3 (Otoño 1999): 19-27.
- BROWN, Wendy, *Estados de agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.
- BROWN, Wendy, «Resistir a la melancolía de izquierdas», *Revista La Rosa*, traducción de Rodrigo Zamorano Muñoz. URL: <https://www.revistarosa.cl/2020/02/03/resistir-a-la-melancolia-de-izquierda/> (consultado el 02/12/2024)
- BOYM, Svetlana, *El futuro de la nostalgia*, Madrid, A.Machado Libros, 2015.
- CAGIAO y CONDE, Jorge; TOUTON, Isabelle, *España después del 15M*, Madrid, Libros de la Catarata, 2019.
- CANO, Germán, «Del «mono del desencanto» al nuevo malestar temporal: herencias y bloqueos históricos en la crisis de la modernidad democrática española», *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine* [En línea], 34 | 2025, URL : <http://journals.openedition.org/cccec/21357> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/14e5m>
- CANO, Paco y FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador, *Las ideas que no tocan los cuerpos dejan el mundo igual*, ctxt, 1 abril 2024, <https://ctxt.es/es/20240401/Politica/46118/Paco-Cano-Amador-Fernandez-Savater-libro-capitalismo-libidinal-filosofia-deseo-libido.htm>
- CHAMOULEAU, Brice. «L'intimité et l'interdit : héritage dans l'ordre civil d'une spécularité théologico-politique franquiste» en LUDEC, Nathalie (éd). *Pouvoir et contrôle de l'intime en contexte autoritaire aux XXe et XXIe siècles*, PUR, Rennes, 2025.
- CLAVERO, Bartolomé, *España, 1978: la amnesia constituyente*, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2014.
- DEAN, Jodi, «Deseo comunista» en ZIZEK, Slavoj *La idea de comunismo: The New York Conference* (2011), Edición digital (ePub), 2015.
- DELGADO, Luisa Elena, *La nación singular - Fantasías de la normalidad democrática española (1996-2011)*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2014.
- FISHER, Mark, *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*, Madrid, Caja Negra, 2016.
- GÓMEZ L-QUIÑONES, Antonio, «15M/Melancolía», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Vol. 53, 2022.
- HALL, Stuart, *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*, trad. Carlos Pott, Madrid, Lengua de trapo, 2018.

- HARTOG, François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- KOSOFSKY SEDGWICK, Eve, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2020.
- LABANYI, Jo, «Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality», *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 11, núm. 34, 2010
- LACAN, Jacques, *Encore*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques, *Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- LEÓN, Pablo Sánchez. «Estigma y memoria de los jóvenes de la transición». En *La memoria de los olvidados: un debate sobre el silencio de la represión franquista*. Ámbito, 2004.
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1993.
- MARCUSE, Herbert, *Eros y Civilización*, Madrid, Sarpe, 1983.
- MARTÍNEZ, Guillem, *CT o la Cultura de la Transición: crítica a 35 años de cultura española*, Madrid, Debolsillo, 2012.
- MASSUMI, Brian, *Politics of Affect*, Londres, John Wiley & Sons, 2015.
- MEDINA DOMÍNGUEZ, Alberto, *Exorcismos de la memoria: Políticas y poéticas de la melancolía en la España de la Transición*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2001.
- NICOLAS, Marion y GÁBOR, Tverdota, «Mélancolie de gauche, enquêtes ouvrières et éducation permanente», *Cahiers du GRM* (En línea), 13 | 2018. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1162> ; DOI : 10.4000/grm.1162
- SÁNCHEZ-LEÓN, Pablo. «Estigma y memoria de los jóvenes de la transición». En *La memoria de los olvidados: un debate sobre el silencio de la represión franquista*, Ámbito, 2004. p. 163-182
- SCAVINO, Dardo, *El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.
- SOLANA, Mariela, «Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico?», *Cuadernos de filosofía*, 2017, no 69, p. 87-103.
- TOLEDO MACHADO, Luis, «Los lugares utópicos de las comunas contraculturales en España (1968-1986)», *Historia Contemporánea*, 73, 927-961, 2023 (<https://doi.org/10.1387/hc.23992>)
- TRAVERSO, Enzo, *Mélancolie de gauche: la force d'une tradition cachée (XIX-XXIe siècle)*, París, La Découverte, 2016.
- TRAVERSO, Enzo, *Melancolía de izquierda: después de las utopías*, traducción del inglés de Horacio Pons, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2019.
- WILHELMI, Gonzalo, *El movimiento libertario en la Transición: Madrid, 1975-1982*, Fundación Salvador Seguí, 2012.
- ZIZEK, Slavoj, *En defensa de causas perdidas*, trad. de F. López, Madrid, Akal, 2011.



# Dorado, rojo y negro: exploración de patologías del presentismo mediante relatos de la transición española

**KEVIN RAMIER**

*Laboratoire d'Études Romanes, Université Paris 8*

## Resumen

Se ha generado a finales de los noventa y principios de los años 2000 una reevaluación del proceso de la Transición española en distintos relatos novelísticos. Estas novelas interpretaron la Transición como un acontecimiento determinante del tiempo presente, un elemento de ruptura con el pasado que permitió en España el advenimiento del nuevo régimen histórico del presentismo teorizado por François Hartog. Este artículo pretende brindar una presentación de las distintas formas de interiorización afectiva del presentismo mediante el estudio de tres novelas: *Francomoribundia* (2003) de Juan Luis Cebrián, *La caída de Madrid* (2000) de Rafael Chirbes y *Los poderes de la tempestad* (1997) de Donato Ndongo-Bidyogo. Cada novela corresponde a un ejemplo de patología del presentismo, es decir, una manera (condicionada social y políticamente) de experimentar emocionalmente la peculiaridad del presentismo.

**Palabras claves:** Transición española, presentismo, Donato Ndongo-Bidyogo, Rafael Chirbes, Juan Luis Cebrián, patologías emocionales

## Résumé

À la fin des années 1990 et au début des années 2000, une réévaluation du processus de la Transition espagnole a émergé dans divers récits romanesques. Ces romans ont interprété la Transition comme un événement déterminant pour le temps présent, un élément de rupture avec le passé qui a permis en Espagne l'avènement du nouveau régime historique du présentisme théorisé par François Hartog. Cet article vise à offrir une présentation des différentes manières dont le présentisme a été intériorisé affectivement, à travers l'étude de trois romans : *Francomoribundia* (2003) de Juan Luis Cebrián, *La caída de Madrid* (2000) de Rafael Chirbes et *Los poderes de la tempestad* (1997) de Donato Ndongo-Bidyogo. Chaque roman correspond à un exemple de pathologie du présentisme, c'est-à-dire une manière (socialement et politiquement conditionnée) de vivre émotionnellement la particularité du présentisme.

**Mots clés :** Transition démocratique espagnole, présentisme, Donato Ndongo-Bidyogo, Rafael Chirbes, Juan Luis Cebrián, pathologies émotionnelles

## Abstract

In the late 1990s and early 2000s, a reevaluation of the Spanish Transition emerged in various fictional narratives. These novels interpreted the

Transition as a defining event for the present time, a rupture with the past that allowed for the advent of a new historical regime of presentism in Spain, as theorized by François Hartog. This article aims to provide an overview of the different ways in which presentism has been internalized affectively, through the study of three novels: *Francomoribundia* (2003) by Juan Luis Cebrián, *La caída de Madrid* (2000) by Rafael Chirbes, and *Los poderes de la tempestad* (1997) by Donato Ndongo-Bidyogo. Each novel represents an example of a pathology of presentism, that is, a socially and politically conditioned way of emotionally experiencing the peculiarity of presentism.

**Keywords:** Spanish democratic transition, presentism, Donato Ndongo-Bidyogo, Rafael Chirbes, Juan Luis Cebrián, emotional pathologies

## INTRODUCCIÓN

Antes de nada, conviene definir brevemente lo que llamo “patologías del presentismo”. Con el término de presentismo me refiero al concepto elaborado por François Hartog<sup>1</sup>, según el cual estamos viviendo desde finales del siglo XX en un régimen histórico que privilegia el presente, hasta tal punto que se ha vuelto omnipresente y autosuficiente, como el único horizonte posible, negando la posibilidad de hacer historia basándose en el pasado o proyectándose de manera significativa en el futuro.

En cuanto al término de patología me refiero sobre todo a un estudio de Nicole de Leval sobre la calidad de vida de individuos con depresión<sup>2</sup>. En este estudio la autora presenta distintas representaciones fenomenológicas del horizonte temporal en sujetos con trastornos mentales. En el caso que nos concierne, sostiene que hay dos patologías del presente; una patología histórica y otra patología depresiva. En el primer caso el presente domina porque hay una incapacidad a basar sus decisiones en experiencias pasadas por necesidad de libertad, y existe en el mismo tiempo una despreocupación por el futuro. En pocas palabras, el individuo busca la plenitud en el presente. En el segundo caso, el depresivo, el presente se ha parado y alargado de forma interminable, sin el dinamismo o la energía que el pasado le otorgaba. El tiempo se ha suspendido; no se puede alimentar del pasado y el futuro se difumina hasta convertirse en una sombra que apunta hacia una cierta desesperación. Para resumir, el presente histórico es vivido como la búsqueda de la plenitud en el momento presente, como potencial de libertad, realización, mientras que el presente depresivo es una cárcel, un sufrimiento. Relaciono estas dos patologías con la descripción que hace Hartog del presente en una entrevista:

este presente se revela de forma distinta dependiendo de si uno se encuentra en un extremo o en el otro de la sociedad. Por un lado, hay un presente que valora los flujos y la movilidad y por otro lado, en el precariado, un presente en plena desaceleración, sin pasado excepto en un modo complicado (sobre todo para los inmigrantes) y sin un

<sup>1</sup> F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Le Seuil, 2003.

<sup>2</sup> N. Leval, « À la recherche du temps passé ou la qualité de vie du dépressif », *Cahiers de psychologie clinique* 17, n° 2 (2001), 167-187. URL : <https://doi.org/10.3917/cpc.017.0167>

futuro realmente definido. En otras palabras, el presentismo tiene varios aspectos. En términos generales, por un lado es un presente lleno y en movimiento perpetuo, y por otro lado es una cárcel cerrada y estática (sin perspectiva).<sup>3</sup>

Sostengo que las patologías del presentismo que enuncia Leval permiten describir la textura afectiva, el componente emocional de las dos modalidades del presentismo teorizadas por Hartog. Sin embargo, no concuerdo completamente con la mención que hace Hartog de las personas inmigrantes (en particular los inmigrantes precarios) como categoría social que experimenta un presente estático. En particular, en lo que concierne el pasado, si bien es posible sostener que se mantiene una relación “complicada” con éste muchas veces por la colonización, que truncó o alteró el vínculo con una prácticas y memorias locales<sup>4</sup>, se mantiene todavía en muchos casos una perspectiva particular, propia, del pasado y se acude a él para interpretar el presente. Por ejemplo, en España, los inmigrantes procedentes de América latina y de Marruecos que se implicaron en los movimientos sociales en contra de los desahucios inscribieron la crisis financiera de 2008 en una historia colonial desde sus experiencias de discriminación y memorias personales<sup>5</sup>. De la misma forma, subjetividades latinoamericanas emigradas en España se basaron en una historia colectiva del pasado para poner de relieve el legado colonial en la celebración del “Día de la Hispanidad”<sup>6</sup>. Así, la designación “sin pasado” que emplea Hartog, aunque no se dirige específicamente hacia los inmigrantes sino a la categoría entera de “precarizado”, no es adecuada, ya que no admite esa genealogía de las luchas sociales emprendidas por inmigrantes en Europa. Es cierto que hay una relación con el presente parecida a la de grupos de clase baja por una condición social similar pero, en muchos casos, la categoría de “inmigrante” denota también un componente “racial” como miembro exógeno a la comunidad nacional que procede de antiguas colonias. La fractura colonial que permanece en la racialización de estas personas implica una experiencia distinta del presentismo, constituida en parte desde la perspectiva de un sujeto ajeno al orden cronotópico del Estado-nación europeo. Así, se podría añadir a las dos patologías del presentismo ya descritas, una tercera, que exigirá un análisis más detenido en una parte ulterior de este estudio, en la medida en que mantiene una relación compleja y conflictiva con el propio concepto de presentismo.

<sup>3</sup> S. Wahnich y P. Zaoui, « Présentisme et émancipation : Entretien avec François Hartog », *Vacarme* vol.53, n° 4 (2010), p.17. URL : <https://doi.org/10.3917/vaca.053.0016>. Traducción realizada por mí. Texto original: “Ce présent se révèle du même coup beaucoup plus différencié selon qu'on se situe à un bout ou à l'autre de la société. Avec d'un côté un temps des flux et une mobilité très valorisée et de l'autre, du côté du précaire, un présent en pleine décélération, sans passé sinon sur un mode comliqué (surtout pour les immigrés), et sans vraiment de futur. Autrement dit le présentisme a plusieurs aspects. Grossièrement, d'un côté c'est un présent plein et en mouvement perpétuel, de l'autre c'est une prison close et figée (sans perspective).”

<sup>4</sup> Aunque el término de “complicado” permanece ambiguo e impreciso, de tal forma que se podría aplicar a la experiencia del pasado de todas las categorías sociales, especialmente en el contexto de un régimen histórico presentista

<sup>5</sup> Q. Ravelli. « Peut-on parler d'un mouvement postcolonial en Espagne ? 'Jour de la Race' et lutte indigène contre les banques », *Mouvements* vol. 94, n° 2, 2018, p.126-140.

<sup>6</sup> *Ibid.*

En cualquier caso, se usará a continuación el término de “patología del presentismo” para referirse a la textura emocional de tres aspectos sociales del tiempo presente desde finales del siglo XX. Concretamente, el análisis de estos tres aspectos girará en torno a relatos de la Transición española. La Transición simboliza en cierto modo la concretización de un discurso civilizador en el que la población llega a emanciparse y a gobernarse por sí misma<sup>7</sup>. Desde la perspectiva del presentismo hartogiano, se puede considerar la Transición democrática como el punto de partida de un presente amorfo, prolongado o, dicho de otro modo, el comienzo de una época “democrática” que se extiende sin perspectivas concretas y sin consideración por un pasado violento cuyas únicas manifestaciones son memorias individuales, efímeras y relativas, que se diluyen en el presente de la amnistía. Los distintos relatos en los que se construye discursivamente la Transición pueden considerarse como tantas exteriorizaciones afectivas de las modalidades sociales de vivir el presente post-franquista *qua* presentismo.

Por lo tanto, he elegido tres novelas que permiten discutir esta noción de patologías del presentismo en relación con la Transición española. Me parece que representan tres grandes formas de hablar de la Transición española, es decir, sobre todo de recordarla, de considerarla en un nivel histórico. Estas tres novelas son *Francomoribundia* de Juan Luis Cebrián<sup>8</sup>, *La caída de Madrid* de Rafael Chirbes<sup>9</sup> y *Los poderes de la tempestad* de Donato Ndongo-Bidyogo<sup>10</sup>. Cada una de las novelas corresponde a un color que se menciona en el título del artículo y al mismo tiempo, a una patología del presentismo. El título es una referencia al libro *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms* de Frank Wilderson<sup>11</sup>, en el que sostiene que existe una estructura racial en Estados Unidos basada fundamentalmente en tres posiciones subjetivas: la de los pueblos nativos, la de las personas blancas procedentes inicialmente de la colonización y de la inmigración europea, y finalmente la de las personas negras, en particular los descendientes de personas esclavizadas. En el caso que nos concierne, los tres colores, el dorado, rojo y negro no se refieren a una estructura racial sino a la aplicación en el contexto post-franquista español de tres posiciones socio-políticas a las que Hartog alude en la cita que hemos comentado anteriormente<sup>12</sup>.

La posición dorada es la de ciertas Clases altas, de reformistas del régimen que adhieren al pacto transicional en el que “la oposición interior no se presentaba como efecto de la modernización franquista a la que muchos de sus miembros debían su posición social y

<sup>7</sup> J. Izquierdo Martín, «Colonización antiutópica. Normalización y desarraigo de lo indeseable (Reflexiones en torno a la Transición española)», *Política y Sociedad*, 55, 2018, p. 913-919.

<sup>8</sup> J. L. Cebrián, *Francomoribundia*, Madrid, Alfaguara, 2003.

<sup>9</sup> R. Chirbes, *La caída de Madrid*, Barcelona, Anagrama, 2000.

<sup>10</sup> D. Ndongo-Bidyogo, *Los poderes de la tempestad*, Madrid, Sequitur, 2022.

<sup>11</sup> F. Wilderson, *Red, White & Black*, Durham & London, Duke University Press, 2010.

<sup>12</sup> La elección de los tres colores (dorado, rojo y negro) no es rigurosa sino una alusión poética a la rojigualda con el águila negro de San Juan para enfatizar el legado franquista en la transición española y la importancia de este periodo en los relatos sobre la transición.

su educación”<sup>13</sup>. Corresponde a un relato civilizador que interpreta la transición como la reconciliación entre grupos cainitas mediante la superación de antagonismos arcaicos y el surgimiento de un sujeto español moderno. Identifico este relato sobre todo con las clases altas vinculadas de cierta forma al régimen franquista o, incluso, la propia clase política española, teorizada por José Luis Villacañas como un grupo atrincherado que ejerce un poder coercitivo sobre el pueblo *qua* enemigo<sup>14</sup>. La posición roja se podría referir entonces al pueblo como “bloque social de los oprimidos”, para retomar una formulación de Enrique Dussel inspirada en la teoría gramsciana<sup>15</sup>. Sin embargo, se puede atinar una categoría más precisa, basada en la realidad histórica de los distintos grupos que conforman el contexto socio-político del post-franquismo. Dentro de la ideología franquista el enemigo interior está conformado por una constelación de grupos que se oponen a la imposición de un régimen totalitario y defienden, al contrario, un ideal republicano. En un nivel más fundamental, el franquismo se opone a un enemigo “separatista” que amenaza con dividir la unidad nacional de España mediante nacionalismos periféricos o una lucha de clases<sup>16</sup>. Los militantes comunistas y “filo-comunistas” llegan a encarnar, en términos schmittianos, la figura de un enemigo absoluto propio de los “espacios libres” fuera del *jus publicum Europaeum*, es decir que la hostilidad franquista hacia el comunismo trasciende lo político y admite guerras de erradicación. El régimen franquista recuperó entonces una terminología y un imaginario colonial para asemejar la lucha anticomunista con una conquista cristiana y una misión civilizadora. Por tanto, reside una perspectiva específica de la Transición y del presentismo post-franquista en la intersección entre las clases precarias y la memoria de militantes comunistas y anarquistas en España. Unos individuos que han quedado al margen del consenso transicional y no han sacado ningún beneficio directo de la amnistía por tener una historia familiar de opresión, tortura o muerte durante la dictadura. Finalmente, la posición negra se refiere a la particularidad de una última perspectiva que las dos anteriores no permiten abarcar, la experiencia post-colonial de la Transición, concretamente desde las memorias ecuatoguineanas. Si bien es cierto que Guinea Ecuatorial obtuvo su independencia en 1968, siete años antes de la transición española, el país mantuvo vínculos con la dictadura franquista. Estos vínculos se desarrollaron como parte de un proyecto neocolonial elaborado por altos cargos del régimen (entre los cuales cabe mencionar a Luis Carrero Blanco y a Fernando María Castiella) y empresarios españoles como Antonio García-Trevijano. Aunque se puede argumentar que el intento de control

<sup>13</sup> J. Izquierdo Martín, «Españolitud: La subjetividad de la memoria frágil en la España reciente», *Pensar los estudios culturales desde España. reflexiones fragmentadas*, Verbum, 2012, p. 213.

<sup>14</sup> J. L. Villacañas, *Historia del poder político en España*, Barcelona, RBA, 2014.

<sup>15</sup> E. Dussel, *20 Tesis de política*, México D.F., Siglo XXI, 2006.

<sup>16</sup> M. A. Martínez Jiménez, «El corpus ideológico del franquismo: principios originarios y elementos de renovación» *Estudios internacionales: revista del instituto de estudios internacionales de la Universidad de Chile*, n°180, 2015, p. 11-45.

neocolonial no se concretó completamente, consiguieron mantener Guinea Ecuatorial en una situación de fragilidad y dependencia económica:

España había dejado una economía de base muy frágil, completamente dependiente de la metrópoli, basada en la explotación del cacao, el café y la madera, que se exportaban en su gran mayoría a España [...] La sustanciosa ayuda española beneficiaba casi exclusivamente a ciudadanos, funcionarios (sobresueldos) y empresas coloniales [...] Además, sin el vínculo español, la economía guineana estaba abocada al colapso.<sup>17</sup>

Por consiguiente, la independencia de Guinea ecuatorial en el 1968 fue un proceso administrativo formal y no una verdadera descolonización del país, puesto que se usó la dependencia económica para coaccionar al presidente Macías y tratar de imponer un férreo control de las instituciones políticas del país. Unos de los objetivos de Castiella era, por ejemplo, proporcionar ayudas monetarias a Guinea ecuatorial a cambio del mantenimiento de funcionarios españoles, la gestión de puertos y aeropuertos, el control de la televisión, y el sometimiento del ejército a la jurisdicción militar española. Aunque Macías trató de frustrar algunos de estos intentos de control neocolonial, la presión presupuestaria ejercida por la metrópoli generó tensiones que provocaron el hundimiento de la economía del país. El fin de la dictadura franquista podía entonces suponer al mismo tiempo el fin de la relación neocolonial con Guinea ecuatorial. El desencanto generado por la ausencia de cambio después de la transición democrática se relaciona con una tercera forma de experimentar emocionalmente el presentismo, la cual llevó autores ecuatoguineanos como Donato Ndongo-Bidyogo a reevaluar críticamente el proceso de independencia ecuatoguineano y la cualidad democrática de las instituciones españolas. Dicho de otro modo, esta literatura ofrece el ejemplo más contundente y tajante de una tercera modalidad o “patología”. García Fernández en un artículo sobre la cultura política del colonialismo español en relación con el franquismo<sup>18</sup> omite Guinea Ecuatorial cuando formula su teoría sobre la formación del franquismo como un movimiento concéntrico del imperialismo que se habría retirado de las Antillas para irse al Norte de África y finalmente volver a la península. En este relato la colonia de Guinea Ecuatorial, omitida, es en realidad una constante, pero que ha permanecido relativamente en la sombra de los relatos históricos, en cierta medida por diseño, puesto que el régimen franquista clasificó en los años 60 toda la información relativa a la colonia como materia reservada, colocando a la colonia fuera del debate público español y bajo la jurisdicción despótica de la administración franquista. El autor ecuatoguineano Justo Bolekia Boleká considera que, aunque terminó oficialmente la censura en 1976, ésta aún persiste de cierta manera<sup>19</sup>. El encubrimiento de la

<sup>17</sup> G. A. Chillida, «La independencia de Guinea Ecuatorial: el hundimiento de un proyecto neocolonial (septiembre de 1968 a mayo de 1969)», *Hispania*, 82, 2022, p. 212.

<sup>18</sup> J. García Fernández, «Imperio, colonia y dictadura: Una lectura poscolonial de la formación histórica del fascismo español», *Open Library of Humanities*, vol. 7, n.º 1, mars 2021. URL: <https://doi.org/10.16995/olh.632>.

<sup>19</sup> M. G. Hendel, «Las circunstancias de la literatura de Guinea Ecuatorial. Entrevista con Justo Bolekia Boleká» *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, vol. 15, 2011, p.12.

colonización de Guinea Ecuatorial y de las informaciones relativas al país colocan los inmigrantes ecuatoguineanos en España al margen del régimen histórico instaurado, o consolidado, por la Transición. Por consiguiente, la consideración de las voces ecuatoguineanas es pertinente en la medida en que permiten tanto reconsiderar la Transición desde unas memorias marginalizadas como situarla dentro de una genealogía colonial.

En cuanto a la elección de las novelas: las dos primeras, a saber, *Francomoribundia* y *La caída de Madrid*, son novelas que ya han sido el objeto de estudio o comentarios de distintos artículos para abordar la historia de la Transición<sup>20</sup>. La inclusión de estas dos novelas es pertinente porque realizan descripciones antagónicas de la Transición, lo cual es pertinente para indagar los componentes afectivos que caracterizan tales descripciones en relación con el presentismo. La tercera novela, *Los poderes de la tempestad* de Donato Ndong-Bidyogo, no se ha mencionado en estudios sobre la Transición española porque, como veremos, no la aborda frontalmente en su relato sino subrepticiamente, al centrarse en otra transición, la transición de la colonia española de Guinea al estado independiente de Guinea Ecuatorial.

### PATOLOGÍA HISTÉRICA DEL PRESENTISMO

El primer libro que analizaremos para explorar la patología histórica es *Francomoribundia* de Juan Luis Cebrián. En primer lugar, cabe situar el *locus enunciativo* de la novela o, dicho de otro modo, la perspectiva desde la cual el autor desarrolla el relato. Conviene subrayar que, pese a que la novela trate de presentar a distintas capas de la sociedad española en los años 70, se presenta un punto de vista mayoritariamente masculino y de clase alta, una perspectiva que refleja la categoría social a la que pertenece Cebrián, puesto que fue el director-fundador del diario *El País* y consejero del grupo PRISA. Su padre Vicente Cebrián trabajaba igualmente en la prensa y fue director del periódico falangista *Arriba* durante un tiempo.

En cuanto a la estructura narrativa, es una novela lineal en la que los acontecimientos destacados parecen contruidos *ad hoc*, como elementos indudables, con el propósito de ofrecer una visión de la Transición como un hecho tanto consensual como necesario. Se inscribe perfectamente en la visión de un régimen histórico en el que la Transición representa la conclusión de una historia que consigue descargarse del peso del pasado. Es decir que la narración establece la Transición como la llegada a un presente inevitable que no admite contestaciones o conflictos: el futuro se difumina y desaparece en la realización del momento transicional como presente interminable. Asimismo, es

<sup>20</sup> Se puede mencionar, por ejemplo, el artículo de Jan Michiel «La Transición española como época clave en la reformulación de la identidad española actual». *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, vol. 36, 2011; el capítulo escrito por Lieve Behiels «La agonía del dictador: la muerte de Francisco Franco en novelas de Manuel Vázquez Montalbán, Rafael Chirbes y Juan Luis Cebrián». *Alianzas entre historia y ficción: homenaje a Patrick Collard*, Ginebra, Droz, 2009; y el libro de Violeta Ros Ferrer *La memoria de los otros: relatos y resignificaciones de la Transición española en la novela actual*, Madrid, Iberoamericana Editorial Vervuert, S.L., 2020.

pertinente destacar el desenlace de la novela, apoteósico, triunfal e incluso utópico, en el que se congregan en una manifestación todos los representantes del variado espectro político y donde antiguos franquistas se codean con marxistas en un júbilo incontenible. En esta escena en concreto se percibe un presentismo histérico, en el que se busca una forma de plenitud, de realización en el momento presente sin poder basarse de manera significativa en las experiencias pasadas (las cuales en este caso quedan relegadas a un segundo plano o incluso al olvido por la experiencia exuberante y festiva de un presente unificador). Por lo tanto, la Transición es presentada como un acontecimiento fundacional que rompe con el pasado y se vuelve significativa como archivo, artefacto del patrimonio y de la nación, aunque solo en la medida en que anuncia el tiempo presente. Su forma de tratar el pasado como una serie lineal de acontecimientos evidencia una concepción presentista. No hay una consideración del tiempo largo o una perspectiva verdaderamente histórica a muy largo plazo. La construcción narrativa del relato funciona por lo tanto también como un argumento teleológico que presenta una serie de sucesos que permiten justificar el orden actual de la Transición: el pasado no permite cuestionar o poner en perspectiva el presente, sino que está al servicio de éste.

Por añadidura, Alberto Villamandos<sup>21</sup> señala que los capítulos alternan entre distintas voces de la sociedad española, distintas posiciones políticas, generando una suerte de equilibrio entre todas las partes de un espectro ideológico amplio que tiende a reforzar la idea de un relato colectivo y nacional. Se inscribe en una concepción posmoderna del relato histórico que desconfiaba del relato histórico tradicional, unitario, mediante la técnica del contrapunto que articula una mosaica de puntos de vista. Sin embargo, solo permite esconder el punto de vista del narrador, que elige distintos fragmentos, aunque al parecer contradictorios y heterogéneos, para constituir un relato coherente y unívoco.

En cuanto a los afectos y su relación con la Transición, Villamandos<sup>22</sup> apunta que la novela tiene elementos melodramáticos, con personajes típicos que se desenvuelven en escenas sentimentales, casi paródicas y concluye que la novela hace de la historia de la Transición una memoria consumible, una mercancía que favorece la identificación emocional a la crítica.

José Gabilondo<sup>23</sup>, en un artículo sobre el populismo sostiene que el consumismo durante la Transición conllevaba lo que llama la sublimación, es decir una forma de poder político, o mejor dicho, el acceso a una totalidad social que concede poder político. Así, para él, esta ola de consumismo (ilustrada de forma emblemática para él

<sup>21</sup> A. Villamandos, «La ficción de la memoria histórica y el destino de la Transición: Francomoribundia (2003) de Juan Luis Cebrián». *Siglo XXI. Literatura y cultura españolas*, vol. 6, 2008, p. 253267.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> J. Gabilondo, «Populism, Postimperialism, and the Politics of Affect in Spain. On Ocho apellidos vascos, Pablo Iglesias, Belén Esteban, Laclau, and the 15M». *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, vol. 21, 2017, p. 187-213.

en los programas de telerrealidad) concedió a las clases medias y bajas española un acceso a una totalidad social más allá de las diferencias de clase. Podríamos decir que tenía un rol hegemónico. La novela de Cebrián pertenecería entonces a esta ola de consumismo, puesto que tendría esta misma pretensión hegemónica, de conceder acceso, mediante este relato melodramático, algo espectacular, a una totalidad social, una sociedad civil desprovista de antagonismos. El que el autor pertenezca en cierta medida a esta élite convertida en celebridad subraya el carácter sublime de su novela en tanto que mercancía: representa también un artefacto de la nueva élite que Gabilondo identifica como “La gente guapa” o la “jet set”<sup>24</sup>. Es decir que es un producto participante de una política de los afectos en dos niveles: como un relato melodramático sobre la historia de la transición, es decir como mercancía de un consumismo que se ha convertido en la principal manera de formarse como sujeto<sup>25</sup> y asimismo como un artefacto de una sociedad del espectáculo en la que se celebraba a las personas que encarnaban esta teatralidad melodramática. Así, en *Francomoribundia*, las personas, con su complejidad, su historia íntima y sus convicciones políticas acaban desvaneciéndose detrás del “alucinante espectáculo de la gente” en el que “jóvenes y viejos, hombres y mujeres, niños y mayores, de todas las clases, todas las creencias e ideologías” salen a la calle para celebrar la democracia<sup>26</sup>.

### **PATOLOGÍA DEPRESIVA DEL PRESENTISMO**

El autor de *La caída de Madrid* emerge de un entorno radicalmente diferente al de Cebrián. Criado por padres de clase obrera, y principalmente por su madre tras la muerte de su padre cuando tenía 4 años, pasó parte de su infancia en un colegio de huérfanos. Su experiencia contrasta fuertemente con la del autor anterior. Esta perspectiva se refleja en el relato al presentar una sociedad marcada por la conflictividad y la separación entre distintas capas sociales. Sin embargo, esta presentación de los personajes parece caer a veces en un cierto maniqueísmo, en la medida en que vincula fuertemente la proximidad con el poder (franquista) con la maldad de carácter (incluso el sadismo) y la debilidad, la privación de poder político con los personajes de clase baja, que parecen a veces condenados a nivel semiótico a un rol de destinatario o incluso de objeto. El personaje de Enrique Roda, por ejemplo, aparece en gran medida solo de forma anónima y espectral: “¿Adónde lo habían llevado?”<sup>27</sup>. Es una presencia retórica supeditada a las decisiones de otros personajes, sus verdugos, que acaban ejecutándolo sin que haya podido desarrollar una verdadera autonomía en el relato. Resulta significativo que el único momento en el que el narrador se detiene en el personaje sea cuando

<sup>24</sup> “the formation of a new elite that encompassed progressive influential people, socialist political leaders, and segments of the financial oligarchy surviving from the Franco era” *Ibid.*, p. 203.

<sup>25</sup> “celebration of consumerism as the main form of subject formation”, *Ibid.*

<sup>26</sup> J.L. Cebrián, *Francomoribundia*, *op. cit.*, p. 547.

<sup>27</sup> R. Chirbes, *La caída de Madrid*, *op. cit.*, p. 32.

está preso en la cárcel, en un estado de pasividad completo, “acurrucado encima del duro camastro que no era más que una estrecha tarima de cemento”<sup>28</sup>. Asimismo, el autor emplea el campo léxico de los animales para vincular los personajes franquistas, especialmente masculinos y de clase alta, con depredadores. Se puede destacar en particular el caso del comisario Maximino, que se compara con una bestia, un depredador, su amante Lina, a la que llama rata, llegando esta incluso a decir “me muerde como si quisiera comerme de verdad”<sup>29</sup>. Al mismo tiempo, se compara los personajes obreros con presas. Por ejemplo, al fin de la novela, se realiza esta descripción de Lurditas, una empleada doméstica y de Lucio, un obrero: “Lurditas era como un animal sin piel, a la vista músculos, tendones y nervios. Y también él, animal sin piel”<sup>30</sup>. Por lo tanto, la descripción de los personajes instaaura una naturalización de las relaciones sociales, al modo de darwinismo social, que apunta hacia una visión determinista e incluso fatalista de la sociedad que se confirma en la estructura narrativa.

La narrativa del relato adopta una estructura dual, mostrando simultáneamente la preparación del cumpleaños de José Ricart, un franquista, y la preparación del asesinato del obrero Enrique Roda, miembro de la Vanguardia Revolucionaria. Esta dualidad narrativa, que sucede a lo largo de un solo día (el 19 de noviembre 1975), provoca una sensación de detención del tiempo, donde el presente se estira hasta alcanzar una dimensión interminable, casi como si fuera una prisión temporal. Hay una concepción del tiempo depresiva en la que el presente se estira, se alarga sin fin, y no concibe el pasado como un campo abierto a las posibilidades, sino, al contrario, como condena, pecado original que configura el presente. El relato no sugiere exactamente cuál pudo ser este pecado, pero insiste en establecer paralelismos entre la Transición y la Guerra Civil que aluden a una visión infernal del tiempo, donde el presente se repite como una tragedia en la que vuelve a ganar el bando nacional. Es decir, asimismo, que hay una cierta resignación ante el tiempo. Como Hartog lo describe, una vertiente del presentismo experimentado por las clases obreras o incluso marginadas (hablar del “*précarariat*”) se hace como desaceleración, encarcelamiento: representa adecuadamente el relato que narra Chirbes, en el que el tiempo se cierra como una trampa que no admite necesariamente una perspectiva futura, con el asesinato del obrero Enrique Roda organizado por los franquistas.

Además, el libro se erige como una reflexión crítica sobre la ideología del consenso característica de la Transición española. Hace referencia a la guerra civil y señala una continuidad, una repetición de la derrota sufrida durante ésta. Sugiere que el bando nacional vuelve a ganar, llegando a imponer de nuevo su historia, mediante una transformación para legitimarse. Es decir, de la misma forma que el propio término de Guerra

<sup>28</sup> R. Chirbes, *La caída de Madrid*, op. cit., p. 238-239.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 318.

Civil ha sido revaluado críticamente como el producto de una propaganda franquista que oculta la realidad de un conflicto más parecida a una conquista colonial<sup>31</sup> que a una guerra civil, la *Caída de Madrid* se inscribe en la corriente crítica del desencanto que reconsidera la Transición no tanto como Transición democrática sino sobre todo como Segunda Restauración borbónica.

### ¿PATOLOGÍA COLONIAL DEL PRESENTISMO?

Donato Ndong-Bidyogo vivió en España como apátrida, siendo un estudiante procedente de Guinea Ecuatorial. En su libro *Los poderes de la tempestad* establece un punto de vista marginal desde el cual se articulan las reflexiones y vivencias del personaje principal. La novela narra el regreso a Guinea de un abogado sin nombre con su mujer española en los años 70, unos años después de la independencia del país y la llegada al poder de Francisco Macías Nguema, el presidente electo que se convirtió en dictador hasta 1979, fecha de su derrocamiento mediante un golpe de Estado encabezado por su sobrino, Teodoro Obiang, presidente actual de Guinea.

El protagonista, desde su posición periférica, experimenta una doble consciencia, para citar a Du Bois<sup>32</sup>, que lo lleva a cuestionar su identidad. En un principio, el personaje se encuentra en un estado de ambigüedad, sin sentirse completamente español ni guineano. Sin embargo, a medida que avanza el relato, observamos como poco a poco se transforma, a la manera de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad, en un indígena, un habitante local, un guineano. Salvo que en este caso es como si volviera a ser lo que realmente es, o mejor dicho, a ser como se percibe su naturaleza desde un lente colonial.

Por lo tanto, la estructura narrativa se caracteriza paradójicamente por la gradual aceptación de una falta de progreso. Hay una progresiva toma de conciencia de que nada en el fondo ha cambiado en el país desde la independencia, se mantiene la misma violencia colonial que recordaba durante su infancia, pero ésta se justifica ahora con motivos populistas: en la práctica los trabajos forzados y la esclavización siguen intactos. Por el hecho de que está escrito como si fuera una autobiografía, todas las referencias a lo largo de la novela a deyecciones, al sudor, la sangre que culminan en los últimos capítulos cuando encarcelan el protagonista en un calabozo, parecen ser el resultado traumático de su encierro, como si la novela fuera una narración retrospectiva desde el calabozo. Esta experiencia de encierro habría entonces influido, corrompido su visión del pasado, enfocando su mirada en elementos que le recordaban al calabozo. El protagonista se queda atrapado en una tempestad, un vórtice que distorsiona el tiempo, lo llena de fantasmas y le hace pensar que está en el infierno:

<sup>31</sup> P. Sánchez León, «¿Tan solo una guerra civil? 1936 como conquista colonial civilizadora y yihad católica moderna». *Bajo Palabra*, n<sup>o</sup> 13, mars 2017, p. 193.

<sup>32</sup> W. E. B Du Bois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago, A.C McClurg & Co, 1903.

entró por algún resquicio de mi cerebro la convicción de que estaba en el infierno: había muerto, sí, y me pasaría el resto del tiempo, eternamente, ahí tumbado, pasto de insectos y roedores, sin consumirme jamás, el cuerpo dolorido y los repugnantes efluvios flotando en el espacio y el griterío de los demás condenados como pavorosa, aterradora melodía, y así siempre, siempre, siempre, por los siglos de los siglos.<sup>33</sup>

Por consiguiente, hay una similitud con la patología del presentismo depresivo, pero no se trata de una resignación ante el desencanto de una transición, en este caso la de la independencia poscolonial, sino que se trata de un duelo, de una aceptación. No es una fatalidad, porque hay momentos de fuga, de subversión, de valentía que pretenden cambiar este orden de cosas, esta independencia mal lograda. Por ejemplo, cuando una noche los guardias del calabozo arrastran al protagonista y a su primo Mbo para que se peleen a muerte en el patio, los dos se niegan y se dan un abrazo<sup>34</sup>. Asimismo, en el final de la novela el protagonista se evade: con la ayuda de un miliciano, logra escaparse fuera de la prisión y del país con la determinación todavía de poder cambiarlo.

No se puede fiar de las emociones en la novela. La fenomenología merleau-pontiana es corrompida. Para Merleau-Ponty, la carne refleja la conexión del sujeto con el mundo e implica asimismo una porosidad entre lo visible y lo invisible, entre las emociones interiores y sus manifestaciones exteriores, permitiendo la transmisión de los afectos y la posibilidad de ver, identificar el comportamiento de los otros mediante sus emociones de manera que no permanecen en la superficie, sino que se arraigan también en nuestras propias emociones<sup>35</sup>. En esta novela la carne se convierte en la carne teorizada por Hortense Spillers<sup>36</sup>, es decir, el grado cero de la conceptualización social, una materia física y bruta, cuya transmisión se realiza mediante la sangre, las entrañas, vísceras y las deyecciones: “[...] un sudor frío que se mezclaba con mis orines y mi mierda redoblando el hedor [...]”<sup>37</sup>; “Tengo que desaparecer, Dios mío, derretirme en mis deyecciones, fundirme en el cemento helado”<sup>38</sup>; “los hombres se convirtieron en ovillos sanguinolentos que a los pocos minutos apenas se podían mover”<sup>39</sup>; “los reclusos que irás conociendo a lo largo de los meses [...] serían descuartizados para arrancarles el corazón, el hígado, los sesos y los genitales”<sup>40</sup>. Asimismo, las emociones se apagan, se corrompen, quedan escondidas, impenetrables, crípticas: por ejemplo, nunca se puede realmente fiar de las sonrisas, raramente parecen genuinas y a menudo

<sup>33</sup> D. Ndong-Bidyogo, *Los poderes de la tempestad* [1997], Madrid, Sequitur, 2022, p.293-294.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>35</sup> W. Shiloh, *Affect and difference in the philosophy of Merleau-Ponty* [tesis de doctorado], Montréal, McGill University, 2014, p. 64.

<sup>36</sup> H. Spillers, *Black, White, and in color: Essays on American literature and culture*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

<sup>37</sup> D. Ndong-Bidyogo, *Los poderes de la tempestad*, *op. cit.*, p. 288.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>40</sup> *Ibid.*

se confunden con una mueca absurda o cínica, culminando en el rictus “desmadejado, anonadado y desesperanzado”<sup>41</sup> de un muerto. No hay una genuina transmisión de los afectos, sino más bien una interpretación de ellos, como si se tratase de máscaras y no tanto de rostros: “Su sonrisa se había congelado en su rostro, convirtiéndose en una mueca desdenosa”<sup>42</sup>; “te contestó, sonriente, pero con una sonrisa forzada y el rostro endurecido”<sup>43</sup>; “tu rostro endurecido y tenso, aunque te esforzaste en aparentar toda la tranquilidad del mundo, contrastaba vivamente con la sonrisa, que juzgaste cínica, del funcionario pulcro y perfumado”<sup>44</sup>; “distiendi su rostro en una mueca que quería ser una sonrisa triunfal”<sup>45</sup>. Es decir que la porosidad, la reversibilidad de lo visible y de lo invisible se sella, se hermetiza como una frontera espesa entre las manifestaciones exteriores e internas de las emociones. Hay una disyunción entre lo que los habitantes, y sobre todo los funcionarios del gobierno, sienten en su fuero interior y lo que expresan en el exterior. Lo cual conlleva un ambiente inquietante, perturbador.

Este relato, escrito en los años 90 después de otro golpe de Estado en Guinea, podría ser una referencia sutil a esta segunda transición en el país bajo el gobierno de Obiang, ya que el propio autor Ndongo-Bidyogo se ha opuesto públicamente a este régimen, que ha calificado de dictadura<sup>46</sup>. Al mismo tiempo, dado el contexto literario en España esbozado por las dos novelas que he mencionado anteriormente, la ausencia de una profunda reevaluación de la Transición española en la obra de Ndongo-Bidyogo se vuelve significativa. Al igual que España ignora la historia de Guinea, Ndongo-Bidyogo elude abordar directamente la Transición en España, aunque la menciona de forma velada a través del deseo del personaje principal de acabar con la calificación de materia reservada que pesa sobre la información relativa a Guinea ecuatorial y de hacer conocer en España la situación de Guinea para convencer a los demócratas. Sin embargo, como el protagonista llega a admitir, parecen pretensiones “ingenuas”<sup>47</sup>, y así se vuelven referencias sarcásticas: desde su punto de vista la Transición democrática no es un acontecimiento histórico en sí, dado que no ha cambiado profundamente la relación neocolonial que la dictadura franquista había mantenido con Guinea ecuatorial. El país sigue bajo una dictadura que ha tenido vínculos estrechos con distintos gobiernos españoles de la democracia. Cabe mencionar, por ejemplo, la importancia simbólica contenida en la presencia del dictador Obiang al funeral de Adolfo Suárez, pero sobre todo, el intento, tanto por los gobiernos del PSOE como del PP de exportar un modelo político

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>46</sup> A. Conway, «Donato Ndongo, periodista y escritor: ‘la dictadura de Teodoro Obiang intentó secuestrar a mi hijo en Murcia’», *eldiario.es*, 7 de abril de 2024.

<sup>47</sup> Como menciona en la página 305 de la novela: «era un ingenuo idealista... Cuanto más pensaba en ello, más evidente me parecía que mi única realidad había sido y era ese encierro a oscuras», *Ibid.*

de “reconciliación nacional” a Guinea ecuatorial, al mismo tiempo que invirtieron en la industria petrolera de la región tras el descubrimiento de yacimientos en los años 90<sup>48</sup>.

## CONCLUSIONES

No es sorprendente que el presentismo inaugurado por la clausura del período dictatorial sea vivido e interpretado de forma histórica, como libertad y plenitud, por un empresario como Juan Luis Cebrián. El significante flotante de la democracia *qua* libertad o, mejor dicho, como liberación frente a la restricción dictatorial, ha podido ser captado por el ímpetu económico de liberalización que surge en el bloque occidental como corriente neoliberalista. Desde este lente liberal es posible entender cómo la Transición, que restaura la monarquía borbónica y hereda del aparato político y estatal franquista sin ruptura radical, puede ser vista como un momento de reconciliación y de júbilo. El intento hegemónico instaurado por la Transición pretende constituir, o incluso consolidar, un sujeto político de clase media en pos de subsanar un “espíritu cainista” y poner fin a las tensiones sociales<sup>49</sup>. El orden político emergente de la democracia liberal, como fin de la historia<sup>50</sup>, permite entonces esta concepción histórica del tiempo para las clases más pudientes: el presente se separa de un pasado incómodo y se extiende indefinidamente por necesidad de libertad, por el impulso de un goce irresponsable hacia el futuro. No obstante, la instauración política de este presente puede ser percibido de manera opuesta como encarcelamiento, como desesperación ante la imposibilidad de emanciparse, tanto a nivel económico como social. El fin de la historia se convierte en el fin de las utopías de liberación y el mantenimiento de un orden fundado por los vencedores de la Guerra civil. Esta visión pesimista resalta, al contrario de la patología histórica, las divisiones y fracturas sociales del tiempo presente. Sin embargo, las hostilidades y luchas resultantes carecen de contingencia y materialidad histórica ya que cristalizan y naturalizan el conflicto a la manera del ecosistema social de *La caída de Madrid*, en el que los personajes se han convertido en distintas especies de una misma cadena trófica. El futuro queda entonces condenado al determinismo y a la repetición de los mismos patrones. Como lo enuncia el personaje Ada con una frase autorreferencial: “*plus ça change, plus c’est la même chose*”<sup>51</sup>. La Transición opera un cambio formal del orden político, pero mantiene, en el fondo, una colonialidad subyacente que caracterizó la formulación del franquismo durante la Guerra civil<sup>52</sup> y cuyos legados se pueden encontrar concretamente en la espacialidad del territorio, por

<sup>48</sup> S. Santamaría Colmenero, «Colonizar la memoria: la ideología de la reconciliación y el discurso neocolonial sobre Guinea Ecuatorial», *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol.19, nº4, p. 445-463.

<sup>49</sup> D. del Pino Díaz, «clases medias y propiedad privada en España: una aproximación a partir de la crónica histórica de *Cuéntame cómo pasó*», *Papeles del CEIC*, nº1, 2024.

<sup>50</sup> F. Fukuyama, *The End of History and the Last man*, New York, Free press, 1992.

<sup>51</sup> R. Chirbes, *La caída de Madrid*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 204.

<sup>52</sup> P. Sánchez León, «¿Tan solo una guerra civil? 1936 como conquista colonial civilizadora y yihad católica moderna», *op. cit.*

ejemplo, con los trescientos pueblos creados por el gobierno franquista como parte de un proyecto de colonización interna<sup>53</sup>. Esta colonialidad condiciona todavía más la expresión del presentismo en la novela *Los poderes de la tempestad*.

¿Cómo caracterizar esta última manera de concebir y vivir el tiempo del presentismo? Hay definitivamente una relación con el presentismo en la manera en que el tiempo parece congelado, o mejor dicho, inmutable. Sin embargo, su textura es distinta a la del presentismo, puesto que se enuncia y experimenta desde el margen colonial que ha sido condenado por la metrópoli a un pasado eterno como reflejo del presente imperial de las potencias coloniales. Dicho de otro modo, si concebimos el presentismo como la culminación o conclusión del relato de la modernidad por parte de las potencias europeas y en particular de España, como un desenlace que no puede acabar e intenta permanecer, mantenerse eternamente, como negación a renunciar a su potencia, su dominio, ya sea reduciendo el pasado a la simple memoria, ya sea pensando en el futuro solo como amenaza, le hace falta para existir un no-presente, una no-historia con la que contrastarse, es decir, una ausencia. Ndongo-Bidyogo, en su novela, retoma y satiriza la retórica colonial que condena Guinea Ecuatorial a un atavismo, un no-presente permanente donde toda acción es reducida a un pasado eterno, y nunca como acontecimiento histórico. La novela de Ndongo-Bidyogo pretende captar entonces el revés del presentismo, el tiempo colonial, que se experimenta, en palabras de Frank Wilderson, el pensador afropesimista, como ausencia<sup>54</sup>, en la medida en que no parece haber tiempo al que regresar o tiempo futuro posible que no implique la destrucción de éste, una negación de la negación tal que hace por ejemplo de la Transición española un no-acontecimiento, un hecho irrelevante. La novela *Los poderes de la tempestad* permite identificar las novelas *La caída de Madrid* y *Francomoribundia* como pertenecientes a una continuidad histórica-depresiva del presentismo en la medida en que encarna un reflejo colonial del presentismo también tejido por tendencias concurrentes de una misma continuidad. Así, en la novela hay momentos de vida y optimismo dentro del sufrimiento y del caos de la tempestad neocolonial que contrastan con el pesimismo ambiente difundido por los habitantes y la burocracia aplastante, hay momentos de fuga y de esperanza, de creatividad y de resistencia política mezclados con momentos de intensa desesperación que reproducen una división en la tradición radical negra entre el optimismo y el afropesimismo que el filósofo Norman Ajari resume de esta forma:

La bipolaridad de la tradición radical negra aparece como un hecho innegable al examinar su historia. Por bipolaridad, aquí se entiende una coexistencia constante de la tendencia pesimista, como un rechazo a cualquier esperanza en la capacidad de las sociedades

<sup>53</sup> M. J. Anastasio, «Habitar la colonialidad. Una autoetnografía sobre la colonización interior», *Re-visiones*, vol.14, p.89-104.

<sup>54</sup> F. Wilderson, *op. cit.*

mayoritariamente blancas para lograr las condiciones de la liberación negra, junto con la tendencia optimista, como una fe inquebrantable en el potencial demiúrgico de la carne.<sup>55</sup>

La novela no supera esta bipolaridad sino que la acepta, se complace en ella, hasta el punto de insistir abundantemente y exagerar el componente emocional, los afectos de ciertas escenas, que podrían parecer melodramáticas si no fuera por su carácter voluntariamente artificial, hiperbólico y extraño que llega a hacernos dudar de la veracidad del relato. A la manera de todas las sonrisas que se confunden con muecas, la historia y la memoria parecen moldeadas hasta tal punto por los afectos que la línea entre genuina emoción y manipulación afectiva se difumina para resaltar solo la artificiosidad, la construcción emocional del relato histórico.

<sup>55</sup> Traducción realizada por mí. Texto original: "La bipolarité de la tradition radicale noire apparait comme une donnée incontestable à l'examen de son histoire. Par bipolarité, il faut ici entendre une coexistence constante de la tendance pessimiste, comme refus de tout espoir en la capacité des sociétés à majorité blanche à réaliser les conditions de la libération noire, avec la tendance optimiste, comme une inébranlable foi en le potentiel démiurgique de la chair". Ajari, Norman. « Chair en miettes. Pessimisme, optimisme et tradition radicale noire », *Multiitudes*, 89, 2022, p. 156.

## BIBLIOGRAFÍA

- AJARI, Norman, « Chair en miettes. Pessimisme, optimisme et tradition radicale noire », *Multitudes*, 89, 4, 2022, p. 149-157. URL : <https://doi.org/10.3917/mult.089.0149> [consultado el 12 de septiembre de 2025].
- ANASTASIO, María José, «Habitar la colonialidad. Una autoetnografía sobre la colonización interior», *Re-visiones*, 14, 2024, pp. 89-104. URL: <https://doi.org/10.5209/revi.97904> [consultado el 12 de septiembre de 2025].
- BEHIELS, Lieve, «La agonía del dictador: la muerte de Francisco Franco en novelas de Manuel Vázquez MONTALBÁN, Rafael Chirbes y Juan Luis Cebrián», *Alianzas entre historia y ficción: homenaje a Patrick Collard*, Ginebra, Droz, 2009.
- CEBRIÁN, Juan Luis, *Francomoribundia*, Madrid, Alfaguara, 2003.
- CHILLIDA, Gonzalo Álvarez, «La independencia de Guinea Ecuatorial: el hundimiento de un proyecto neocolonial (septiembre de 1968 a mayo de 1969)», *Hispania*, 82, 270, 2022, p. 201-232.
- CHIRBES, Rafael, *La caída de Madrid*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- CONWAY, Aldo, «Donato Ndongo, periodista y escritor: “La dictadura de Teodoro Obiang intentó secuestrar a mi hijo en Murcia”», *elDiario.es*, 7 de abril de 2024. URL: [https://www.eldiario.es/murcia/reportajes/donato-ndongo-periodista-escritor-dictadura-teodoro-obiang-secuestrar-hijo-murcia\\_1\\_11263949.html](https://www.eldiario.es/murcia/reportajes/donato-ndongo-periodista-escritor-dictadura-teodoro-obiang-secuestrar-hijo-murcia_1_11263949.html), [consultado el 10 de septiembre de 2025].
- DEL PINO DÍAZ, David, «Clases medias y propiedad privada en España: una aproximación a partir de la crónica histórica de *Cuéntame cómo pasó*», *Papeles del CEIC*, 1, 2024.
- Du BOIS, W. E. B, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago, A.C McClurg & Co, 1903.
- DUSSEL Enrique. *20 Tesis de política*, México D.F., Siglo XXI, 2006.
- FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, Free press, 1992.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Javier, «Imperio, colonia y dictadura: Una lectura poscolonial de la formación histórica del fascismo español», *Open Library of Humanities*, 7, mars 2021. URL: <https://doi.org/10.16995/olh.632> [consultado el 12 de septiembre de 2025].
- GABILONDO, Joseba, « Populism, Postimperialism, and the Politics of Affect in Spain. On Ocho apellidos vascos, Pablo Iglesias, Belén Esteban, Laclau, and the 15M », *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 21, 2017, p. 187-213.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Le Seuil, 2003.
- HENDEL, Mischa G, «Las circunstancias de la literatura de Guinea Ecuatorial. Entrevista con Justo Bolekia Boleká», *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 15, 2011, p. 135-150.
- IZQUIERDO MARTÍN, Jesús, «Colonización antiutópica. Normalización y desarraigo de lo indeseable. (Reflexiones poscoloniales en torno a la Transición española)», *Política y Sociedad*, 55, 2018, p. 913-936.
- IZQUIERDO MARTÍN, José, «Españolitud: la subjetividad de la memoria frágil en la España reciente», *Pensar los estudios culturales desde España. reflexiones fragmentadas*, Verbum, 2012, p. 205-229.

- LEVAL, Nicole de, « À la recherche du temps passé ou la qualité de vie du dépressif », *Cahiers de psychologie clinique*, vol. 17, 2001, p. 167-187. URL : <https://doi.org/10.3917/cpc.017.0167>, [consultado el 12 de septiembre de 2025]
- MARTÍNEZ JIMÉNEZ, Miguel Angel, «El corpus ideológico del franquismo: principios originarios y elementos de renovación», *Estudios internacionales: revista del instituto de estudios internacionales de la Universidad de Chile*, 180, 2015, p. 11-45.
- MLČOCH, Jan, «La Transición española como época clave en la reformulación de la identidad española actual», *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 36, 2011.
- NDONGO-BIDYOGO, Donato, *Los poderes de la tempestad*, Madrid, Sequitur, 2022.
- RAVELLI, Quentin, « Peut-on parler d'un mouvement postcolonial en Espagne ? 'Jour de la Race' et lutte indigène contre les banques », *Mouvements* vol. 94, 2018, p.126-140.
- ROS FERRER, Violeta, *La memoria de los otros: relatos y resignificaciones de la Transición española en la novela actual*, Madrid, Iberoamericana Editorial Vervuert, S.L., 2020.
- SÁNCHEZ LEÓN, Pablo. «¿Tan solo una guerra civil? 1936 como conquista colonial civilizadora y yihad católica moderna», *Bajo Palabra*, 13, 2017, p. 1937. <https://doi.org/10.15366/bp2017.13.001>, [consultado el 12 de septiembre de 2025].
- SANTAMARÍA COLMENERO, Sara, «Colonizar la memoria: la ideología de la reconciliación y el discurso neocolonial sobre Guinea Ecuatorial», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 19, 2018, p. 445-463.
- SHILOH, Whitney, *Affect and difference in the philosophy of Merleau-Ponty*, Montréal, McGill University, 2014.
- SPILLERS, Hortense, *Black, White, and in color: Essays on American literature and culture*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, *Historia del poder político en España*, Barcelona, RBA, 2014.
- VILLAMANDOS, Alberto, «La ficción de la memoria histórica y el destino de la Transición: Francomoribundia (2003) de Juan Luis Cebrián», *Siglo XXI. Literatura y cultura españolas*, 6, 2008, p. 253-267.
- WAHNICH, Sophie, ZAOU, Pierre, « Présentisme et émancipation : Entretien avec François Hartog », *Vacarme*, vol. 53, 2010. URL : <https://doi.org/10.3917/vaca.053.0016>, [consultado el de 2025].
- WILDERSON, Frank, *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S Antagonisms*, Durham & London, Duke University Press, 2010.

Raptos y fugas del álbum.  
Prácticas memoriales, afectos y des/activaciones  
del archivo íntimo de los represaliados del franquismo  
en el espacio público

**MÓNICA ALONSO RIVEIRO**

*Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid*

73

**RÉSUMÉ :** Dans cet article, je m'interroge sur la manière dont les archives photographiques intimes de la communauté républicaine espagnole sont resémantisées dans les pratiques mémorielles et sur le rôle des émotions dans ces processus. En utilisant l'étude de cas de la Ronda de la Dignidad de la Puerta del Sol à Madrid, en dialogue avec d'autres exemples récents dans lesquels des photographies intimes émergent dans l'espace public et dans les médias, je soutiens qu'il y a eu une mutation dans notre régime de visibilité par laquelle, aujourd'hui, certaines images et mémoires des vaincus sont devenues légitimes. Cependant, cette (hyper)visibilité ne se traduit pas toujours par des pratiques mémorielles productives, capables de se relier à notre présent politique et de nous *faire faire* ; elle conduit plutôt à la désactivation de ces images et à une clôture du passé au service d'intérêts et d'afects du présent. Ce texte exposera ces dangers et les possibilités de construire, également à partir de notre pratique de recherche, des dispositifs de visibilité et de lisibilité adéquats et respectueux avec ces matériaux qui nous affectent.

**MOTS-CLEFS :** photographie, mémoire, émotions, victimes, dispositifs de visibilité, franquisme

**RESUMEN:** En este artículo interrogo los modos en que el archivo fotográfico íntimo de la comunidad republicana se resemantiza en prácticas memoriales y el papel de los afectos en esos procesos. A partir del estudio de caso de la Ronda de la Dignidad de la Puerta del Sol de Madrid, en diálogo con otros ejemplos recientes en los que las fotografías íntimas emergen en el espacio público y en los medios, planteo que se ha producido una mutación en nuestro régimen de visibilidad por la que hoy algunas imágenes y memorias de los vencidos han devenido legítimas. En cambio, esa (hiper)visibilidad no se traduce siempre en prácticas memorialísticas productivas capaces de vincularse con nuestro presente político y *hacernos hacer*, sino que pueden conducir a la desactivación de esas imágenes y a una clausura del pasado al servicio de intereses y afectos del presente. Acerca de esos peligros y de las posibilidades de construir, también desde nuestra práctica investigadora, dispositivos de visibilidad y legibilidad adecuados y respetuosos con estos materiales que nos afectan, hablaré en este texto.

**PALABRAS CLAVE:** fotografía, memoria, afectos, víctimas, dispositivos de visibilidad, franquismo

**ABSTRACT:** In this article I interrogate the ways in which the intimate photographic archive of the republican community is resemanticized in memorial practices and the role of affect in these processes. Based on the case study of the Ronda de la Dignidad de la Puerta del Sol in Madrid, in dialogue with other recent examples in which intimate photographs emerge in the public space and in the media, I argue that there has been a mutation in our regime of visibility by which today some images and memories of the defeated have become legitimate. On the other hand, this (hyper)visibility does not always translate into productive memorial practices capable of being linked to our political present and of making us do things; rather, it can lead to the deactivation of these images and to a closure of the past in the service of present interests and affections. About these dangers and the possibilities of building, also from our research practice, adequate and respectful devices of visibility and legibility with these materials that affect us, I will talk in this text.

**KEYWORDS:** photography, memory, affects, victims, visual devices, Francoism

«*J'ai mesuré le temps autrement, de tout mon corps*», A. Ernaux<sup>1</sup>

**A**l final de los años 1940, acabada la Segunda Guerra Mundial, un exiliado español acudió a un fotógrafo en Lyon con una fotografía de su esposa, muerta en 1936 durante un bombardeo en Barcelona, para encargarle un fotomontaje que los mostrase juntos. En 1959 un preso político consiguió hacerse una fotografía en el penal de Ocaña y, durante los años que pasó allí, esa imagen entró y salió de la cárcel en varias copias y fotomontajes, manteniéndolo en contacto con los suyos. En 1964 en la Argentina, y coincidiendo con los «25 años de paz» proclamados por el régimen franquista, un hombre catalán armó un álbum con las fotos de su infancia, que pasó exiliado con su familia en el centro de Francia, y en él pegó una postal coloreada con una vista de un puente y escribió junto a ella «esto es Figeac, donde atraparon al tío los alemanes»<sup>2</sup>. En los años 70, una mujer represaliada durante el franquismo se encontró con su fotografía rapada en un fascículo dedicado a la guerra de España y la agrandó para colocarla en el salón ante las visitas, como si fuera la foto de su boda, olvidando la vergüenza, u orgullosa de haberla soportado<sup>3</sup>. En 2011, una joven escogió entre las fotos de su familia una en que aparecía su abuelo fusilado, hizo una copia de la que recortó su rostro para colocarlo junto al de otros asesinados y, en compañía de otras personas, la condujo hasta la Puerta del Sol de Madrid para asistir a una de las primeras

<sup>1</sup> A. Ernaux, *Passion simple*, París, Gallimard, 1992.

<sup>2</sup> Anotación en el álbum de fotos de Nicolás Rubió, consultado en varias entrevistas en su casa de San Isidro, provincia de Buenos Aires, en diciembre de 2016.

<sup>3</sup> Se trataba del fascículo de Hugh Thomas dedicado a la guerra civil española. El ejemplo procede de una investigación de Elena Ferrándiz, citada en M. Rosón, L. Platero Méndez, A. Pol, R. Lanchares Bardají, M. Garbayo Maeztu, *Las rapadas. Memoria de la represión franquista contra las mujeres*, [S.l.], Vizca Editorial, 2024.

Rondas de la Dignidad. El verano de 2024, Gabriel Le Senne, diputado de Vox y presidente del Parlamento balear, rompió la fotografía de unas mujeres represaliadas por el franquismo en Palma, durante una sesión parlamentaria en que se debatía la derogación de la Ley de Memoria Democrática (2022).

Son solo algunos ejemplos de fotografías procedentes de archivos íntimos – y de lo que se hace con ellas – que me han acompañado en mis investigaciones los últimos diez años, o que me han sorprendido cuando no las esperaba<sup>4</sup>. En su pluralidad y en su lejanía en el tiempo, cada uno de esos momentos señala algo que puede parecer obvio: la importancia de la imagen de sí o de los suyos para la comunidad republicana, su memoria, las prácticas que la sostienen y los afectos que moviliza. En cada uno de estos ejemplos – solo algunos entre muchos posibles – los archivos fotográficos íntimos emergen y se transforman en distintas prácticas relacionadas con la memoria: hacen aparición, se copian, reproducen, recortan, se intervienen o se agrandan, se pegan a los cuerpos, se cobijan o se rompen. Cada uno de esos gestos o intervenciones está vinculado con afectos (amor, vergüenza, dolor, odio, orgullo. . .) y produce afectos que, como muestran los ejemplos más recientes, nos hablan aún de la importancia de esas imágenes en nuestro presente y en sus disputas.

Este artículo abordará este cruce entre fotografías íntimas, afectos y prácticas memoriales dedicando especial atención al presente y desde una perspectiva situada<sup>5</sup>; tomando como punto de partida las emociones y conflictos que la aparición en los últimos años de estas imágenes en el espacio público ha provocado en mí como investigadora y como ciudadana. El giro afectivo que convoca este monográfico es pertinente en primer lugar para reconocer la conmoción que estas fotografías provocan y pensar a partir de ella: ¿cómo me afecta su presencia y lo que se ha hecho con ellas?, ¿qué me *hacen hacer*?, ¿por qué la aparición de esas fotografías de hombres y mujeres expuestas en espacios públicos me produce malestar y, al mismo tiempo, esperanza?

La ambivalencia de esas emociones, entre las que domina la incomodidad, se convertirá en el disparador para explorar prácticas memoriales en que interviene el archivo fotográfico íntimo, los afectos que las animan y los que generan, y para reflexionar, también, acerca de qué nos dicen esas prácticas de los distintos tiempos en que tienen lugar y de la relación de esos momentos históricos con las formas de memoria o de temporalidad. A partir de la Ronda de la Dignidad, una marcha que reúne desde 2011 en la Puerta del Sol de Madrid a familiares de represaliados del franquismo y personas solidarias con la dignidad de estos, y otros casos recientes, provenientes de medios

<sup>4</sup> Los ejemplos más recientes provienen de lo observado sobre el terreno en la Puerta del Sol o en los medios de comunicación en los últimos años. Los anteriores, salvo el citado de la mujer rapada, proceden de una investigación previa recogida en M. Alonso Riveiro, *Habitar la imagen. Fotografía doméstica y poéticas de la resistencia en la posguerra*, Murcia, CEDEAC, 2022.

<sup>5</sup> S. G. Harding, S. G., «Feminism and Methodology», *Social Science Issues*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

de comunicación y productos culturales posteriores a la Ley de Memoria Democrática (2022), abordaré dos cuestiones que me interpelan especialmente. Por una parte, ahondaré en la cuestión, que ya parece antigua, de si la aparición de esas fotografías es un síntoma de la explosión de la memoria o más bien de su crisis y conversión en un relato clausurado, digerible y sellado aún más contundentemente gracias a la colaboración de determinadas estéticas<sup>6</sup> que vendrían a ratificar una temporalidad lineal y cerrada que algunas autoras atribuyen a la propia Ley de 2022<sup>7</sup>.

Por otra, plantearé que la exposición pública de esas fotografías las inscribe en dispositivos que muestran a las personas retratadas esencialmente como víctimas, algo que me permitirá abordar la centralidad de esta categoría en los debates actuales y los riesgos de su utilización presentista<sup>8</sup>. No obstante, el análisis detallado de la capacidad performativa de esas fotografías, en particular en el espacio público, incidirá en las posibilidades de activación de esas imágenes en el presente como prácticas memorialísticas productivas, poniendo el foco en lo que nos *hacen hacer*<sup>9</sup>.

En ese sentido, cuando comencé a pensar en este texto, lo hice en términos de raptos y fugas<sup>10</sup>. Palabras que me permitían nombrar, aun desde mis afectos, dos sensaciones: el malestar frente a los *raptos*, con que nombro esas prácticas que parecen arrancar las imágenes de sus lugares íntimos, secuestrarlas, para ponerlas al servicio de ciertos afectos, motivos e intereses de presente y la esperanza frente a otras prácticas, que denomino *fugas* que, al convocar a las fotografías, las liberan dotándolas de un poder propio de aparición<sup>11</sup>. El problema, que experimenté de un modo muy potente en la Ronda de la Dignidad de Sol, es que el malestar y la esperanza a veces van juntos y ya no podemos saber si hablamos de raptos o de fugas. En ese contexto, la incomodidad se intensifica y comprendo que ese afecto contiene o sugiere algo que merece la pena

<sup>6</sup> Entre otros, véase: B. Buchloh «Gerhard Richter's *Atlas*: The Anomic Archive», *October*, 88, 1990, p. 117-45 y A. Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE, 2002.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Mercedes Yusta identifica en esa ley «una voluntad de cierre, de clausura de una etapa histórica, de culminación del proceso de transición a la democracia». M. Yusta Rodrigo, «Entre giro emocional y *reenactment*. Presentismo y usos del pasado en los debates memoriales de los años 2000 en España», *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 34, 2025.

<sup>8</sup> Acerca de la exposición serán importantes las reflexiones en G. Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants, L'Œil de l'histoire*, 4, París, Minuit, 2012. Sobre el rol de la víctima durante la modernidad tardía, entre otras, W. Brown, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de trapo, 2019.

<sup>9</sup> La idea del *hacer hacer* (*faire faire*) proviene de Vinciane Despret, que a su vez se inspira de Bruno Latour. V. Despret, *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, París, Éditions La Découverte, 2015 y *Les Morts à l'œuvre*, París, Éditions La Découverte, 2023. B. Latour, «Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement», en A. Micoud y M. Peroni, *Ce qui nous relie*, Edition de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2000. Acerca de las prácticas memorialísticas productivas véase E. van Alphen, *Escenificar el archivo. Arte y fotografía en la era de los nuevos medios*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2018.

<sup>10</sup> La idea de fuga procede de *El cuarto de atrás* de Carmen Martín Gaité y, en un plano teórico, de L. Mateo Leivas, «Genealogía visual de los Sucesos de Vitoria (1976). Fugas del archivo e imágenes clandestinas del Colectivo de Cine de Madrid», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 18, 4, 2017, p. 363-389.

<sup>11</sup> G. Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants, op. cit.*, p. 150.

tratar de situar en este texto partiendo de la convicción de que las imágenes en sí mismas carecen de significado y dependen de los dispositivos de visibilidad en que se integran.

## LA CONMOCIÓN. INVESTIGAR DESDE LOS AFECTOS

Como señalaba más arriba, el giro afectivo es en primer lugar un marco epistemológico verdaderamente útil para interrogar el porqué de nuestros temas de investigación. Y el cómo. ¿Por qué la fotografía y otros archivos íntimos nos afectan tan profundamente como para dedicarles años de nuestra vida?, ¿qué hace su aparición en nosotras?, ¿cómo nos afecta su presencia o lo que se ha hecho con esos archivos?, ¿por qué la aparición pública de fotografías – cuya potencia epistémica y visibilidad he defendido durante años – me produce incomodidad?

Esa incomodidad, que destaca entre las emociones que rodean esta reflexión, no me ha abandonado tras haber pasado años mirando fotos de familia, analizándolas e incluso haber publicado algunas, y aún hoy imagino que quienes aparecen en ellas, o sus gentes, me recriminan haberlas *expuesto*, usando las palabras de Didi-Huberman<sup>12</sup>. Esa incomodidad crece al pensar (o sentir) que estoy «haciendo historia»<sup>13</sup>, es decir, usando esas fotografías en el seno de dispositivos y narraciones que las acompañan a un relato, las encierran en una determinada legibilidad, igualando sus vidas en torno a ciertos gestos, obviando capas y complejidades que, seguro, no supe ver<sup>14</sup>.

Sin duda, dedicar años a fotografías y archivos íntimos ha dejado algo en mi cuerpo que me ha hecho más sensible a sus reapariciones. Incomodidad, a veces, rabia, enfado o desesperanza; casi siempre incertidumbre y muchas dudas. Son emociones no buscadas, pero que enfrento desde la experiencia teórica y afectiva desarrollada en otras investigaciones. De ellas, adoptaré una metodología que pone en el centro la materialidad de las fotografías, considerando que los afectos dejan huellas sensibles en estas a lo largo del tiempo. Es decir, defendiendo que podemos entender las transformaciones materiales de las fotografías, de lo que se hace con ellas, como huellas<sup>15</sup> (o síntomas) de diversos afectos que organizan el archivo íntimo, que lo transforman, que lo conmueven.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Desarrollé esta idea a partir del malestar expresado por Rafael Chirbes en sus diarios en M. Alonso Riveiro, «Imágenes-víctimas, imágenes vivas. Clausuras y despliegues de la memoria en la cinematografía reciente», en L. Mateo Leivas, M. Alonso Riveiro y Z. de Kerangat, *Culturas de la memoria en España. Genealogías, evocaciones y contratiempos*, Madrid, Catarata, 2024, p. 41-60.

<sup>14</sup> Me refiero aún a mi trabajo *Habitar la imagen. Fotografía doméstica y poéticas de la resistencia en la posguerra*. *op. cit.*

<sup>15</sup> En este sentido, el uso del término huella no comprende toda su complejidad, limitándose a las huellas materiales y acercándose al término de «*trace-artefact*» conceptualizado por Yves Jeanneret como aquellas producidas por las personas y exteriores a su cuerpo. Y. Jeanneret, «Complexité de la notion de trace», en B. Galinon-Melenc (ed.), *L'Homme trace*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 59-86.

En ese sentido he reflexionado sobre el rol de las fotografías personales en el sostenimiento de la vida afectiva de la comunidad republicana señalando que, con frecuencia, los afectos multiplicaban la vida de las imágenes y, a partir de muy poco, se generaba mucho; como si también esas escasas fotografías debieran ser amortizadas, como lo era casi todo en la posguerra<sup>16</sup>. Para hablar de esa capacidad de multiplicar la vida de las imágenes recorro a menudo a lo que Ángel – el preso político en Ocaña al que aludía en la introducción – logró hacer con una única fotografía (imagen 1, arriba a la izquierda). Este ejemplo, que supone una breve digresión, resultará útil como punto de partida.



**Imagen 1.** Fotografía de Ángel, su ahijada Palmira y otros presos y visitantes en la prisión de Ocaña, 1959 (arriba izquierda) y diversas copias intervenidas de la misma imagen entre 1959 y 1962.

Ángel se hizo esa foto un 24 de septiembre de 1959, día de la fiesta de la Merced, patrona de los presos y casi el único día en que estos podrían fotografiarse, junto al día de Reyes o el 18 de julio. En ella aparece con otros hombres y con su ahijada Palmira a la que alza en sus brazos. La niña estaba muy arreglada, como corresponde a un día especial, o a la toma de una fotografía, con sus calcetines y lazo blancos, y una pequeña sonrisa forzada que parece casi una obligación. Una obligación en las fotos de la prisión, que nos devuelven los archivos. Una obligación, también, en las fotos de las niñas y las mujeres a quienes nos han enseñado desde pequeñas a sonreír cuando somos miradas, como señala con agudeza Carolina Astudillo<sup>17</sup>.

La imagen es de una gran normalidad, algo que ya haría feliz a Ángel, que en prisión solo tiene fotos sonriendo. Pero él quería más, y encargó una copia limitada a lo esencial: su rostro y el de Palmira recortados por una suerte de halo que eliminaba lo demás,

<sup>16</sup> *Amortizar* será una de las palabras que, para Carmen Martín Gaité, dominaría la posguerra, junto a acaparar, racionar o camuflar. C. Martín Gaité, *El cuarto de atrás*, Madrid, Cátedra, 2018, p. 253.

<sup>17</sup> En su película *El gran vuelo* de 2014.

borrando todo aquello que recordaba o aludía a la cárcel. Más delante, usó esta imagen, aún más recortada, para una felicitación de navidad que, de nuevo recortada y montada con otra foto de Palmira, ya más mayor, volvería años después a su celda para felicitarle su cumpleaños (imagen 1 de arriba abajo y de izquierda a derecha).

Estas intervenciones materiales señalan que esta fotografía, como tantas otras, es más que una mera imagen: es un objeto que, animado por los afectos, puede vivir diversas vidas en las que se carga de significados. La fotografía persigue tranquilizar a los suyos dando la mejor imagen posible. Persigue también resistir al régimen a través de una estrategia de dignificación que le aleja – citando a Miguel Salabert – de «esa inmundada imagen que querían darnos de nosotros mismos»<sup>18</sup>. Por último, esas intervenciones actúan sobre el tiempo y el espacio, permitiéndole vivir una vida *fuera del tiempo* y en un lugar donde, pensando con Foucault, no ser gobernado. Un lugar, el de la imagen, que permite en algunos casos desafiar incluso a lo real, como en el fotomontaje al que aludía en la introducción que permitiría a José mostrar su unión con su esposa Joaquina más allá de la muerte.

En ambos casos, todas estas operaciones (corte, reencuadre, montaje) sugieren un deseo de resistencia y son huellas de afectos que trabajan conjuntamente para permitir a Ángel y José *huir* de lo real – borrándolo – y ofreciéndoles una vida (al menos imaginaria, o en la imagen) junto a los suyos. Los afectos multiplican la vida de la imagen y performan una realidad que escapa al tiempo e incluso a lo real. El libro que recogía la investigación de que provienen estos ejemplos<sup>19</sup>, se abría con una cita de Bioy Casares preguntándose/nos si «¿no perciben un paralelismo entre la vida de los hombres y sus imágenes?» Esta idea, no exenta de una metafísica borgeana, acompañará mi propuesta de que los afectos dejan huellas materiales en las fotografías, y me invitará a preguntarme qué correspondencias encontramos entre el uso de esos retratos y el *uso* de las personas que aparecen en ellos.

Por último, consideraré que los afectos operan más allá de quienes hicieron cosas con esas fotografía en el pasado, y que la aparición de estas fotografías y lo que se hace con ellas, ya sea en espacios privados o luego públicos, moviliza afectos en los cuerpos presentes, y en el cuerpo social, proporcionándoles/nos una serie de saberes, desatando disputas, activando nuestra memoria...<sup>20</sup> En este contexto, de nuevo se impone observar qué (nos) *hacen hacer* esas fotografías o, quizá, qué (nos) *hacen hacer* las personas – ya muertas – que aparecen en ellas<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> M. Salabert, *El exilio interior*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 11.

<sup>19</sup> M. Alonso Riveiro, *Habitar la imagen*. *op. cit.*

<sup>20</sup> Sobre la circulación de afectos véase S. Ahmed, *La política cultural de las emociones*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

<sup>21</sup> V. Despret, *Au bonheur des morts* y *Les Morts à l'œuvre*, *op. cit.*

## OCUPAR EL ESPACIO PÚBLICO. LA RONDA DE LA DIGNIDAD DE SOL

Todas estas cuestiones se activaron la noche de un jueves que pasé por la Puerta del Sol mientras tenía lugar una de las Rondas de la Dignidad, frente a la antigua Dirección General de Seguridad<sup>22</sup>. No era la primera vez que iba, e incluso había conversado con algunos de los participantes en relación con sus familiares, pero nunca me había detenido realmente a observar lo que sucedía con las fotografías que allí se exponían. Fue el grito «¡No pises a nuestros muertos!» con que uno de los manifestantes increpó a un joven que saltaba sobre las fotos, el que me hizo detenerme (imagen 2)<sup>23</sup>. Ese grito, que indica la importancia de esas fotografías por su identificación con aquellos a quienes representan, me hizo pararme de pronto y observar con cuidado lo que allí pasaba. Esos retratos y los dispositivos en que se insertaban traían ecos de antiguos usos de la imagen —esa reactivación de su papel vicario, por el que en ausencia de los cuerpos es la persona desaparecida—, pero también de prácticas transnacionales que resonaban en las palabras de algunos de los manifestantes exigiendo «verdad, justicia, reparación».



**Imagen 2.** Ronda de la Dignidad en la Puerta del Sol, Madrid. Fotografías tomadas por la autora un jueves de la primavera de 2021.

Mirando esos retratos y escuchando esos gritos, entre una suerte de emoción esperanzada por ver a esas imágenes doblemente subalternizadas — por su pertenencia a un régimen estético *menor* y por el carácter subalterno de quienes las crearon y protagonizan — adquirir competencia pública, se abrió paso el malestar. Me sentía incomoda pensando que esos rostros que había visto durante años acompañados de cuidados e

<sup>22</sup> La manifestación, que comenzó en 2011, se realizaba inicialmente todos los jueves; luego, el primer martes de cada mes; y hoy, de nuevo, los jueves, aunque discontinuos. En ella, los manifestantes caminan en sentido contrario a las agujas del reloj, en una forma de rebelarse contra el tiempo que remeda el quehacer de la marcha de las madres argentinas de Plaza de Mayo. Esto, que en Argentina era una necesidad, ya que estaban prohibidas las reuniones de más de tres personas y las madres corrían el riesgo de ser detenidas, deviene un homenaje en la plaza madrileña. C. Pina, «Rodear la Puerta del Sol para no olvidar», *Ctxt*, 16/07/2016.

<sup>23</sup> Esta frase, así como las consignas recogidas a continuación proceden de apuntes de campo tomados en primavera de 2021 en esa marcha.

historias, concienzudamente preservados de una exposición que, por otra parte, antes era imposible, se aparecían ahora como víctimas, que su legitimidad en el espacio público estaba ligada a su muerte, y me pregunté hasta qué punto los dispositivos de visibilidad en que aparecían tenían algo que ver con ello.

Entre la esperanza y el malestar, incapaz de juzgar el deseo de quienes así las usaban, hice mías unas palabras de Toni Morrison afirmando que «dado que el porqué es difícil de manejar, será mejor refugiarse en el cómo»<sup>24</sup> y decidí comenzar por interrogar sus formas.

Se trata de fotografías en blanco y negro, en general retratos de estudio que muestran a una única persona, mirando a la cámara y que se integran en un panel reticular que podríamos considerar con Eco una suerte de lista visual<sup>25</sup>. En la retícula, cada compartimento está ocupado por un retrato que representa a una única persona que mira, hierática, a la cámara, interpeándonos con su mirada<sup>26</sup>. Son fotografías identitarias o fragmentos de otras de las que se ha extraído únicamente el rostro de la persona, separándola de las que pudieron acompañarla en la toma del retrato y de cuyos cuerpos quedan a veces fragmentos, muchas veces femeninos, porque las personas asesinadas fueron, en su mayoría, hombres.

En ocasiones, la mala calidad de estas imágenes revela la necesidad de recurrir a pequeñas fotografías que han sido ampliadas para igualar su tamaño. Estas intervenciones materiales (ampliación, corte, etc.) separan a esa persona de su contexto original, integrándola en una nueva comunidad con la que comparte la condición de víctima o desaparecida; algo que se refuerza con la inclusión en el panel reticular de compartimentos que, en lugar de acoger un rostro, contienen una silueta con un signo de interrogación. Esas siluetas y la repetición en la retícula apuntan a que «no se conocen los límites de lo que se quiere representar» pero se «presupone un número, si no infinito, astronómicamente grande»<sup>27</sup> – algo que encaja con la magnitud de los muertos en fosas, pero aún más con las experiencias del franquismo. Además, los signos de interrogación recuerdan todo lo que continúa desconociéndose y refuerza que cada rostro sea percibido como el de una víctima-desaparecido<sup>28</sup>.

De este modo, y al tiempo que crean comunidad, estas intervenciones ponen el foco en la identidad, algo que las vincula con las actuales demandas de justicia en las que la individualización de las víctimas es fundamental. Esta individualización de los rostros conecta con el giro forense introducido por las actuales exhumaciones – a las que se alude en la Ronda

<sup>24</sup> T. Morrison, *Ojos azules*, Barcelona, DeBolsillo, 2004, p. 12.

<sup>25</sup> U. Eco, *El vértigo de las listas*, Barcelona, Lumen, 2009, p. 15.

<sup>26</sup> Estas imágenes se inscriben en una genealogía de imágenes que miran al espectador, como los santos o los iconos, exigiéndoles una toma de postura activa. H. Belting, *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 113.

<sup>27</sup> U. Eco, *El vértigo de las listas*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>28</sup> En esas interrogaciones sobre las siluetas resuenan acciones estético-políticas provenientes del Cono Sur, en particular del *siluetazo* que sentó algunas ideas acerca de cómo representar lo irrepresentable, de cómo dar visibilidad a la presencia de una ausencia que han tenido largo recorrido. Véase, entre otros, A. Longoni, G. Bruzzone (compiladores), *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

con proclamas como «fosas cerradas, heridas abiertas» — en que la principal expectativa es recuperar el cuerpo individual tras su identificación a través de protocolos científicos. Algo que, como muestra Zoé de Kerangat con su trabajo sobre las exhumaciones de la Transición, no siempre fue así ya que estas se guiaban por la idea de que «juntos murieron, juntos los enterramos», constituyendo *comunidades de muerte*<sup>29</sup>.

Esta compleja articulación entre lo individual y lo colectivo de los actuales movimientos memoriales tiene su trasunto formal en el modo en que se usan las fotografías en la Ronda: utilizar fotografías identitarias, o convertidas en identitarias gracias a los mecanismos descritos, resalta la individualidad de cada persona al tiempo que, paradójicamente, debilita su referencialidad incidiendo en lo colectivo. Es decir, individualizan, pero también devienen «dispositivos de supresión de identidad» que generalizan y amplían el sujeto político<sup>30</sup>. Esos retratos ya no son la imagen de un hombre o una mujer, con su agencia y junto a quienes lo acompañaron en vida, sino la de una persona que reclama justicia como parte de una comunidad en que los muertos conviven con los vivos que los han sacado a la calle y los sostienen. Una comunidad solo legible desde la relación, idea a la que regresaré con ayuda de Despret.

En estas intervenciones, por las que se separa a las personas de sus lazos y contextos originales — sacándolos de la foto de su boda, de una merienda entre amigos o de un acto político —, no puedo evitar ver una suerte de violencia contra la imagen, similar a la violencia de la normalización a que somete la fotografía signalética. En cambio, en los marcos de significación en que se usan estas imágenes, ese carácter objetivo y normalizado, parece ser deseado ya que proporciona a los retratos el estatuto de prueba. En cierto modo, para convertir a los suyos en pruebas, y en víctimas, los familiares están dispuestos a ejercer esa «normalización» sobre sus representaciones, quizá influidos por la preminencia de protocolos científicos en el contexto de prácticas transnacionales de justicia.

Como en los ejemplos precedentes de Ángel, José y Joaquina, en los que a la imagen se le daban nuevas vidas y significados, gracias a los afectos, ahora, a esos retratos se les ofrece una nueva vida en el seno de esa comunidad que reclama justicia. Para ello, las intervenciones sobre la imagen parecen dirigirla a un único destino, el de convertirla en una víctima, lo que he teorizado bajo la idea de *imagen-víctima*<sup>31</sup>. Es decir, un tipo de retrato que hoy, por su presencia habitual en los medios y su relación con imágenes

<sup>29</sup> Esto se traduce en algunas imágenes recogidas en su investigación en que los huesos aparecen juntos en un único ataúd, como constituyendo un gran cuerpo colectivo. Z. de Kerangat, *Remover cielo y tierra. Las exhumaciones de víctimas del franquismo en los años 70 y 80*, Granada, Comares, 2023.

<sup>30</sup> G. Deleuze. « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *Autre Journal*, 1, 1990. En el mismo sentido, Benveniste apunta a la despersonalización del «yo» como estrategia de ampliación del sujeto de enunciación en «La nature des pronoms», en *Problèmes de linguistique générale*, I, París, Gallimard, 1966, p. 253.

<sup>31</sup> Idea desarrollada en el citado capítulo M. Alonso Riveiro, «Imágenes-víctimas, imágenes vivas. Clausuras y despliegues de la memoria en la cinematografía reciente», *op. cit.*, en que este epígrafe se inspira.

similares provenientes de otros contextos, hemos aprendido a identificar como una víctima o un desaparecido<sup>32</sup>.

### DISPOSITIVOS DE VISIBILIDAD AL SERVICIO DEL PRESENTE. ¿IMÁGENES-VÍCTIMAS?

La cercanía, también estética, con dispositivos y prácticas similares, en particular en el Cono Sur, evidencia la circulación de los discursos transnacionales de derechos humanos y su importancia para las asociaciones y personas que organizan este tipo de actos o participan en ellos<sup>33</sup>. La palabra *desaparecido* y la identificación fotografía identitaria/víctima llegan de otros contextos proporcionando nuevos marcos de reconocimiento, haciendo más fácil dar sentido a la experiencia del pasado e inscribirla en demandas transnacionales de justicia y en el marco de los derechos humanos algo que, como hemos visto, refuerzan las proclamas en el acto<sup>34</sup>.

Pero, al focalizarse en la víctima, estas prácticas parecen imponer una serie de afectos (lástima, deseo de justicia) que desactivan otras agencias de esas imágenes o de las personas que aparecen en ellas. Además, en las formas de estos dispositivos resuenan prácticas artísticas del siglo XX que a menudo han sido adoptadas en procesos de patrimonialización del recuerdo (imagen 3)<sup>35</sup> que petrifican el pasado en esfuerzos –fundamentalmente europeos– por escribir una historia sin fisuras.



**Imagen 3.** Dos detalles de La galerie des visages (2014) en el memorial de Oradour-sur-Glâne. Fotografías de la autora<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Sobre la legitimidad y (relativa) presencia de esas imágenes: M. Yusta, «La "recuperación de la memoria histórica": ¿Una reescritura de la historia en el espacio público? (1995-2005)», *Revista de Historiografía*, 9, 2008, p. 105-117.

<sup>33</sup> F. Ferrándiz, «De las fosas comunes a los derechos humanos. El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea», *Revista de Antropología Social*, 19, 2010, p. 161-189.

<sup>34</sup> Además, como señala Mercedes Yusta, inscribe esta experiencia del pasado en una temporalidad «que ya no es la del ciclo fascismo/antifascismo de los años treinta sino la de las luchas políticas de los años 70 y 80 y los ciclos dictadura/transición democrática, en particular en el cono Sur». M. Yusta, «Entre giro emocional y reenactment», *op. cit.*

<sup>35</sup> La centralidad de la retícula en el arte contemporáneo ya fue señalada en un texto de 1978 por R. Kraus, «Reticulas», en *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*, Madrid, Alianza, 2015, p. 22-37. Su uso en prácticas artísticas memoriales es muy habitual, siendo uno de los ejemplos más evidentes el trabajo de Christian Boltanski en obras como *Monument* (1986) o *Réserve du Musée des Enfants II* (1989).

<sup>36</sup> El memorial, que recuerda la masacre del pueblo a manos de las SS en la Segunda Guerra Mundial, encargó en 2014 esta *Galerie des visages* instalada en un túnel que lleva del centro de interpretación a las ruinas de Oradour-sur-

La contundente entrada en el régimen visual de estas fotografías y las prácticas en que se integran ha modificado nuestra mirada, que se ha entrenado, con la ayuda de otras similares, para ver en esos retratos a víctimas. Como si una cierta «pedagogía del espectador»<sup>37</sup> nos hubiera preparado para ver a una persona de cierta edad (en la prensa, en un acto) posando con un retrato en blanco y negro como un hombre o una mujer posando con su familiar asesinado o desaparecido; cada rostro elegante y sonriente en un retrato o en una frágil fotografía ampliada deviene el trasunto de un montón de huesos mal enterrados, porque habitualmente estas imágenes aparecen en el contexto de las demandas por una exhumación. Esa identificación entre el retrato fotográfico y el cuerpo muerto, los huesos, se consolida con la ayuda de ciertas representaciones en los medios de comunicación o en productos culturales.

El uso de algunas fotografías en un artículo acerca de una exhumación en el Valle de Cuelgamuros en *El País* lo muestra claramente: este da cuenta de la identificación de cuatro cuerpos exhumados y su titular se cierra con las palabras del hijo de uno de ellos, Fausto, afirmando: «Estoy feliz. Llevo más de 20 años esperando este momento»<sup>38</sup>. El artículo se ilustra con una fotografía en que Fausto posa con dos fotos de su padre y se acompaña de un vídeo en el que aparece sujetando una fotografía de la caja en que fue inhumado en el valle de Cuelgamuros (imagen 4). Ambas fotografías están enmarcadas y él posa con las dos, que, en esencia, son lo mismo: la representación de su padre ausente.



Glane. En ella se recurre de nuevo a una retícula dividida en 643 recuadros, uno por cada uno de los «mártires del 10 de junio de 1944». En 531 aparecen los rostros de las personas asesinadas y el resto permanecen en blanco con los nombres de las víctimas de las que no había fotografía.

<sup>37</sup> Me inspiro de la idea que utiliza en otro contexto J. Labanyi, «Horror, Spectacle and Nation-Formation: Historical Painting in Late-Nineteenth Century Spain», en S. Larson, E. M. Woods (eds.), *Visualizing Spanish Modernity*, Londres, Routledge, 2005, p. 64-80.

<sup>38</sup> N. Junquera, «Los forenses identifican a cuatro víctimas en las criptas de Cuelgamuros: "Estoy feliz. Llevo más de 20 años esperando este momento"», *El País*, 05/07/2023.

**Imagen 4.** Fotografía de Fausto Canales posando con dos fotos de su padre (izq.) y fotograma del vídeo que encabeza la noticia en la web de El País (drcha.) cuyo pie de foto reza: «Fausto Canales posa con una fotografía de la caja en la que su padre, con otros cinco hombres y una mujer, fue inhumado en el Valle de Cuelgamuros a finales de los años cincuenta, esta mañana». Foto: Andrea Comas.

En estas representaciones, se afianza la idea de que son este tipo de fotografías individualizadas y los huesos los que permiten evocar a la persona muerta, anudando la identificación entre ambos, algo que resulta muy evidente en productos culturales como *El abismo del olvido*. En esta novela gráfica, que relata la exhumación de una fosa, el retrato del padre asesinado de una de las protagonistas, enmarcado y en blanco y negro, acompaña a su hija en el proceso de exhumación (imagen 5) que se presenta como la culminación del deseo de «sacarlo de ahí y enterrarlo dignamente» heredado de otras mujeres de la familia. La identificación de la fotografía con la persona se concreta en el cómic al darle voz para contar en primera persona su biografía que resume en «yo no he hecho mal a nadie»<sup>39</sup>, despolitizando su vida y su muerte y mostrando la exhumación como un acto de justicia que va a reparar un dolor individual y familiar.



**Imagen 5.** Detalle de *El abismo del olvido*. El texto de las viñetas superiores de la izquierda, de arriba abajo dice: «sacarlo de ahí y enterrarlo dignamente...», «siempre fue el deseo de su madre Manuela y de su tía Pura».

La identificación entre retrato y huesos es aún más explícita en el montaje con que *El diario* ilustró una noticia acerca de Aurora Picornell (imagen 6), una de las mujeres cuya fotografía rompió el presidente del Parlamento balear de Vox, en un ejemplo claro de la consolidación de una estética forense que se repite en productos culturales y académicos relacionados

<sup>39</sup> P. Roca y R. Terrasa, *El abismo del olvido*, Bilbao, Astiberri, 2023, p. 76. El uso de la fotografía en este cómic es de gran interés y desborda lo tratado en este texto.

con la memoria<sup>40</sup>. Una estética que, por su fácil identificación, es replicada en numerosos productos culturales y puede ser fácilmente instrumentalizada en ficciones o relatos que suelen saldarse con la recuperación del cuerpo y su encuentro con la familia.



**Imagen 6.** Fotomontaje con que El diario encabeza la noticia, acompañada del pie de foto: «Imagen de Aurora Picornell y de los restos que fueron hallados en el cementerio de Son Coletes»

Hoy es tan fácil convertir cualquier retrato en blanco y negro en una víctima, como lo es convertir a alguien en delincuente gracias a una foto «objetiva»<sup>41</sup>. La proximidad estética de estas fotografías con la desplegada en otras prácticas memoriales integra estos rostros en un colectivo mayor de víctimas (del Holocausto, de las dictaduras). Pero ¿todo hombre, niño, niña o mujer sonriente que mira a la cámara con confianza se ha convertido en una víctima?, ¿dónde quedan esas vidas, experiencias y posibles eliminados?, ¿dónde todos los años en que esas fotos han permanecido ocultas?

Y, sobre todo, ¿no se activa con ayuda de estas imágenes un reconocimiento basado únicamente en el sufrimiento individual que elimina otras agencias personales y políticas, como se elimina en las fotografías aquello que desborda el cuerpo de esa persona? Nos encontramos frente a una demanda de reconocimiento en base al dolor personal que, como ya alertó Wendy Brown en otros contextos<sup>42</sup>, se inscribe plenamente en una concepción liberal – que las personas que aparecen en esos retratos seguramente ni alcanzaban a imaginar – y que otorga a ciertos agentes, como el Estado, la potestad de reparar ese agravio. Algo que, en última instancia, puede fácilmente llevar a una «guerra de víctimas» que también tendrá su correlato estético<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> E. Ballesteros, «La autopsia de Aurora Picornell, la “Pasionaria” de Mallorca, confirma que fue golpeada y acribillada a tiros por los franquistas», *El Diario*, 4/12/2024. La noticia se ilustra con otras fotografías que dan cuenta del protocolo científico, mostrando los huesos individuales o los objetos encontrados junto al cuerpo (véase la imagen 10).

<sup>41</sup> R. Barthes, *La Chambre claire*, París, Gallimard, 1980.

<sup>42</sup> W. Brown, *Estados del agravio*, op. cit.

<sup>43</sup> Sobre este peligro alerta M. Yusta, «Exhumar el pasado? Emociones y “recuperación de la memoria histórica” en España (2000-2022)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 54, 1, 2024. En el contexto español que nos ocupa, pocos

Además, me pregunto si estas prácticas no están fijando la vida de quienes aparecen en esas fotos en un único momento y destino que es el de su muerte. ¿Estarán los suyos, atravesados por el dolor, imponiéndoles un papel en la historia que ese dispositivo estético refuerza?

Un bello texto de Brigitte Vasallo me parece un buen lugar desde el que pensar esto. En él, la autora habla de sus gentes, provenientes de un medio rural en desarticulación que, mientras veían desaparecer su modo de vida, proyectaban otro sobre sus hijxs. Una vida distinta, aspiracional, que parecía imponerse como una condena: «Nosotras debemos progresar, porque el sacrificio ha sido enorme»<sup>44</sup>. Dice Vasallo que, en su aldea, las gentes imaginaban a sus hijxs como «alguien que ha dejado atrás su condición de subordinado». Pero, se pregunta «¿Qué es lo contrario a la subordinación?»<sup>45</sup>. Trasladando su pregunta a las memorias subalternizadas, estas fotos me hacen preguntarme: ¿qué es lo contrario (deseable) a la falta de visibilidad de esas imágenes y al silencio de sus relatos?, ¿ocupar el espacio público?, ¿cómo?, ¿en qué contexto(s)? y hoy, ¿acaso existe otra posibilidad de aparecer? Pensando aún con Vasallo y con Brown quizá debamos reconocer que esa legitimidad de aparición en el espacio público en tanto víctimas – conseguida a base de una admirable perseverancia – es hoy la única posible, en tanto que es la única que puede entrar en diálogo y ser escuchada o comprendida por el poder actual. Hoy, gracias al marco de los derechos humanos, se ha activado un marco de escucha (y visibilidad) en que esas demandas aparecen como legítimas y tienen interlocutores que están dispuestos a escucharlas y verlas, pero solo en cuanto aparezcan presentadas como reparación para las víctimas.

Otro ejemplo, este procedente de la historia de una fotografía, puede ayudarnos a seguir pensando en este peligro de *fijar* a una persona en un determinado momento o cualidad de su vida (o su muerte). Me refiero a la petición de Florence O. T., protagonista de la célebre fotografía de Dorothea Lange *Migrant Mother*, de que ese título fuera modificado ya que este, unido a la portentosa circulación de esa fotografía, tuvo un efecto devastador sobre esta mujer y sus hijas «condenándolas a ser observadas de manera compasiva como un icono persistente de la pobreza»<sup>46</sup>. De nuevo, no se trata de la imagen en sí, sino del relato que se construye con ella, del dispositivo en que se inserta y de sus usos y circulaciones. Porque, como señalaba Rancière, no se trata tanto de si «se debe o

---

meses después del suceso en el Parlamento balear, el 9 de octubre de 2024, el portavoz parlamentario del PP, Miguel Tellado, exhibió en el Congreso fotografías de cargos socialistas asesinados por ETA en un dispositivo estético muy similar, con la diferencia de que con su exhibición no pretendía defender la memoria de las víctimas sino promover un punitivismo que estaba siendo cuestionado.

<sup>44</sup> B. Vasallo, «Apuntes para la ciénaga [cartografías a partir de María Ruido]», en M. Ruido, *Las reglas del juego* (folleto de mano de la exposición en EsBaulard), p. 10.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> C. Guerra, «Ejercer la restitución», en C. Guerra (ed.), *La fotografía en deuda con su pasado*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2023, p. 12.

no mostrar ciertas imágenes sino en el seno de qué dispositivo sensible»<sup>47</sup> hacerlo. No hay imágenes *intolerables*, sino dispositivos de visibilidad y gramáticas inadecuadas o torpes. El deseo de Florence de que el título fuese modificado para poder «dejar atrás aquel instante de su vida en que la fotografía de Lange las fijó»<sup>48</sup> es un lugar desde donde pensar. Me pregunto si, en la búsqueda de justicia para los suyos, los dispositivos activados en la Ronda de la Dignidad o en las apariciones en los medios no están *sujetando* a esas personas en un momento que no representa su vida, sino una mínima parte de ella que es, precisamente, su muerte; algo que de nuevo se refuerza gracias a las resonancias estéticas de esos retratos-víctimas y sus usos por comunidades que exige justicia.

Lo trágico e injusto de sus asesinatos hace que se reconstruyan los relatos de sus vidas en torno a su muerte, como si esa tragedia fuera el único fin de sus vidas y así, nos dirá Despret, esas personas son asesinadas dos veces<sup>49</sup>. Es aun una cuestión de dispositivos de visibilidad y legibilidad, de gramáticas que, como alerta Chirbes convocando a Barthes, constituyen «el acta de posesión de la sociedad sobre su pasado»<sup>50</sup>. Algo que enlaza con el análisis de Mercedes Yusta que identifica las narraciones construidas por las asociaciones memoriales como epopeyas, como relatos articulados en una cadena de «búsqueda, descubrimiento e identificación»<sup>51</sup>. Un orden que puede trasladarse al modo en que se movilizan las fotografías en el seno de ciertas prácticas: como si las personas que aparecen en esos retratos no hubieran hecho otra cosa que solicitar a los suyos su búsqueda y esperar a encontrarse con sus huesos.

Siguiendo aún a Yusta, hoy reconstruir el pasado a partir de la experiencia de las víctimas es la opción epistemológica principal. Es un signo de nuestro tiempo, en que aparece como la única opción legítima, pero que puede eliminar u opacar otros relatos y posibles y que facilita la emergencia de relatos clausurados. Lo vemos en algunas obras ficcionalizadas que narran esa búsqueda que culmina con la apertura de la fosa con la que se repara a la familia — la única presentada como legítimamente afectada<sup>52</sup>—, presentándola como el proceso mediante el que se «cierran las heridas» e, incluso «se acaba la guerra»<sup>53</sup>. Estos relatos, en que las fotografías tienen gran presencia, a menudo

<sup>47</sup> J. Rancière, *Le Spectateur émancipé*, París, La Fabrique, 2008, p. 111. Traducción de la autora.

<sup>48</sup> C. Guerra, «Ejercer la restitución», *op. cit.* p. 12.

<sup>49</sup> V. Despret, *Les Morts à l'œuvre*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>50</sup> Citado en M. Alonso, «Imágenes-víctimas, imágenes vivas», *op. cit.*, p. 41.

<sup>51</sup> M. Yusta, «¿Exhumar el pasado?», *op. cit.*

<sup>52</sup> U. Capdepon, «Memorias familiares, identidades reprimidas y la vida política de los cadáveres. El significado actual de las narrativas de parentesco en las exhumaciones de la guerra civil española», en G. Gatti y K. Mahlke (eds.), *Sangre y filiación en los relatos del dolor*; Frankfurt, Vervuert Verlagsgesellschaft, 2018.

<sup>53</sup> Frases provenientes de la película de Pedro Almodóvar *Madres paralelas* (2021). Para un análisis, consúltese M. Alonso, «Imágenes-víctimas, imágenes vivas», *op. cit.* Ese tipo de relato se reproduce en el vídeo de 2013 al que se refiere Ulrike Capdepon en «Memorias familiares, identidades reprimidas y la vida política de los cadáveres» con que la fundación Garzón pretendía sensibilizar para conseguir una Comisión de la Verdad sobre los crímenes del franquismo. Disponible en: <https://fibgar.es/portfolio-item/plataforma-por-la-comision-de-la-verdad-sobre-los-crimenes-del-franquismo/>

adoptan formas circulares<sup>54</sup> y consolatorias con un presente en que se hace justicia a las víctimas y constituyen formas de memoria laudatorias y nostálgicas que exaltan el heroísmo y el sufrimiento de ciertas vidas y presentan el tiempo de silencio y el olvido como algo superado en el presente.

En ese sentido, recuerdo de nuevo a Brown señalando que «determinados proyectos políticos bienintencionados y posiciones teóricas contemporáneas redibujan inadvertidamente las mismas configuraciones y efectos del poder que pretenden borrar»<sup>55</sup>. En este caso, podemos seguir preguntándonos si las asociaciones de víctimas o la academia no retroalimentan la victimización eliminando otros matices o incluso olvidando otras potencias emancipatorias más útiles hoy, ¿no arrastran una melancolía? Y, aún siguiendo a Brown, la *protección* legal de la víctima «¿no consolida de manera vaga la misma conexión agravio-identidad que denuncia?»<sup>56</sup>, en este caso ¿no podría estar en connivencia con la conversión del atributo víctima en identidad?, ¿no elimina otras agencias, al igual que lo hacían de un modo simbólico los cortes que los separan de sus amigos, incluso de manifestaciones políticas y afectos?, ¿no oculta otras tragedias o elimina otros relatos por no ser víctimas de un asesinato?, ¿no se invisibilizan otras violencias de colectivos minorizados y reprimidos durante el franquismo? y, quizá aún más importante, otros relatos y posibles que albergaban esas mismas vidas que no hablan de muerte y reparación sino de esperanza y emancipación.

Estos son algunos de los interrogantes que me plantea la aparición de estas fotografías desde mi malestar, que se refuerza con su uso en algunos productos culturales que instrumentalizan esos retratos hacia la patrimonialización del recuerdo o la idea consolatoria de que cuando los cuerpos se recuperen «habrá terminado la guerra»<sup>57</sup>.

Pero las apariciones de estas imágenes, junto al malestar, provocan también esperanza: ver salir en Sol a la calle esas fotos tanto tiempo refugiadas me conmociona y, sobre todo, me invita a ampliar el marco a todo lo que sucede en torno a ellas cuando se utilizan en contextos activistas donde las imágenes no están solas y calladas – como en un memorial – o puestas al servicio de un relato clausurado – como en algunos productos culturales –, sino acompañadas por gentes que las afectivan, individualizan y recuerdan su historia, convirtiéndolas no solo en fotografías, sino en «imágenes de la memoria»<sup>58</sup> que permiten re-imaginar la historia<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Reproduciendo una temporalidad circular caracterizada por el ciclo trauma-terapia-cierre. M. Yusta, «Entre giro emocional y *reenactment*», *op. cit.*

<sup>55</sup> W. Brown, *Estados del agravio*, p. 43.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>57</sup> La cita proviene de los diálogos de la película *Madres paralelas*.

<sup>58</sup> S. Kracauer, «La fotografía», en *Estética sin territorio*, Murcia, Colegio de Arquitectos, 2006, p. 275-298.

<sup>59</sup> En este sentido, y en el contexto de las exhumaciones Zahira Aragüete-Toribio ha señalado la potencia de las fosas como escenarios de intercambio social donde pueden reconstruirse genealogías sociales y políticas fragmentada, Z. Aragüete-Toribio «Archivos efímeros. Re-imaginar la historia de la represión

### HACER HACER. ¿CÓMO INTERVENIR EN UN FUTURO QUE IMPORTA?

Regresando a los dispositivos visuales, una de las fotografías con que *Ctxt* ilustró un reportaje sobre la Ronda de la Dignidad resulta ejemplar para hablar de ello (imagen 7): en el centro de la imagen aparece un anciano señalando la fotografía de un hombre joven que forma parte de uno de esos grandes paneles reticulares<sup>60</sup>. El joven del retrato es el padre de Francisco, el anciano que señala y toca la fotografía: su dedo está sobre el cabello, la chapa tricolor con los colores de la bandera republicana que pende de su chaqueta toca el rostro del «vecino» de su padre, su hombro roza al de otro anciano que busca junto a él justicia, como la mujer que sostiene el panel por la izquierda. También los retratos se tocan y, detrás, se intuyen banderas republicanas y se adivinan los edificios que rodean la Real Casa de Correos, antigua Dirección General de Seguridad.



**Imagen 7.** Francisco Olmos señala una fotografía de su padre. Foto, Carlos Pina.

Francisco Olmos, como otras personas asistentes, cuenta lo que sabe de su padre. Reivindica justicia para él como víctima, pero lo recuerda de otros modos, recorre su trayectoria vital, sus intereses políticos y personales: no es un retrato-víctima, sino que vuelve a la vida a través de lo que se activa en la comunidad que comparece en Sol. En ese sentido, la fotografía de *Ctxt* ha captado lo que importa, el contacto entre el cuerpo y la imagen, las relaciones que activan la imagen del padre de Francisco.

---

franquista en los procesos de exhumación contemporáneos», en L. Mateo Leivas, M. Alonso Riveiro y Z. de Kerangat, *Culturas de la memoria en España. Genealogías, evocaciones y contratiempos*, op. cit., p. 62

<sup>60</sup> C. Pina, «Rodear la Puerta del Sol para no olvidar», op. cit.

La decisión de la fotógrafa me evoca otra disputa en torno a una fotografía que, pese a provenir de un contexto muy distinto, puede resultar útil para pensar cómo se construyen (cómo construimos) los dispositivos de visibilidad en que aparecen imágenes tan importantes. Me refiero al caso de Tamara Lanier, una joven que solicitó a Harvard la restitución de algunas fotografías albergadas en el archivo de la universidad que muestran a varios de sus antepasados esclavizados, considerando que la exposición de esos cuerpos en el seno de un archivo que los cataloga, aún, como esclavos, prolonga hasta el presente la violencia de la toma de esa imagen. Es, evidentemente, un marco muy distinto que el que me ocupa, pero las decisiones de Ariella Aïsha Azoulay para construir una campaña – también visual – de apoyo a esta propuesta, me parecen relevantes para interrogar los dispositivos que se construyen, o que construimos. Por ejemplo, en la campaña nunca se reprodujeron las fotografías solas, como aparecen en el archivo, sino contenidas en nuevas imágenes en que aparecen en las manos de su descendiente que, a través de sus afectos, la coloca en un lugar que ya no es la esclavitud (imagen 8)<sup>61</sup>.



**Imagen 8.** Tamara Lanier sujetando la foto de su antepasado realizada por Louis Agassiz en 1850. JOHN SHISHMANIAN/AP, Keystone<sup>62</sup>.

Como en la Ronda de la Dignidad, esta fotografía no solo ilustra el sufrimiento individual, su carácter de víctima, sino que permanece viva a través de los afectos. No obstante, ese bello gesto que crea comunidad por el tacto me sigue produciendo cierto malestar cuando pienso quiénes tienen derecho a solicitar justicia o restitución. Tamara

<sup>61</sup> A. A. Azoulay, «Es mi antepasado, no un bien del museo», en C. Guerra, *Restituciones. La fotografía en deuda con su pasado*, p. 26-47. El texto expone otros dispositivos visuales activados a partir de la imagen de Harvard que permiten denunciar sin mostrarla sobre los que no me extenderé.

<sup>62</sup> Publicada en J-C. Delaloye, «Un scientifique romand au cœur d'une plainte contre l'esclavagisme aux États-Unis. La descendante d'un esclave photographié par le zoologiste romand Louis Agassiz veut récupérer les droits de l'image», *La Tribune de Genève*, 14.04.2019. El pie de foto dice: «Tamara Lanier tient la photo de son ancêtre prise par Louis Agassiz en 1850» y la noticia, como muchas otras, se ilustra con esta imagen y una del fotógrafo.

es clara: «Es mi antepasado, no un bien del museo»<sup>63</sup>, dirá, imponiendo un derecho biológico. En el caso de Sol es similar: aunque la comunidad que se reúne es mayor – como la que apoya a Tamara, no limitada a lo biológico –, los afectos y deseos que movilizan, como el de justicia, parecen pertenecer a una comunidad limitada a los familiares, como si fueran afectos lícitos solo en ciertos cuerpos. Algo que la Ley de Memoria Democrática incentiva al establecer que algunas de las demandas más importantes, como la exhumación, solo pueden ser llevadas a cabo por iniciativa de las familias; delimitando así un problema que ya no es social sino familiar y biológico y en que la reparación al conjunto del cuerpo político no parece prioritaria<sup>64</sup>.

No obstante, estas fotografías tienen el potencial de activar otros cuerpos en el espacio público. En la Ronda de la Dignidad se reconstruyen identidades, narrativas y experiencias que no proceden solo de lazos biológicos: se transmiten recuerdos y se establecen encuentros gracias a la coincidencia ideológica o de experiencias conectadas por la clase, el carácter rural o el género. Las fotografías son *imágenes-víctimas*, pero también imágenes vivas en la medida en que actúan – o hacen actuar – en el presente y lo conmueven. En torno a ellas se conforma una comunidad de memoria en la que los muertos forman parte de la conversación, están junto a los vivos que han sido sus cómplices sosteniendo y prolongando secretamente la memoria de lo sucedido durante el franquismo<sup>65</sup>. Esta comunidad conecta con el sugerente trabajo de Despret que considera la relación entre vivos y muertos en nuevos términos que no son los del duelo – un dolor que debe ir desapareciendo –, sino los de una relación en que los muertos tienen un gran poder de agencia sobre los vivos: les/nos *hacen hacer* y crean comunidades que solo son posibles en relación.

Como ha señalado Aragüete-Toribio en su análisis de las dinámicas en torno a las fosas, también en la Ronda de la Dignidad y otros espacios activistas se abre un espacio a nuevas representaciones y narrativas<sup>66</sup> y se movilizan nuevas memorias. Los turistas miran sorprendidos, se arman casetas donde se venden suvenires republicanos y feministas, una adolescente le comenta a su amiga que hubiera querido tener una abuela antifascista mientras compra unos pendientes con la bandera republicana y el lugar se convierte en caja de resonancia de otras demandas, que se actualizan con el

<sup>63</sup> A. A. Azoulay, «Es mi antepasado, no un bien del museo», *op. cit.*, p. 26.

<sup>64</sup> Es pertinente recordar al abogado Telford Taylor afirmando que los crímenes de lesa humanidad «no se cometen solo contra la víctima, sino contra la comunidad», citado por H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003, p. 156. Del mismo peligro alertó Elisabeth Jelin para la Argentina y, en el capítulo citado, Ulrike Capdepon.

<sup>65</sup> Véase: F. Ferrándiz, *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*, Barcelona, Anthropos, 2014; D. Palacios González, *De fosas comunes a Lugares de Memoria. La práctica monumental como escritura de la historia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022. También la idea de *cripto-republicanismo*, desarrollada por Germán Labrador, «Poets of the Dead Society: The Cultural History of Francoist Mass Graves in the Pre-Democratic Poetic Archive», en O. Ferrán y L. Hilbink (eds.), *Legacies of Violence in Contemporary Spain. Exhuming the Past, Understanding the Present*, Londres, Routledge, 2006.

<sup>66</sup> Z. Aragüete-Toribio, «Archivos efímeros», *op. cit.*

tiempo: aparecen banderas palestinas, se reclama solidaridad con el pueblo saharauí, se demanda la creación de un lugar de memoria... Entonces, estar en Sol, como sucede en la mayor parte de las investigaciones sobre el terreno, es enfrentarse a caminos distintos y aparentemente contradictorios. Reconozco dispositivos que tienden a la victimización, pero cuya salida al espacio público genera otras cosas. La exhibición pública de ciertos afectos es ya un acto político, y podemos evocar otra fotografía de Capa que, en ese contacto entre la mujer que llora y grita y la fotografía del joven que sujeta (imagen 9), se encuentra con las anteriores y preguntarnos con Didi-Huberman si «¿no hay en todo lamento (*plainte*) un acto de denuncia (*porter plainte*) – en otras palabras, un gesto político?»<sup>67</sup>.



**Imagen 9.** Robert Capa. Nápoles 1943.

Ahí se construye algo que solo puede suceder a través del encuentro entre vivos y muertos. Una nueva comunidad en la que no solo los muertos, a través de la movilización de sus imágenes, se ponen al servicio de las demandas, intereses y afectos de los vivos, sino que empujan a los vivos a actuar. Retomando a Despret, en nuestros haceres cotidianos tras la pérdida de un ser querido, quedan rastros de esas personas preocupadas por nuestro presente que era, «para ellas, un futuro que importaba»<sup>68</sup>. En la joven de la Puerta del Sol que desea una abuela republicana, en nuevas demandas que gritan los manifestantes o en el mero hecho de ocupar ese espacio, ¿no toman forma los deseos de las personas muertas? Y esa imagen que muestra unidos a Francisco y su padre, ¿no demuestra que podemos seguir construyendo recuerdos con una persona ya

<sup>67</sup> Palabras tomadas de la exposición «*En el aire conmovido...*», Reina Sofía, 6 de noviembre 2024 - 17 de marzo 2025.

<sup>68</sup> V. Despret, *Les Morts à l'œuvre*, op. cit., p. 22.

desaparecida<sup>69</sup> – como hizo José con su mujer Joaquina en el fotomontaje que evocaba al inicio de este texto.

E incluso la aparición de fotografías convocadas con un fin muy específico puede conducir a lo inesperado. Parecen ser raptadas, pero se fugan. Un ejemplo al que ya he aludido, en que las imágenes se convocan con un fin claramente político, nos ayuda a verlo. Me he referido al inicio del texto: es 18 de junio de 2024 y Vox, que gobierna en las Baleares en coalición con el PP, ha propuesto derogar la Ley de Memoria Democrática. Al debate en el Parlamento balear en que iba a tratarse este tema, varias diputadas socialistas acuden con fotografías de mujeres víctimas de la violencia franquista en la región. Una diputada que ocupaba la tribuna las pegó en su ordenador en un dispositivo reticular similar al analizado previamente para hacerlas visibles al conjunto de la sala. Gabriel Le Senne, diputado de Vox y presidente del Parlamento balear, les ordenó retirarlas, aludiendo a la neutralidad y, finalmente, acabó por romperlas. La imagen de esos rostros rasgados fue la más reproducida por la prensa para ilustrar esa noticia junto a la de la reacción de los diputados y las diputadas que respondieron levantando otras fotos. Los discursos incidían en el acto de iconoclastia – «Lo que hemos visto es un acto violento rompiendo una foto de personas que han sido fusiladas por defender la libertad y la democracia»<sup>70</sup> –, identificando inmediatamente la violencia hacia la imagen con violencia hacia quienes son representadas en ella, como sucedía con el grito «¡No pises a nuestros muertos!».

La reacción de odio de Le Senne multiplicó la vida de esas imágenes, en particular de una de ellas. En los días siguientes aparecieron varios artículos que se preguntaban: «¿Quién fue Aurora Picornell, la mujer cuya fotografía ha roto el presidente del Parlament balear, de Vox?»<sup>71</sup> Para responder a esta pregunta, los medios recurrieron a fotografías – a veces procedentes de artículos ya publicados anteriormente –, casi siempre incidiendo en el mecanismo de individualización y en una estética forense. La imagen más usada fue la fotografía de la que procede la que fue rota, y de la que ya se había extraído su rostro para llevarla al Parlamento: una fotografía de momento previo a una excursión donde Aurora aparece junto a otros compañeros comunistas, entre ellos su padre. Esta había aparecido completa en *El Salto* en 2022, pero lo más habitual es que de ella se destaque solo su rostro o su figura por distintos mecanismos que la separan del resto: rodeándola, cortándola o coloreándola a ella y difuminando el resto. También su rostro o su figura se asocian a lo forense, combinándose con sus huesos, como vimos en la imagen 6, con objetos encontrados junto a su cuerpo, como una esti-

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>70</sup> En palabras del ministro de Política Territorial y Memoria Democrática, Ángel Víctor Torres. Citado en E. Ballesteros, «El presidente del Parlament balear de Vox rompe la foto de una víctima fusilada por Franco y echa a dos diputadas socialistas», *El Diario*, 18/07/2024.

<sup>71</sup> «¿Quién fue Aurora Picornell, la mujer cuya fotografía ha roto el presidente del Parlament balear, de Vox?», *Público*, 18/07/2024 (sin firma de autor).

lográfica, o apareciendo junto a su fosa. Estas imágenes acompañan a relatos centrados en su exhumación que es presentada como una victoria<sup>72</sup>.



**Imagen 10.** De arriba abajo y de izquierda a derecha: Aurora Picornell, con varios compañeros comunistas antes de partir de excursión, *El Diario*, 18/06/2024; Fotografías de Aurora y su padre, junto a sus féretros, *El Diario*, 4/10/2024; Fotomontaje en *La Vanguardia*, 4/10/2024; Portada del libro de David Ginard Aurora Picornell. Feminismo, comunismo y memoria republicana en el siglo XX y fotografía de su estilográfica en *El Diario* 4/10/2024.

Otros medios toman otras decisiones y Aurora ya no aparece solo como una víctima, es un «símbolo del comunismo balear y de la lucha por los derechos laborales y de las mujeres»<sup>73</sup> y parte de una comunidad con otras mujeres, «conocidas como las “Rojas del Molinar”»<sup>74</sup> poniendo al frente su compromiso colectivo, aunque a esas mujeres también se las haya identificado de manera individual. En *El Salto*, la noticia que da cuenta de su exhumación decide no mostrar los huesos y recupera otras imágenes referidas al compromiso político de Aurora y a sus experiencias vitales. Incluyen, por ejemplo, la fotografía de una manifestación en Palma de Mallorca tras la victoria del Frente Popular que muestra en primer plano un cartel homenajeando la memoria de Aida Lafuente, asesinada en 1934 en la revolución de Asturias (imagen 11). La agresión a una imagen convoca memorias y relatos que no se clausuran a través de la recuperación de los huesos, sino que la desbordan. En las palabras de Diego Díaz, que firma este artículo, reconociendo que «Más allá de la martiriología roja y el fetichismo de los

<sup>72</sup> E. Ballesteros, «La autopsia de Aurora Picornell, la “Pasionaria” de Mallorca, confirma que fue golpeada y acribillada a tiros por los franquistas», *El Diario*, 4/10/2024.

<sup>73</sup> «¿Quién fue Aurora Picornell, la mujer cuya fotografía ha roto el presidente del Parlament balear, de Vox?», *Público*, 18/07/2024.

<sup>74</sup> C. Ordóñez, «Aurora Picornell representaba en sí misma y por sí sola todo lo que los fascistas odiaban», *La nueva tribuna*, 26/07/2025.

huesos, la identificación de los cuerpos de Aurora y sus compañeras [...], supone una pequeña reparación simbólica de aquel genocidio cultural»<sup>75</sup> identifico un malestar que no me es ajeno.



**Imagen 11.** Grupo de comunistas se manifiestan en Palma de Mallorca en 1936 tras la victoria del Frente Popular. El Salto, 21/10/2022.

El artículo, rechazando ese fetichismo, no muestra esos huesos y, para enfrentarse hoy a ese genocidio cultural, parece considerar más útil esa fotografía de la manifestación de 1936 o un retrato de la hija de Aurora, Octubrina Roja, que le permite evocar el futuro que imaginaba para ella y reflexionar acerca de lo que aportó a Aurora, como a otras mujeres, su militancia feminista y de clase, cuestiones que a menudo quedan fuera del relato de las víctimas.

Además, la imagen de Aurora salió también a la calle en múltiples protestas como en el cartel de la *Plataforma per la Memòria Democràtica* proclamando «¡Ante el fascismo ni un paso atrás!». Imaginando a una mujer haciendo ese cartel con una aplicación en su móvil, o a otra mujer joven – o no tanto – buscando en Google quién fue Aida, leyendo por primera vez sobre la revolución de Asturias a raíz del texto de *El Salto* o discutiendo con las vecinas en la consulta de su enfermera que colgó una foto de Aurora con las palabras «*Prou feixisme!*»<sup>76</sup> no puedo evitar pensar que, como señala Despret<sup>77</sup>, hay algo de lo que seguramente Aurora soñaba para su hija Octubrina y para todas las mujeres y hombres está reactivándose.

<sup>75</sup> D. Díaz, «El regreso de Aurora Picornell, la Pasionaria de Mallorca. 85 años después de su asesinato, un equipo científico ha logrado identificar en una fosa común los restos de la militante comunista, pionera del feminismo obrero en la España de los años 30», *El Salto*, 21/10/2022.

<sup>76</sup> M. Llul, «Una enfermera penja una foto d'Aurora Picornell i les Roges a la porta de la consulta», *arabalears*, 20/06/2024

<sup>77</sup> V. Despret, *Au bonheur des morts*, op. cit.

**CODA. REANIMAR EL ARCHIVO SIN CAER EN LA NOSTALGIA**

A lo largo de este texto, no he tratado de deshacerme del malestar que estaba en su origen, sino de pensar a partir de él y sin esquivarlo. Apuntar hacia aquello que me incomodaba en la aparición y el uso de ciertas fotografías me ha permitido, a través del propio esfuerzo por situar ese malestar, analizar los dispositivos en que emergen esas fotografías y los relatos que con ellas se construyen y relacionarlos con los marcos que hacen su aparición, hoy, posible. En ese sentido, el malestar se asocia a la inscripción de esas fotografías en los quehaceres de un presente determinado por el contexto memorialista, influenciado por marcos forenses y transnacionales que priorizan la individualidad y el reconocimiento del sufrimiento; homogeneizando las vidas bajo la categoría de víctima y opacando otras agencias y marcos de interpretación. Esto conlleva varios riesgos que tienen que ver con la instrumentalización de esas fotografías, con ayuda de la estética, ya sea al servicio de una guerra de víctimas, ya sea al servicio de la construcción de memorias nostálgicas con un pasado en que esas personas son héroes y complacientes con un presente en que se han superado el olvido y el silencio<sup>78</sup>.

No obstante, quiero pensar que los usos del archivo íntimo al servicio de intereses y afectos del presente no borran otros usos y significados de esas fotografías, sino que los engrosan. El gesto de una persona que saca a la calle la fotografía de su abuelo junto a la de otras personas asesinadas no elimina ni opaca las vidas anteriores de esa fotografía (los años en que sirvió de refugio emocional, el fotomontaje que se hizo con ella, las copias que se enviaron o el álbum en que se integró junto a recortes de prensa que la inscribían en una parte de la historia, aunque fuera la historia de la derrota) sino que le añade una nueva capa que nos habla de nuestro presente. Se trata, entonces, de apreciar lo singular de su emergencia<sup>79</sup> y, al mismo tiempo, reconocer la complejidad de que nos hablan sus usos a lo largo del tiempo. Reconocer también, que, desde que emerge, por más que se la convoque en un marco determinado, tiene el poder de mover afectos y generar nuevas apariciones en que seguirá cargándose de significados.

Por último, y regresando al conflicto que atraviesa este texto, propongo considerar la incomodidad como una alerta desde la que revisar continuamente nuestras prácticas de investigación y escritura para construir discursos complejos, que dialoguen con nuestro presente político y que no supongan una homogeneización de las experiencias, un raptó de las voces, o un ejercicio de ventriloquía. Como investigadoras, debemos atender a los dispositivos y gramáticas que activamos, obligar a nuestra mirada a desear que esas imágenes son víctimas (y apreciar cuando quizá no lo son, aunque lo parezcan) y crear dispositivos donde se carguen de significados, tratando de crear un contexto desde el que mirar, y no un lugar de exposición.

<sup>78</sup> Sobre la nostalgia, véase S. Boym, *The Future of Nostalgia*, Nueva York, Basic, 2001.

<sup>79</sup> L. Mateo Leivas, «Genealogía visual de los Sucesos de Vitoria (1976)», *op. cit.*, p. 365.

## BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara, *La política cultural de las emociones*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- ALONSO RIVEIRO, Mónica, *Habitar la imagen. Fotografía doméstica y poéticas de la resistencia en la posguerra*, Murcia, CENDEAC, 2022.
- ALONSO RIVEIRO, Mónica, «Imágenes-víctimas, imágenes vivas. Clausuras y despliegues de la memoria en la cinematografía reciente», en L. Mateo Leivas, M. Alonso Riveiro y Z. de Kerangat, *Culturas de la memoria en España. Genealogías, evocaciones y contratiempos*, Madrid, Catarata, 2024, p. 41-60.
- ALPHEN, Ernest van, *Escenificar el archivo. Arte y fotografía en la era de los nuevos medios*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2018.
- ARAGÜETE-TORIBIO, Zahira, «Archivos efímeros. Re-imaginar la historia de la represión franquista en los procesos de exhumación contemporáneos», en L. Mateo Leivas, M. Alonso Riveiro y Z. de Kerangat, *Culturas de la memoria en España. Genealogías, evocaciones y contratiempos*, Madrid, Catarata, 2024, p. 61-76.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003.
- AZOULAY, Ariella Aisha, «Es mi antepasado, no un bien del museo», en C. Guerra (ed.) *Restituciones. La fotografía en deuda con su pasado*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2023, p. 26-47.
- BALLESTEROS, Esther, «El presidente del Parlament balear de Vox rompe la foto de una víctima fusilada por Franco y echa a dos diputadas socialistas», *El Diario*, 18/07/2024.
- BALLESTEROS, Esther, «La autopsia de Aurora Picornell, la "Pasionaria" de Mallorca, confirma que fue golpeada y acribillada a tiros por los franquistas», *El Diario*, 4/10/2024.
- BARTHES, Roland, *La Chambre claire*, París, Gallimard, 1980.
- BELTING, Hans, *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- BENVENISTE, Émile, «La nature des pronoms», en *Problèmes de linguistique générale, I*, París, Gallimard, 1966.
- BOYM, Svetlana, *The Future of Nostalgia*, Nueva York, Basic, 2001.
- BROWN, Wendy, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de trapo, 2019.
- BUCHLOH, Benjamin, «Gerhard Richter's Atlas: The Anomic Archive», *October*, 88, pp. 11 7-45.
- CAPDEPON, Ulrike, «Memorias familiares, identidades reprimidas y la vida política de los cadáveres. El significado actual de las narrativas de parentesco en las exhumaciones de la guerra civil española», en G. Gatti y K. Mahlke (eds.), *Sangre y filiación en los relatos del dolor*, Vervuert Verlagsgesellschaft, 2018, p. 235-253.
- CHIRBES, Rafael, *Diarios. A ratos perdidos 3 y 4*, Barcelona, Anagrama, 2022.
- DELALOYE, Jean-Come, «Un scientifique romand au cœur d'une plainte contre l'esclavagisme aux États-Unis. La descendante d'un esclave photographié par le zoologiste romand Louis Agassiz veut récupérer les droits de l'image», *La Tribune de Genève*, 14/04/2019.

- DELEUZE, Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *Autre Journal*, 1, 1990, p. 240-247.
- DESPRET, Vinciane, *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, París, Éditions La Découverte, 2015.
- DESPRET, Vinciane, *Les Morts à l'œuvre*, París, Éditions La Découverte, 2023.
- DÍAZ, Diego, «El regreso de Aurora Picornell, la Pasionaria de Mallorca. 85 años después de su asesinato, un equipo científico ha logrado identificar en una fosa común los restos de la militante comunista, pionera del feminismo obrero en la España de los años 30», *El Salto*, 21/10/2022.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Peuples exposés, peuples figurants, L'Œil de l'histoire*, 4, París, Minuit, 2012.
- ECO, Umberto, *El vértigo de las listas*, Barcelona, Lumen, 2009.
- FERRÁNDIZ, Francisco, «De las fosas comunes a los derechos humanos. El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea», *Revista de Antropología Social*, 19, 2010, p. 161-189.
- FERRÁNDIZ, Francisco, *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*, Barcelona, Anthropos, 2014.
- GINARD, David, *Aurora Picornell. Feminismo, comunismo y memoria republicana en el siglo XX*, Granada, Comares, 2018.
- GUERRA, Carles, «Ejercer la restitución», en Carles Guerra (ed.), *Restituciones. La fotografía en deuda con su pasado*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2023, p. 10-25.
- HARDING, S. G., «Feminism and Methodology». *Social Science Issues*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- HUYSEN, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE, 2002.
- JEANNERET, Yves, «Complexité de la notion de trace», en B. Galinon-Melenec (ed.), *L'Homme trace*, París, CNRS Éditions, 2011, p. 59-86.
- JUNQUERA, Natalia, «Los forenses identifican a cuatro víctimas en las criptas de Cuelgamuros: "Estoy feliz. Llevo más de 20 años esperando este momento"», *El País*, 5/07/2023.
- DE KERANGAT, Zoé, *Remover cielo y tierra. Las exhumaciones de víctimas del franquismo en los años 70 y 80*, Granada, Comares, 2023.
- KRACAUER, Siegfried, «La fotografía», en *Estética sin territorio*, Murcia, Colegio de Arquitectos, 2006, p. 275-298.
- LABANYI, Jo, «Horror, Spectacle and Nation-Formation: Historical Painting in Late-Nineteenth-Century Spain», en S. Larson y E. M. Woods (eds.), *Visualizing Spanish Modernity*, Londres, Routledge, 2005, p. 64-80.
- LABRADOR MÉNDEZ, Germán, «Poets of the Dead Society: The Cultural History of Francoist Mass Graves in the Pre-Democratic Poetic Archive», en O. Ferrán y L. Hilbink (eds.) *Legacies of Violence in Contemporary Spain. Exhuming the Past, Understanding the Present*, Londres, Routledge, 2006, p. 223-246.

- LATOUR, Bruno, « Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement », en A. Micoud y M. Peroni, *Ce qui nous relie*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2000, p. 189-208.
- LONGONI, Ana, BRUZZONE, Gustavo (compiladores), *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- MATEO LEIVAS, Lidia, «Genealogía visual de los Sucesos de Vitoria (1976). Fugas del archivo e imágenes clandestinas del Colectivo de Cine de Madrid», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 18, 4, 2017, p. 363-389.
- MARTÍN GAITE, Carmen, *El cuarto de atrás*, Madrid, Cátedra, 2018.
- MORRISON, Tony, *Ojos azules*, Barcelona, DeBolsillo, 2004.
- PALACIOS GONZÁLEZ, Daniel, *De fosas comunes a Lugares de Memoria. La práctica monumental como escritura de la historia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022.
- PINA, Carla, «Rodear la Puerta del Sol para no olvidar», *Ctxt*, 26/07/2016.
- «¿Quién fue Aurora Picornell, la mujer cuya fotografía ha roto el presidente del Parlament balear, de Vox?», *Público*, 18/07/2024.
- RANCIÈRE, Jacques, *Le Spectateur émancipé*, París, La Fabrique, 2008.
- ROCA, Paco y TERRASA, Rodrigo, *El abismo del olvido*, Bilbao, Astiberri, 2023.
- ROSÓN, María; PLATERO MÉNDEZ, Lucas R.; POL, Ana; LANCHARES BARDAJÍ, Rocío; GARBAYO MAEZTU, Maite, *Las rapadas. Memoria de la represión franquista contra las mujeres*, [S.l.] Vizca Editorial, 2024.
- SALABERT, Miguel, *El exilio interior*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- VASALLO, Brigitte, «Apuntes para la ciénaga [cartografías a partir de María Ruido]», en M. Ruido, *Las reglas del juego* (folleto de mano de la exposición en EsBaulard).
- YUSTA, Mercedes, «La “recuperación de la memoria histórica”: ¿Una reescritura de la historia en el espacio público? (1995-2005)», *Revista de Historiografía*, 9, 2008, p. 105-117.
- YUSTA, Mercedes, «¿Exhumar el pasado? Emociones y “recuperación de la memoria histórica” en España (2000-2022)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 54, 1, 2024. DOI : <https://doi.org/10.4000/11r3h>
- YUSTA, Mercedes, «Entre giro emocional y reenactment. Presentismo y usos del pasado en los debates memoriales de los años 2000 en España», *Cahiers de Civilisation Espagnole Contemporaine*, 34, 2025. DOI : <https://doi.org/10.4000/14e5l>

# Una dialéctica fantológica. Sentimentalismo imperial y resistencias anticoloniales en la Canarias franquista

**ROBERTO GIL HERNÁNDEZ**

*Departamento de Sociología y Antropología, Universidad de La Laguna*

101

## **Résumé :**

Cet essai propose une réflexion sur les représentations contemporaines de la population autochtone de l'Archipel canarien, communément appelée *Guanche*. Je défendrai l'idée que cet exercice de 'retour' au monde précolonial est utile pour incarner l'antagonisme politique qui articule l'histoire des Îles Canaries. Afin de confirmer l'existence de cet atavisme contemporain, je ferai allusion à différents épisodes qui se sont déroulés sur le territoire pendant le développement de la dictature franquiste (1939-1977). Je le ferai à partir d'une perspective sociologique qui combine les approches du tournant affectif et du tournant spectral, ainsi que des notions de pensée décoloniale et des rudiments de psychanalyse. J'espère ainsi démontrer que cette relecture présentiste de l'image des natifs insulaires peut contribuer à éclairer le fonctionnement des mondes politiques qui luttent pour l'hégémonie dans la société canarienne.

**Mots-clés:** hantologie, sensibilités, dialectique, colonialité, psychanalyse, Îles Canaries.

## **Abstract:**

This essay reflects on contemporary representations of the indigenous population of the Canary Islands, popularly known as *Guanche*. I will defend the idea that this exercise of 'return' to the Pre-colonial World is useful to embody the political antagonism that articulates the history of the Canary Islands. In order to confirm the existence of this contemporary atavism, I will allude to different episodes that took place in the territory during the development of the Franco dictatorship (1939-1977). I will do so from a sociological perspective that combines approaches from the Affective Turn and the Spectral Turn, together with notions of Decolonial Thought and rudiments of Psychoanalysis. In doing so, I aim to demonstrate that this presentist recreation of the image of the Native Islanders can contribute to clarify the functioning of the political worlds that struggle for hegemony in Canarian society.

**Keywords:** Hauntology, Affects, Dialectics, Coloniality, Psychoanalysis, Canary Islands.

**Resumen:**

En este ensayo se plantea una reflexión sobre las representaciones contemporáneas de la población indígena del Archipiélago canario, popularmente conocida como *guanche*. Defenderé la idea de que este ejercicio de 'retorno' al mundo precolonial de las Islas es útil para encarnar el antagonismo político que articula su historia. Para constatar la existencia de este atavismo contemporáneo voy a aludir a distintos episodios que han tenido lugar en el territorio durante la dictadura franquista (1939-1977). Lo haré desde una perspectiva sociológica que combina planteamientos del giro afectivo y el giro espectral, junto a nociones propias del pensamiento descolonial y rudimentos del psicoanálisis. Con ello espero demostrar que esta recreación presentista de la imagen de los nativos isleños puede ayudar a esclarecer cómo operan los mundos políticos que pugnan por la hegemonía en la sociedad canaria.

**Palabras clave:** fantología, afectos, dialéctica, colonialidad, psicoanálisis, Canarias.

Toda ideología tiene un componente afectivo.

Luisa Elena Delgado (*La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española (1996-2011)*, Madrid, Siglo XXI, 2014, p. 192).

**E**n uno de los fragmentos más sugerentes del texto *Everybody's Protest Novel*, James Baldwin se muestra precavido ante el sentimentalismo. Para el ensayista, esta estructura afectiva corre el riesgo de convertirse en « el paradigma ostentoso de una emoción excesiva y espuria » que puede provocar « la incapacidad de sentir »<sup>1</sup>. Con ello describe los peligros que entraña la movilización de las emociones. Su temor se basa en el modo en que ciertas retóricas políticas enmascaran « una inhumanidad secreta y violenta »<sup>2</sup>.

Con la intención de analizar sociológicamente cómo operan estas estructuras de sentimiento, en este ensayo voy a detenerme en algunas imágenes presentistas de la población indígena de Canarias, popularmente conocida como *guanche*<sup>3</sup>. Partiendo de los presupuestos teóricos del giro espectral y del giro afectivo, combinados con el

<sup>1</sup> J. Baldwin, « Everybody's Protest Novel », en *The price of the ticket. Collected Nonfiction 1948-1985*, Nueva York, St. Martin's / Marek, 1987, p. 39.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Antes de la colonización europea en el siglo XV, solo siete islas del Archipiélago canario estaban habitadas: *Ezeró* (hoy, El Hierro), habitada por los bimbaches; *Erbane* (Fuerteventura) y *Titeroygatra* (Lanzarote), por los mahos; *Canaria* (Gran Canaria), por los antiguos canarios; *Gomera* (La Gomera), por los gomeros; *Benaboare* (La Palma), por los benahoaritas y *Achinnet* (Tenerife), por los guanches. A la población precolonial canaria se le suele denominar de manera indistinta como indígena, nativa o natural, pero también por alguno de los nombres que se atribuyen a los habitantes de una isla en particular, como antiguos canarios o guanches, los más populares (R. Gil Hernández, *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y la Anticonquista de Canarias*, Proemio de Eyda M. Merediz, Prólogo de Carmen Marina Barreto Vargas, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2019). Canarias se sitúa al costado Noroccidental del continente africano, aunque políticamente forma parte del Reino de España y de la Unión Europea, al tiempo que mantiene importantes vínculos culturales con América Latina y el Caribe.

psicoanálisis y el pensamiento descolonial, plantearé que las representaciones contemporáneas del mundo precolonial isleño son imprescindibles para entender el antagonismo que resume la historia del Archipiélago, especialmente durante el desarrollo la dictadura franquista (1939-1977).

## ENTRE EL GIRO AFECTIVO Y EL GIRO ESPECTRAL

La aparición del giro espectral en el ámbito de las ciencias sociales ha revelado algo que hasta ahora se ignoraba. Tal como afirma Jacques Derrida en *Espectros de Marx* (1993), se debe prestar atención al papel que juegan los ‘fantasmas’ en el mundo contemporáneo<sup>4</sup>.

El uso que hace este filósofo de la noción de fantasma no puede tomarse al pie de la letra. Cuando Derrida alude a lo espectral no se refiere a la acepción más común de este término. El fantasma al que apela este autor remite a una imagen situada en los intersticios de la consciencia y la inconsciencia y, por esa razón, debe entenderse siempre en relación con la idea de afecto.

Una de las aportaciones más relevantes de cuantas plantea el giro afectivo es su apuesta por comprender las emociones y afectos como algo inherente al ámbito social. Siguiendo a Sara Ahmed en *La política cultural de las emociones* (2004), estas no remiten únicamente a estados psicológicos internos, sino también a prácticas sociales y culturales que nos llevan a asumir una posición concreta en el mundo. Para esta filósofa, la categoría de afecto tiene que ver con formas de pensamiento y conocimiento sin las que no es posible interpretar la realidad en su complejidad. Ahmed sugiere que las emociones y los afectos moldean « las ‘superficies’ de los cuerpos individuales y colectivos »<sup>5</sup>.

Como se puede apreciar, las concomitancias entre lo que propone el giro afectivo y el giro espectral son evidentes<sup>6</sup>. Tanto el giro afectivo como el espectral coinciden en

<sup>4</sup> Como propone Derrida, es imprescindible volver a la obra de Marx considerando la incidencia de los fantasmas. Por ejemplo, releer los contenidos del *Manifiesto del partido comunista* (1848) y su invocación al fantasma del comunismo; los episodios de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), donde se alude a la resurrección de los muertos y la historia como repetición; su crítica a Stirner sobre el cariz fantasmal de lo humano en *La ideología alemana* (1932); y, cómo no, las reflexiones que en *El Capital* (1872) sitúan la fantasmagoría como cosificación de las relaciones humanas.

<sup>5</sup> S. Ahmed, *La política cultural de las emociones* [2004], Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015, p. 19.

<sup>6</sup> Estos puntos en común entre el giro afectivo y el giro espectral no deben hacernos olvidar que existen diferencias importantes entre ambas corrientes. Quizás la más notable es el determinismo discursivo que caracteriza a la obra de Derrida y, junto a ella, a buena parte del posestructuralismo. Estos postulados lo llevan a afirmar que « no hay fuera del texto » (J. Derrida, *De la gramatología* [1967], Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Ciudad de México, 1986, p. 202). Por su parte, Ahmed reacciona a esta afirmación aludiendo a la capacidad de las emociones para atravesar lo discursivo en el proceso de significación. Por eso asegura, citando al propio Derrida, que la capacidad de repetición de lo discursivo implica que los signos pueden ser separados de su contexto de enunciación, dado que « esa posibilidad de ‘separar’ es estructural a la naturaleza escribible de la significación » (en S. Ahmed, *op. cit.*, p.

resaltar la importancia de emociones y afectos en la vida pública. Ambos enfoques, además, están influidos por perspectivas como el posestructuralismo, los estudios culturales o el psicoanálisis. En los dos casos, sus respectivos planteamientos suponen un desafío para las epistemologías que les preceden. Y, uno y otro enfoque ponen en valor una condición que suele ser considerada excedente en el espacio académico: lo inconsciente<sup>7</sup>.

Normalmente se traduce del alemán al español el término freudiano *Pbantasie* —en inglés *fantasy* o *phantasy*— como ‘fantasía’ y también como ‘fantasma’. Jacques Lacan utiliza ambos conceptos para explicar cómo funciona el deseo y les atribuye un papel central en la construcción del ‘ser’. Para Lacan, el fantasma opera en relación con lo ontológico porque, si el sujeto existe, es solo a partir de su condición como « sujeto deseante »<sup>8</sup>. Debido a ello nuestra existencia no puede explicarse sin la intermediación del deseo, que nos ayuda a proyectar aquello que anhelamos.

### FANTASMAS, AFECTOS, EMOCIONES, SENTIMIENTOS

Por su parte, Derrida asume la definición lacaniana de fantasma para acuñar el término *fantología*. El filósofo describe dicha noción de forma explícita cuando afirma que la fantología es « una ontología asediada por fantasmas »<sup>9</sup>. Vista así, fantología y fantasma plantean una misma subordinación de su ‘ser’ a lo inconsciente. Y, esta es la razón por la cual a lo largo de este trabajo utilizo de forma indistinta ambas nociones.

Con el significado de términos propios del giro afectivo, como las emociones y los afectos, ocurre algo parecido. Entre los partidarios de este enfoque en Norteamérica, el término más utilizado es *affects*. Por otro lado, en Francia, se suele optar por *sensibilités*, a la vez que, en países donde se habla español se usa más la noción de *emociones*. Cuando se intentan traducir todas estas voces se observa que, aunque ninguna de ellas

---

149). Pese a tales discrepancias, el concepto derrideano de fantología está próximo a los postulados del giro afectivo. De hecho, una ontología asediada por fantasmas denota que hay ‘algo’ que constituye nuestro mundo significante que solo se puede ubicar más allá de sus propios límites, es decir, en su exterioridad. En este trabajo defiendo que ese ‘algo’ son los afectos a partir de sus vínculos con lo inconsciente.

<sup>7</sup> Siguiendo a Jacques Lacan, la definición del inconsciente es constitutiva de la consciencia. Con ello se evidencia la contingencia radical de toda experiencia a partir de su ruptura con cualquier lógica esencialista. Así pues, si el esencialismo consiste en la creencia de que es posible establecer de forma permanente las características específicas, por ejemplo, de la consciencia, lo que el psicoanálisis sostiene es su incompletitud. Por eso su definición como un todo cerrado resulta inasequible. El inconsciente es preontológico porque no tiene que ver con la existencia, con ser o no ser, sino con aquello que no se sabe, es decir, con lo real. Paradójicamente, lo real es un ámbito excluido de la historia que, sin embargo, impulsa la historia (véase S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología* [1989], Traducción de Isabel Vericat Núñez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003).

<sup>8</sup> J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* [1964], Texto establecido por Jacques-Alain Miller, Traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 67.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* [1993], Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 24, nota al pie.

significa lo mismo, no es descabellado pensar que se comportan casi como sinónimos. Si se toman, por ejemplo, las diferencias que existen entre estas acepciones en inglés y español, la traducción literal de *emotion* remite en nuestro idioma a la palabra 'sentimiento', mientras que, la traducción más recurrente al inglés de 'emoción' suele ser *excitement*<sup>10</sup>. En cualquier caso, parece relevante notar que todos estos términos, si bien no son intercambiables, guardan proximidad entre sí, tal como sucede con las voces fantasma y fantología.

En estas páginas asumiré que afectos y emociones, y, en menor medida, sentimientos pueden utilizarse como si fueran sinónimos. Ello implica que tomo partido por quienes consideran, dentro del giro afectivo, que no es productivo establecer una distinción radical entre lo que estos términos significan. Según Clare Hemmings, « el afecto se refiere a los estados del ser, más que a su manifestación o interpretación de emociones »<sup>11</sup>. Gilles Deleuze sostiene que el afecto es distinto de la emoción porque este luce más apegado a las pulsiones. « Se trata de pasos, de devenires, de subidas y de caídas, de variaciones continuas de potencia, que van de un estado a otro [... como] signos de crecimiento y de disminución »<sup>12</sup>. Los sentimientos, en cambio, revisten una mayor complejidad, pues se basan en la consideración de que algo puede ser benéfico o dañino y, por tanto, ya « ha habido pensamiento y evaluación, al mismo tiempo que se ha 'sentido' en el cuerpo ». Además, « los sentimientos no residen en los sujetos ni en los objetos, sino que son producidos como efectos de su circulación »<sup>13</sup>.

En resumen, considero que estos términos pueden ser intercambiables en el contexto de este trabajo y, también, que todos tienen algo en común con la fantología: sus conexiones con el *goce* o *jouissance*. Curiosamente, este último concepto suele ser utilizado de un modo paradójico por el psicoanálisis. Con él se intenta significar algo que, en última instancia, es irrepresentable. Me refiero, nuevamente, a lo inconsciente. No obstante, Sigmund Freud aclara cualquier duda con respecto a este asunto cuando asegura taxativamente que allí « donde hay afecto hay *jouissance* »<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> A este respecto, añade Javier Moscoso que « la elección del vocabulario ha tenido mucho que ver con las preferencias nacionales o las variaciones disciplinarias. Muchos eruditos estadounidenses, por ejemplo, influidos por la Historia de la Psicología, prefieren hablar de 'afectos' y del 'giro afectivo'. Y, mientras que los académicos franceses se sienten más inclinados a hablar de 'sensibilidades', el resto de Europa y otras partes del mundo, como Australia o América Latina, favorecen el término general de 'emociones' » (J. Moscoso, « De la Historia de las Emociones a la Historia de la Experiencia. Los dibujos y notas de un marino español durante la Guerra Civil », en L. E. Delgado, P. Fernández y J. Labanyi (Eds.), *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2018, p. 217; véase L. E. Delgado y Labanyi, P. Fernández, y J. Labanyi, « Cartografía de las emociones en la cultura española contemporánea: teorías, prácticas y contextos culturales », en el mismo libro, pp. 15-16).

<sup>11</sup> C. Hemmings, « Invoking Affect: Cultural theory and the ontological turn », *Cultural Studies*, 19(5), 2005, pp. 551.

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Crítica y clínica* [1993], Traducido por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama 1996, p. 219.

<sup>13</sup> S. Ahmed, *op. cit.*, p. 27.

<sup>14</sup> B. Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 212.

## FANTOLOGÍA GUANCHE

En este trabajo defiendiendo la idea de que las poblaciones indígenas de Canarias aun movilizan nuestros afectos. Ello es debido a las características fantológicas que suele impu-társeles. Como he intentado demostrar, lo afectivo y lo fantasmal orbitan sin remedio alrededor del deseo. No en balde, la finalidad del fantasma es actuar como « soporte del deseo »<sup>15</sup>, envolviéndolo como una membrana imaginaria que evita que un sujeto o grupo social confronte directamente con lo inconsciente. Por eso, al constituirnos como individuos y como sociedad, establecemos límites interiores y exteriores en relación con lo que deseamos ser y también con lo que nos falta<sup>16</sup>. Este ejercicio está vinculado tanto a lo afectivo como a lo espectral en la medida en que la imagen que tenemos de nosotros mismos parte de una proyección en la que intervienen aspectos racionales y simbólicos, pero también nuestras emociones. Luego, la fantología se alimenta del deseo lo mismo que lo hace el sentimiento.

Desde mi punto de vista, esto es lo que sucede con la sociedad canaria cuando recurre al pasado para definirse en el presente. Su población contemporánea entiende lo indígena, simultáneamente, como parte de su identidad y también como algo que le es ajeno. Como asegura Fernando Estévez González, « para los canarios, los guanches fueron y son, al mismo tiempo, los 'otros' y nosotros »<sup>17</sup>. De ahí que cualquier intento de afirmarse colectivamente en el Archipiélago esté atravesado por marcadores inconscientes en los cuales lo espectral se mueve junto a las emociones. En definitiva, fantología y afecto siempre están presentes en la definición de la realidad insular.

Llegado hasta aquí, creo que es posible afirmar que todo conocimiento o experiencia producida sobre Canarias tiene que ver, de alguna manera, con episodios que han conformado su historia, incluidos aquellos que aluden a su mundo precolonial. Poco importa que muchos de estos sucesos remitan a aspectos controvertidos desde un punto de vista sociológico. Diría, incluso, que su carácter problemático es indispensable para que estos puedan cumplir su función en el entramado político y cultural de las Islas. Las narraciones que recrean la conquista y colonización del Archipiélago interpe-lan directamente a los sentimientos de la población isleña contemporánea porque involucran cuestiones que tienen que ver con el dolor y el placer, e incluso con la justicia. Su mera enunciación tiene consecuencias en la forma en que se concibe la realidad del territorio. De hecho, puede afirmarse que, a pesar del paso del tiempo, estas constituyen una herida traumática en su cuerpo social.

<sup>15</sup> J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan: Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., p. 192.

<sup>16</sup> La idea del sujeto como falta y sus vínculos con lo real no puede separarse de los intentos infructuosos que este protagoniza para ontologizarse en los planos simbólico e imaginario. Lo real, sin embargo, impregna tales esfuerzos, generando una sensación permanente de vacío constitutiva de la propia categoría de sujeto. A esa sensación, que en realidad obedece a una manifestación inconsciente, Lacan la denomina falta en ser (véase S. Homer, op. cit.).

<sup>17</sup> F. Estévez González, *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario*, Santa Cruz de Tenerife, Cabildo de Tenerife, 1987, p. 15.

Para ocultar esta herida emerge la fantología como una manifestación de afecto que persigue un deseo imposible. Se trata de la pretensión de capturar las emociones y afectos que instigan las representaciones de lo indígena en la sociedad canaria actual. Por eso es tan común afirmar que lo espectral responde a la necesidad ambivalente de satisfacer el goce en sus variantes más elementales, a saber, el placer y el dolor<sup>18</sup>. Simplificándolo mucho, la fantología que atraviesa las narrativas sobre la fundación moderna y colonial de Canarias, demuestra que no es imposible enunciar la historia isleña sin reparar en los afectos depositados en ella desde el presente.

## UNA EXPERIENCIA DIALÉCTICA

Para poner ejemplos concretos que ilustren estos planteamientos teóricos voy a tomar prestado del psicoanálisis un concepto fundamental: la *transferencia*. Lacan plantea que la transferencia es una « experiencia dialéctica » que « es representada como un afecto »<sup>19</sup>. Al definirla de este modo, el psicoanalista asume que dicha categoría responde a una « puesta en acción del inconsciente » en la que elementos del pasado vuelven a activarse « en un espacio artificial, un espacio simbólico, que es al mismo tiempo un lugar de inversiones reales de deseo »<sup>20</sup>.

En este sentido, asumir que la transferencia es una de las formas en que la fantología se hace visible no implica que esta tenga que ver con « ninguna propiedad misteriosa de la afectividad, incluso cuando se delata bajo un aspecto de emoción »<sup>21</sup>. Por el contrario, lo que refleja es cómo el deseo aparece como una proyección del pasado en el presente. Desde mi punto de vista, toda alusión al mundo precolonial canario puede reducirse, como diría Estévez, a una « historia de fantasmas »<sup>22</sup> debido a que, los relatos que aluden a su conquista y colonización se basan en una sucesión de acontecimientos traumáticos que acaban con el orden social indígena, retratado muchas veces en términos utópicos.

Las conexiones entre el deseo, lo fantasmal y los afectos cristalizan en el modo en que estas narraciones sobre el pasado toman cuerpo en el plexo social de las Islas. Y, aunque lo hacen de formas diversas, la mayoría de sus manifestaciones se pueden

<sup>18</sup> Para el psicoanálisis, el goce se manifiesta a través de dos modalidades de afecto: el placer y el dolor. Su característica principal es su carácter paradójico, pues ambos funcionan como formas de satisfacción del goce. En el caso del dolor o displacer, este funge como resultado de la percepción subjetiva de un aumento de tensión que implica una satisfacción inconsciente del goce, a menudo traumática. En el del placer, en cambio, este opera a consecuencia de una disminución de la misma tensión, la cual supone también una satisfacción imaginaria del goce. No obstante, siempre hay algo de placer en el displacer y viceversa (véase J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis* [1967], Traducción de Fernando Gimeno Cervantes, Buenos Aires, Paidós, 2002).

<sup>19</sup> J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan: Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., p. 129.

<sup>20</sup> J. Lacan en S. Homer, *Jacques Lacan. Una introducción* [2005], Traducción y prólogo de Juan Carlos Pérez Jiménez. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2016, pp. 149-150.

<sup>21</sup> J. Lacan, *Escritos 2* [1966], Traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez, Madrid, Siglo XXI, 2013, p. 219.

<sup>22</sup> F. Estévez González, « El guanche como fantasma moderno. La historia de los orígenes está siempre por escribir » [2015], En Mayte Enríquez y Mariano de Santa Ana (Eds.), *Canarios en la jaula identitaria*, Prólogo Pablo Estévez, Introducción Domingo Garí, Epílogo Pablo Ródenas Utray. Madrid, Mercurio Editorial, 2019, p. 265.

agrupar en dos grandes categorías si se les aplica los esquemas de la dialéctica. Como es sabido, la dialéctica describe el movimiento que se produce a partir de un juego de oposición. En términos hegelianos, esta se materializa en el patrón tesis-antítesis y, como consecuencia de la contradicción entre ambas, esta procura el nacimiento de una nueva categoría: la síntesis. La dinámica generada por dicha lógica no se detiene en ningún momento, es continua.

El esquema hegeliano 'tesis-antítesis-síntesis' explica cómo los afectos, emociones y sentimientos se insertan en la praxis política. Podría decirse, incluso, que nuestro mundo va tomando sentido a través del enfrentamiento constante entre ideas y acciones guiadas por afectos, emociones y sentimientos. La fuerza generada por tal movimiento, citando al propio G. W. Friedrich Hegel, desemboca en un proceso perenne de « reconocimiento unilateral y desigual » en el cual reside « el puro poder »<sup>23</sup>. Aplicado al caso que aquí me ocupa se podría decir, junto a Luisa Elena Delgado, que « ninguna afiliación nacional puede sostenerse únicamente por medio de identificaciones simbólicas e imaginarias; se requiere también de un excedente afectivo »<sup>24</sup>.

Por esta razón voy a tratar de demostrar que el presentismo que atañe a las representaciones fantológicas de los guanches siguen la mecánica de la dialéctica. Ello es debido a que esta es fruto del antagonismo político que impera en la sociedad canaria, especialmente durante el franquismo. Dicha confrontación, además, permite distinguir la existencia de al menos dos modalidades discursivas distintas: el *sentimentalismo imperial* y sus *resistencias anticoloniales*. Ambas categorías conectan con lo que Lauren Berlant define como « una retórica de promesa » que una sociedad organizada en torno a la idea de nación « puede construir atravesando diversos campos de diferencia social mediante canales de identificación afectiva »<sup>25</sup>.

El sentimentalismo imperial y sus resistencias anticoloniales poseen una indudable fuerza transformadora. Sus respectivas retóricas movilizan emociones y afectos para ponerlos al servicio de una determinada causa política. Así, aunque pueden ser útiles para comprender cómo se legitima la existencia de determinadas estructuras sociales, los imaginarios a que remiten también pueden ocultar ciertas emociones y afectos, dejando de reconocer la experiencia de aquellos grupos sociales que normalmente se encuentran al margen del poder.

En este sentido, el sentimentalismo imperial franquista es fruto del intento de suturar los traumas inherentes al propio desarrollo de la dictadura. Para lograrlo, este combate cuanto se opone a su proyecto político de restauración del 'sueño' imperialista español.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* [1807], Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 296.

<sup>24</sup> L. E. Delgado, *op. cit.*, 2014, p. 66.

<sup>25</sup> L. Berlant, *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo* [2007], Traducción de Victoria Schussheim, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 23.

A modo de antítesis, sus resistencias emergen como otro tipo de movilización política, más precaria si se quiere, pero que también funciona bajo una serie de promesas, como puede ser la caída de Franco o la reconstrucción de la democracia en España. El adjetivo anticolonial se le añade a esta variante sentimentalista debido al uso simbólico y afectivo que esta hace de la fantología guanche para separarse aún más del marco imperial.

La dialéctica fantológica que genera esta circulación de emociones, afectos y sentimientos puede observarse en numerosos ejemplos tomados de esta etapa. Desde mi punto de vista, el franquismo es un periodo especialmente propicio para la aparición de los fantasmas del pasado, pues se trata de uno de los periodos de la historia reciente de España que reflejan con mayor intensidad su antagonismo político. Por esta causa, los casi cuarenta años que abarca la dictadura suponen un tiempo propicio para que fantología y afectos impregnen su realidad social. No en vano, espero demostrar que el tráfico de afectos implementado por las autoridades golpistas y, también, por quienes se enfrentaron a ellas, poseen un objetivo similar: la lucha por la hegemonía.

### EL PINO DEL CONSUELO

En 1994 se realizó una excavación arqueológica en el municipio de Fuencaliente, en la zona conocida como el Pino del Consuelo, en La Palma. En ella se encontraron los restos de trece personas que, en el argot utilizado en el Archipiélago durante la Guerra Civil, eran reconocidos como 'alzados'. Estos fueron protagonistas de la 'Semana Roja', que transcurre entre el inicio del golpe de Estado, que las autoridades palmeras se resisten a aceptar, y la llegada de militares y falangistas para someter la Isla siete días más tarde. Tras estos episodios, el dominio golpista se consolida en el territorio, motivando la persecución de « cargos públicos insulares y destacados dirigentes del Frente Popular », que protagonizan « una fuga organizada de la isla o, en su defecto, buscan refugio en los montes »<sup>26</sup>. Pero esto no evita que la represión termine con el asesinato de muchos de estos alzados y el depósito de sus cadáveres en fosas clandestinas como la del Pino del Consuelo.

<sup>26</sup> S. González Vázquez, "El movimiento obrero en la isla de La Palma », *Revista de Historia Canaria*, 20, 2004, p. 108.



**Imagen 1.** En el Pino del Consuelo se realizó la primera excavación de una fosa con víctimas de la Guerra civil en España.

Antes de que esto suceda, en Canarias ya se denominaba popularmente como alzados a sus indígenas. Concretamente se utilizaba este término para designar a aquellos grupos de población nativa que, una vez terminada la conquista, se negaron a aceptar el orden colonial y se refugiaron en las zonas menos accesibles del Archipiélago. Para estos grupos, integrarse de pleno en el nuevo orden colonial implicaba asumir las jerarquías de lo que Aníbal Quijano define como *colonialidad*. Este « patrón de poder » los relegaba mayoritariamente a ocupar los puestos más bajos en la estructura social, legitimando su dominación, explotación e, incluso, su exterminio en base a « la clasificación racial », « la construcción del género », « la división del trabajo » y « la perspectiva eurocéntrica » consustancial a esta fase incipiente del capitalismo<sup>27</sup>.

Según recoge el historiador Elías Serra Ràfols, el « problema de los guanches insumisos [que] rehusaban someterse a la esclavitud personal [...] fue de los que atormentaron más tenazmente » a las instituciones de gobierno coloniales<sup>28</sup>. En la documentación de la época, a los alzados « se les culpa » de sustraer ganado y se les califica de « ladrones incorregibles »<sup>29</sup>. Para reducirlos, las autoridades deciden castigar « con pena de muerte al esclavo guanche fugitivo, reservando la expulsión tras cien azotes para las mujeres »<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> A. Quijano, « ¡Qué tal raza! », en Rosa Campoalegre Septien y Karina Bidaseca (Coords), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* [1999], Buenos Aires: CLACSO, 2017, pp. 20-24.

<sup>28</sup> E. Serra Ràfols, *Acuerdos del Cabildo de Tenerife. 1514-1518. Vol. III. Fontes Rerum Canariarum* [1965], Edición y estudio de Elías Serra Ràfols y Leopoldo de La Rosa, San Cristóbal de La Laguna, Instituto de Estudios Canarios de la Universidad de La Laguna, 1996, p. XII.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

Además, se contrata a otros guanches para que « tomen cargo de perseguir y reducir a los alzados », se aprueban sanciones « contra los que los esconden o protegen [sic] » y se llega a decretar su « expulsión total »<sup>31</sup>.

En este punto, es interesante develar lo que tienen en común los alzados guanches con los alzados palmeros de la Guerra Civil. Más allá de la resistencia política que, con quinientos años de diferencia, ambos grupos protagonizan, existen otras concomitancias. La diferencia temporal que existe entre unos y otros no impide que se activen formas de identificación similar hacia quienes se enfrentaron, primero, al terror colonial y, después, al terror fascista. Aunque es cierto que este proceso de transferencia solo se explica a través de la mediación dialéctica de la fantología guanche. De hecho, si no fuera por la falta de densidad ontológica de la que adolecen las representaciones actuales de estos indígenas, que los hace maleables a la resignificación, su enunciación no resultaría nada productiva para la praxis política.

### EL ASEDIO DEL ALCÁZAR DE TOLEDO

En octubre de 1936, tiene lugar otro episodio relacionado con los sentimientos a que remite la fantología guanche. Sin embargo, en este caso la transferencia afectiva se produce, principalmente, entre quienes integran el bando golpista. Ocurre en la ciudad de Toledo, donde nada más empezar la Guerra Civil se produce uno de los combates de mayor valor simbólico para los militares sublevados contra el orden democrático de la II República. En su Alcázar, una fortificación ubicada en la parte alta de la localidad, militares, civiles armados y sus familiares son asediados por los milicianos republicanos durante dos meses.

La ‘liberación’ del Alcázar de Toledo, que se produce por la intervención de una de las columnas del ejército sedicioso que avanza hacia Madrid, fue narrada con gran intensidad por los medios de comunicación de la época. En la *Gaceta de Tenerife*, un diario radicado en Canarias, el periodista y militar José Pérez Andreu relata los acontecimientos en los siguientes términos:

Nada logró intimidar a Moscardó, el estoico. [...] El acerado temple de su alma más de una vez le haría pensar en la respuesta espartana que dio al Adelantado Fernández de Lugo un guanche insigne en la decisiva y encarnizada lucha de Taoro al contemplar aquel rehilado de sus piernas poderosas hundidas en el polvo de la tierra. [...] No. España no está agotada ni vencida, idealmente es su vida un constante y milagroso renacimiento de las más insospechadas determinaciones de la voluntad, que por su volumen y trascendencia secular necesitaba de la sangre vertida<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. XII-XIII.

<sup>32</sup> J. Pérez Andreu, « Aguiluchos », *Gaceta de Tenerife*, 01/10/1936, p. 2.



**Imagen 2.** El asedio del Alcázar de Toledo se extiende desde el 21 de julio al 27 de septiembre de 1936. La crónica de José Pérez Andreu es una de las primeras en narrar su desenlace en las Islas.

El coronel Juan Moscardó era el militar de mayor rango que se encontraba en el Alcázar de Toledo durante el asedio. Por eso asume el mando mientras el edificio está rodeado por las fuerzas leales a la República. La comparación que establece Andreu entre la actuación de este oficial golpista y la de un 'destacado guerrero guanche' es sorprendente, pero no inusual. Pese a ser un hecho poco conocido, también es recurrente que desde este bando se interpele a figuras históricas no identificadas con el 'sueño imperial' que los sublevados prometían restaurar. En el caso de Canarias, este tipo de prácticas son comunes tanto en el imaginario de la conquista como en el de la *anticonquista*<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> El concepto de anticonquista procede de la obra *Ojos imperiales* (1992), de Mary Louise Pratt. Esta define las estrategias de representación con que « los miembros de la burguesía europea tratan de asegurar su inocencia

## UNIDAD DE ORIGEN RACIAL

Algo similar vuelve a suceder en un ámbito que, por sus vínculos con la ciencia, se presume alejado del antagonismo político: la arqueología. El investigador José Pérez de Barradas, muy conocido por sus trabajos sobre el mundo precolonial latinoamericano, recalca en el Archipiélago en 1938, donde debe permanecer un tiempo antes de regresar a la Península Ibérica por causa de la Guerra Civil. Durante ese periodo se le encarga catalogar los fondos arqueológicos de El Museo Canario, en Las Palmas de Gran Canaria. Y, para sacar más partido a su trabajo, aprovecha también la estadía para publicar varios textos que develan su visión de la antigua sociedad isleña.

Entre estos trabajos destaca especialmente *Unidad de origen y de destino de Canarias y España* (08/01/1939), publicado en el diario *Hoy*. Con él inaugura una perspectiva que se extiende entre los académicos afectos a la dictadura en las décadas siguientes. Se trata de una visión impregnada por el africanismo que el régimen aplica no solo a Canarias, sino a la mayoría de los territorios coloniales que aún bajo mandato español en el continente africano, como el protectorado de Marruecos o el Sáhara Occidental<sup>34</sup>. Sin embargo, el discurso imperialista que Pérez de Barradas plantea introduce innovaciones en la praxis colonial de España. De forma inédita, el arqueólogo propone unificar los orígenes 'raciales' de la población de las colonias y la metrópoli.

---

al mismo tiempo que afirman su hegemonía y superioridad » (M. L. Pratt, *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación* [1992], Traducción de Ofelia Castillo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 35). El ideario de la anticonquista surge, según Pratt, con la literatura de viajes moderna que relata la expansión imperial de Occidente a partir del siglo XVIII como expresión de su nueva autoridad urbana, culta y masculina. Por ello puede establecerse una distinción entre el imperialismo noroccidental europeo y el ibérico a través del rechazo de este último de la conversión forzosa, la apropiación territorial y la esclavitud como formas de conquista. A diferencia de Pratt, considero que el discurso de la anticonquista existe en Canarias al menos desde el siglo XV. Lo populariza fray Bartolomé de Las Casas y, junto a su defensa de los indígenas, también se propone diferenciar « entre 'buena' y 'mala' colonización » (R. Guerra Palmero, « Estudio preliminar », en B. de las Casas, *La destrucción de los guanches* [1556], Edición y estudio preliminar de Ricardo Guerra Palmero, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2005, p. 45). Antes que Las Casas, los primeros evangelizadores del Archipiélago, Juan de Frías y fray Miguel López de la Serna, ya sostenían posiciones similares (R. Gil Hernández, *op. cit.*, 2019).

<sup>34</sup> Si se atiende a la colonial de la mayoría de los mandos militares implicados en el golpe de estado de 1936, se entiende mejor esta traslación de su imaginario político al ámbito académico (R. Gil Hernández, « La Segunda Conquista de Canarias. Trabajo del duelo y fantasmas guanches en la cultura material de la España franquista », *Kamchatka: revista de análisis cultural*, 18, 2021, pp. 221-246). Más curiosa resulta la exclusión de la Guinea española —hoy Guinea Ecuatorial— de este ejercicio de 'africanización' de los orígenes raciales de la población del imperio hispano. Y ello a pesar de que la isla de Bioko —entonces Santa Isabel— cumple un rol similar al de Canarias como « frontera imperial » de España en África. No en vano, ambas son objeto de pugnas entre distintas potencias occidentales a lo largo de su historia colonial con el fin de establecerse en ellas y acceder con mayor facilidad al continente (véase R. Gil Hernández, « Estudio Crítico: Descolonizar a Agustín Miranda Junco. *Cartas de la Guinea* como retorno a la fantasía de plenitud nacional española », en Agustín Miranda Junco, *Cartas de la Guinea* [1940], Prólogo Rita Bosaho, Edición de Roberto Gil Hernández, Madrid, Mercurio Editorial, 2020, pp. 147-230).



**Imagen 3.** Fotografía de José Pérez de Barradas sosteniendo una pieza de cerámica.

Lo más llamativo de la argumentación de este arqueólogo es que, en ella, el continente africano es concebido como cuna del 'neolítico español'. Así pues, la población de Canarias, el Sáhara Occidental, el Protectorado de Marruecos y la Península Ibérica estarían conectadas al poseer un mismo origen racial, identificado con el apelativo de 'ibero-mauritano' (Navarro, 2008). Como indica el título del artículo, esta 'unidad de origen' significa para Pérez de Barradas que deben compartir destino todos los territorios que abarca « la España imperial que todos deseamos, una, grande y libre »<sup>35</sup>. Lo que no se esperaba este académico y la intelectualidad franquista en su conjunto, son las consecuencias imprevistas que generarán estos afectos sobre la manera de contar la historia.

### EL RODAJE DE *TIRMA*

En el verano de 1954, se rueda en distintas localizaciones de Gran Canaria *Tirma*. *La principessa delle Canarie* (1956). La película narra por primera vez en la gran pantalla la conquista europea de las Islas. La cinta se inspira en la obra teatral *Tirma* (1947), escrita por Juan del Río Ayala, y es adaptada por el guionista Luis Martínez Carvajal. El proyecto cinematográfico cuenta con el patrocinio de Industrias Fílmicas Españolas (INFIES), empresa perteneciente al que iba a ser, en principio, su único director: Carlos Serrano de Osma. Sin embargo, la falta de recursos paraliza la producción hasta que la compañía italiana Films Constelazione la rescata a cambio de introducir ciertas modificaciones.

<sup>35</sup> J. Pérez de Barradas, « Unidad de origen y unidad de destino de Canarias y España », *Hoy*, Las Palmas de Gran Canaria, 08/01/1939, p. 8.

Entre los cambios más significativos se encuentra la llegada de Paolo Moffa en calidad de codirector de la película. A su vez, se incorpora al elenco un grupo de actores internacionales como Silvana Pampanini, Marcello Mastroianni y Gustavo Rojo. El guion también sufre modificaciones, lo que aleja la cinta de la propuesta inicial de Serrano de Osma y Martínez Carvajal. No obstante, ello no impide que la película genere una gran expectación. El entusiasmo es tal que, antes incluso de su estreno, uno de sus productores, Enrique Eguiluz, la califica como una « superproducción » que debe posibilitar la aparición de una « nueva e insospechada forma cinematográfica nacional »<sup>36</sup>.

La desilusión aparece cuando *Tirma* llega a los cines. Las digresiones históricas que contiene su metraje, así como su intento de conciliar la estética *western* con el ideario nacional-católico explican, en parte, por qué la cinta no alcanza el éxito esperado. En la prensa del Archipiélago, como relata Rafael de España, la crítica « no sólo refleja la gran decepción que supone la que iba a ser la gran película sobre las islas, sino que se sienten especialmente dolidas con la mixtificada representación de los primitivos pobladores »<sup>37</sup>. Esto lleva a escritores como Luis Gómez Mesa a sostener que los indígenas que aparecen en pantalla « tienen más de fantasmas que de seres vivos »<sup>38</sup>.



**Imagen 4.** Escena de batalla durante el rodaje de *Tirma* protagonizada entre indígenas y conquistadores.

<sup>36</sup> En D. Cabrera Déniz, « *Tirma/La principessa delle Canarie*, diálogos con la Historia », *Tras el sueño. Actas del Centenario. VI Congreso de la Asociación Española de Historiadores del Cine (1997)*, Madrid, Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas de España, 1997, p. 257.

<sup>37</sup> R. de España, « Perdidos en Gran Canaria. La accidentada gestación de *Tirma*, conocida en Italia como *La principessa delle canarie* (1954) » [1956], en *Tirma. La principessa delle canarie*, San Cristóbal de La Laguna, Impulso Records, 2011, p. 10.

<sup>38</sup> L. Gómez Mesa, « *Tirma* », *Arriba*, 19/06/1956.

Según relata el investigador y director de cine Luis Roca, la población insular fue la primera en resistirse al sentimentalismo imperial que la cinta intenta transferir. El episodio más destacado es, sin duda, el que ocurre durante el rodaje de las escenas bélicas. « Destacados deportistas canarios fueron contratados para formar parte del ejército indígena [...], muchos forzudos campeones de lucha canaria y boxeadores », mientras que, « más de 150 soldados de Artillería del Ejército español », en su mayoría originarios de la Península Ibérica, « hacían las veces de conquistadores castellanos »<sup>39</sup>. Lo que sucedió después solo se puede explicar como un intento de trasladar intactos los afectos del pasado hacia el presente:

Durante las escenas de batalla, los fornidos guerreros canarios, desobedeciendo las instrucciones del instructor italiano [...] organizaron para arrear trompazos al ejército invasor, que en las tomas debía vencer<sup>40</sup>.

### EL PANAFRICANISMO DEL MPAIAC

Se debe recordar que José Pérez de Barradas intenta legitimar el colonialismo español en África afirmando que la ‘raza’ de su población contemporánea es la misma en la metrópoli que en sus colonias. Lo que este arqueólogo no se podía imaginar es que su argumento serviría, unas décadas más tarde, para afirmar que la pervivencia guanche en Canarias no era un signo de ‘españolidad’. Paradójicamente, durante el proceso de descolonización africana (1950-1975), el independentismo canario recurre a estos mismos planteamientos, ya ampliamente aceptados por la academia franquista, para enfrentarse al régimen.

El Movimiento Para la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canario (MPAIAC) es uno de esos movimientos anticoloniales que se vale del ‘africanismo’ franquista para recusar la legitimidad de la dictadura. Con un argumento no exento de sentimentalismo, sus integrantes sostienen que: « según las observaciones de la mayoría de autores que han estado en las Islas, Verneau, Wolfel, Fischer, Schwidetzky, Weninger », por lo que se puede afirmar « la persistencia hasta nuestros días de los elementos que constituían el complejo racial de las poblaciones prehistóricas aborígenes, y esto, no esporádicamente, sino todo lo contrario, constituyendo auténticos núcleos de población »<sup>41</sup>. Luego, « los guanches existen aún ahora en todas las Islas, y de modo preferente en las regiones de las montañas, al sur de las Islas, alrededor de las poblaciones y entre las clases populares » (1980, p. 57).

<sup>39</sup> L. Roca Arencibia, « Una conquista legendaria », en *Tirma. La principessa delle canarie* [1956], San Cristóbal de La Laguna, Impulso Records, 2011, pp. 16-27, p. 22.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>41</sup> MPAIAC, *Ier Congreso septiembre 1979 o Libro Blanco del MPAIAC* [1979], Caracas, Talleres tipográficos de Miguel Ángel García e Hijo, 1980, p. 57.



**Imagen 5.** Cartel propagandístico de las Fuerzas Armadas Guanches, brazo armado del MPAIAC.

Como se puede ver, esta redefinición vuelve contra sí mismo el sentimentalismo imperial defendido por la dictadura franquista, ahora al servicio de la resistencia anticolonial. No en balde, para el MPAIAC si la sociedad isleña sigue siendo de origen africano, esta debe compartir con el resto de las naciones del continente, y no con España, el destino de avanzar hacia su descolonización. De ahí que este grupo armado se marque por objetivo « hacer del Archipiélago Canario una República Socialista, africana, independiente política y económicamente, formando parte de la OUA (Organización de la Unidad Africana) y de la ONU »<sup>42</sup>. La fantología guanche se muestra, una vez más, como un mecanismo eficaz para politizar los afectos que experimenta la población insular en un sentido claramente dialéctico.

<sup>42</sup> MPAIAC, *Ier Congreso septiembre 1979 o Libro Blanco del MPAIAC* [1979], Caracas, Talleres tipográficos de Miguel Ángel García e Hijo, 1980, p. 58. No en balde, el MPAIAC consigue que se discuta el problema 'colonial' de Canarias tanto en la ONU como en la OUA. Fue el delegado de Ucrania quien propuso a la Asamblea General de la ONU por primera vez, en 1960, una enmienda para incorporar Canarias a la lista de Territorios No Autónomos (TNA) y, por tanto, pendientes de descolonización. Aquella moción contó con el apoyo de la URSS, Indonesia, Albania o Polonia, y con la negativa lógicamente de España, además de Colombia, Haití, Argentina o Irlanda. Finalmente, la propuesta fue rechazada, pero ocho años más tarde es la Organización para la Unidad Africana (OUA) la OUA quien declara que « las islas Canarias constituyen una parte integral del continente de África » y, por ende, deben « descolonizarse » (OUA, *Report of the OAU Co-ordinating Committee for the Liberation of Africa to the 11th session of the Council of Ministers. Algiers: Organization of African Unity Secretariat, 1968*, p. 7). Esta declaración ocasionó cerca de veinte años de negociación y conflicto entre España y los Estados africanos para dirimir si, en efecto, las singularidades étnicas y políticas del Archipiélago eran suficientes para afirmar que estas constituían una comunidad diferenciada del conjunto de España (R. Gil Hernández, « The Canary Islands, an Imperial Frontier: Decolonial Thought in South-South Relations in Northwest Africa », *Geopolitics*, 2024, pp. 1–30).

**CODA: LA VICTORIA GUANCHE DE ACENTEJO**

El último episodio del que voy a dar detalles tiene lugar poco después de que termine la Transición democrática. A partir de 1977 se empieza a celebrar en el barranco de Acentejo, en el municipio tinerfeño de La Matanza, una obra de teatro popular que recrea la victoria guanche sobre las tropas castellanas. En ella participan numerosos colectivos anticoloniales vinculados al nacionalismo canario. Francisco Javier González, entonces presidente del Centro Canario de Estudios, Amistad y Solidaridad entre los Pueblos de África 'Amílcar Cabral', narra así lo ocurrido en la representación de 1984:

Colocado en lo alto de una ribancera riscaperros, vigila, armado de magado y banot, un guanche entamarcado [que interpreta Chucho Dorta 'Benahuya', un conocido poeta y activista indigenista] de feroz mirada y larga cabellera lacia, cuando bucios y silbos avisan del peligro. Una hueste española avanza por el fondo del barranco hacia el cabuco y, a su frente, un arrogante capitán de coraza, yelmo, fuerte espadón y férreo escudo enarbola un estandarte [representado por Rogelio Botanz, músico y también activista indigenista de origen peninsular]. Al divisarlo, el guanche entamarcado le lanza el banot desde la altura, al que sigue una lluvia de teniques mientras baja a grandes brincos la ribancera con feroces gritos ¡Faita, feita, Achamán!<sup>43</sup>. El español se cubre como puede con el escudo hasta que, aturdido por los fuertes golpes del magado, cae al suelo, con miedo en la mirada y abollados yelmo, coraza y escudo, gritando: ¡Párate ya, coño, que me vas a matar!

Nunca se le olvidará a Rogelio Botanz aquella abichornada [sic] mañana de mayo<sup>44</sup>.

La naturaleza pasional que transfiere este pasaje demuestra el lugar central que siguen ocupando los afectos en la construcción de mundos políticos, sobre todo cuando estos nos interpelan mediante el sentimentalismo. Además, recreaciones como la de la Batalla de Acentejo evidencian no solo cómo se manifiesta « el deseo de apropiarse y vivir la diferencia », sino también cómo la necesidad de « explicar y transformar la escena del propio deseo, involucra necesariamente distorsión, mala traducción y errores de reconocimiento »<sup>45</sup>. No obstante, ¿hasta qué punto su dialéctica fantológica nos ha condenado a vivir en una suerte de presente eterno?

<sup>43</sup> La voz *faita* significa 'daño, calamidad', y según las crónicas de la conquista era utilizada con frecuencia para incrementar la agresividad de los ataques de los indígenas hacia los conquistadores: « los Canarios, que havian suvidose sobre lapared, les tiraron pedradas y palos a los Xristianos con gran vocería, decian feita, feita; traicion, mueran los traidores » (T. A. Marín de Cubas, *Historia de las siete islas de Canaria* [1694], Edición de Ángel Juan Casañas y María Régulo Rodríguez, Proemio de Juan Régulo Pérez, Notas arqueológicas de Julio Cuenca Sanabria, Las Palmas de Gran Canaria, Real Sociedad Económica de Amigos del País de Las Palmas de Gran Canaria, 1986, p. 134). Por otra parte, *Achamán* es una de los términos recogidos del amazigh que hablaban los naturales de Gran Canaria para referirse a sus deidades (I. Reyes González, *Diccionario Ínsuloamaziq*. Santa Cruz de Tenerife, Fondo de Cultura Ínsuloamaziq, 2011).

<sup>44</sup> F. J. González, « Ahul, Benahuya », *Elcanario.net*, 2002, <http://elcanario.net/Articulos/chuchodortabenahuyafjg.htm>

<sup>45</sup> L. Berlant, *op. cit.*, p. 70.

## CONCLUSIONES

Con este ensayo he intentado demostrar cómo la fantología sigue los esquemas de la dialéctica. Los guanches que aquí la encarnan repiten el esquema clásico de la unidad de los opuestos, reproduciendo con ello a perpetuidad el *modus operandi* del deseo. Esta dinámica invita a abrazar la idea de que es imposible dejar atrás la contradicción, dado que, lo que constituye la matriz de nuestro comportamiento social no es otra cosa que el antagonismo. Negar el influjo de emociones y afectos en la vida pública implica sesgar nuestros análisis. Y, al mismo tiempo, no reparar en su contingencia nos puede llevar a esencializar los sentimientos.

A lo largo de este texto he tratado de demostrar cómo las emociones son inherentes a la movilización política. Como sugiere Luisa Elena Delgado, los sentimientos no son « lo opuesto de lo ideológico », pues « toda ideología tiene un componente afectivo » (2014, p. 73). Por eso es tan importante analizar sociológicamente lo que produce su transferencia constante hacia la sociedad. Atendiendo a la forma en que nuestro deseo toma cuerpo es posible ponderar su potencial transformador, pero también sus riesgos. Después de todo, si no hay política sin afectos, que solo nos emocionen las causas justas.

## REFERENCIAS

- AHMED, Sara, *La política cultural de las emociones* [2004], Traducción de Cecilia Olivares Mansuy, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015.
- BALDWIN, James, «Everybody's Protest Novel», en *The price of the ticket. Collected Nonfiction 1948-1985*, Nueva York, St. Martin's / Marek, 1987, p. 27-34.
- BERLANT, Lauren, *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo* [2007], Traducción de Victoria Schussheim, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- CABRERA DÉNIZ, Dolores, «Tirma/La principessa delle Canarie, diálogos con la Historia», *Tras el sueño. Actas del Centenario. VI Congreso de la Asociación Española de Historiadores del Cine (1997)*, Madrid, Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas de España, 1997, pp. 255-268.
- DELEUZE, Gilles, *Crítica y clínica* [1993], Traducido por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- DELGADO, Luisa Elena, *La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española (1996-2011)*, Madrid, Siglo XXI, 2014.
- DELGADO, Luisa Elena, FERNÁNDEZ, Pura y LABANYI, Jo, «Cartografía de las emociones en la cultura española contemporánea: teorías, prácticas y contextos culturales», en Luisa Elena Delgado, Pura Fernández y Jo Labanyi (Eds.), *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2018, pp. 9-34.
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología* [1967], Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Ciudad de México, 1986.
- DERRIDA, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* [1993], Editorial Trotta, Madrid, 2012.
- ESPAÑA, Rafael de, «Perdidos en Gran Canaria. La accidentada gestación de Tirma, conocida en Italia como *La principessa delle canarie* (1954)» [1956], en *Tirma. La principessa delle canarie*, San Cristóbal de La Laguna, Impulso Records, 2011, pp. 1-11.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando, *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario*, Santa Cruz de Tenerife, Cabildo de Tenerife, 1987.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando, «El guanche como fantasma moderno. La historia de los orígenes está siempre por escribir», En Mayte Enríquez y Mariano de Santa Ana (Eds.), *Canarios en la jaula identitaria* [2015], Prólogo Pablo Estévez, Introducción Domingo Garí, Epílogo Pablo Ródenas Utray, Madrid, Mercurio Editorial, 2019, pp. 265-294.
- FINK, Bruce, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- FREUD, Sigmund, «Fetichismo», en *Obras completas Sigmund Freud. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras* [1927], Vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 141-152.
- GIL HERNÁNDEZ, Roberto, *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y la Anticonquista de Canarias*, Proemio de Eyda M. Merediz, Prólogo de Carmen Marina Barreto Vargas, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2019.

- GIL HERNÁNDEZ, Roberto, « Estudio Crítico: Descolonizar a Agustín Miranda Junco. *Cartas de la Guinea* como retorno a la fantasía de plenitud nacional española », en Agustín Miranda Junco, *Cartas de la Guinea* [1940], Prólogo Rita Bosaho, Edición de Roberto Gil Hernández, Madrid, Mercurio Editorial, 2020, pp. 147-230.
- GIL HERNÁNDEZ, Roberto, « La Segunda Conquista de Canarias. Trabajo del duelo y fantasmas guanches en la cultura material de la España franquista », *Kamchatka: revista de análisis cultural*, 18, 2021, pp. 221-246.
- GIL HERNÁNDEZ, Roberto, « The Canary Islands, an Imperial Frontier: Decolonial Thought in South-South Relations in Northwest Africa », *Geopolitics*, 2024, pp. 1–30, <https://doi.org/10.1080/14650045.2024.2418581>.
- GÓMEZ MESA, Luis, « Tirma », *Arriba*, 19 de junio de 1956, s/n.
- GONZÁLEZ, Francisco Javier, « Ahul, Benahuya », *Elcanario.net*, 2002, <http://elcanario.net/Articulos/chuchodortabenahuyafjg.htm>.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Salvador, « El movimiento obrero en la isla de La Palma », *Revista de Historia Canaria*, 20, 2004, pp. 87-117.
- GUERRA PALMERO, Ricardo, « Estudio preliminar », en DE LAS CASAS, Bartolomé, *La destrucción de los guanches* [1556], Edición y estudio preliminar de Ricardo Guerra Palmero, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2005, pp. 9-54.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu* [1807], Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2009.
- HEMMINGS, Clare, « Invoking Affect: Cultural theory and the ontological turn », *Cultural Studies*, 19(5), 2005, pp. 548-567, <https://doi.org/10.1080/09502380500365473>.
- HOMER, Sean, *Jacques Lacan. Una introducción* [2005], Traducción y prólogo de Juan Carlos Pérez Jiménez, Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2016.
- LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan: Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* [1964], Texto establecido por Jacques-Alain Miller, Traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- LACAN, Jacques, *Escritos 2* [1966], Traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez, Madrid, Siglo XXI, 2013.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis* [1967], Traducción de Fernando Gimeno Cervantes, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- MPAIAC, *1er Congreso septiembre 1979 o Libro Blanco del MPAIAC* [1979], Caracas, Talleres tipográficos de Miguel Ángel García e Hijo, 1980.
- MARÍN DE CUBAS, Tomás Arias, *Historia de las siete islas de Canaria* [1694], Edición de Ángel Juan Casañas y María Régulo Rodríguez, Proemio de Juan Régulo Pérez, Notas arqueológicas de Julio Cuenca Sanabria, Las Palmas de Gran Canaria, Real Sociedad Económica de Amigos del País de Las Palmas de Gran Canaria, 1986.
- MARX, Karl, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* [1852], Buenos Aires: Ediciones Anteo, 1972.

- MARX, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital. vol 1, 3* [1872], Traducción de Pedro Scaron, Ciudad de México, Siglo XXI, 2009.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* [1932], Traducción de Wenceslao Roces, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1974.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Manifiesto Comunista* [1848], Traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alianza editorial, 2019.
- MOSCOSO, Javier, « De la Historia de las Emociones a la Historia de la Experiencia. Los dibujos y notas de un marino español durante la Guerra Civil », en Luisa Elena Delgado, Pura Fernández y Jo Labanyi (Eds.). *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2018, pp. 215-234.
- NAVARRO MEDEROS, Juan Francisco, « Unidad de origen y unidad de destino: José Pérez de Barradas y la arqueología de las Islas Canarias », en VV. AA, *Arqueología. América. Antropología. José Pérez de Barradas (1879-1981)*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2008, pp. 369-381.
- OUA [Organización para la Unidad Africana], *Report of the OAU Co-ordinating Committee for the Liberation of Africa to the 11th session of the Council of Ministers. Algiers: Organization of African Unity Secretariat*, 1968, <https://archives.au.int/handle/123456789/7318>
- PÉREZ ANDREU, José, « Aguiluchos », *Gaceta de Tenerife*, 1 de octubre de 1936, p. 2.
- PÉREZ DE BARRADAS, José, « Unidad de origen y unidad de destino de Canarias y España », *Hoy*, Las Palmas de Gran Canaria, 8 de enero de 1939, pp. 1-8.
- PRATT, Mary Louise, *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación* [1992], Traducción de Ofelia Castillo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- QUIJANO, Aníbal, « ¡Qué tal raza! », en Rosa Campoalegre Septien y Karina Bidaseca (Coords), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* [1999], Buenos Aires: CLACSO, 2017, pp. 17-41.
- REYES GONZÁLEZ, Ignacio, *Diccionario Ínsuloamaziq*, Santa Cruz de Tenerife, Fondo de Cultura Ínsuloamaziq, 2011.
- ROCA ARENCIBIA, Luis, « Una conquista legendaria », en Tirma. *La principessa delle canarie* [1956], San Cristóbal de La Laguna, Impulso Records, 2011, pp. 16-27.
- SERRA RÀFOLS, Elías, *Acuerdos del Cabildo de Tenerife. 1514-1518. Vol. III. Fontes Rerum Canariarum* [1965], Edición y estudio de Elías Serra Ráfols y Leopoldo de La Rosa, San Cristóbal de La Laguna, Instituto de Estudios Canarios de la Universidad de La Laguna, 1996.
- TEJERA GASPAS, Antonio y AZNAR VALLEJO, Eduardo, « El primer contacto entre europeos y canarios: ¿1312-1427? », en *VII Coloquio de Historia Canario-Americana*, vol. I, Las Palmas de Gran Canaria, Casa de Colón: Las Palmas de Gran Canaria, 1991, pp. 17-31.
- ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología* [1989], Traducción de Isabel Vericat Núñez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

# Deseos feministas. Una aproximación desde la historia<sup>1</sup>

**NEREA ARESTI**

*Universidad del País Vasco UPV/EHU*

## Resumen

Este artículo explora la relación entre el feminismo y el deseo, con el fin de proponer un marco interpretativo y teórico para el estudio histórico de las utopías feministas. La primera parte aborda los aspectos teóricos del problema, proponiendo unas definiciones de los conceptos de feminismo y de deseo destinadas a ser útiles para la investigación histórica. Abogará por una noción abierta y subjetivista del feminismo y por una concepción de deseo afirmativo y políticamente productivo. En la segunda parte, me referiré a tres ejemplos históricos muy distintos en los que pondré a prueba el utillaje metodológico aquí planteado: la utopía feminista de Christine de Pizan a comienzos del siglo XV, las propuestas de Rosa Marina, una feminista cercana al fourierismo en la España del siglo XIX y, por último, las del colectivo feminista *Lambroa*, nacido en el contexto de la transición de la dictadura franquista a la democracia parlamentaria. Estos tres ejemplos nos acercan a la construcción de tres tiempos feministas, tres formas de construir el pasado, el presente y el futuro desde el deseo feminista.

**Palabras clave:** Utopía feminista, historia del feminismo, deseo, discursos feministas, emociones.

## Abstract

This article explores the relationship between feminism and desire in order to propose an interpretative and theoretical framework for the historical study of feminist utopias. The first part addresses the theoretical aspects of the problem, proposing definitions of the concepts of feminism and desire intended to be useful for historical research. I will argue for an open and subjectivist notion of feminism and for an affirmative and politically productive conception of desire. In the second part, I will refer to three very different historical examples in which I will test the methodological tools proposed here: the feminist utopia of Christine de Pizan at the beginning of the 15th century, the discourse of Rosa Marina, a feminist close to Fourierism in 19th century Spain, and proposals of the feminist collective *Lambroa*, brought about in the context of the transition from Franco's dictatorship to

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca en el grupo de investigación del Sistema Universitario Vasco "La experiencia de la sociedad moderna en España 1870-1990" IT 1784-22, Tipo A y en el proyecto de investigación "Género e interseccionalidad. La construcción de las feminidades y masculinidades en la España contemporánea" (PID2024-155235NB-I00). Deseo agradecer a Bakarne Altonaga sus enriquecedores comentarios y a Brice Chamouveau, Mercedes Yusta y resto de miembros del proyecto EXPEDIAS (Expériences du Présentisme en Espagne : Dispositifs, Arts et Savoirs) el haberme dado la oportunidad de debatir con ellas y ellos las ideas planteadas en este texto.

parliamentary democracy. These three examples show us the construction of three feminist times, three ways of constructing the past, the present and the future from different kinds of feminist desire.

**Keywords:** Feminist utopia, history of feminism, desire, feminist discourses, emotions.

### Résumé

Cet article explore la relation entre le féminisme et le désir afin de proposer un cadre interprétatif et théorique pour l'étude historique des utopies féministes. La première partie aborde les aspects théoriques du problème, en proposant des définitions des concepts de féminisme et de désir qui devraient être utiles à la recherche historique. Je défendrai une notion ouverte et subjectiviste du féminisme et une conception affirmative et politiquement productive du désir. Dans la deuxième partie, je me référerai à trois exemples historiques très différents pour tester les outils méthodologiques proposés ici : l'utopie féministe de Christine de Pizan au début du XVe siècle, les propositions de Rosa Marina, une féministe proche du fouriérisme dans l'Espagne du XIXe siècle, et le collectif féministe *Lambroa*, qui a émergé dans le contexte de la transition de la dictature franquiste à la démocratie parlementaire. Ces trois exemples nous rapprochent de la construction de trois temps féministes, trois manières de construire le passé, le présent et le futur à travers le désir féministe.

**Mots-clés :** utopie féministe, histoire du féminisme, désir, discours féministes, émotions.

**E**n estas páginas exploraré la relación entre el feminismo y el deseo, con la intención de construir un marco interpretativo y teórico para el estudio histórico de las utopías feministas. Consciente de la amplitud del problema planteado, debo realizar dos advertencias previas. La primera, que me acercaré a esta cuestión no con el propósito de poner la historia al servicio de la filosofía<sup>2</sup>, sino más bien al contrario, en la búsqueda de herramientas y categorías susceptibles de trabajar para la historia. En segundo lugar, debo advertir también que me he referido a esta relación con la expresión *deseos feministas* no porque piense que algunos deseos son genuinamente feministas y otros no, sino porque, en mi opinión, ambos conceptos pueden colaborar en un mismo proyecto político, independientemente del significado concreto que adopten en cada contexto. Para explicar esta idea, plantearé a continuación qué entiendo por feminismo y qué visión de los deseos adoptaré en este trabajo. En una segunda parte, me referiré a tres ejemplos históricos muy distintos en los que pondré a prueba el utillaje metodológico aquí planteado.

<sup>2</sup> En palabras de M. Foucault, cuyas propuestas serán claves en este trabajo, "La historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía y que contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor". M. Foucault, *Microfísica del poder* [1971] (edición y traducción de J. Valera y F. Álvarez-Uría), Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1991, p. 22.

## FEMINISMO Y DESEO

En las últimas décadas, la historiografía ha venido utilizando profusamente el concepto de feminismo, como consecuencia del desarrollo de la historia de las mujeres y de género. La introducción del concepto en la investigación histórica estuvo relacionada precisamente con el auge feminista de los años setenta y los ochenta, aunque a menudo se partió de una comprensión del término que hoy consideramos demasiado estrecha, porque identificaba el feminismo con la lucha por la igualdad y los derechos políticos y, particularmente, con el sufragismo. Aquella definición dejaba fuera muchas experiencias de lucha que no fueron reconocidas entonces como feministas. Más tarde, historiadoras como Karen Offen<sup>3</sup> y, en la historiografía española, Mary Nash<sup>4</sup> fueron ofreciendo propuestas innovadoras para dar forma a un concepto menos restrictivo, más abierto y más útil.

Tras este proceso de renovación, hoy en día cabe preguntarse si tiene sentido aspirar a establecer una definición de feminismo para la historia de género. En ocasiones se plantea, con razón, que nuestro objetivo fundamental no es decidir si algo o alguien es feminista o no lo es, sino entender el significado de la protesta antipatriarcal en cada contexto. Como ha señalado la historiadora Inmaculada Blasco, el énfasis debería ser puesto no tanto en la necesidad de ampliar la definición del feminismo y de las identidades feministas, sino en «explicar cómo y por qué estas surgen y se transforman en el tiempo»<sup>5</sup>. Siendo esto cierto, no lo es menos que todas las categorías de análisis pueden resultar útiles como elementos ordenadores de un universo que, en su ausencia, resultaría caótico. El problema en este punto es que un mismo concepto, *feminismo*, es a la vez herramienta de análisis y objeto de estudio, obligando a diferenciar entre ambos niveles.

Como objeto de estudio, el feminismo no admite definición general porque es mera contingencia y, por ello, solo el análisis concreto permitirá desentrañar un significado estrictamente histórico. En este sentido, la respuesta a si necesitamos una definición de feminismo sería rotundamente negativa. Sin embargo, el concepto feminismo como instrumento de trabajo destinado a comprender mejor el pasado nos sitúa en un plano teórico y metodológico. En él, y huyendo de definiciones estrechas de feminismo más prescriptivas que interpretativas, ha existido una tendencia a ir ensanchando el término, haciéndolo más inclusivo, hasta crear un concepto de feminismo extremadamente laxo. Fruto de esta laxitud, toda acción realizada por las mujeres sería susceptible

<sup>3</sup> El artículo de Karen Offen, titulado «Defining Feminism: A Comparative Historical Approach», fue publicado en España tres años después de su publicación original (*Signs*, 14-1, 1988, pp. 119-157), en un dossier coordinado por Mary Nash. Karen Offen, «Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo», *Historia Social*, 9, 1991, pp. 103-135.

<sup>4</sup> Algunos textos de M. Nash, como el artículo «Experiencia y aprendizaje: La formación histórica de los feminismos en España», *Historia Social*, 20, 1994, pp. 151-172, fueron decisivos en esta evolución en el ámbito académico español.

<sup>5</sup> I. Blasco, «Definir y explicar el feminismo histórico», en Ángela Cenarro y Régine Illion (eds.), *Feminismos. Contribuciones desde la historia*, Zaragoza, PUZ, 2014, pp. 267-289, en pp. 282 y 285.

de ser considerada, de algún modo, feminista. El concepto desaparece en la indefinición y pierde toda su capacidad explicativa. Además, esta visión del feminismo tiende a identificarlo con determinados logros en un sentido de igualdad, siendo aplicado frecuentemente a mujeres individuales que rompen *techos de cristal* y alcanzan cotas de poder hasta entonces monopolizadas por los hombres en el terreno profesional, político o intelectual. Sin embargo, no pocas veces, estas conquistas no responden a una voluntad transformadora de las relaciones de género: ni todas las luchas feministas son coronadas con el éxito ni todos los logros en términos de igualdad han estado presididos por una voluntad de cambio a favor de las mujeres.

Ya en los años ochenta, autoras como Nancy F. Cott<sup>6</sup> llamaron la atención sobre esta suerte de celebración naíf de la acción femenina y plantearon que debemos considerar feministas únicamente a los sujetos que se nombraron a sí mismos como tales. En mi opinión, el problema es que esta propuesta está basada en la ilusión de que las fuentes hablan por sí mismas y que cada objeto de estudio dicta las categorías de análisis apropiadas para su estudio, confundiendo o identificando los dos planos a los que antes hacía referencia –el feminismo como objeto de estudio y como categoría de análisis–. De hecho, son incontables los ejemplos históricos de mujeres que, individual o colectivamente, rechazaron para sí mismas el calificativo de feministas porque querían escapar de lo que significaba ser feminista en su particular contexto. Asimismo, discursos abiertos y estrictamente normativos se definieron como feministas, a menudo participando de una batalla por dotar de un significado concreto al término. Renunciando a este criterio y huyendo a la vez de la rigidez excluyente y de la extrema laxitud, procede preguntarse qué rasgos deberían definir un concepto de feminismo para que resulte realmente útil, es decir, para que sea lo suficientemente versátil para trabajar en diferentes contextos y lo suficientemente concreto para realizar con eficacia su función interpretativa.

Desde mi punto de vista, esta definición de feminismo debe poner el énfasis en el empeño o deseo, en la intención por alterar las relaciones de género, entendidas como relaciones de poder, en un sentido liberador, favorable a las mujeres. Como nos ha venido recordando Joan W. Scott, los significados de lo que es favorable para las mujeres y del propio concepto *mujeres* varían en cada contexto y tiempo históricos, por lo que esta definición de feminismo no nos ahorra nuestra principal tarea, es decir, el análisis de esos significados concretos. Además, según lo aplicamos, nuestro concepto de feminismo se ve afectado por el propio análisis. De hecho, este concepto deberá permanecer siempre abierto porque, como sentenció la historiadora feminista Jeanne Boydston, si invertimos a nuestra categoría de la autoridad que ofrece la permanencia y

<sup>6</sup> N. Cott, «What's in the Name? The limits of 'Social Feminism', or Expanding the Vocabulary of Women's History», *Journal of American History*, 76-3, 1989, pp. 809-829, en p. 809.

la universalidad, cesamos de ser historiadoras para convertirnos en propagandistas de un particular orden epistemológico<sup>7</sup>.

Hasta aquí mi propuesta para el uso de la categoría de feminismo para el análisis histórico con un énfasis en su dimensión subjetiva, en la voluntad que empuja a la acción. El segundo pilar de esta reflexión es precisamente el concepto de deseo, entendido como movimiento afectivo y estado mental a la vez. Desde luego, existe una estrecha relación histórica entre el feminismo y deseo, y la reivindicación del deseo como tal puede ser considerada una proclama genuinamente feminista. La razón residiría en que la negación del deseo propio, del derecho a desear para sí, ha sido una de las máximas de la feminidad normativa basada en la ética del cuidado, en ese *yo en relación* incompatible con un deseo autónomo. La reivindicación del derecho a desear sí tendría, de este modo, una vinculación particular con el feminismo. Sin embargo, dicha vinculación no sería transhistórica ni necesaria y, por ello, la importancia concedida aquí al deseo no resta protagonismo a otras emociones, estados anímicos y actitudes como el enfado, la melancolía o la frustración. Todas estas emociones pueden jugar un papel relevante en las experiencias feministas. Trabajos como los de Mercedes Arbaiza, por ejemplo, destacan la vinculación entre la melancolía y el feminismo en determinados escenarios históricos<sup>8</sup> y, sin duda, aunque yo no me detendré en este aspecto, algunos de los ejemplos que comentaré a continuación podrían ser analizados en esta clave<sup>9</sup>.

La razón por la que he elegido el deseo como prisma para el análisis histórico del feminismo es doble. Por un lado, porque este enfoque conecta directamente con el problema de cómo surgen y cómo se formulan las expectativas y las demandas feministas, cuestiones centrales para entender las condiciones de posibilidad del feminismo en la historia. En segundo lugar, porque este enfoque puede arrojar luz sobre los modos en los que el feminismo se ha relacionado con el tiempo<sup>10</sup>: con el pasado, con el presente vivido y, especialmente, con el futuro, abriendo una ventana al análisis de las utopías feministas<sup>11</sup>. Entre las diferentes nociones de deseo que operan en el ámbito académico,

<sup>7</sup> J. Boydston, «Gender as a Question of Historical Analysis», *Gender & History*, 20-3, 2008, pp. 558-583, en p. 560.

<sup>8</sup> M. Arbaiza, «El malestar de las mujeres en España (1956-1968)», *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 28-2, 2021, pp. 415-445.

<sup>9</sup> En este sentido, resultaría de particular utilidad el concepto de *melancolía de izquierdas*, no anclada en la nostalgia y unida al impulso crítico de la memoria. Serían de ayuda, lógicamente, las obras de W. Benjamin, E. Traverso y R. Koselleck. Sería asimismo interesante explorar, en el feminismo, las estrategias de recuperación del significado a partir de la idea de la experiencia melancólica de la modernidad, tal y como la ha planteado J. J. Díaz Freire a partir de las propuestas de W. Benjamin. J. J. Díaz Freire, «Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad», *Ayer*, 98-2, 2015, pp. 21-44, en pp. 29-31. Por último, podría resultar también útil la noción de nostalgia reflexiva y *prospectiva* propuesta por S. Boym en *El futuro de la nostalgia* [2001], Madrid, Antonio Machado Libros, 2016, pp. 17 y 83 y ss.

<sup>10</sup> Creo necesario en este sentido partir de una idea de tiempo heterogéneo para la propia práctica historiográfica, tal y como ha planteado J. J. Díaz Freire en «Los tiempos de la modernidad. A propósito de Marshall Berman», *Historiografías*, 11, 2016, pp. 17-32.

<sup>11</sup> F. Jameson analiza esta relación entre utopía y deseo reivindicando su contenido político en su obra *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción* [2005], Madrid, Akal, 2009.

me siento alejada de una idea de deseo, de inspiración lacaniana, como imposibilidad de satisfacer un anhelo de regreso al origen, que, de colmarse, supondría la disolución del sujeto mismo<sup>12</sup>. Frente a la identificación del deseo con una carencia imposible de satisfacer, me han sido más útiles propuestas de *deseo afirmativo* como las de Gilles Deleuze y Félix Guattari, que atienden a la vertiente productora del deseo. Desde este punto de vista, las utopías serían «agentes de la productividad real del deseo», «acción y pasión revolucionarias»<sup>13</sup>.

Pensar en las dimensiones productiva y política del deseo no me lleva a la idea de que este devenga necesariamente liberador. Ciertamente, el deseo es potencialmente perturbador del orden social, pero también puede resultar profundamente conservador y reaccionario. No sería posible así desarrollar una teoría general del deseo ni dotar de un significado político estable al deseo. Incluso los propios Deleuze y Guattari, a la vez que atribuyen al deseo una esencia revolucionaria, afirman que, por ejemplo, en los años treinta, «las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias»<sup>14</sup>. Pienso que si el deseo feminista es revolucionario es por feminista, no por deseo. Así, es cierto que las feministas podemos ser seres incómodos, unas aguafiestas, como diría Sara Ahmed, quien reivindica la dimensión crítica del pesimismo<sup>15</sup>, pero el deseo feminista es sin duda revolucionario, liberador y perturbador del orden social.

Desde una noción del deseo feminista como un movimiento afectivo anclado en un particular contexto, considero especialmente útil la propuesta de Michel Foucault de que el deseo sería la consecuencia no buscada de la ley, siendo la propia ley la que crea el deseo. Desde su visión, el deseo no es algo que preexiste, algo que estaba ya ahí y que sería finalmente liberado, como prometen Deleuze o Marcuse. En palabras de Foucault, «la relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en una represión que se ejercería *a posteriori*; pero, también, vanidoso partir a la busca de un deseo al margen del poder»<sup>16</sup>. Para el caso que nos ocupa, se trataría de partir del rechazo de una noción precultural de un «auténtico deseo»<sup>17</sup> que sería liberado por el despertar feminista. Conocer los términos concretos de las relaciones de poder sería

<sup>12</sup> J. Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones. Hegelianas en la Francia del siglo XX* [1987], Buenos Aires, Madrid, Amorrotu Eds., 2012, p. 264. Lógicamente, se trataría aquí de evaluar el contenido político del deseo más allá de la propia definición de la palabra, según la cual, el deseo -al igual que la utopía- nunca se realiza porque en el momento en el que lo hace deja de serlo.

<sup>13</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (edición ampliada) [1972], Barcelona, Paidós, 2004, pp. 37 y 69.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>15</sup> La autora destaca la dimensión crítica del pesimismo frente al optimismo heredado de la modernidad. S. Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* [2010], Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019, p. 357.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* [1976], México DF, Buenos Aires, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 99 y 100.

<sup>17</sup> J. Butler, Judith, *Sujetos del deseo*, pp. 304-305.

por ello fundamental para abordar el análisis del feminismo en la historia, tal y como veremos más adelante a través de diferentes ejemplos. Partiré así de la convicción de que no todo deseo es posible en todo contexto y que conocer las condiciones de posibilidad del deseo feminista obliga a conocer la especificidad de las relaciones de poder patriarcales que asoman tras el deseo<sup>18</sup>. Se trataría por lo tanto de explicar, como señalaba Judith Butler en su libro *Sujetos del deseo*, qué clase de mundo hace que el deseo sea posible, cómo debe ser el mundo para que exista el deseo<sup>19</sup>, a la vez que analizamos cómo el deseo produce la expectativa de un mundo distinto.

En realidad, lo relevante aquí no es el mundo como exterioridad, sino la percepción que los seres humanos tienen de su entorno y de las relaciones de poder en las que están inscritos. Por ello, me inclino por no separar rígidamente el deseo feminista de las estrategias lingüísticas del feminismo. Desde luego, ambas son dimensiones de análisis distintas y no pretendo confundirlas, pero pienso que están íntimamente relacionadas, más aún, se construyen mutuamente y es posible abordarlas dentro de un mismo ejercicio de análisis en una especie de perspectiva cruzada. En este sentido, resultan de ayuda las propuestas de Antonio Damasio, quien ha planteado la idea de que el cerebro siente, que una red compleja de regiones cerebrales trabaja para procesar la información social y emocional, prestando asimismo atención a cómo las emociones influyen en la toma de decisiones<sup>20</sup>.

Partiendo de esta relación estrecha entre los niveles emocional y volitivo, cabe precisar los términos de esta relación decisiva para la acción política. Comparto la idea lacaniana de que el deseo no es una construcción en la que el sujeto es transparente para sí mismo, en la que el sujeto expresaría la estructura reflexiva de la conciencia. Pero tampoco el deseo es necesariamente aquello que la conciencia trata de ocultar, el momento preciso de la opacidad de la conciencia. Sobre todo, cuando nos movemos en el terreno de la política, la relación entre reflexibilidad y deseo es contingente, varía grandemente y, muchas veces, sabemos lo que deseamos e incluso formulamos muy explícita y sofisticadamente lo que deseamos. De modo que, en mi propuesta, los deseos, el marco discursivo y las relaciones de poder estarían indisolublemente unidos en el análisis. Esta radical contextualización del deseo no comprometería la naturaleza afirmativa del deseo porque el significado político del deseo es abierto y, afortunadamente, susceptible de desafiar el propio poder.

En lo que se refiere a la dimensión discursiva del problema, prestaré especial atención a cómo las feministas formularon sus demandas haciendo uso de distintos «puntos

<sup>18</sup> Esta radical contextualización del deseo no comprometería su naturaleza afirmativa porque la propia concepción del deseo como negación o carencia es una construcción histórica.

<sup>19</sup> J. Butler, Judith, *Sujetos del deseo*, p. 58.

<sup>20</sup> A. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Nueva York, Avon Books, 1994; *id.*, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Nueva York, Harcourt Brace, 1999.

de anclaje [points d'ancrage]<sup>21</sup> para la crítica. De nuevo, tomo esta formulación de la obra de Foucault, para quien los puntos de anclaje serían elementos necesarios para un proyecto crítico<sup>22</sup>. Los *puntos de anclaje* serían definidos como ordenaciones discursivas a través de las cuales se otorgaría sentido político a un malestar y se formularía el sentimiento de enfado, ira o agravio —frente a lo que él denominó «un modo concreto de ser gobernado»—. Pretendo así incorporar las emociones no como un elemento ajeno a las condiciones de posibilidad discursivas o preexistente a lo social, sino como un elemento activo en el ejercicio de la política y, concretamente, del feminismo. Insisto en que esto no quiere decir que se trate de una secuencia estable en la que estas emociones preceden al lenguaje, sino que estas emociones están caladas en su propia gestación por una determinada experiencia mediada discursivamente, y también por la experiencia previa, por una historia de ese cuerpo y de ese sujeto<sup>23</sup>.

Este conjunto de preocupaciones está relacionado con la pregunta formulada hace ya tiempo por Judith Butler sobre cómo se constituye el sujeto feminista, bajo qué condiciones y por qué medios<sup>24</sup>. El análisis de los ejemplos que siguen a continuación está presidido por estos interrogantes. En él combinaré la preocupación por cómo alumbra el deseo feminista con el análisis de las diversas estrategias discursivas, todo ello sobre el telón de fondo de las relaciones de poder, es decir, del marco normativo o la forma concreta de dominación patriarcal. Con estos tres ejes en mente —el deseo, el lenguaje y las relaciones de poder—, pasamos a la dimensión histórica del problema.

### TRES EJEMPLOS HISTÓRICOS

En esta segunda parte me referiré a tres tipos de discontinuidades ligadas al tránsito a la modernidad que condicionaron decisivamente los deseos y las palabras feministas en los últimos siglos. Estas discontinuidades estarían relacionadas con inéditas visiones del género y de la diferencia sexual, de los seres humanos, del mundo y del tiempo. Los tres aspectos cruciales de este tránsito, para el feminismo, serían: la legitimación social del principio de igualdad; los cambios en la experiencia del tiempo; y la construcción de una naturaleza femenina, con su propio código de virtud, sobre el principio de dos sexos esencialmente distintos y complementarios. A continuación, a través de

<sup>21</sup> M. Foucault, «Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*», *Bulletin de la société française de philosophie*, 84-2, 1990, pp. 35-63. Conferencia pronunciada el 27 de mayo de 1978 en la Société Française de Philosophie. El potencial analítico de esta propuesta para el estudio del feminismo —entre otros fenómenos— deriva de que, aun situando a los sujetos en determinadas relaciones de poder, Foucault los presenta como sujetos capaces de practicar la 'desujeción' de la política de la verdad a través de la crítica.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>23</sup> Aunque su propuesta está muy alejada de lo aquí planteado, recojo el énfasis puesto por B. Massumi en el movimiento y/o procesos de los cuerpos provistos de una historia propia, así como su cuestionamiento de la separación categórica entre lo cultural y lo precultural. B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 9.

<sup>24</sup> J. Butler, *Sujetos del deseo*, p. 320.

tres ejemplos históricos, evaluaremos el impacto de estas tres discontinuidades en la construcción del feminismo.

### *Christine de Pizan y La Ciudad de las Damas (1405)*

La primera gran discontinuidad está relacionada con la legitimidad del principio de igualdad como fundamento teórico rector de la vida social. Este principio se convirtió en un punto de anclaje central para la crítica feminista. Y lo hizo en dos sentidos, creando sentimientos de agravio y deseo de disfrute de este principio, por un lado, y posibilitando la articulación de demandas en su nombre, por otro. Se trataría por lo tanto de la igualdad de derechos como deseo político y como demanda construida desde la exclusión de las mujeres de la condición de ciudadanas. La idea de igualdad convirtió así la exclusión de los derechos de ciudadanía de las mujeres en un resorte crítico fundamental para el feminismo en las sociedades contemporáneas. El punto de anclaje para la crítica de la igualdad, sin embargo, no estuvo disponible en las denominadas sociedades del privilegio. Para ilustrar esta idea y explorar la construcción del deseo feminista en un mundo muy distinto al nuestro, pondré el ejemplo de la obra *La Ciudad de las Damas* (1405).

*La Ciudad de las Damas* nos traslada a la Europa de comienzos del siglo XV, contexto en el que Christine de Pizan escribió un ensayo utópico de vital importancia para la genealogía feminista. El punto de partida para el análisis sería la idea de que, en sociedades del privilegio como la que habitó Pizan, ajenas a los principios de igualdad y derechos individuales, la misoginia fue un principio rector del orden social y una verdad compartida y plenamente instalada. Es bien conocido que, en estas sociedades, las mujeres eran consideradas seres inferiores y versiones defectuosas de los hombres, en lo que Thomas Laqueur dio en llamar el modelo de «sexo único»<sup>25</sup>. ¿Es posible ser feminista en una sociedad que desprecia a las mujeres y en la que la idea de desigualdad jerárquica es legítima y una verdad autorizada? Yo pienso que sí, que el feminismo tiene una muy larga historia que no comenzó con la Ilustración. Sería así partidaria, en consonancia con lo planteado al comienzo de este texto, de abrir el concepto y denominar feministas a mujeres como Christine de Pizan, si bien aquel feminismo fue obviamente muy distinto a otros posteriores<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> La propuesta de T. Laqueur, que considero fuertemente inspiradora, ha sido tan criticada como utilizada en la historiografía y en los estudios de género. T. Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* [1990], Madrid, Cátedra, 1994.

<sup>26</sup> Es necesario advertir que destacadas medievalistas se han mostrado contrarias a utilizar la categoría de *feminista* para sociedades feudales, si bien muestran que aquellas mujeres sí reivindicaron claramente su honor y dignidad, defendieron lo que consideraban sus derechos y lucharon contra la idea de la inferioridad. Una explicación de este punto de vista en M. I. del Val Valdivieso, «El imaginario colectivo versus la conciencia femenina al final de la Edad Media», en M. Llona González y J.J. Díaz Freire (coords.), *Tras la estela de los feminismos históricos*, Granada, Comares, 2023, pp. 3-29, esp. 5 y 28.

En *La Ciudad de las Damas* (1405), Pizan imaginó la construcción de una ciudadela utópica, siendo así un referente de este tipo de creación anterior a las utopías renacentistas de Tomas Moro, Tommaso Campanella o Francis Bacon. En Pizan reconocemos a una humanista, pero sus visiones de género estuvieron muy alejadas de la idea de dos sexos esencialmente distintos y complementarios que llegaría a predominar en muchos contextos posteriores. Su feminismo tuvo como objetivo principal, no podía ser de otro modo, rebatir la convicción de que las mujeres eran seres inferiores. El punto de partida de Pizan, en forma de impostura, fue la aceptación desde la ignorancia y, con ella, la desesperanza por ser mujer. Pizan nos sitúa en el momento previo a la crítica con un amargo lamento frente a un destino fatal: «Así, me deshacía en lamentaciones hacia Dios, afligida por la tristeza y llegando en mi locura a sentirme desesperada porque Él me hubiera hecho nacer dentro de un cuerpo de mujer»<sup>27</sup>. De este modo, Pizan nos transmite el estado que precede —o no— a la protesta, la aceptación de la propia inferioridad y la desesperanza que dicho estado conllevaba.

En *La Ciudad de las Damas*, el paso a la crítica tomó la forma de epifanía, de verdad revelada. Tres damas coronadas se alzaron ante Christine de Pizan para rescatarla de la ignorancia e invitarla a construir una ciudadela que pusiera a salvo a las mujeres de tan injustas difamaciones. Las tres damas habían sido enviadas por la divina Providencia «para cuidar del buen orden de las leyes que rigen los distintos estados» a través de la Razón, la Rectitud y la Justicia. Lo que nos interesa aquí es que el futuro proyectado consistía en la salvaguarda de un buen orden que había sido alterado por la mezquindad de los hombres. La Ciudad amurallada pondría a salvo a las mujeres de la misoginia en restitución de un orden original. Sin duda, este aspecto puede ser abordado en clave de melancolía, en el sentido señalado anteriormente, es decir, como emoción capaz de aportar un decidido impulso crítico y mover a la acción. Esta perspectiva nos obligaría a reconocer una dimensión crítica y liberadora a un anhelo restaurador, algo que necesitaría un desarrollo teórico propio. Sin embargo, la perspectiva elegida aquí es la capacidad de Pizan para desear un mundo distinto al presente a través de un referente atemporal que podría ser identificado con el pasado, pero que, en realidad, planeaba por encima del tiempo. Volveré a esta cuestión más adelante.

Antes creo necesario subrayar que, en la utopía construida por Christine de Pizan, la protesta contra la misoginia no entrañaba necesariamente la defensa de todas las mujeres frente a un prejuicio injusto. Lo que ella planteaba era la construcción de la Ciudad «para que las damas y todas las mujeres de mérito puedan de ahora en adelante tener una ciudadela donde defenderse contra tantos agresores.»<sup>28</sup>. Y aclaraba: «Sólo la habitarán damas ilustres y mujeres dignas, porque aquellas que estén desprovistas de estas cualidades tendrán cerrado el recinto de nuestra Ciudad». No era tanto la idea

<sup>27</sup> C. de Pizán, *La Ciudad de las Damas* [1405], Madrid, Siruela, 2001, p. 65.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 70, esta cita y la siguiente.

de que las mujeres no eran seres inferiores, que también, sino que no por el hecho de ser mujer se era inferior. Para lograr demostrar esta idea, el argumento principal fue lógicamente el religioso: Dios no las creó inferiores y ellas estaban dotadas de un alma como los hombres. En palabras de Pizan, «se trata del alma, reflejo de la imagen divina, y esta alma, en verdad, Dios la creó tan buena y noble, idéntica en el cuerpo de la mujer y del varón»<sup>29</sup>. Por ello, una vez defendido que las mujeres, por el hecho de serlo, no son inferiores, era posible salvaguardar la dignidad de quienes, de entre ellas, lo merecían. Este paso obligaba a discriminar entre las damas virtuosas y las otras. De hecho, afirmaba Pizan, «si esos autores que censuran la vida y costumbres de toda mujer [los misóginos] hubieran condenado sólo a las de vida disoluta [...], yo admitiría la pertinencia de sus escritos»<sup>30</sup>.

Me interesa destacar aquí el peso variable del género a la hora de construir feminismo. En el caso de Pizan, el principio de jerarquía, social y moral, se imponía sobre la diferencia sexual como criterio emancipador. Esto no significa que la diferencia de género no fuera un elemento central en su obra. Lejos de ello, en libros como *El Tesoro de la Ciudad de las Mujeres*, escrito también de 1405, Pizan ofrecía un manual de educación para las mujeres de los distintos estratos sociales. Con todo, es interesante observar cómo, de forma mucho más decidida que los feminismos modernos, este tipo de feminismo buscaba sobre todo debilitar la categoría mujeres frente a la fortaleza que le proporcionaba la misoginia, que hacía de ellas una categoría homogénea y sólida, aunque, como sabemos, basada en la idea de inferioridad.

La estrategia discursiva de Pizan estuvo en consonancia con esta visión jerárquica y ella intentó demostrar no tanto el valor de todas las mujeres, sino sobre todo probar que habían existido y existían en su presente mujeres que no solo no eran inferiores a los hombres, sino que eran superiores a ellos, o a muchos de ellos. Por eso, esta narrativa feminista, que inaugura la *querella de las mujeres*, estaba firmemente apoyada en las denominadas galerías de mujeres ilustres, virtuosas, «damas de gran fama y mérito», «mujeres de calidad» por su posición jerárquica —nobles—, o santas, filósofas, mujeres que llevaron a cabo hazañas heroicas en el ejercicio de virtudes viriles como la fuerza y la valentía.

¿El deseo de Pizan de escapar de la misoginia se proyectó al futuro en forma de expectativa? La cuestión no es sencilla, pero hay razones para responder afirmativamente a la pregunta. Por un lado, parecería que, para Pizan, el futuro estaba predeterminado y permanecía ligado al pasado. Se trataría, en palabras de Foucault, del «restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales»<sup>31</sup> tras su violación en este caso por el error de los hombres. Pero, para ella, el pasado, el presente y el futuro formaban, en realidad, un

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, pp. 175-6.

espacio de experiencia continuo. Más aún, su verdad atemporal restaba protagonismo a esta dimensión contingente y, de hecho, su utopía no proyectaba realmente un tiempo nuevo y abierto. Sin embargo, lo suyo no fue una mera profecía y su propuesta está cargada de deseo —y contenido— político. Pizan concibió un lugar imaginario que reflejaba una sólida fe en las posibilidades del ser humano, un marco en el que el ejercicio de la virtud hacía posible alcanzar la felicidad, desde el respeto, eso sí, al orden social y divino.

Cabe aquí una reflexión sobre el papel de los mitos del pasado, los mitos de origen o fundacionales, en las sociedades contemporáneas. En realidad, estos mitos han venido siendo muy comunes en los últimos siglos y han sido compatibles con visiones plenamente modernas, con la confianza en el progreso y con la visión de un tiempo futuro abierto. Pensemos en los nacionalismos y sus mitos de origen, en el movimiento obrero y el papel en su doctrina del comunismo primitivo, o en el movimiento feminista y las diferentes teorías sobre el origen del patriarcado —desde las clásicas marxistas inspiradas en Engels, a los matriarcados originarios y a menudo imaginarios—. Sin duda, tal y como planteó Michael Löwy, la referencia a un pasado (real o imaginario), no implica necesariamente una orientación regresiva o reaccionaria, pudiendo generar propuestas tanto conservadoras como reaccionarias<sup>32</sup>. Si la utopía construida por Pizan tiene un carácter u otro depende no de su relación con el pasado sino de su percepción del presente y su deseo de transformarlo.

En definitiva, podríamos afirmar que Christine de Pizan sí logró crear un horizonte de expectativa apoyándose en la razón y en la justicia, aunque la satisfacción de esa expectativa consistiera precisamente en la restauración de un orden moral que los hombres habrían destruido con su necedad. Esta utopía feminista le permitió salir de su tristeza, de su aflicción, incluso de la desesperación por la falta de dignidad humana, para afrontar con alegría aquel encargo urbanístico que tanto nos fascina hoy en día.

## ROSA MARINA: EL FEMINISMO Y LA CONFIANZA EN EL PROGRESO

La experiencia del tiempo va indisolublemente unida a la confianza en el progreso en las sociedades modernas, marcando una discontinuidad profunda que afectó a la construcción del feminismo y de las utopías feministas. Un segundo ejemplo histórico, menos conocido que el anterior, servirá para mostrar esta idea. A continuación, me referiré a una obra escrita por Rosa Marina (¿pseudónimo?<sup>33</sup>), feminista próxima al

<sup>32</sup> M. Löwy, «The Romantic and the Marxist critique of modern civilization», *Theory and Society*, 16, 1987, pp. 891-904, en p. 891.

<sup>33</sup> G. Espigado, «La buena nueva de la mujer profeta: Identidad y cultura política en las fourieristas M<sup>a</sup> Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis», *Pasado y Memoria*, 7, 2008, pp. 15-33, en p. 22; J. Pro se aproxima a su biografía precisamente desde la incertidumbre sobre su identidad en «Romanticismo e identidad en el socialismo utópico español: buscando a Rosa Marina», en I. Burdiel y F. Foster (eds.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 289-320, esp. p. 309.

fourierismo de la España del siglo XIX<sup>34</sup>. Rosa Marina publicó en *El Pensil de Iberia* (1857) una serie de artículos que luego fueron recopilados en un opúsculo titulado *La mujer y la sociedad*, obra que ha sido definida como el primer tratado feminista español<sup>35</sup>. El texto de Rosa Marina está presidido por un prólogo de Margarita Pérez de Celis, también fourierista y editora junto a María Josefa Zapata de la revista *El Pensil Gaditano*, de inspiración romántica y feminista<sup>36</sup>. Sería precisamente la revalorización e incluso exaltación romántica de las pasiones y sentimientos la que crearía, como ha puesto de relieve el historiador Juan Pro, un clima favorable a la afirmación de la feminidad, a la participación de las mujeres en el espacio público y también a la emersión del feminismo<sup>37</sup>.

El libro *La mujer y la sociedad* podría ser sin duda considerado como un texto portador de modernidad<sup>38</sup>. Sin contradecir esta consideración, algunos rasgos del mismo nos remiten a filiaciones complejas. Así, Margarita Pérez de Celis, en su prólogo, no nos habla de una experiencia del tiempo que respete estrictamente la discontinuidad característica del tránsito a la modernidad. Ella plantea la necesidad de una obra de restitución del orden creado por Dios y destruido por «las tradiciones y costumbres bárbaras del paganismo»<sup>39</sup>. Para alcanzar su propósito, Pérez de Celis se apoya, como había hecho Pizan antes y como harían tantas feministas católicas después, en la idea de un alma común en mujeres y hombres, así como en la convicción en que Jesucristo había liberado a la mujer del estado de esclavitud en que se hallaba hasta su llegada. Así describía esta labor liberadora de Jesucristo:

Cristo, Nuestro Divino Redentor, libró a la mujer de la horrible cadena de la esclavitud física y de su envilecimiento moral declarando el alma de la mujer IGUAL al alma del hombre, haciéndola como á este responsable de su conducta, y preparándole por lo tanto IGUALES castigos é IGUALES recompensas; de lo cual se desprende que su libertad, sus derechos y sus deberes deben ser iguales también<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> R. Marina, *La mujer y la sociedad* (con prólogo de Margarita Pérez de Celis), Cádiz, Imp. de la Paz, 1857.

<sup>35</sup> Así ha sido considerada por las y los especialistas en esta figura. Ver M. D. Ramírez Almazán, «Rosa Marina, la mujer y la sociedad», en M. M. González de Sande (ed.), *Donne, identità e progresso nelle culture mediterranee*, Roma, Aracne, 2009, pp. 377-391, en p. 377; J. Pro lo define en la obra más bien como «primer manifiesto del feminismo moderno» en España, en «Romanticismo e identidad», p. 294; G. Espigado, «Un texto pionero del feminismo español: Rosa Marina, *La mujer y la sociedad* (1857)», *Crisol*, 30, 2023 <https://crisol.parisnanterre.fr/index.php/crisol/article/view/606/686>.

<sup>36</sup> El historiador Juan Pro ha destacado el papel de las publicaciones lideradas por estas valientes mujeres en el sostenimiento del fourierismo gaditano tras el fracaso del falansterio de Tempul. Ha advertido, sin embargo, que, en publicaciones como *El Pensil Gaditano* o en la propia obra *La mujer y la sociedad*, no existe aún una profesión de fe fourierista, que sería manifiesta posteriormente. En J. Pro, «Mujeres en un estado ideal: la utopía romántica del fourierismo y la historia de las emociones», *Rúbrica Contemporánea*, 4- 7, 2015, pp. 27-46, en pp. 36-38.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>38</sup> Así ha sido definido por J. Pro, quien ha apuntado además a ciertos límites en los planteamientos de Rosa Marina desde este punto de vista. En «Romanticismo e identidad», pp. 295-298.

<sup>39</sup> R. Marina, *La mujer y la sociedad*, p. VII.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. VI.

Existen así importantes puntos de conexión con feminismos de inspiración religiosa de otras épocas, siendo en todos ellos la igualdad de origen divino el punto de anclaje para la crítica feminista. Pero, por otro lado, aunque se trata de un planteamiento en cierto modo alejado del concepto de derecho moderno, el texto de Pérez Celis sí apunta a la idea de que la igualdad de las almas se derivan derechos y deberes semejantes para hombres y mujeres, si bien, como ha señalado la historiadora Gloria Espigado, «el equilibrio social que defiende Margarita no implica absoluta igualdad y sí permite las diferencias que estén en armonía con el mandato de la naturaleza». Según señala la autora, la diversidad y la diferencia serían expresivas del principio fourierista de la unidad armónica<sup>41</sup>.

Teniendo en cuenta estos matices, la igualdad demandada por Rosa Marina no quedó relegada a los planos doctrinal y espiritual, sino que se materializó en la exigencia firme del derecho de las mujeres a la educación, al ejercicio de toda clase de carreras y posiciones sociales, honores, ventajas, consideraciones y garantías civiles y políticas. Ella reivindicó esos derechos para todas las mujeres porque todas ellas habían sido excluidas y privadas de su disfrute por el hecho de ser mujeres, independientemente de otras consideraciones. Fruto de ello, se producía un fortalecimiento de la propia categoría mujeres, quienes, por el hecho de serlo, tendrían igual inteligencia, mayor sensibilidad e imaginación que los hombres, colaborando así en la construcción de una naturaleza femenina desde el feminismo.

Un rasgo del pensamiento de Rosa Marina que marcó fuertemente su deseo feminista fue su inquebrantable confianza en el progreso y en el imperio de la razón. La modernidad del texto es rotunda en este sentido. Marina no compartió una experiencia del tiempo predeterminado por la historia sagrada y se empeñó en crear un tiempo nuevo, un futuro mejor, deseable desde la férrea confianza en el progreso humano. Recurrió además a la ecuación, que se convirtió en un lugar común de la literatura feminista apoyada en la idea de progreso, que vinculaba el grado de civilización de los pueblos a la posición más o menos subordinada de las mujeres en ellos. En sus palabras: «Los adelantos de la civilización y de la cultura, están en relación a la libertad, la instrucción y los derechos concedidos a las mujeres»<sup>42</sup>.

Rosa Marina nos presenta una utopía feminista que se impone de modo casi inevitable, a la vez que reclama el protagonismo femenino en su alumbramiento. Llamó así a las mujeres, especialmente a las escritoras, a cumplir con el sagrado deber de marchar en primera línea de la vanguardia de las falanges del progreso, atacando con vigorosa

<sup>41</sup> G. Espigado, «Un texto pionero», p. 10.

<sup>42</sup> R. Marina, *La mujer y la sociedad*, p. 3. Esta cita y la siguiente. No era casual que dicho principio tuviera su origen, tal y como ha destacado el historiador J. Pro, en la obra del propio Charles Fourier, adepto a la causa de la emancipación de las mujeres. J. Pro, «Mujeres en un estado ideal», p. 33. El autor llama la atención sobre el hecho de que incluso «Una luchadora hispano-franco-peruana como Flora Tristán, ecléctica admiradora de Fourier, por ejemplo, tomó de él esa idea». En p. 33.

mano las últimas trincheras, tras las que se guarece la ignorancia, la rutina, la superstición y el fanatismo<sup>43</sup>.

El pasado parecía superado y la confianza absoluta en un futuro mejor gobernaba el argumento: «Siendo las ideas que acabo de verter, mucho más justas, que las productoras de los hechos sociales, cuyos males creo haber demostrado, su triunfo no puede menos de ser seguro»<sup>44</sup>. El deseo de Rosa Marina se proyectó de este modo sobre un futuro abierto y lleno de posibilidades, un tiempo gobernado por el avance imparable del progreso social.

La fe en el progreso de Rosa Marina dotó a su apuesta por el futuro de una enorme fortaleza frente al conservadurismo y al escepticismo. Ella planteó que, sin duda, habría quien dijera que sus ideas «son una utopía, un sueño irrealizable». «Pero afortunadamente», aseguraba, «vivimos en un tiempo en que esas palabras han perdido toda su fuerza, porque hasta el hombre más atrasado sabe ya de memoria que las utopías y los sueños de ayer son las realidades, los hechos de hoy»<sup>45</sup>. Y añadía: «Digan lo que quieran los pesimistas incrédulos y miopes, yo confío en que nuestro siglo tendrá la honra de llevar a cabo el solemne acto de justicia de la emancipación de la mujer»<sup>46</sup>. La confianza depositada en un futuro inevitablemente mejor hizo del progreso el mejor aliado del proyecto feminista de Rosa Marina. Esta fe en el progreso ha acompañado a buena parte del feminismo contemporáneo, si bien este tipo de visión ha debido convivir con percepciones más críticas hacia los fundamentos de la modernidad.

### LOS AÑOS SETENTA: DESEO, FEMINIDAD Y UTOPIA

Pasamos a un tercer ejemplo histórico dando otro salto en el tiempo, para fijarnos en el denominado feminismo de la segunda ola, en concreto, de finales de los años setenta, también en España. Desde las postrimerías del franquismo, el feminismo de la transición asomó a un mundo en el que la construcción de una naturaleza femenina, regida por su propio ideal de perfección, pero radicalmente inferiorizada, había alcanzado un nivel de esencialización sin precedentes. En este contexto, el género había logrado predominar sobre otras relaciones de poder en la construcción de las identidades de los seres humanos considerados mujeres. El principio otrora legítimo de jerarquía y privilegio, aunque seguía siendo operativo en la práctica porque aquella sociedad seguía estando repleta de desigualdades, había sido sustituido por el principio teórico de igualdad, convirtiendo este principio, como vimos, en punto de anclaje fundamental para la crítica feminista.

<sup>43</sup> R. Marina, *La mujer y la sociedad*, pp. 30 y 31. Siguiendo cita en 31.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 28.

Por otro lado, la creación de una naturaleza femenina esencialmente distinta y dotada de su propio código de virtud produjo grandes cambios en las condiciones de posibilidad del feminismo. En este nuevo contexto, la construcción de una naturaleza femenina promovió el surgimiento de un sujeto feminista muy homogéneo, con una categoría *mujeres* fuerte, pretendidamente universal y por ello excluyente. El feminismo vino a fortalecer y a debilitar a la vez esta categoría. La fortaleció porque el sujeto político feminista fue construido a partir de esa identidad y el feminismo habló en nombre de las mujeres; y la debilitó en la medida en que resultó exitoso, es decir, en la medida en que consiguió hacer de la diferencia sexual algo menos relevante socialmente. Esta paradoja fue puesta de relieve, como es bien conocido, por la historiadora Joan W. Scott, quien afirmó que la necesidad de aceptar y rechazar a la vez la diferencia sexual fue una condición constitutiva del feminismo como movimiento político<sup>47</sup>.

De la implantación de una nueva naturaleza femenina afirmada se derivó un doble fenómeno. En primer lugar, el feminismo tendría la tarea –innecesaria hasta entonces– de mostrar que, debajo de la desigualdad supuestamente inocente, existía una jerarquía, una relación de poder que el feminismo del siglo XX denominó patriarcal. En segundo lugar, a partir de unas identidades construidas sobre la idea de que la feminidad posee cualidades inherentemente positivas, sería posible construir un feminismo que se apoyara en esos valores para generar demandas y formular derechos. Este último rasgo resulta característico de lo que ha venido en denominarse *feminismo de la diferencia*. No es necesario insistir en que esta distinción entre feminismo de la igualdad y de la diferencia no responde a estrategias diferenciadas en la práctica, sino que se refiere más a estratos interpretativos aplicables a todos los feminismos, siendo más una cuestión de énfasis que una categorización que sirva para distinguir nítidamente a unos feminismos de otros.

Si bien las protestas antipatriarcales en la historia no han respetado la distinción entre feminismos de la igualdad y feminismos de la diferencia, sí es cierto que algunas estrategias feministas han otorgado un mayor protagonismo a esta naturaleza femenina en la formulación de deseos y demandas. Desde mi punto de vista, fue precisamente el feminismo que más peso concedió a la afirmación de la feminidad el que resultó más fecundo en términos de construcción de utopías (sin que ello suponga restar importancia al feminismo más volcado en las reivindicaciones de igualdad jurídica o de otro tipo). A continuación, me voy a fijar en algunas de las ponencias presentadas en las I Jornadas Feministas de Euskadi, celebradas en Leioa, Bizkaia, en diciembre de 1977, por las feministas conocidas entonces como *independientes*. Una de estas ponencias estuvo firmada por el colectivo *Lambroa*, un grupo feminista autónomo nacido en Bizkaia en 1976 que en los años ochenta resultó clave en la consolidación de dicha

<sup>47</sup> J. W. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 3-4.

corriente independiente. Desde *Lambroa* se defendió así la diferencia sexual frente a otras estrategias feministas centradas en la conquista de la igualdad con los hombres:

Las mujeres durante mucho tiempo hemos creído en nuestra liberación, que ésta consistía en esa renuncia a los «atavismos» de sexo débil y en asumir, por el contrario, los valores del hombre. No queremos que continúe el proceso de colonización al que hemos sido sometidas hasta ahora. Hoy la problemática de la mujer se plantea de forma distinta: NO QUEREMOS SER COMO HOMBRES, QUEREMOS SER NOSOTRAS<sup>48</sup>.

La afirmación en el hecho de ser mujeres y el deseo de ser *nosotras* no resultaron, sin embargo, una tarea sencilla. La razón de esta dificultad fue que esa feminidad, entendida como esencia, apareció oscurecida, reprimida por la alienación patriarcal y por una percepción normativa de otredad. Por ello, el primer objetivo para aquellas feministas fue descubrir ese sujeto silenciado y oculto, reconquistarlo, y hacerlo además intentando huir de los discursos del poder. Se planteaba así una identidad previa a la alienación que obligaba a una labor de descubrimiento de la verdadera feminidad. El proceso se denominó *autoconciencia*. Esta idea se expresó del siguiente modo en el texto de *Lambroa*:

Por eso creemos que hoy el feminismo debe suponer para nosotras en primer lugar un descubrimiento de lo que somos y de lo que queremos a partir de nosotras mismas, en un proceso de autoconciencia colectiva rechazando todo lo que se nos ha impuesto que suponga una alienación de nuestra identidad o intereses<sup>49</sup>.

Por otro lado, a la hora de construir una utopía, de vislumbrar un horizonte de expectativa e imaginar un mundo mejor, aquel feminismo sí disponía al menos de una imagen invertida, obtenida desde una visión radicalmente dualista, y este inverso era el mundo tal cual había sido creado por los hombres: «Creemos que ha llegado la hora de que las mujeres seamos capaces de criticar el mundo que los hombres han fabricado sobre nuestras espaldas y su misión».

En oposición al mundo masculino y con una feminidad por descubrir, quedaba todo por hacer. Un grupo activista de San Sebastián, que compartía con *Lambroa* su visión del feminismo, lo planteaba como sigue: «Partimos de cero, ya que nada nos sirve. [...] nos sentimos liberadas de toda responsabilidad histórica»<sup>50</sup>. Se aspiraba así a crear un mundo, «radicalmente distinto al actual donde se den nuevas formas de vida, de ritmo de trabajo, de lucha política, de relación entre las personas... que acabe con esta sociedad caracterizada por la ausencia de valores auténticamente humanos»<sup>51</sup>. En la construcción de aquel horizonte de expectativa, la feminidad aparecía como baluarte, como refugio de humanidad en un mundo gobernado por valores masculinos y des-

<sup>48</sup> *Lambroa*, «Valores», *I Jornadas de la mujer de Euskadi*, 8-11 de diciembre de 1977, pp. 59-60, en p. 59.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 60. Esta cita y las siguientes.

<sup>50</sup> Anónimo, «Feminismo», *I Jornadas de la mujer de Euskadi*, 8-11 de diciembre de 1977, p. 123.

<sup>51</sup> *Lambroa*, «Valores», p. 60.

humanizadores. Por ello, era necesario caminar hacia «una nueva cultura radicalmente distinta de la actual», en la que «las mujeres somos un reducto de esos valores que el mundo necesita»<sup>52</sup>. En definitiva, el deseo transformador de aquellas feministas se tradujo en un proyecto revolucionario, pero anclado en una visión radicalmente dualista de hondas raíces normativas. El feminismo daba «otra dimensión al mundo»<sup>53</sup> porque la feminidad era ese otro mundo. Las relaciones de poder patriarcales establecían una vez más el marco para la construcción del deseo feminista.

Si la utopía moderna es una hija impaciente y desobediente del progreso, precipitando sus ritmos o desafiando el futuro preestablecido por el orden del presente, algunas de aquellas feministas establecieron una relación más problemática con dicho futuro. Ellas no pretendieron realizar ensayos, construir burbujas utópicas experimentales, sino que llevaron a cabo una negación del futuro en favor del presente rompiendo el vínculo con el mañana. Se trataba de una negación del propio concepto de progreso y de la idea de un futuro como tiempo colonizado por él. Así, afirmaron, el feminismo «no tiene una meta, no necesita un futuro, es una práctica cotidiana de vida, vivida segundo a segundo»<sup>54</sup>. La negación del futuro no suponía una renuncia a la utopía, al contrario, aquellas mujeres imaginaron un mundo radicalmente distinto por el que merecía la pena luchar en el presente. E hicieron de su sueño una *utopía cotidiana*, por utilizar la expresión de Kristen Ghodsee<sup>55</sup>, aspirando a construir un presente en el que el deseo y la utopía se confundían con la vida para transformar la realidad.

## CONCLUSIONES

En estas páginas he pretendido mostrar que no es posible entender las palabras y los deseos feministas fuera del contexto que los cobija y les otorga significado. Analizar cada expresión de feminismo nos obliga a partir de cómo entendieron aquellos sujetos la diferencia sexual, cómo se situaron frente a otras formas de poder y cómo se construyó una experiencia que fue percibida como desigual y opresiva. Es necesario conocer qué clase de mundo, como decía Judith Butler, hace posible el deseo feminista. Solo así podremos comprender por qué la utopía de Christine de Pizan no incluía a todas las mujeres, por qué Rosa Marina confió ciegamente en una inminente emancipación de todas ellas o por qué no pocas feministas de los años setenta vivieron su feminidad no como algo impuesto sino como algo a conquistar. En definitiva, entender los deseos feministas exige conocer las circunstancias que los hicieron posibles, unas circunstancias que, a su vez, se vieron desafiadas por los propios deseos y expectativas de unas mujeres empeñadas en transformar radicalmente el mundo en el que vivían.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Anónimo, «Feminismo», p. 123.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> K. Ghodsee, *Utopías cotidianas*, Madrid, Capitán Swing, 2024.

**BIBLIOGRAFÍA**

- AHMED, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* [2010], Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019.
- ANÓNIMO, «Feminismo», *I Jornadas de la mujer de Euskadi*, 8-11 de diciembre de 1977, p. 123.
- ARBAIZA, Mercedes, «El malestar de las mujeres en España (1956-1968)», *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 28-2, 2021, p. 415-445.
- BLASCO, Inmaculada, «Definir y explicar el feminismo histórico», en Ángela Cenarro y Régine Illion (eds.), *Feminismos. Contribuciones desde la historia*, Zaragoza, PUZ, 2014, pp. 267-289.
- BOYDSTON, Jeanne, «Gender as a Question of Historical Analysis», *Gender & History*, 20-3, 2008, pp. 558-583.
- BOYM, Svetlana, *El futuro de la nostalgia* [2001], Madrid, Antonio Machado Libros, 2016.
- BUTLER, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones. Hegelianas en la Francia del siglo XX* [1987], Buenos Aires, Madrid, Amorrortu Eds., 2012.
- COTT, Nancy, «What's in the Name? The limits of 'Social Feminism', or Expanding the Vocabulary of Women's History», *Journal of American History*, 76-3, 1989, pp. 809-829.
- DAMASIO, Antonio, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Nueva York, Avon Books, 1994.
- DAMASIO, Antonio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Nueva York, Harcourt Brace, 1999.
- DEL VAL VALDIVIESO, M.<sup>a</sup> Isabel, «El imaginario colectivo versus la conciencia femenina al final de la Edad Media», en M. Llona González y J. J. Díaz Freire (coords.), *Tras la estela de los feminismos históricos*, Granada, Comares, 2023, pp. 3-29.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (edición ampliada) [1972], Barcelona, Paidós, 2004.
- DÍAZ FREIRE, José Javier, «Los tiempos de la modernidad. A propósito de Marshall Berman», *Historiografías*, 11, 2016, pp. 17-32.
- DÍAZ FREIRE, José Javier, «Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad», *Ayer*, 98-2, 2015, pp. 21-44.
- ESPIGADO, Gloria, «Un texto pionero del feminismo español: Rosa Marina, *La mujer y la sociedad* (1857)», *Crisol*, 30, 2023.
- URL: <https://crisol.parisnanterre.fr/index.php/crisol/article/view/606/686> [consultado el 12 de diciembre de 2024].
- ESPIGADO, Gloria, «La buena nueva de la mujer profeta: Identidad y cultura política en las fourieristas M<sup>a</sup> Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis», *Pasado y Memoria*, 7, 2008, pp. 15-33.
- FOUCAULT, Michel, «Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*», *Bulletin de la société française de philosophie*, 84- 2, 1990, pp. 35-63.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* [1976], México DF, Buenos Aires, Madrid, Siglo XXI, 2007.

- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder* [1971] (edición y traducción de J. Valera y F. Álvarez-Uría), Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1991.
- GHODSEE, Kristen, *Utopías cotidianas*, Madrid, Capitán Swing, 2024.
- JAMESON, Fredric, *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción* [2005], Madrid, Akal, 2009.
- LAMBROA, «Valores», *I Jornadas de la mujer de Euskadi*, 8-11 de diciembre de 1977, pp. 59-60.
- LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* [1990], Madrid, Cátedra, 1994.
- LÖWY, Michael, «The Romantic and the Marxist critique of modern civilization», *Theory and Society*, 16, 1987, pp. 891-904.
- MARINA, Rosa, *La mujer y la sociedad* (con prólogo de Margarita Pérez de Celis), Cádiz, Imprenta de la Paz, 1857.
- MARINA, Rosa, *La mujer y la sociedad* (edición y posfacio de M. D. Ramírez Almazán), Sevilla, Junta de Andalucía – Consejería de Cultura, 2017.
- MASSUMI, Brian, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press, 2002.
- NASH, Mary, «Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo», *Historia Social*, 9, 1991, pp. 103-135.
- NASH, Mary, «Experiencia y aprendizaje: La formación histórica de los feminismos en España», *Historia Social*, 20, 1994, pp. 151-172.
- OFFEN, Karen, «Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo», *Historia Social*, 9, 1991, pp. 103-135.
- PIZAN, Cristina de, *La Ciudad de las Damas* [1405], Madrid, Siruela, 2001.
- PRO, Juan, «Mujeres en un estado ideal: la utopía romántica del fourierismo y la historia de las emociones», *Rúbrica Contemporánea*, 4- 7, 2015, pp. 27-46.
- PRO, Juan, «Romanticismo e identidad en el socialismo utópico español: buscando a Rosa Marina», en I. Burdiel y R. Foster (eds.), *La historia biográfica en Europa: nuevas perspectivas*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 289-320.
- RAMÍREZ ALMAZÁN, María Dolores, «Rosa Marina, la mujer y la sociedad», en M. M. González de Sande (ed.), *Donne, identità e progresso nelle culture mediterranee*, Roma, Aracne, 2009, pp. 377-391.
- SCOTT, Joan W., *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

# MISCELLANÉES



# L'expérience nostalgique de la modernité espagnole à travers le projet rural de Rosario de Acuña (1902-1911)

CARLA BEZANILLA

*Laboratoire d'études romanes, Université Paris 8*

## Résumé

Dans l'ensemble des territoires espagnols, la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle sont une période perçue comme un moment de rupture. La perte des dernières provinces d'outre-mer déclenche une série de crises qui ont des répercussions sur les discours identitaires. De plus, ces crises surviennent à un moment de profondes transformations économiques qui entraînent une restructuration du paysage social espagnol. À travers l'étude des émotions exprimées dans une série d'articles intitulés *Conversaciones femeninas* et deux essais, cet article vise à analyser la réponse de l'écrivaine progressiste Rosario de Acuña à tous ces changements.

**Mots-clés** : Rosario de Acuña, émotions, ruralité, Espagne, Restauration, modernité

## Resumen

En el conjunto de los territorios españoles, el final del siglo XIX y el principio del XX son un periodo percibido como un momento de ruptura. La pérdida de las últimas provincias de ultramar desencadena una serie de crisis que tienen repercusiones en los discursos identitarios. Además, estas crisis se producen en un momento de profundas transformaciones económicas que acarreaan una reestructuración del paisaje social español. A través del estudio de las emociones expresadas en una serie de artículos titulados *Conversaciones femeninas* y dos ensayos, este artículo aspira a analizar la respuesta de la escritora progressista Rosario de Acuña ante dichos cambios.

Palabras claves: Rosario de Acuña, emociones, ruralidad, España, Restauración, modernidad

## Abstract

In the Spanish territories the end of the 19th century and the beginning of the 20th century was conceived as a moment of rupture. The loss of colonial territories caused a series of crises that had repercussions on identity discourses. Moreover, these crises came at a time of profound economic transformations that led to a restructuring of the social landscape. Through the study of the emotions expressed in his articles *Conversaciones femeninas*, the purpose of this article is to analyse the response of the progressive writer Rosario de Acuña to all these changes.

**Keywords**: Rosario de Acuña, emotions, rurality, Spain, Restauración, modernity

## INTRODUCTION

Cette étude se propose d'interpréter les émotions de l'écrivaine Rosario de Acuña (1850-1923) comme des significations culturelles ancrées dans le contexte des profondes transformations sociales que traverse l'Espagne. Le choix de cette figure pour analyser l'expérience nostalgique de la modernité espagnole découle du constat selon lequel cette autrice demeure, à mon sens, insuffisamment étudiée. Or, la trajectoire personnelle de Rosario de Acuña met en évidence un processus de désenchantement — d'abord envers la société dans laquelle elle a grandi, puis envers la société moderne incarnée par la ville — qui rend son expérience individuelle particulièrement pertinente pour comprendre les tensions et les effets des mutations sociales et culturelles de l'Espagne fin-de-siècle.

Issue d'une famille d'aristocrates et de personnalités influentes des sphères politiques et ecclésiastiques espagnoles, Rosario de Acuña choisit, dans la seconde moitié des années 1870, de rompre avec cet héritage afin d'élaborer son propre projet intellectuel. Elle s'engage alors dans la défense de la libre pensée, du laïcisme, du républicanisme et du féminisme. À travers cette étude de cas, j'analyse un ensemble de productions écrites entre les dernières années du XIXe siècle et 1911, date de son exil au Portugal. Cette période, qui coïncide avec la crise de la fin-de-siècle, présente un intérêt particulier en ce qu'elle permet de contextualiser deux dimensions essentielles pour comprendre les positions et les projets de Rosario de Acuña. D'une part, la dimension sociale de la crise, marquée par l'inquiétude face à la pauvreté, à l'expansion urbaine et à la consolidation d'une nouvelle classe ouvrière ; d'autre part, la dimension nationale, traversée par une préoccupation croissante pour la prétendue « dégénérescence » de la race et de la nation.

Comme la plupart des intellectuel·le·s de la période, Rosario de Acuña éprouve les inquiétudes et tensions liées à la modernisation et à la transformation de la société espagnole, et elle exprime dans ses textes un ensemble d'émotions qui leur sont associées. Si les études historiographiques se sont principalement centrées sur les phénomènes collectifs, il demeure pertinent d'examiner les témoignages individuels qui rendent compte de l'expérience subjective d'une époque et qui entretiennent un rapport étroit avec un environnement politique spécifique. Par ailleurs, les outils épistémologiques proposés par l'histoire des émotions permettent d'explorer la manière dont ces transformations affectent les individus et leurs corps<sup>1</sup>.

Dans ce contexte de perte de repères caractéristique de la modernité, Rosario de Acuña mobilise l'écriture pour affronter une réalité souvent perçue comme insaisissable. Nous analyserons d'abord la manière dont la ville devient pour elle un symbole de dégénéres-

<sup>1</sup> N. Eustace, E. Lean, J. Livingston, J. Plamper, W. M. Reddy, B. H. Rosenwein, « *AHR* Conversation: The Historical Study of Emotions », *The American Historical Review*, 117, 5, 2012, p. 1487–1531, <https://doi.org/10.1093/ahr/117.5.1487>.

cence et un espace dont la logique apparaît de plus en plus incompréhensible. Ensuite, nous examinerons l'importance de la nature dans son œuvre, envisagée comme une stratégie de réinvestissement symbolique fondée sur un repositionnement du temps dans l'espace, notamment dans les villages et les milieux ruraux. Enfin, nous montrerons comment, dans les dernières années de sa vie, l'écrivaine met en avant les vertus des sociétés rurales en tant que fondement possible des projets nationaux régénérationnistes.

## LE REJET DE LA VILLE PAR LES SCIENCES POSITIVISTES

La dernière période de la vie de Rosario de Acuña a été marquée par une production littéraire centrée sur la nature et le retour à la vie rurale. Par ailleurs, le vocabulaire emprunté à la santé et à la médecine y occupe une place prépondérante. Inspirée par le krausisme, Acuña a cherché tout au long de sa vie à articuler science et religion, malgré une apparente dichotomie entre ces deux domaines qui semblait dépassée à son époque. Elle croyait en l'application de la méthode scientifique à tous les objets de connaissance, y compris Dieu. Le simple fait qu'elle ait consacré autant de temps et d'énergie à ces questions témoigne de sa volonté de transcender les stéréotypes de genre associés aux domaines scientifiques. Ces derniers, bien que largement sexualisés, ne représentaient pas une barrière insurmontable pour des femmes telles qu'Acuña, qui parvenaient à concilier science et croyance.

À la fin du XIXe siècle, Acuña s'inquiétait déjà de la dégénérescence humaine, en particulier morale. Comme l'a noté Elena Hernández Sandoica, les travaux des juristes et des docteurs en droit ont influencé la réflexion d'Acuña sur la reproduction et l'héritage maternel, comme *La cárcel o el manicomio. Estado legal sobre la locura* (1888) de Victoriano Garrido Escuin<sup>2</sup>. Cette influence, confirmée par l'analyse de l'œuvre *El crimen de la calle de Fuencarral. O día el delito y compadece al delincuente* (vers 1888), est perceptible tout au long de son développement intellectuel régénérationniste. Ce texte reflète non seulement son intérêt pour les théories scientifiques de l'époque, mais également son engagement à utiliser ces idées pour expliquer certaines formes de dégénérescence morale<sup>3</sup>.

Ce livre offre un aperçu de la pensée régénérationniste de cette libre-penseuse. Acuña reprend les théories scientifiques sur la classification raciale des individus et des sociétés, admettant l'existence de races considérées comme plus dégénérées que d'autres, dont la dégénérescence se manifesterait à travers certains traits physiques. Le corps et les caractéristiques physiques seraient ainsi perçus comme révélateurs du compor-

<sup>2</sup> Elena Hernández Sandoica a confirmé l'influence de cette littérature dans la pensée régénérationniste de l'auteure, dans *Rosario de Acuña. La vida en escritura*, Madrid, Adaba, 2023, p. 499.

<sup>3</sup> *ibid.* Selon ce que montre sa biographe, *Crímenes de la calle Fuencarral...* est un livre difficile à trouver. Je n'ai pas eu accès à l'original, donc toutes les allusions à cette œuvre sont faites à travers la sélection de citations réalisée par Elena Hernández Sandoica, que j'ai jugé intéressant de mettre en avant dans mes arguments sur la pensée régénérationniste de l'auteure.

tement social des individus. Il est donc possible d'affirmer qu'il existe des arguments démontrant l'influence du racisme scientifique sur la pensée régénérationniste de cette auteure. Rosario de Acuña s'appuie sur les langages racialistes pour expliquer les actes commis par Varela, principal suspect du crime et représentant une classe bourgeoise tendant aux vices. Acuña fait une comparaison entre les traits de la dégénérescence présents chez Varela avec les « races moins favorisées » :

(...) hay en Varela algo que recuerda a las almas toscas y marchitas del gran árbol humano ; es un hombre, un ser racional ciertamente, pero a través de su carácter genérico se descubren rasgos típicos de las leyes atávicas; su frente se deprime de ese modo peculiar de la raza negra del África occidental que tan agudamente cierra el ángulo facial; sus labios, vueltos y colgantes, con verdadera deformidad en el inferior, y el rasgamiento prolongado en óvalo de su boca, dan a su cabeza un aspecto repulsivo que en vano atenúa la fijeza inexpresiva y casi inocente de sus abiertos y asombrados ojos; allí hay algo que no es caucásico, algo que ha retrocedido desde las cúpulas del árbol humano a las más inferiores de sus ramas; es un producto de las razas escogidas, atrofiado en su ruta de desarrollo hacia arriba en beneficio de su desarrollo hacia abajo, bien por causas desconocidas, bien porque la naturaleza se extenuó al ser obligada a crear en la misma escala de cruzamientos, acumulando sobre el último vástago de familias consanguíneas todas las inferioridades recogidas en los anteriores<sup>4</sup>.

Comme nous l'avons souligné, la pensée féministe de Rosario de Acuña, axée sur la recherche de la dignité des femmes, s'exprime notamment par une valorisation du rôle social de la figure maternelle. Si la dimension affective occupe une place centrale dans son argumentation, elle ne peut être pleinement comprise sans la mise en relation de la matérialité et de la corporéité féminines. En particulier, la gestation est envisagée comme un moment clé de la transmission des caractéristiques entre la mère et l'enfant, caractéristiques qui détermineront le comportement futur de ce dernier.

Dans cette perspective, la régénération de la soi-disant « raza latina » incomberait alors aux femmes-mères, investies d'une responsabilité essentielle non seulement dans la sphère privée, mais également dans le cadre d'un projet national et collectif :

En vosotras, madres, está la palabra sagrada que resolverá el pavoroso problema. Por vosotras, esta cansada civilización podrá regenerarse o sucumbir con honra (...). Sed dignas madres de los futuros hombres. En vosotros radica la viril rectitud de vuestra descendencia; dadles primero el fluido de una inteligencia rica, vigorosa, firme y segura.<sup>5</sup>

Les doctrines scientifiques de l'hygiénisme ont également inspiré l'auteure dans son rejet particulier de la vie moderne urbaine. Elle prédisait qu'une véritable régénération

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 507.

sociale et morale ne pourrait être atteinte qu'à travers un retour à la campagne. Cette idée s'inscrit dans une des grandes tendances idéologiques de la modernité européenne, marquée par le rejet des aspects négatifs et des conséquences du capitalisme industriel, notamment l'expansion urbaine et l'incapacité des infrastructures à accueillir une main-d'œuvre abondante pour les nouvelles activités économiques du système capitaliste.

Dans ses essais *Influencia de la vida del campo en la familia* et *El lujo en los pueblos rurales*, tous deux publiés en 1888, Rosario de Acuña exprime son désenchantement à l'égard de la vie citadine. L'influence des doctrines hygiénistes peut expliquer que ce désenchantement s'exprime souvent à travers la corporéité et la sensibilité. Ces textes révèlent une véritable préoccupation pour les problématiques de santé publique, telles que la maladie, la pauvreté et la dégradation physique. L'auteure évoque des odeurs malsaines, décrivant une « mezcla repugnante de olores », et dépeint des environnements où coexistent divers commerces. Elle se sent déstabilisée par les rues urbaines, où les odeurs des magasins, des boulangeries et des usines se mêlangent, reflétant ainsi le désordre typique des grandes villes<sup>6</sup>.

À travers l'odorat, mais aussi la vue, elle critique cet environnement chaotique : elle évoque l'obscurité et le manque de lumière dans les rues, symboles des conditions oppressantes de la vie urbaine. Toutefois, l'imaginaire urbain qu'elle décrit dépasse les seules considérations physiques. Selon elle, le mode de vie citadin impacte profondément la structure sociale, abolissant les frontières claires entre les classes sociales.

Cette observation met en lumière un aspect central de la pensée régénérationniste de l'auteure : la question de la classe sociale. La dégénérescence, selon Acuña, se manifeste différemment selon les classes sociales, et les classes populaires retiennent particulièrement son attention. Cette différenciation doit être analysée à la lumière du réformisme social, comme nous l'explorerons ultérieurement. Les discours régénérationnistes d'Acuña reflètent par ailleurs les courants de pensée des élites européennes de son époque : le rejet de la modernité urbaine se traduit par une idéalisation de la nature et de la vie rurale, perçues comme des refuges face à la dégénérescence engendrée par l'industrialisation. Ainsi, pour Rosario de Acuña, « fuera de la naturaleza no hay existencia »<sup>7</sup>.

### UNE SENSIBILITE ECOFEMINISTE DANS L'ESPAGNE FIN-DE-SIECLE ?

La nature, envisagée comme un refuge moral face à l'avènement du capitalisme industriel, occupait une place centrale dans le régénérationnisme, tel qu'il était compris par certains krausistes et institutionnalistes. Giner de los Ríos lui-même entretenait un lien étroit avec la nature, comme le souligne Santos Casado de Otaola :

<sup>6</sup> Sur la perception sensible de l'odorat et les changements historiques, voir A. Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire sociale, XVIII-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Flammarion, 2016.

<sup>7</sup> R. de Acuña, *Influencia de la vida del campo en la familia*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Montegrifo y Compañía, 1882, p. 16.

En el amor a la naturaleza hay un fundamento teórico, como lo hay también en su preocupación por cultivar y dignificar lo corporal y lo físico en el ser humano. Pues la concepción unitaria, orgánica y armnicista del mundo, que como adepto a la corriente filosófica krausista profesaba, proponía la consideración del hombre como un compuesto armónico de espíritu y naturaleza, y estos a su vez como órdenes del ser, no más elevado el uno que el otro, contenidos en una existencia superior, en un ser absoluto, en Dios.<sup>8</sup>

La nature occupe une place centrale dans la vie et l'œuvre de Rosario de Acuña, et les expériences qu'elle évoque dans ses écrits présentent une forte affinité avec les fondements théoriques du krausisme, notamment en ce qui concerne l'harmonie et l'unitarisme de l'existence de Dieu. Rosario de Acuña témoigne de la présence de cet être absolu lorsqu'elle entre en contact avec la nature, comme elle le décrit à travers ses voyages et ses ascensions dans les montagnes, en particulier dans les régions du nord de la Péninsule ibérique<sup>9</sup>. Le rejet de la vie urbaine, l'idéalisation de la campagne et la revalorisation de la fonction sociale de la maternité constituent ainsi les principaux axes de son projet régénérateur. Ces trois éléments doivent être compris dans leur interdépendance et sont étroitement liés au féminisme de Rosario de Acuña, comme l'illustre son affirmation : « uno de los factores esenciales de la regeneración española estriba en elevar el nivel físico, moral e intelectual de las almas femeninas »<sup>10</sup>.

Vers 1900, cette connexion avec la nature devient encore plus tangible dans la vie de l'écrivaine. En 1898, elle s'installe avec sa mère et son compagnon Carlos Lamo à Cueto, une localité proche de Santander, où elle entreprend un projet agricole consacré à l'élevage de volailles. Rosario de Acuña associe ces activités agricoles à la rédaction d'une série d'articles intitulés *Conversaciones Femeninas*, publiés à partir de 1902 dans le journal *El Cantábrico*. Ces articles, que nous citons ici pour leur pertinence, synthétisent avec clarté les aspects mentionnés plus haut. Ils reflètent également l'imaginaire circulant dans les cercles féministes concernant le rôle social des femmes dans un contexte de profondes transformations sociales, où les théories scientifiques prétendant offrir des réponses rationnelles et documentées aux défis de l'époque devenaient de plus en plus accessibles.

Contrairement à ses essais antérieurs, destinés principalement à un public bourgeois urbain susceptible d'être affecté par les changements dans leurs modes de vie, *Conversaciones Femeninas* s'adresse aux femmes ouvrières et paysannes partageant

<sup>8</sup> S. Casado de Otaola, *Naturaleza patria. Ciencia y sentimiento de la naturaleza en la España del regeneracionismo*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 29.

<sup>9</sup> Solange Hibbs-Lissorgues commente la relation mystique de l'auteure avec la nature et les influences que la littérature française qu'elle a pu avoir sur elle en contrastant son œuvre avec celle de Camille Flammarion, dans S. Hibbs-Lissorgues, « Rosario de Acuña et la littérature française : un voyage à travers l'âme et la nature », dans E. Hernández Sandoica (éd.), *Rosario de Acuña, Hipatia. (1850-1923), Emoción y razón*, Madrid, Abada, 2019, p. 199-231.

<sup>10</sup> R. de Acuña, « Conversaciones femeninas », *El Cantábrico*, Santander, 19/02/1902.

son quotidien. On y décèle une sincérité accrue et un engagement personnel plus marqué de la part de l'écrivaine. À cette époque, elle abandonne toute idéalisation du travail agricole. Au contraire, elle dénonce fermement la passivité des institutions face à la pauvreté en milieu rural, critique les conditions de travail précaires ainsi que l'absence de protection sanitaire, tout en intégrant un discours sur la santé publique et l'hygiène. Parallèlement à son expertise croissante en agriculture, ces articles visent également à combattre l'absentéisme rural, qu'elle définit comme « la costumbre arraigada en nuestra sociedad de preferir la vida ciudadana a la vida en el campo »<sup>11</sup>.

Ce projet reflète l'engagement profond de Rosario de Acuña : elle cherche avant tout à partager et à transmettre son expérience d'agricultrice aux femmes rurales, dans une perspective d'entraide plutôt que de leçon. La tristesse qu'elle éprouve face à la « dégénération » de son pays devient alors le moteur de son combat. Elle place ainsi les femmes rurales espagnoles au cœur de la stratégie de régénération nationale :

(...) [V]oy a dirigirme resueltamente a vosotras, mujeres hermanas mías, y con la posible sencillez, con todo mi corazón en la mano voy a conversar con vosotras sin ánimo (¡Dios me libre!) de poner tampoco cátedra para vuestras inteligencias; mis palabras van a buscaros sin el ánimo siquiera del consejo; son una comunicación, una comunión que voy a realizar entre vosotras y yo, mostrándoos cuanto experimentalmente haya conseguido aprender en el hermoso amor a la Naturaleza (...) Segunda: porque en el hondo dolor que me causa la contemplación de la mísera decadencia patria, quisiera, de alguna manera, contribuir a levantarla en la senda del Trabajo y de la Virtud, única que lleva al engrandecimiento. Y tercera: porque creo firmemente que uno de los factores esenciales de la regeneración española estriba en elevar el nivel físico, moral e intelectual de las almas femeninas, de modo que, en vez de hundirse cada vez más en el abismo de las inutilidades, de las esclavitudes, de las supersticiones y de las ignorancias, vuelvan el rostro y la voluntad hacia el sol del verdadero progreso que ilumina en otras regiones los destinos humanos.<sup>12</sup>

L'attention particulière que Rosario de Acuña porta aux femmes s'exprimait également en termes raciaux. Ainsi, le discours féministe de l'écrivaine et agricultrice peut être interprété comme une articulation entre nationalisme et féminisme, deux dimensions si étroitement imbriquées qu'on pourrait, pour reprendre l'expression de Sara R. Farris, parler de « fémonationalisme », un concept analytique dont nous approfondirons les usages pour l'étude historique dans la deuxième partie de cette étude. Toutefois, il serait réducteur d'ignorer le profond désir de solidarité et de sororité qui sous-tend les initiatives d'Acuña en faveur des femmes rurales. Ces dernières occupent une place centrale dans sa vision du paysage naturel, où l'auteure, à l'instar de nombreux écrivains de

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

la fin du XIXe siècle, puise non seulement son inspiration, mais également son espoir de régénération sociale.

Face à l'omniprésence des thématiques de la mort et de la maladie dans les diagnostics de l'état de l'Espagne, de sa société et de sa « race », certains écrivains, dont Rosario de Acuña, identifient dans la nature une « promesa de resurrección »<sup>13</sup>. La nature, dans ce contexte, devient un concept fondamental, un noyau symbolique, un véritable « emblème de l'immortalité nationale et de la certitude d'une résurrection ». Comme l'explique Joan W. Scott dans son célèbre article *Fantasy Echo: History and the Construction of Identity*, les qualités associées à la société traditionnelle émergent précisément avec l'avènement de la modernité<sup>14</sup>. Ce rapport, qualifié de synchrone par Scott, s'inscrit dans un contexte de crise identitaire qui a profondément marqué les élites politiques et littéraires espagnoles.

Les transformations socio-économiques, telles que le dépeuplement des campagnes et l'expansion des villes, étaient perçues comme des menaces existentielles et comme des facteurs de la perte de puissance de la nation espagnole, considérée alors comme un corps social corrompu et affaibli. Face à ces défis, l'accent mis sur les populations rurales, encore relativement préservées des effets délétères de la modernisation, devint l'un des mécanismes privilégiés des régénérationnistes pour raviver l'âme de la nation. Influencés par la cosmovision littéraire de leur époque, ces derniers attribuaient à la vie rurale des qualités idéalisées, telles que la « pureté », érigées en contrepoint des désordres urbains et industriels.

Si alguna esperanza hay de que despierte del sopor de muerte que la invade, esa esperanza radica solo en estas vertientes pirenaicas, desde cabo Ortegá hasta cabo Higuera: las razas que habitan estos valles y estas sierras son de lo más puro que existe en la Península; el suelo mismo del cual se nutren ejerce sobre ellas misión redentora; todavía, a través de sus embrutecimientos; a pesar de su alcoholismo, casi crónico, se ve flamear en estos pueblos el destello bravío, sobrio y activo de los indómitos celtíberos: si en el seno de esta raza logran prender las enseñanzas de las ciencias positivas, acaso la reconquista para la razón y el progreso del país íbero volviera a verificarse, partiendo de las selváticas umbrías de las montañas cántabras... ¡Esperemos!<sup>15</sup>.

Toujours en lien avec ces idées, Rosario de Acuña évoque un passé parfois idéalisé et des valeurs patriotiques enracinées dans les populations rurales du nord de la péninsule ibérique, des valeurs qu'elle considère comme héritées de leurs ancêtres. Pour elle, ces populations portent la charge de « la reconquista para la razón y el progreso ». Elle fait à nouveau référence au passé, cette fois dans sa dimension la plus nationaliste, en

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> J. Scott, « Fantasy Echo: History and the Construction of identity », *Critical Inquiry*, 27, 2, 2002, p. 284-304.

<sup>15</sup> R. de Acuña, « Avicultura popular », *El Cantábrico*, Santander, 4-7-1901.

convoquant les « faits historiques » constitutifs du récit officiel de la nation espagnole, tels que la « Reconquista ». Ce regard vers le passé confère une dimension identitaire à l'expression de sa pensée raciale, désormais centrée sur la préservation et le renforcement du caractère « pur » des populations rurales du nord. Cependant, ce regard ne peut être qualifié de nostalgique, car il ne s'agit pas de recréer un passé perçu comme intrinsèquement meilleur. Bien que stylistiquement ancrée dans le courant régénérationniste, Acuña ne s'inscrit pas dans le corpus des auteurs conservateurs et nationalistes. Idéologiquement, elle s'en distingue nettement.

## PERSPECTIVES NOSTALGIQUES SUR LA RURALITE

Néanmoins, la nostalgie du passé a profondément influencé le régime émotionnel du système de la Restauration au XXe siècle, en particulier dans les années qui ont suivi le « Desastre »<sup>16</sup>. On peut affirmer qu'un sentiment de nostalgie a constamment traversé cette période, caractérisant, comme l'a expliqué Katharina Niemeyer, l'expérience de la modernité<sup>17</sup>. Rosario de Acuña n'était pas étrangère à cette nostalgie, notamment lorsqu'elle critiquait la modernisation et l'industrialisation des centres urbains. Cependant, ce sentiment était absent lorsqu'elle se retrouvait en contact direct avec la nature.

Le passage du temps est un thème qui a abondamment nourri les pages des poètes, écrivains et artistes de la seconde moitié du XIXe siècle jusqu'à la Première Guerre mondiale. Baudelaire écrit en 1863 que la modernité, « c'est le transitoire, le fugitif, le contingent »<sup>18</sup>. Dans ce contexte, Rosario de Acuña, influencée par les courants littéraires et artistiques de la fin du XIXe siècle, exprime dans son œuvre les changements dans la perception du temps écoulé. Ces transformations se manifestent également dans une nouvelle manière de mesurer le temps : face aux conséquences de la révolution industrielle — l'émergence des technologies modernes, l'apparition de nouveaux moyens de transport et une rigueur temporelle sans précédent —, la sensation d'un temps qui s'accélère devient plus aiguë.

Rosario de Acuña, influencée par les courants littéraires et artistiques de la fin du XIXe siècle, exprime également dans son œuvre les changements dans la perception du temps écoulé<sup>19</sup>. La nostalgie apparaît ainsi comme le sentiment produit par cette

<sup>16</sup> William Reddy a défini le « régime émotionnel » comme l'ensemble des normes émotionnelles, des rituels et des pratiques officielles et *émotionnelles* qui les expriment et les inculquent et qui constituent le fondement de tout régime politique stable. W. Reddy, *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 129.

<sup>17</sup> K. Niemeyer, « Désigner l'âge d'or : médias et nostalgies d'un espace et d'un temps (a)dores », *Le Temps des médias*, vol. 27, 2, 2016, p. 16-30.

<sup>18</sup> C. Baudelaire, « Le peintre de la vie moderne », dans *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, 1976, p. 694.

<sup>19</sup> Sur l'expérience de la temporalité nous renvoyons à P. Ruiz, « La extraña dualidad de los atardeceres. Experiencia del tiempo y testimonio de época en "La montaña mágica" », *Revista del Pensamiento Contemporáneo*, 2019, 58, pp. 114-135.

expérience d'un temps qui passe trop rapidement. Pourtant, elle n'est pas une caractéristique exclusive des textes de Rosario de Acuña, elle est commune aux écrivains et écrivaines régénérationnistes : on la retrouve aussi dans les œuvres d'autres écrivains de la période, à l'instar de Miguel de Unamuno. José Javier Díaz Freire a d'ailleurs établi un parallélisme entre l'expérience d'Unamuno et la pensée de Walter Benjamin autour de l'expérience mélancolique de la modernité. L'expérience de Rosario de Acuña, à la lecture de ses textes, s'en rapproche beaucoup<sup>20</sup>. Cette nostalgie découle ici de l'expérience d'un temps accéléré. Dans son œuvre, le temps urbain est ressenti comme irrationnel : il s'écoule rapidement, constamment mesuré, provoquant chez elle un sentiment de fatigue et d'absence de sens. À propos de la temporalité dans les villes, elle écrit : « la vida del hombre, que cruza, va y vuelve sin otra noción del tiempo que la que le presta su reloj o los relojes públicos, sin más idea de lo infinito que el paso de un cortejo fúnebre empenachado y reluciente »<sup>21</sup>. Ici se dessine une dichotomie entre le temps rapide, associé à la productivité urbaine, et un temps éternel. Dans cet univers urbain, il semble exister un décalage entre l'espace et la temporalité. La déconnexion absolue avec la nature et ces éléments apparemment insignifiants produisent une « nostalgia febril del alma », laquelle se traduit par un profond sentiment de lassitude et de désenchantement face à la vie : « resumiendo, la carencia absoluta de comunicación con la naturaleza y estos motivos al parecer insignificantes, producen esa nostalgia febril del alma, que se traduce en un hastío prematuro de la vida »<sup>22</sup>.

Ce regard tourné vers le passé, qu'il soit empreint de nostalgie ou non, traduit le malaise face au présent de la modernité qui s'éprouve et la quête de repères susceptibles de redonner espoir en l'avenir. Cela passe non seulement par la reconstitution des symboles nationaux, mais également par une valorisation accrue du rôle des femmes au sein de la société.

(...) [Q]ue la mujer, la última criatura nacida en el planeta y que acaso, acaso, sea en el presente un bosquejo de la futura especie que dominará en otros siglos, vuelva la inteligencia hacia el horizonte y bañe su rostro en el fulgor de la lejana aurora; que ella tenga conciencia de tan glorioso porvenir, iy se acortará el camino para gozarlo...!<sup>23</sup>

Par ailleurs, sa foi dans le pouvoir régénérateur du contact avec la nature repose sur une conviction personnelle nourrie par ses propres expériences, qu'elle évoque dans l'article intitulé « La enfermedad », publié le 2 juin 1902 dans la série *Conversaciones Femeninas*. Rosario de Acuña n'a pas toujours joui d'une bonne santé. Dès son plus jeune âge, elle a passé de longues périodes dans des environnements ruraux, suivant

<sup>20</sup> J. J. Díaz Freire «Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad», *Ayer*, 2015, 98, pp. 21-44.

<sup>21</sup> R. De Acuña, *Influencia de la vida en el campo...*, p.10.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>23</sup> R. De Acuña, "El Porvenir", *Conversaciones Femeninas, El Cantábrico*, Santander, 17/03/1902.

les recommandations de médecins, dans le but de soulager ses maux. Ces expériences ont profondément influencé ses théories sur la régénération, car elle considérait la dégénérescence sociale comme une forme de maladie. L'extrait suivant en atteste :

¡Todo es poco para sostener la hoguera devorante de los vicios, del raquitismo, de la anemia! En vano los campos arrojan en montón a la vorágine seres nacidos en sus hogares; el monstruo todo lo consume; la ciudad sigue enloquecida salpicando el cieno sobre las conciencias austeras; triturando todas las purezas, todas las robusteces; siguiendo su trabajo necrótico, cuyas escorias, arrojadas a todos los vientos, iesterilizan a largas distancias los más generosos esfuerzos de redención. . . ! De todo este conjunto de males repito que sale algo bueno, pero ¿puede asegurarse que no surgiría lo infinitamente mejor fuera de la ciudad si en los campos existieran los hogares de familias inteligentes. . . ?<sup>24</sup>

À la lumière de ces éléments, venons à présent à la présence de la rhétorique de la pensée raciale dans l'œuvre de Rosario de Acuña. Plusieurs éléments peuvent être distingués dans la notion de « race » telle qu'elle est utilisée par l'auteure. Tout d'abord, on discerne une volonté de constituer une sorte de communauté ou de groupe partageant des caractéristiques communes, tout en se distinguant des autres populations péninsulaires. Rosario de Acuña incarne elle-même cette obsession pour la différenciation de la « race » et participe à la construction socioculturelle d'une catégorie interconnectée avec les représentations de genre et de classe, définissant ainsi qui doit et qui ne doit pas appartenir aux groupes nationaux.

La dégénérescence de la « race » figure sans conteste parmi les thèmes centraux du corpus de Rosario de Acuña. Comme nous l'avons déjà souligné, elle adopte un positionnement marqué contre la décadence, tout en s'inscrivant dans une perspective renouvelée par rapport au Regeneracionismo traditionnel. Ce qui mérite d'être mis en lumière dans l'usage discursif de la notion de « race » par Rosario de Acuña, c'est l'accent qu'elle fait porter sur le temps et l'environnement comme facteurs fondamentaux dans l'argumentation contre les inégalités et les différences raciales (mais aussi de genre et de classe), plutôt que sur une supposée infériorité naturelle. Selon elle, la « pureté » des « races » ou des populations du nord de la péninsule réside dans les vertus attribuées à la campagne, perçue comme un espace préservé des effets corrupteurs de la modernisation capitaliste, où le temps semble suspendu et où les courants modernisateurs n'ont pas altéré les modes de vie traditionnels ; pour elle, donc, les différences raciales sont induites par l'environnement.

L'influence du krausisme, ainsi que de la libre pensée déjà évoquée, est indéniable dans son œuvre. Cependant, dans cette quête d'harmonie, Rosario de Acuña n'hésite pas à imaginer une nouvelle humanité. Située à la croisée de deux siècles, elle applique

<sup>24</sup> ACUÑA, Rosario, "La Ciudad", *Conversaciones Femeninas.*, *El Cantábrico*, Santander, 10/3/1902.

les structures de pensée et de langage du XIXe siècle aux réalités émergentes du XXe siècle, ce qui constitue sans doute l'un des aspects les plus novateurs de sa figure intellectuelle. Par ailleurs, l'influence des saint-simoniens est également perceptible. À cet égard, la contribution de Loïc Rignol sur le régénérationnisme chez les saint-simoniens offre un cadre conceptuel précieux pour mieux apprécier l'usage des langages de la régénération chez Acuña. En effet, pour elle comme pour les saint-simoniens, la rhétorique de la régénération et la religion sont profondément liées. Toutefois, chez les saint-simoniens, « la régénération possède une forme générique. Elle donne lieu à une transformation, une évolution, qu'elle prédit et accomplit. Elle se présente comme le passage d'un état à un autre : de la mort à la vie, de la division à l'unité, du désordre à l'ordre, de la servitude à la liberté, de la physique à la métaphysique, de la religion à la science »<sup>25</sup>.

Lorsque Rosario de Acuña évoque les « indómitos celtíberos » pour désigner les peuples qui habitaient les régions septentrionales de la Péninsule ibérique, elle poursuit l'établissement d'une généalogie de la « race » ibérique. Cette démarche s'inscrit dans une projection vers le passé qui suit des logiques pouvant être considérées comme conservatrices, suggérant un engagement nationaliste de l'autrice dans sa vision de la nation espagnole idéale. Toutefois, si l'on examine les influences des courants de pensée développés par les saint-simoniens, peut-être intégrées aux doctrines républicaines et à la libre-pensée auxquelles Rosario de Acuña avait accès, il apparaît que son allusion à la « race » désigne plutôt une réalité intangible et symbolique. Comme le souligne Loïc Rignol, « la race accomplit ce rêve d'éternité des aristocrates d'autrefois. Elle vit éternellement dans le temps, sans se perdre ou se flétrir. Quand les individus, les familles, les nations mêmes s'affaissent parfois et s'affaiblissent sans voix, quand leur vie décline et dégénère, la race, elle, reste ce que la nature l'a faite »<sup>26</sup>. Ainsi, la pertinence du concept de « race » réside dans son caractère permanent, en devenant le fondement même de l'ethnologie dans ces courants de pensée. Pour Rosario de Acuña, évoquer les races ibériques permet de montrer que, malgré les transformations historiques, la race demeure immuable, comme si la biologie et la science offraient une explication ultime au sens de l'histoire.

Cependant, il serait erroné d'appliquer des dualités rigides propres à la conception raciale classique à l'œuvre de Rosario de Acuña. Il s'agit plutôt de comprendre la dimension spirituelle et les valeurs que l'auteure cherche à incarner dans une corporalité spécifique, laquelle définit selon elle l'identité espagnole. Pour elle, le terme « race » sert à remonter aux origines, à une « matière brute » représentant une essence. Ces origines sont incarnées par les habitants, et plus particulièrement par les femmes des régions

<sup>25</sup> L. Rignol, « Croisements et régénération chez les saint-simoniens », dans X. Tabet, F. Martinez, M. Peloille, (dir.), *Fabriques latines de l'eugénisme, 1850-1930*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2024, p. 50.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 57.

rurales. Les populations du nord de la péninsule, en particulier, symbolisent pour Acuña le modèle de la femme « saine », c'est-à-dire peu affectée par la dégénérescence. Cela lui permet d'établir une hiérarchie dans laquelle les femmes mères occupent une position centrale et privilégiée dans son discours. Cette définition, fondée sur la pureté des origines et de la classe sociale — car, selon sa logique, la hiérarchie des classes reflète celle des races —, propose l'idéal d'un groupe harmonieux, physiquement et psychologiquement délimité, chargé de façonner la nouvelle identité nationale espagnole. Cet idéal devait être perfectionné par l'éducation, perçue comme le principal vecteur de transformation et de régénération.

Ce sont les femmes rurales qui constituent le point de départ de cette régénération patriotique, rendue possible par l'éducation et l'instruction. Rosario de Acuña a soutenu les courants politiques qui prônaient l'éducation du peuple et des masses comme une stratégie progressive pour résoudre la crise de la Restauration. La situation des femmes espagnoles, bien plus défavorable que celle des hommes en raison d'un code civil oppressif et restrictif, a interpellé l'autrice. Celle-ci a su faire entendre une voix critique en adoptant le langage politique de son époque, notamment celui du krausisme, tout en plaçant les femmes au centre des débats. En effet, bien que les ouvrières agricoles des villages soient perçues comme le point de départ de la régénération nationale, elles ne sont pas exemptes de vices et de maladies qu'il est nécessaire d'atténuer par l'éducation, estime l'auteure.

Rosario de Acuña, qui s'est rapprochée des positions ouvrières vers la fin de sa vie, n'a jamais cessé de maintenir une certaine distance avec ces femmes<sup>27</sup>. Si, comme nous avons tenté de le démontrer, le rôle central que l'autrice attribuait aux femmes espagnoles dans le processus de régénération patriotique s'exprimait parfois en termes raciaux, il convient d'introduire dans notre analyse le concept de génotechnie, tel qu'il est défini par Elsa Dorlin. Dans cette perspective, il apparaît clairement que la fonction maternelle occupait une place fondamentale dans la pensée féministe de Rosario de Acuña. La figure de la « mère », dans laquelle convergent les idéaux raciaux et les modèles de genre, devient un instrument clé dans la construction de l'identité nationale espagnole, ce qui en fait un « outil majeur de génotechnie »<sup>28</sup>.

Rosario de Acuña s'appuie sur les logiques héréditaires des discours scientifiques, alors en pleine diffusion au-delà des cercles académiques, pour justifier rationnellement ses arguments en faveur de la valorisation et de la reconnaissance sociale des femmes en tant que mères. Ainsi, en revendiquant le rôle social des femmes dans une société

<sup>27</sup> A cet égard, nous renvoyons aux derniers chapitres de la biographie de Acuña écrite par Elena Hernández Sandoica, particulièrement à « *La santa laica* », p. 874.

<sup>28</sup> Elsa Dorlin emprunte cette expression à Grégoire Chamayou, dans E. Dorlin, *La matrice de la race*, Paris, La Découverte, 2006, p. 209.

marquée par un fort caractère nationaliste, elle s'inscrit dans une logique raciale indissociable de la construction identitaire des nations européennes :

Dans l'idéologie nationale, la figure de la mère est donnée à proprement parler à la nation imaginaire. (...) La mère devient ainsi l'instrument majeur de la géno-technologie, la technologie la plus efficace pour fabriquer un peuple (...). Elle porte en elle à la fois la maîtrise de soi et la domination, elle incarne le tempérament de la Nation, elle deviendra la matrice de la race.<sup>29</sup>

Ainsi, l'emploi de ce vocabulaire révèle les tensions entre les aspirations à une régénération nationale et les contradictions internes des discours régénérationnistes eux-mêmes, où la définition des symptômes et des solutions restait insaisissable, contribuant à alimenter les incertitudes identitaires et politiques de l'époque. Tout ce répertoire évoquant la notion de « race » présent chez des écrivaines comme Acuña peut être compris à la lumière de la diffusion croissante des doctrines eugéniques et de l'hygiénisme à travers l'Europe. L'eugénisme, en tant qu'étude de la transmission héréditaire des caractéristiques physiques, mentales et intellectuelles, apportait une réponse scientifique à l'idée de décadence et de dégénérescence de la « race », notion largement acceptée dans les cercles intellectuels espagnols et européens. Cette science positive séduisit les réformateurs sociaux en ce qu'elle proposait des moyens d'action scientifique et médicale pour intervenir sur le mécanisme évolutif perçu comme altéré de la société, transformant ainsi la décadence et la dégénérescence en un processus de régénération de la « race » par la volonté et l'intervention humaines. L'idée d'« amélioration de la race » devint une ressource récurrente, métaphorique ou non, dans de nombreux discours politiques ; ce qui évolua fut, de manière évidente, la stratégie et les formes d'action.

Cependant, cette notion de « race » conserva également une dimension spirituelle, un aspect largement souligné par l'historiographie et aujourd'hui consensuel. Dans ce cadre, la « race » était mobilisée pour définir le corps intégral de la nation espagnole, non pas sur la base de caractéristiques physiques, mais à travers des traits spirituels et historiques communs. Comme nous le verrons, cette interprétation fut particulièrement exploitée par les courants « américanistes », qui trouvaient dans le passé colonial un récit destiné à soulager la confusion provoquée par la crise identitaire se construisant en termes nationaux. Ces courants cherchaient à rétablir les liens diplomatiques et culturels avec les républiques américaines, anciens territoires coloniaux, en s'appuyant sur une vision du passé colonial comme fondement d'un avenir partagé, sans reconnaître une rupture définitive avec ces nations.

Derrière ces discours se profile une idée de l'Espagne comme « mère patrie », où les relations contemporaines sont interprétées comme le prolongement naturel de siècles de domination impériale. Ces liens, toutefois, ne se limitent pas à des aspects linguis-

<sup>29</sup> *Idem.*

tiques, culturels ou politiques. L'idée de « race », de « métissage » et de « sang » confère une corporalité aux arguments, s'imposant ainsi comme un axe central de la pensée raciale espagnole à la fin du XIXe siècle.

Dans ce contexte, Rosario de Acuña apparaît comme une figure particulièrement représentative : une écrivaine qui réunit dans son expérience toutes les influences de la période et s'inscrivant dans le groupe littéraire et intellectuel de la Generación del 98. Grâce à sa sensibilité aux questions de genre, elle devient une référence essentielle pour l'étude des constructions socio-politiques des catégories de genre et de « race » durant la crise de fin-de-siècle. Sa trajectoire personnelle lui permet également un certain engagement auprès des classes populaires rurales. Défenseuse des idées de progrès et de la libre pensée, et intégrée dans la franc-maçonnerie, elle adopte pourtant une vision conservatrice du passé pour imaginer la nation libérale espagnole, fondée sur la pureté et la rationalité des âmes — qu'il s'agisse des individus ou de la société — ainsi que sur la bonne éducation des femmes. Et même si cette perspective s'appuie sur des théories progressistes, son idéal de progrès rationnel implique l'exclusion d'éléments perçus comme menaçants. Face à la modernité urbaine, source d'angoisses pour elle, Acuña tente de s'échapper vers le monde rural, où elle cherche à retrouver une originalité et une pureté qu'elle estime perdues dans les villes. Dans ce contexte de crise et de perte de repères symboliques, la nostalgie devient, pour elle, le moteur d'un véritable projet régénérateur.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ACUÑA, Rosario de, «Avicultura popular», *El Cantábrico*, Santander, 4-7-1901.
- ACUÑA, Rosario de, “El Porvenir”, *Conversaciones Femeninas, El Cantábrico*, Santander, 17/03/1902.
- ACUÑA, Rosario de, “La Ciudad”, *Conversaciones Femeninas., El Cantábrico*, Santander, 10/3/1902.
- ACUÑA, Rosario de, *Influencia de la vida del campo en la familia*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Montegrifo y Compañía, 1882.
- BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, 1976.
- CASADO DE OTAOLA, Santiago, *Naturaleza patria. Ciencia y sentimiento de la naturaleza en la España del regeneracionismo*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- CORBIN, Alain, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire sociale, XVIII-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Flammarion, 2016.
- DÍAZ FREIRE, José Javier, « Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad », *Ayer*, 98, 2015, p. 21-44.
- DORLIN, Elsa, *La matrice de la race*, Paris, La Découverte, 2006.
- EUSTACE, Nicole, LEAN, Eugenia, LIVINGSTON, Julie, REDDY, William, ROSENWEIN, Barbara, « AHR Conversation: The Historical Study of Emotions », *The American Historical Review*, 117, 5, 2012, p. 1487–1531, <https://doi.org/10.1093/ahr/117.5.1487>.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (éd.), Rosario de Acuña, *Hipatia. (1850-1923), Emoción y razón*, Madrid, Abada, 2019.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, Rosario de Acuña. *La vida en escritura*, Madrid, Adaba, 2023.
- HIBS-LISSORGUES, Solange, « Rosario de Acuña et la littérature française : un voyage à travers l'âme et la nature », dans HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, *Rosario de Acuña, Hipatia (1850-1923), Emoción y razón*, Madrid, Abada, 2019, pp. 199-231.
- NIEMEYER, Katarina, « Désigner l'âge d'or : médias et nostalgies d'un espace et d'un temps (a)dores », *Le Temps des médias*, 27, 2, 2016, p. 16-30.
- REDDY, William, *The Navegation of Feelings. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- RIGNOL, Loïc, « Croisements et régénération chez les saint-simoniens », dans TABET, Xavier, MARTINEZ, Françoise, PELOILLE, Manuelle (dir.), *Fabriques latines de l'eugénisme, 1850-1930*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2024.
- RUIZ TORRES, Pedro, « La extraña dualidad de los atardeceres. Experiencia del tiempo y testimonio de época en “La montaña mágica” », *Revista del Pensamiento Contemporáneo*, 58, 2019, p. 114-135.
- SCOTT, Joan W., « Fantasy Echo: History and the Construction of identity », *Critical Inquiry*, 27, 2, 2001, p. 284-304.

# «Vivir la aventura de París»: Albalucía ángel y la génesis de una conciencia feminista en los años del boom

SOPHIE LARGE

*Université de Tours, Institut Universitaire de France*

## Resumen

Este artículo reflexiona sobre la casi ausencia de mujeres escritoras en el boom latinoamericano de las letras, tomando como ejemplo la trayectoria y la obra de la colombiana Albalucía Ángel. Se ponen de relieve los mecanismos críticos y editoriales de constitución del canon, que tienden a invisibilizar a las mujeres pertenecientes a la misma generación que los integrantes masculinos incuestionables del boom, pese a que algunas de ellas han cumplido con las mismas condiciones que favorecieron a sus coetáneos masculinos, tanto a nivel de trayectoria vital (la centralidad de Europa, el reconocimiento en París) como de estética literaria (una escritura de carácter experimental). El artículo subraya por tanto la dimensión sexista del éxito y de la noción de talento. Sin embargo, si la estancia de Albalucía Ángel en París no la llevó al panteón del boom latinoamericano de las letras, desempeñó un papel central en la conformación de su pensamiento feminista, llevándola incluso a idear una de sus grandes novelas: *Las andariegas* (1987), en una clara intertextualidad con la famosa obra de la francesa Monique Wittig: *Les guérillères* (1969). El artículo propone entonces un recorrido, entre luces y sombras, por la experiencia parisina de Albalucía Ángel.

**Palabras clave:** Boom, Albalucía Ángel, canon, feminismo.

## Abstract

This article reflects on the near absence of women writers in the Latin American literary boom, taking as an example the career and work of Colombian writer Albalucía Ángel and her numerous points of contact with other male writers of the time, who serve as unquestionable figures of the boom. It highlights the critical and editorial mechanisms that constitute the canon, which tend to make women belonging to the same generation invisible, even though some of them have fulfilled the same conditions that favored their male contemporaries, both in terms of life trajectory (the centrality of Europe, recognition in Paris) and literary aesthetics (writing of an experimental nature). The article thus underlines the sexist dimension of success and of the notion of talent. However, if Albalucía Ángel's stay in Paris did not lead her to the pantheon of the Latin American literary boom, it played a central role in shaping her feminist thought, even leading her to devise one of her great novels: *Las andariegas* (1987), in a clear intertextuality with the famous work of the French Monique Wittig: *Les guérillères* (1969).

The article then proposes a journey, between lights and shadows, through Albalucía Ángel's Parisian experience.

**Keywords:** Boom, Albalucía Ángel, literary canon, feminism.

### Résumé

Cet article propose une réflexion sur l'absence presque totale des écrivaines dans le boom latino-américain, en s'appuyant sur l'exemple de l'autrice colombienne Albalucía Ángel. Il met en évidence les mécanismes critiques et éditoriaux de constitution du canon, lesquels tendent à invisibiliser les femmes appartenant à la même génération que les grands noms masculins du boom, alors que certaines d'entre elles ont rempli les mêmes conditions que celles qui ont favorisé leurs homologues masculins, tant sur le plan de leur trajectoire (centralité de l'Europe, reconnaissance à Paris), que sur celui de l'esthétique littéraire (une littérature de type expérimental). L'article souligne ainsi la dimension sexiste du succès et de la notion de talent. Cependant, si le séjour d'Albalucía Ángel à Paris ne lui a pas permis d'être considérée comme partie intégrante du boom latino-américain, il a joué un rôle essentiel dans la construction de sa pensée féministe, lui fournissant notamment l'idée de l'un de ses romans majeurs, *Las andariegas* (1987), qui établit une claire relation intertextuelle avec la célèbre œuvre de l'écrivaine française Monique Wittig : *Les guérillères* (1969). L'article propose donc de retracer, entre ombres et lumière, l'expérience parisienne d'Albalucía Ángel.

**Palabras-chave:** Boom, Albalucía Ángel, canon, féminisme.

Si el papel de Europa y en particular de Francia en la difusión y la constitución del canon literario latinoamericano de los años 60 y 70 ha sido ampliamente demostrado<sup>1</sup>, pocos críticos han estudiado la ausencia casi total de mujeres escritoras en lo que se ha dado en llamar el «boom de la literatura hispanoamericana». Me propongo explorar este vacío a través de la figura de la escritora colombiana Albalucía Ángel que, al haber nacido en el año 1939, pertenece a la misma generación que uno de los grandes autores del boom, Mario Vargas Llosa, y empieza a escribir a mediados de los años 60 en París.

Basándome en la experiencia parisina de la autora en los años 60, así como en su primera novela, *Los girasoles en invierno*, cuya dimensión autobiográfica es evidente, analizaré la trayectoria de Albalucía Ángel en París, comparándola con la imagen mítica de esta ciudad que circulaba entre los intelectuales latinoamericanos —y entre ellos, los colombianos— desde los tiempos del Modernismo.

A continuación, interrogaré la aplastante dominación masculina en el fenómeno del boom, tratando de identificar posibles diferencias de trato entre escritores y escritoras y de determinar cuál pudo ser la influencia de Francia en la visibilización de unas obras en detrimento de otras, tomando como ejemplo la trayectoria de Albalucía Ángel.

<sup>1</sup> D. VIÑAS y Á. RAMA (dir.), *Más allá del boom: literatura y mercado*, México, Marcha, 1981.

Por último, me centraré en la evolución del pensamiento feminista de Albalucía Ángel y en el papel desempeñado por París en ésta: a falta de hacerla tan famosa como otras figuras del boom, la ciudad luz y su revolución feminista de finales de los años 60 representó para la escritora colombiana una influencia determinante en su trayectoria, una especie de bomba de efectos retardados.

### EL «MITO DE PARÍS»

Los modernistas —y entre ellos, desde luego, la figura central de Rubén Darío— fueron los primeros en forjar lo que la crítica nicaragüense Milagros Palma ha denominado el «mito de París»<sup>2</sup>, cuyos rasgos se identificaban con las principales preocupaciones estéticas del periodo modernista, pues la capital francesa constituía entonces un símbolo de elegancia y de refinamiento. Sobre todo, París atraía por su vida cultural y la fama de sus escritores, admirados, traducidos y seguidos por los artistas latinoamericanos de fin de siglo. El viaje a París, descrito como «ritual»<sup>3</sup> por Jean-Claude Villegas, se convirtió para ellos en una necesidad absoluta: era un «viaje iniciático»<sup>4</sup> según Claude Couffon, «un rito de paso»<sup>5</sup> en términos de Milagros Palma, quien también afirma que «Para el creador latinoamericano, París es un mito de su cosmogonía. De su creación que se consolida después del acontecimiento escatológico por excelencia: la Independencia»<sup>6</sup>. Pero el mito perduró, así como la «fascination pour la capitale française»<sup>7</sup>:

La génération des avant-gardes, même si elle prononce une rupture marquée avec celle qui l'a précédée et prétend tordre le cou au cygne moderniste, garde longtemps de Paris l'image mythifiée qu'ont contribué à forger Rubén Darío ou Enrique Gómez Carrillo.<sup>8</sup>

Sin embargo, lo elegante le cedió paulatinamente el paso a la bohemia, y poco a poco se impuso una nueva imagen de París, en la que reinaba «une activité culturelle intense et cosmopolite qui opère la fusion de tous les arts»<sup>9</sup>. Esta nueva imagen se corresponde con el París que Hemingway describe en 1964 en su libro *París era una fiesta*.

Cuando Albalucía Ángel llega a París, tiene 26 años, y aún no tiene ninguna obra publicada: su primera novela, *Los girasoles en invierno*, la escribe en gran medida en París a partir del año 1965. Según me contó la autora en una entrevista, llegó a la ciudad luz por casualidad —o, mejor dicho, por la fuerza del destino: «No he tenido nunca grandes expectativas [...] Yo dejo que el viento me marque las coordenadas». Estamos pues

<sup>2</sup> M. PALMA, *El mito de París: entrevistas con escritores latinoamericanos en París*, París, Indigo, 2004.

<sup>3</sup> J.-C. VILLEGAS, *Paris, capitale littéraire de l'Amérique latine*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 2007, p. 54.

<sup>4</sup> M. PALMA, *Le Paris latino-américain: anthologie des écrivains latino-américains à Paris, XXème-XXIème siècles*, París, Indigo & Côté femmes, 2006, p. 14.

<sup>5</sup> M. PALMA, *El mito de París: entrevistas con escritores latinoamericanos en París*, París, Indigo, 2004, p. 12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>7</sup> J.-C. VILLEGAS, *Op. cit.*, p. 55.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 84.

muy lejos, al parecer, de la búsqueda de reconocimiento literario que desde los tiempos del modernismo animó a varias generaciones de escritores latinoamericanos jóvenes a probar suerte en París. Sin embargo, las expresiones utilizadas por Ángel en la citada entrevista para referirse a su estancia en la capital francesa comparten el mismo léxico ritual empleado por los críticos al evocar el viaje necesario de los escritores latinoamericanos a París: habla la escritora colombiana de «iniciación» —aunque hay que señalar que en su discurso esta palabra remite a su recorrido por el patrimonio arquitectónico francés más que al ámbito literario— y, haciéndose eco de una frase de su primera novela, de «la aventura de París»<sup>10</sup>, dando por sentado que todo el mundo sabe en qué consiste «la» susodicha aventura, pues el artículo definido implica un «referente concreto, sabido por los interlocutores»<sup>11</sup>. Por otra parte, la descripción que Ángel hace de la ciudad luz tiene mucho en común con el «mito de París» tal y como se ha definido:

Jamás me olvidaré de la primera vez que tuve en frente a mis ojos la Place de la Concorde. O caminé por Les Champs Elysées. La visión que desde El Trocadero trasluce ese paisaje trazado por los genios de época tras época. Además de un encuentro con la Historia, con mayúscula. La Place Vendôme. O la Place de la Bastille. La Rue de Rivoli, donde campea en oros refulgentes, la estatua de mi gran heroína: Juana de Arco. Los cementerios más famosos del mundo, donde reposan hombres y mujeres que marcaron la Historia del Arte, o la Literatura, o la Historia del Mundo, simplemente. Y por supuesto, el Barrio Latino. Caminar por el Boulevard San Michel se convirtió en un rito cotidiano. O en el Parque de Luxemburgo, un vistazo a la Catedral de Notre Dame, largo, larguísimo... mientras caminaba despacio, curioseando los libros de «les bouquinistes», a la orilla del Sena. Los Museos, sobre todo. Y la vida bohemia. ¡Ahhh...! ¡París era una fiesta...!<sup>12</sup>

En esta cita están todos los tópicos: el cosmopolitismo, el patrimonio cultural y artístico, la bohemia, y hasta la referencia al París de Hemingway mencionada anteriormente. Es difícil hoy en día distinguir entre la realidad y la mitificación que la memoria a menudo propicia, pero lo cierto es que Ángel dialoga de forma evidente con el «mito de París», dejando incluso aflorar cierta ironía detrás de la acumulación de tópicos y de signos de puntuación.

Esta ironía también se encuentra en *Los girasoles en invierno* (1970), escrita en la segunda mitad de la década del 60, a raíz de la experiencia parisina de la escritora. En esta novela, Ángel parece burlarse de la imagen gloriosa de París, describiendo una ciudad en la que la supervivencia es, además de difícil, absurda. En vez de la efervescencia cultural con la que sueñan los escritores latinoamericanos, la protagonista se encuentra con una metrópoli fría, impersonal y mercantil. En las descripciones de la

<sup>10</sup> A. ÁNGEL, *Los girasoles en invierno*, Bogotá, Ed. Linotipia Bolívar, 1970, p. 11.

<sup>11</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario panhispánico de dudas*. URL: <<https://www.rae.es/dpd/el>> [consultado el 28/01/2025].

<sup>12</sup> A. ÁNGEL, entrevista inédita.

capital, los míticos cafés de Montmartre, de Montparnasse o de Saint Germain des Prés, donde se reunían escritores y artistas —La Closerie des Lilas, Le Dôme, La Rotonde, Le Café de Flore— desaparecen a favor de un denso tráfico, restaurantes y tiendas de lujo:

El obelisco como un árbol perdido de su oasis, los coches dando vueltas y vueltas a las fuentes apagadas en invierno, sirenas en un mar vacío, pitos, un cielo huracán y gris, conchas de bronce en una playa oscura, las dos de la tarde en la Concorde y hay que atravesar la selva de automóviles: ¡la estampida que se precipita hacia el más-grandes-filadero-del-mundo!

George V y las nuevas venus en visión, las desnudas del Lido, Christian Dior, el drug-store como un árbol de Navidad atiborrado, cargado de objetos horribles y a precios exorbitantes. El franco a cuatro pesos y por un franco no sirven una taza de café en Fouquet's, pero hay que hacer un alto en el camino porque empieza una lluvia repugnante, odiosa, calando poco a poco los huesos, suavemente, como si fuera un taladro de algodón.<sup>13</sup>

Esta ciudad «superhabitada, superdotada, superinvivable, superllorida»<sup>14</sup> de los años 60 ya no es por tanto el París idealizado y refinado de los modernistas o el París bohemio de los vanguardistas, sino una metrópoli monstruosa en la que el individuo latinoamericano se encuentra totalmente aislado, como la protagonista de la novela que permanece encerrada y sola en el bar la Baleine Bleue viendo caer la lluvia afuera —y como, sin duda, su *alter ego*, la propia escritora. Los habitantes de la ciudad también participan de esta sensación de soledad:

Nadie sonrío. Son rostros impenetrables los que cruzan en secuencias rápidas la calle Monsieur le Prince. Forman parte de los que un día y otro recorren las avenidas de la ciudad más maravillosa del mundo, en desfile continuo de gabanes oscuros, bufandas enroscadas hasta las narices —porque el frío se mete por detrás de las orejas y no hay manera de calentarse— paraguas, impermeables... Son rostros huracanes casi siempre: agresivos.<sup>15</sup>

En estas líneas París ya no es la capital brillante, refinada y elegante del mito decimonónico, sino una ciudad poblada de seres despersonalizados, que no son más que rostros, gabanes, bufandas, paraguas, impermeables: en fin, objetos intercambiables con los que es imposible comunicarse. La problemática de la lengua también interviene en esta incomunicación, pues el monólogo interior de la protagonista demuestra la mentalidad colonial que se esconde detrás de las políticas del lenguaje, tal y como se llevan a cabo en instituciones como la Alianza Francesa:

Un tipo de bigotes grandes habla con acento de latinoamericano, arrastrando las vocales, sin darse cuenta que hay que abrirlas, dejarlas deslizar muy suavemente o mejor: hacer de cuenta que uno tiene una papa caliente en la boca y decir amour je t'aime, pronunciando

<sup>13</sup> A. ÁNGEL, *Los girasoles en invierno*, op. cit., p. 32-33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 10.

la primera a de aime como si fuera una e, pero con el efecto de la papa caliente, como explicaba mi profesora en La Alianza. Claro que ella no decía lo de la papa porque su problema consistía en enseñar los verbos, y hacernos conjugar diez veces, o mil, era un martirio de inquisición, la misma frase: la famille vincent est à paris, ¡qué chorizo me importa! Nunca he odiado tantísimo a ninguna familia como a la famille vincent, con pierre y la petite hélène siempre arrastrando la muñeca. [...] Su pronunciación es muy mala, mademoiselle, muy mala. Eso no marcha para nada, y total, para decirle todos los días al señor de la tienda: una botella de leche, por favor. Gracias. . . . iaurevoir-messieursdames. . . ! todo seguido, y con cierto cantico, que es la fórmula clave, porque el resto del diálogo en París es inútil. Si por casualidad hablas con un francés, te debes contentar con oír —durante horas y horas, eso sí— el más agradable, picante, preciso del lenguaje, ravissant y dialéctico monólogo del mundo. Y eso cuando encuentras a alguien que te conceda el honor de hacerte partícipe, a ti, sujeto subdesarrollado, de una charla o un café.<sup>16</sup>

De todas formas, la conversación del francés es mucho menos interesante de lo que dice el mito: en todo el tiempo que dura la estancia de la protagonista de *Los girasoles en invierno* en el bar la Baleine Bleue, lo único que se escucha son diálogos intrascendentes acerca de las preferencias culinarias de cada interlocutor: «steak tartare», «filet mignon», «camembert», «roquefort», «chèvre»<sup>17</sup>. . . Esta trivialidad dista mucho, por tanto, de las charlas intelectuales que se representaron en otras obras de la misma época que transcurren en los cafés de la ciudad luz —de las que *Rayuela* es, sin duda, el ejemplo más significativo.

Por otra parte, el francés en *Los girasoles en invierno* se presenta como un ser individualista, con un

sacratísimo derecho de la intimidad [que] no se puede violar sin riesgo a consecuencias desagradables. El periódico que el señor hojea frente a sí, pertenece a él, a nadie más, y si quieres ver la página de los cines [...] entonces cómprate la Semana en París, y así te enteras. Peligroso desafiar la ley del francés: tu periódico es tuyo, mi cara es mía, el arco de triunfo está al final de la calle y isálvese quien pueda!<sup>18</sup>

Y eso por no hablar de las costumbres estúpidas y frívolas de los parisinos, como la de

bautizar los perros con nombres de personas, «es preciosa mi pequeña Madeleine, ¿verdad?» y en cambio la vieja se llama fifí, o pupú, o kiki. Eso, y lo de vestir igual a madeleine o Roberto, con el mismo traje a rayas o cuadros escoceses que el cuerpo salchichudo luce; calentito, claro, pero sintiendo que hace el ridículo más espantoso en plenos campos Elíseos.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 29.

Asistimos pues a la deconstrucción completa del «mito de París»: la ciudad luz ya no es símbolo de refinamiento, de elegancia y de cultura, sino que se ha convertido en un monstruo mercantil poblado de seres individualistas, frívolos y hasta ridículos. «La aventura de París» ha dejado lugar al desencanto.

## PARÍS, EL CANON Y LAS MUJERES

Este desencanto, sin embargo, no es propio de la década de los 60, ni de la experiencia personal de Albalucía Ángel. Muchos escritores latinoamericanos pasaron momentos difíciles en París: se sabe que Horacio Quiroga, por ejemplo, tuvo que mendigar por las calles de la capital francesa<sup>20</sup>, y tanto Mario Vargas Llosa como Gabriel García Márquez describieron sus dificultades personales para sobrevivir en un París hostil en el que solo podían contar con la ayuda de unos cuantos amigos latinoamericanos o españoles<sup>21</sup>. De hecho, relata Albalucía Ángel en la entrevista ya citada que a pesar de haber estado matriculada en La Sorbona, la única amiga que llegó a tener allí fue una colombiana, y subraya la difícil integración de los latinoamericanos en París:

La cultura francesa de esa época no era incluyente, para nada. Un extranjero era eso: alguien que no pertenecía. [...] Uno podía caer en una esquina, o en la puerta del Metro, que nadie se mosqueaba: pasaban por encima, y no exagero. Vi un par de casos, que me dejaron con el corazón hecho un gurrúño. Si no hablabas un francés bastante avanzado, no había manera de comunicarse, te miraban como a un extraterrestre y a otra cosa, mariposa. [...] La solidaridad de la gente latina era lo único que le entibiaba a uno el corazón, literalmente.<sup>22</sup>

En ese sentido, la experiencia de Albalucía Ángel no es muy diferente de la de otros escritores más famosos, entre ellos Vargas Llosa y García Márquez. Pero la comparación termina aquí, ya que a muchos de estos escritores la experiencia parisina les permitió alcanzar la fama y el reconocimiento en sus respectivos países y, sobre todo, el acceso al escenario literario internacional. Señala por ejemplo Claude Couffon el papel de París en el descubrimiento de nuevos talentos en la década de los 60:

los editores parisinos, Gallimard, Albin Michel, Grasset, Le Seuil, Pierre Seghers para la poesía, abrían en grande las puertas a esta literatura nueva, cargada de realismo mágico o de invención fantástica. Revistas como Europe, Les Lettres Nouvelles, periódicos como Les Lettres Françaises, Le Figaro Littéraire o Le Monde le dedicaban números especiales o artículos fundamentales. El Boom latinoamericano acababa de nacer. Con obras a menudo escritas en París.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> M. PALMA, *El mito de París*. . . , *op. cit.*, p. 12.

<sup>21</sup> J.-C. VILLEGAS, *op. cit.*, p. 87.

<sup>22</sup> A. ÁNGEL, entrevista inédita.

<sup>23</sup> M. PALMA, *Le Paris latino-américain*, *op. cit.*, p. 17.

«La Croix du Sud», la famosa colección de Gallimard creada por Roger Caillois y dedicada exclusivamente a la literatura latinoamericana, publicó en francés entre 1950 y 1970 unos cincuenta títulos, entre los cuales cabe destacar *La ciudad y los perros* de Vargas Llosa, *Los ríos profundos* de Arguedas, *Las armas secretas* de Cortázar, *El siglo de las luces* de Carpentier, *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, *Leyendas de Guatemala* de Asturias o *Ficciones* de Borges. En total, 31 escritores latinoamericanos fueron publicados en esta colección. . . y solo dos mujeres: Rosario Castellanos y Lydia Cabrera. Teniendo en cuenta que algunos autores fueron publicados varias veces, la representación femenina en la colección no alcanza ni el 7% del total de obras editadas<sup>24</sup>. Es de notar por cierto que ningún escritor colombiano fue publicado en esta colección; Jean-Claude Villegas señala al respecto que los actores del mundo literario francés «ont tardé à voir en García Márquez une valeur littéraire montante»<sup>25</sup>. Todo esto revela, además de la dimensión subjetiva de la constitución del canon literario ya ampliamente demostrada, el papel que en los años 60 desempeñó Francia en el acceso de los escritores latinoamericanos al mercado literario internacional, al lado de otros centros europeos como Barcelona donde la figura de Carlos Barral, como bien se sabe, ocupó un lugar protagónico.

El acceso al panteón de la literatura universal para los escritores latinoamericanos requiere según Jean-Claude Villegas de tres condiciones:

celle d'une présence active en Europe, celle d'une reconnaissance parisienne obligée, celle enfin d'une écriture qui rompt non seulement avec la tradition hispano-américaine mais aussi avec celle alors en vigueur tout autant à Barcelone qu'à Paris.<sup>26</sup>

En el caso de Albalucía Ángel, solo falta el reconocimiento parisino, pues ella cumplió con los otros dos requisitos: en efecto se instaló la escritora colombiana en Europa a mediados de la década del 60, residiendo alternativamente en Barcelona, París, Londres y Roma. Por otra parte, varios críticos destacaron precisamente la dimensión novedosa y experimental de sus obras: Betty Osorio declaró a propósito de *Los girasoles en invierno* que por su estructura flexible puede ser «calificada como una novela experimental»<sup>27</sup>; lo mismo dijo Gabriela Mora de *Dos veces Alicia* (1972), libro al que se refiere hablando de «una novela en la mejor línea experimental de hoy, en que la escritura misma se convierte en objeto de reflexión»<sup>28</sup>. Por su parte, Martha Luz Gómez Cardona analiza *Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón* (1975) señalando

<sup>24</sup> Estadísticas personales realizadas a partir del catálogo de la colección "La croix du Sud" de Gallimard: <[https://www.gallimard.fr/catalogue?SearchAction=1&all\\_title=la%20croix%20du%20sud&search\\_api\\_fulltext=la%20croix%20du%20sud](https://www.gallimard.fr/catalogue?SearchAction=1&all_title=la%20croix%20du%20sud&search_api_fulltext=la%20croix%20du%20sud)> [consultado el 20/01/2025].

<sup>25</sup> J.-C. VILLEGAS, *op. cit.*, p. 209.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>27</sup> M. M. JARAMILLO, B. OSORIO DE NEGRET y Á. I. ROBLEDO, *Literatura y diferencia: escritoras colombianas del siglo XX*, Bogotá, Uniandes, 1995, p. 375.

<sup>28</sup> G. MORA, «Lectura de Albalucía Ángel», *Hispanérica*, 27, 1980, p. 109.

que por su estructura «La obra demanda un lector altamente competente»<sup>29</sup>, mientras que Paola Giraldo Herrera afirma que «esta novela se inscribe también en el más amplio movimiento de la “nueva novela hispanoamericana”, como la llamó Ángel Rama»<sup>30</sup>, otra denominación del *boom* en la historiografía literaria. Asimismo, Betty Osorio subraya que «Ángel, por los recursos narrativos que utiliza, puede ser considerada una escritora experimental, que rompe definitivamente con la linealidad del relato»<sup>31</sup>. En el mismo artículo, llega incluso a afirmar que por estos rasgos, el nombre de Ángel debería de estar incluido entre otros más conocidos, como Borges y Cortázar<sup>32</sup>.

A pesar de compartir rasgos estéticos y experiencia vivencial en Europa con los grandes escritores del *boom*, Ángel nunca llegó a conocer la misma fama que ellos. Y es que nunca cumplió con la tercera de las condiciones necesarias para acceder al mercado literario internacional, esto es: «un reconocimiento parisino obligatorio»<sup>33</sup>. De hecho, ninguna de sus obras fue traducida al francés ni publicada en Francia. Es más, tuvo dificultades para publicar sus libros: explica en una entrevista concedida a Magdalena García Pinto que «antes de que Carlos Barral la editara, [*Misía Señora*] fue rechazada por 14 editoriales y muy mal comentada por los hombres que hicieron los informes editoriales»<sup>34</sup>. Sin embargo, ésta no era su primera novela ni mucho menos: Ángel ya había publicado *Los girasoles en invierno*, finalista del Premio Esso en Colombia en 1966; *Dos veces Alicia* en 1972 y *Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón* en 1975, que recibió el mismo año el Premio Vivencias otorgado por un jurado compuesto de Álvaro Mutis, Fernando Charry Lara, Antonio Panesso, Humberto Valverde y Darío Ruiz Gómez. No dejan de ser muy significativos por tanto los enormes esfuerzos que le costó publicar su cuarta novela. Como bien dijo la propia Ángel en alguna ocasión, con el sentido del humor que la caracteriza: «Lo del “boom” fue siempre y ha sido como ese famoso brandy Soberano para los españoles: “Cosa de hombres. . .”»<sup>35</sup>. Es difícil llevarle la contraria a la escritora colombiana, pues el repaso a la crítica sobre el *boom* no hace sino confirmar que las mujeres, de forma general, brillan por su ausencia.

Si «la aventura de París» les sirvió a muchos latinoamericanos para asentar su notoriedad y su legitimidad como escritores, ése no fue entonces el caso de Albalucía Ángel.

<sup>29</sup> M. L. GÓMEZ CARDONA, «Oralidad e intertextualidad en *Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón* de Albalucía Ángel», *Estudios de literatura colombiana*, 1, 1997, p. 96.

<sup>30</sup> P. GIRALDO HERRERA, «Palabras y pensamientos de escritoras colombianas: Albalucía Ángel contra el canon letrado», *Revista FIKR*, 2, 2010, p. 99.

<sup>31</sup> M. M. JARAMILLO, B. OSORIO DE NEGRET y Á. I. ROBLEDO, *op. cit.*, p. 374.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>33</sup> J.-C. VILLEGAS, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>34</sup> M. GARCÍA PINTO, *Historias íntimas. Conversaciones con diez escritoras latinoamericanas*, Hanover, Ed. del Norte, 1988, p. 54.

<sup>35</sup> A. ÁNGEL, «Notas sobre un libro hablado por escritoras de América Latina», *Discurso Literario: Revista de Temas Hispánicos*, 4 (2), 1987, p. 593.

Sin embargo, su estancia en la capital francesa tampoco resultó del todo inútil, pues la escritora colombiana maduró allí los ideales feministas que había traído consigo al llegar a Europa, en un momento en que se estaba organizando en París el movimiento feminista francés de la segunda ola, que arranca con mayo del 68 y alcanza su pleno desarrollo en los años 70.

### EL FEMINISMO FRANCÉS DE FINALES DE LOS 60: UNA BOMBA DE EFECTOS RETARDADOS

Pese a lo que dijeron algunos críticos de la obra de Ángel, ya en la primera fase de su trayectoria literaria se vislumbra un proyecto feminista. La escritora colombiana había bebido de la fuente de autoras como Virginia Woolf o Simone de Beauvoir, y como ella misma confesó, soñaba con encontrarse con ésta en «Les Deux Magots»; por otra parte, había leído a muchas escritoras francesas, como Nathalie Sarraute, Françoise Sagan, Marguerite Duras, Christiane Rochefort o Marguerite Yourcenar, y eso antes de viajar a París<sup>36</sup>. De hecho, *Los girasoles en invierno* puede considerarse como una novela feminista, ya que explora las relaciones de dominación en la pareja heterosexual a través del personaje de Alejandra quien, como una especie de Penélope moderna, espera o fantasea a una pareja que nunca llega. Durante su espera, recuerda los tiempos pasados con José Luis, un pintor con quien vivió en Roma; este discurso memorial reconstruye unas relaciones asimétricas en las que ella es la encargada de lavar y planchar la ropa, la que se sacrifica ante las ambiciones del artista varón y la que tiene que aguantar la obsesión de su pareja por las chicas rubias.

Aunque Albalucía Ángel no era por tanto ninguna novata en materia de feminismo, la segunda ola francesa, que arranca con los acontecimientos de mayo del 68 y la creación del MLF (Movimiento de Liberación de las Mujeres), tuvo un impacto definitivo en su obra. Si bien es cierto que la escritora colombiana ya había salido de la capital francesa cuando empezaron a formarse allí grupos no mixtos de reflexión y de acción política, siguió yendo a París de vez en cuando desde Londres donde se había asentado después de su experiencia parisina, y allí se encontró con varias de las fundadoras del MLF, entre ellas Antoinette Fouque y Monique Wittig. En uno de esos viajes, en los años 80, asistió a la puesta en escena de una obra de teatro de Wittig<sup>37</sup>, quien unos diez o quince años antes había formado parte del famoso grupo de mujeres que había suscitado un escándalo depositando un ramo de flores frente al Arco de Triunfo, con el lema «¿Quién es más desconocido que el soldado desconocido? Su mujer». Allí, a la salida del teatro, Ángel compró un libro de Wittig, *Les guérillères* (1969), que constituye el principal intertexto de una de las novelas más comentadas de la escritora colombiana: *Las andariegas* (1984).

<sup>36</sup> A. ÁNGEL, entrevista inédita.

<sup>37</sup> *Ibid.*

Como se ha señalado en muchas ocasiones, la referencia es evidente, pues Ángel introduce su libro con una nota explicativa en la que cita explícitamente el libro de Wittig. Por otra parte, *Las andariegas* comparte con *Les guérillères* su voluntad de «trascender y transgredir los cánones de las versiones históricas»<sup>38</sup>, su protagonismo colectivo<sup>39</sup> así como su hibridez genérica: ambos textos son «difíciles de encuadrar dentro de un género literario»<sup>40</sup> y se caracterizan por su fragmentación<sup>41</sup>, su peculiar ritmo, así como por ser a la vez «une narration, de la science fiction, un poème épique féministe, une anti-épopée, une œuvre utopique»<sup>42</sup>. Las dos obras comparten también algunos recursos, como la inclusión de listas de nombres femeninos que aparecen de manera cíclica, interrumpiendo el relato. Sin embargo, los proyectos políticos de ambas autoras son totalmente distintos, pese a las apariencias:

Son complementarios puesto que cada uno expresa un sentido de estrategia diferente que recrea el contexto social e histórico en el que se componen. Mientras para Wittig son los años revolucionarios de la década de los sesenta, para Ángel es el mundo de veinte años después; el mundo que tal vez se hubiera formado después de la batalla.<sup>43</sup>

Pero no es solo el contexto histórico el que condiciona la distancia entre estos dos textos, sino algo mucho más profundo: una divergencia ideológica. Al inscribirse en la tendencia materialista del feminismo francés, Wittig

considère [...] la différence de sexe comme une catégorie idéologique, économique, sociale et politique, fabriquée par la société hétérosexuelle pour s'approprier le travail des femmes [...] La révolution, pour Wittig, consisterait en la suppression de la classe de sexe et l'abolition du «mythe de la-femme».<sup>44</sup>

Su libro, por tanto, pretende abolir el binarismo mediante la estrategia de la guerrilla, es decir, atacando y acosando al enemigo en su propio terreno: el lenguaje. Lo hace, entre otras cosas, dinamitando la temporalidad lineal, pues la linealidad implica una

<sup>38</sup> A. SÁNCHEZ-GUTIÉRREZ, «De *Les Guerrillères* a *Las Andariegas*. Juegos intertextuales», *Revista De Literatura Hispanoamericana*, 75, 2018, p. 43. URL: <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/rhl/article/view/23593>> [consultado el 25/01/2025].

<sup>39</sup> S. J. MEDINA ROJAS, «Escritura femenina como vagabundeo y cronotopo de la errancia en *Las andariegas* de Albalucía Ángel», Tesis de maestría, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2019, p. 54. URL: <<http://repositorio.uptc.edu.co/handle/001/2822>> [consultado el 25/01/2025].

<sup>40</sup> M. J. FARIÑA BUSTO, «Entre guerrilleras y andariegas: de Monique Wittig a Albalucía Ángel», *Ambigua: Revista de investigaciones sobre género y estudios culturales*, 2, 2015, p. 59. URL: <<https://www.upo.es/revistas/index.php/ambigua/article/view/1150>> [consultado el 15/01/2025].

<sup>41</sup> B. SUÁREZ BRIONES y M. J. FARIÑA BUSTO, «Monique Wittig: cincuenta años de *Las guerrilleras* (homenaje y notas sobre la traducción española)», *Lectora: revista de dones i textualitat*, 26, 2020, p. 170. URL: <<https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/32523>> [consultado el 20/01/2025].

<sup>42</sup> C. THOMSON, «Dire l'altérité : *Les Guérillères* de Monique Wittig», *Acta poética*, 27 (1), 2006, p. 287.

<sup>43</sup> M. OSORIO, *Agencia femenina, agencia narrativa: una lectura feminista de la obra en prosa de Albalucía Ángel*, New York, Peter Lang, 2010, p. 123.

<sup>44</sup> A. FRANTZ, «Faire et défaire le mythe dans *Les Guérillères* de Monique Wittig», *Les Cahiers du Ceracc*, 7, 2014. URL: <<http://www.cahiers-ceracc.fr/frantz.html>> [consultado el 15/10/2016].

jerarquía —unas cosas pasan antes y se oponen a las que pasan después—, y fagocitando la enunciación mediante la reiteración obsesiva del pronombre «ellas» que, por su acumulación, termina convirtiéndose en un sujeto universal<sup>45</sup>.

El proyecto de Ángel, por su parte, es totalmente diferente, como bien sugiere el título de su novela: ya no se trata de luchar, de guerrear, sino de caminar, de viajar: «¿no nos podemos detener...?» Preguntó la más joven que comenzó a sentir el corazón amurallado pero le respondieron que era preciso andar y andar, como un destino, le explicaron<sup>46</sup>. Si ambas autoras pretenden afirmar el sujeto mujer a través de la revisión de los mitos, Albalucía Ángel «se deshace de las armas que son centrales en la obra de Wittig y propone una nueva forma de abordar la historia nacional a partir del recurso de la memoria y el olvido, y mediante un colectivo de mujeres»<sup>47</sup>. A diferencia del texto de Wittig, en el que el presente de la narración contradice la idea de temporalidad lineal<sup>48</sup>, la escritora colombiana emplea el pasado, pues sus «andariegas» registran «las huellas desvanecidas del paso de la mujer a través del tiempo y confronta[n] la cosmovisión masculina impuesta sobre una realidad silenciada»<sup>49</sup>. Es más: como analizó Sophia Gómez Uribe,

Las andariegas no sólo son las viajeras, sino también la personalización de los tiempos. En efecto, su identificación como personajes son casi ausentes [sic]: viajeras, bucaneras, vorágines. Es decir, son, no están en situación. [...] Ellas son el pasado. El presente y el futuro; mediante ellas la historia se remonta a los orígenes, a la creación.<sup>50</sup>

La tarea de la escritora colombiana consiste por tanto en explorar la historia subrayando el silenciamiento de las mujeres a lo largo del tiempo, a través de la revisión de una serie de mitos, incluidos los de la Conquista:

el caudillo rindió al gañán de barba endrina y de cota de malla su quebrantado y envilecido brazo de conductor guardián de sus hermanos.

que le entregó también su flor morena más preciada. su Copo de algodón, Tecuichpo, que avanzó como quien va a presenciar la puesta del sol o viene de lavar sus prendas en el río.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Art. cit.

<sup>46</sup> A. ÁNGEL, *Las andariegas*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, p. 22.

<sup>47</sup> R. P. CELY HERRERA, «Hay que contar la historia de frente al huracán: memoria, testimonio y devenir-mujer de la historia oficial en *Las andariegas* de Albalucía Ángel», Tesis de Pregrado, *Repositorio Institucional - Pontificia Universidad Javeriana*, 2017, p. 26. URL: <<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/36264/1.pdf?sequence=2&isAllowed=y>> [consultado el 14/02/2025].

<sup>48</sup> A. FRANTZ, art. cit.

<sup>49</sup> M. E. FILER, «Autorrescate e invención en *Las andariegas*, de Albalucía Ángel», *Revista iberoamericana*, 51 (132-133), 1985, p. 649.

<sup>50</sup> S. GÓMEZ URIBE, «Reescritura de la historia en *Las andariegas* de Albalucía Ángel», *Estudios de literatura colombiana*, 2, 1998, p. 61.

<sup>51</sup> A. ÁNGEL, *Las andariegas*, op. cit., p. 117.

Desde este punto de vista, la perspectiva parece más inclusiva que en el caso de Wittig, pues se abre a una reflexión decolonial; pero al contrario de lo que ocurre en *Les guérillères*, Ángel no se propone dinamitar la dualidad masculino/femenino; en cambio, la confirma al poner el enfoque en la rehabilitación de la experiencia femenina. En ese sentido, la escritora colombiana se sitúa dentro de otra tradición: la del feminismo diferencialista cuyas figuras más destacadas en Francia fueron sin duda Hélène Cixous y Luce Irigaray. Nada sorprendente, entonces, pues Albalucía Ángel confesó en varias ocasiones su admiración por estas dos feministas.

Al fin y al cabo, la «aventura de París» no habrá resultado del todo inútil en la trayectoria de escritora de Albalucía Ángel. Es cierto que la realidad nunca estuvo a la altura del mito: el París de los años 60 había cambiado mucho desde la época de la bohemia, y la escritora colombiana se encontró con una ciudad hostil en la que la cultura le había cedido el paso al mercado. Como escritora, tampoco halló en la capital francesa las oportunidades que les fueron dadas a otros escritores, a pesar de haber estado allí precisamente en los años del *boom*. Es probable que este hecho, sumado a la perfecta conciencia que tenía Albalucía Ángel de las diferencias de trato entre hombres y mujeres, tanto en el mercado de la edición como en la recepción crítica, haya participado de su profundización en temáticas y problemáticas feministas después de su experiencia parisina. Lo cierto es que, aunque salió de París un par de años antes del auge de la segunda ola del feminismo francés, siguió en contacto con lo que se fue teorizando en la ciudad luz a partir de finales de la década del 60. *Las andariegas* es una brillante prueba de ello, por el diálogo que instaura con figuras del feminismo francés tan importantes como Hélène Cixous, Luce Irigaray o Monique Wittig. Su trayectoria es por tanto particularmente interesante, pues acaba realizando una síntesis entre dos tendencias que, en Francia, siguen irreconciliables hoy en día: el feminismo diferencialista de Cixous e Irigaray, y el pensamiento de Wittig, el cual, por su afán de romper con el binarismo, se convirtió en una de las fuentes de inspiración del movimiento *queer* en los años 90.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁNGEL, Albalucía, *Los girasoles en invierno*, Bogotá, Ed. Linotipia Bolívar, 1970, 208 p.
- ÁNGEL, Albalucía, *Las andariegas*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, 138 p.
- ÁNGEL, Albalucía, «Notas sobre un libro hablado por escritoras de América Latina», *Discurso Literario: Revista de Temas Hispánicos*, 4 (2), 1987, p. 583-594.
- CELY HERRERA, Rocío del Pilar, «Hay que contar la historia de frente al huracán: memoria, testimonio y devenir-mujer de la historia oficial en *Las andariegas* de Albalucía Ángel», Tesis de Pregrado, *Repositorio Institucional - Pontificia Universidad Javeriana*, 2017, 81 p. URL: <<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/36264/1.pdf?sequence=2&isAllowed=y>> [consultado el 14-02-2025].
- FARIÑA BUSTO, María Jesús, «Entre guerrilleras y andariegas: de Monique Wittig a Albalucía Ángel», *Ambigua: Revista de investigaciones sobre género y estudios culturales*, 2, 2015, p. 58-73. URL: <<https://www.upo.es/revistas/index.php/ambigua/article/view/1150>> [consultado el 15/01/2025].
- FILER, Malva E., «Autorrescate e invención en *Las andariegas*, de Albalucía Ángel», *Revista iberoamericana*, 51 (132-133), 1985, p. 649-655.
- FRANTZ, Anais, «Faire et défaire le mythe dans *Les Guérillères* de Monique Wittig», *Les Cahiers du Ceracc*, 7, 2014.
- URL: <<http://www.cahiers-ceracc.fr/frantz.html>> [consultado el 15/10/2016].
- GARCÍA PINTO, Magdalena, *Historias íntimas. Conversaciones con diez escritoras latinoamericanas*, Hanover, Ed. del Norte, 1988, 286 p.
- GIRALDO HERRERA, Paola, «Palabras y pensamientos de escritoras colombianas: Albalucía Ángel contra el canon letrado», *Revista FIKR*, 2, 2010, p. 90-104.
- GÓMEZ CARDONA, Martha Luz, «Oralidad e intertextualidad en *Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón* de Albalucía Ángel», *Estudios de literatura colombiana*, 1, 1997, p. 89-97.
- GÓMEZ URIBE, Sophia, «Reescritura de la historia en *Las andariegas* de Albalucía Ángel», *Estudios de literatura colombiana*, 2, 1998, p. 53-64.
- JARAMILLO, María Mercedes, OSORIO DE NEGRET, Betty y ROBLEDO, Ángela Inés, *Literatura y diferencia: escritoras colombianas del siglo XX*, Bogotá, Uniandes, 1995, 405 p.
- MEDINA ROJAS, Silvia Juliana, «Escritura femenina como vagabundeo y cronotopo de la errancia en *Las andariegas* de Albalucía Ángel», Tesis de maestría, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2019. URL: <<http://repositorio.uptc.edu.co/handle/001/2822>> [consultado el 25/01/2025].
- MORA, Gabriela, «Lectura de Albalucía Ángel», *Hispanamérica*, 27, 1980, p. 109-112.
- OSORIO, Myriam, *Agencia femenina, agencia narrativa: una lectura feminista de la obra en prosa de Albalucía Ángel*, New York, Peter Lang, 2010, 180 p.
- PALMA, Milagros, *El mito de París: entrevistas con escritores latinoamericanos en París*, París, Indigo, 2004, 227 p.
- PALMA, Milagros, *Le Paris latino-américain : anthologie des écrivains latino-américains*

- à Paris, XXème-XXIème siècles, Paris, Indigo & Côté femmes, 2006, 297 p.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario panhispánico de dudas*. URL: <<https://www.rae.es/dpd/el>> [consultado el 28/01/2025].
  - SÁNCHEZ-GUTIÉRREZ, Adriana, «De *Les Guerrillères* a *Las Andariegas*. Juegos intertextuales», *Revista De Literatura Hispanoamericana*, 75, 2018, p. 29-43.
  - URL: <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/rlh/article/view/23593>> [consultado el 25/01/2025].
  - SUÁREZ BRIONES, Beatriz y FARIÑA BUSTO, María Jesús, «Monique Wittig: cincuenta años de *Las guerrilleras* (homenaje y notas sobre la traducción española)», *Lectora: revista de dones i textualitat*, 26, 2020, p. 167-180. URL: <<https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/32523>> [consultado el 20/01/2025].
  - THOMSON, Clive, «Dire l'altérité : *Les Guérillères* de Monique Wittig», *Acta poética*, 27 (1), 2006, p. 275-291.
  - VILLEGAS, Jean-Claude, *Paris, capitale littéraire de l'Amérique latine*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 2007, 238 p.
  - VIÑAS, David y RAMA, Ángel (dir.), *Más allá del boom: literatura y mercado*, México, Marcha, 1981, 326 p.
  - WITTIG, Monique, *Les guérillères*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, 209 p.

Conception, réalisation : Vincent Bricout  
*Service de la recherche Université Paris 8*

Impression  
Corlet Numérique  
ZA Charles Tellier - 14110 Condé-sur-Noireau





PANDORA  
Revue d'Études Hispaniques  
18 / 2025

Laboratoire d'Études Romanes  
Université Paris 8  
2, rue de la Liberté  
93526 Saint-Denis Cedex

[Pandora@univ-paris8.fr](mailto: Pandora@univ-paris8.fr)

ISBN : 978-2-9539996-5-5  
EAN : 9782953999655

16€

Couverture : *Elfe* (pièce originale de Jeanne Bouchart)