

# **El asco y el grito**

La violencia más acá de  
la representación

SERGIO ROJAS

PAIDÓS

## El grito

---

Cualquier estudio de la telaraña  
que no comience con el hecho de que  
la mosca está atrapada en ella  
es simplemente una mentira.

JOHN HOLLOWAY

### Cayendo desde la realidad

Una de las tesis fundamentales de Holloway en su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es que la identidad, en cualquiera de sus formas, es un efecto de los mecanismos del poder sobre la subjetividad del individuo. Escribe Holloway: “No somos dios. No somos un Sujeto trascendente, transhistórico, que se sienta a juzgar el curso de la historia. No somos omniscientes. Somos personas cuya subjetividad es parte del barro de la sociedad en que vivimos, somos moscas atrapadas en una telaraña”.<sup>9</sup> Es posible plantear el problema de la siguiente manera: debemos atribuir al poder no solo las condiciones materiales que generan opresión, carencia y soledad o aislamiento que padecen los sometidos, sino que también viene desde el poder aquello que hace posible *subjetivar* tales condiciones, esto es, domiciliarse en ellas (en “la telaraña”) e incluso poder eventualmente constituirse en parte de un sujeto colectivo que trabaja en su propia emancipación.

Desde la perspectiva de Holloway, el individuo alienado se descubre de pronto como parte de la “clase trabajadora”; es decir, su conciencia de clase es la vía para emanciparse como individuo, pero sucede que esto último debiese implicar en último término emanciparse también de ese saberse a sí mismo parte de una clase. Escribe Holloway: “No luchamos *como* clase trabajadora, luchamos *en contra* de ser clase trabajadora, en contra de ser

---

9. Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Lom, 2011, p. 171.

clasificados”.<sup>10</sup> Es decir: luchamos en contra de lo que nos ha conducido como por una vía única hacia la lucha contra el poder instituido. De esta manera, en el marco de la cuestión que nos ocupa, la tesis de Holloway hace posible conjeturar que existiría, en el fondo interno del poder, el lugar de lo infrapolítico, una zona que se encuentra en una relación de permanente tensión y malestar con el orden del poder. Una condición estructural del malestar es justamente *la identidad*.

Según Holloway, a partir de la crisis financiera del 2008 “es más obvio que antes que la continuidad de la reproducción capitalista comportaría probablemente la extinción de la vida humana en la Tierra”.<sup>11</sup> Lo que se traza a partir de ese momento es, pues, un camino sin salida hacia la catástrofe final. Es decir, lo que presentimos en el presente ya no es solo una crisis de grandes magnitudes, sino que es simplemente *el fin*; este define la atmósfera del neoliberalismo. Si la revolución era la consumación política de la modernidad, el neoliberalismo se expande con la muerte de la revolución. En sentido estricto, no viene después de esta, sino que le es esencial al clima neoliberal la conciencia de esa muerte con la cual colapsa el sentido mismo de futuro. Tanto la prepotente restitución de ideas ultraconservadoras por parte de la derecha radical como la expresión insumisa de una porfía destituyente son parte de esa atmósfera de fin. Lo paradójico es que parece no haber una alternativa política precisamente allí donde la política ha copado el horizonte de la imaginación de los cambios estructurales. Se trata de la política moderna, cuyo último recurso esencial es el Estado. No existe alternativa política allí donde no hay alternativa *a la* política. Margaret Thatcher dice: “He aprendido una cosa en política: a no tomar decisiones hasta que no haya que hacerlo”.<sup>12</sup> Es decir, no hay política, al menos no desde el Estado.

---

10. *Ibid.*, p. 175.

11. *Ibid.*, p. 14

12. Citada por Kasparov, Garry. *Cómo la vida imita al ajedrez*. Debate, 2007, p. 214.

Acaso sea este precisamente el momento en que se hace realidad el hecho de que *no existe alternativa al capitalismo*, y allí donde no hay alternativa, necesariamente nos encontramos en camino hacia al colapso final. Sin embargo, pareciera que esto es también algo esencial a una forma de pensar, no solo de pensar la política, sino de *pensar políticamente*.

Señala Holloway que “la cuestión del poder y del Estado seguirá siendo una preocupación central hasta que ambos sean abolidos”.<sup>13</sup> ¿Cuál es la perspectiva en que surge la cuestión de la necesaria —a la vez que imposible— abolición del Estado? Este es el “mensaje” del fin de la revolución en nuestro tiempo: más que la imposible superación del capitalismo se trata más bien de la *imposible cancelación del Estado*. Dicho más precisamente: el capitalismo no será superado en la medida en que la figura del Estado nos acompañará hasta el fin de los tiempos. El Estado sería algo así como nuestra imposibilidad de pensar políticamente. ¿No existe, en verdad, ninguna posibilidad? Esto implica la cuestión que es fundamental para Holloway: ¿no existe acaso la posibilidad de *pensar de otro modo*? Se pregunta por una forma de pensar el poder que no signifique necesariamente la generación de un contrapoder, es decir, una forma de pensar que no tenga ya el poder adentro, que no haya sido de alguna manera “anticipada” por el poder. Esto es justamente lo que ocurre cuando la pregunta por el poder es siempre la de cómo transformar la realidad desde ese lugar donde aquella *está siendo generada y asegurada*, y entonces no hay otra posibilidad de transformación que no pase por hacerse del poder, es decir, por llegar a ese “lugar”.

Señala Holloway: “Cuando escribimos o cuando leemos, es fácil olvidar que en el principio no es el verbo sino el grito. Ante la mutilación de vidas humanas provocada por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡No!”.<sup>14</sup> El significante que traduce en toda su fuerza

---

13. *Ibid.*, p. 15

14. *Ibid.*, p. 17

de sentido al grito es “¡No!”. Gritar es siempre gritar “¡No!”. La negatividad de esta interjección expresiva implica esencialmente, antes que un contenido discursivo, el sentimiento de haber sido violentado en mi existencia por la realidad. Es decir, aquel “¡No!” no se traduce simplemente como un “no quiero”, “no me gusta” o “no lo haré”, sino que da cuenta de una generación que previamente ha venido desde el orden mismo de la realidad sobre una existencia subjetiva que ahora replica el padecimiento de una prohibición. El grito es en lo inmediato ese “¡No!” y nada más, debido a que, de alguna manera, en ese monosílabo se ha “dicho todo” frente a una realidad que ha llegado a ser inaceptable. “¡No!” es lenguaje devenido acción; más precisamente: ante una realidad que abruma a la subjetividad con el cepo de *lo imposible*, el lenguaje mismo deviene territorio de la acción.

“Este es nuestro punto de partida —escribe Holloway— el rechazo de un mundo al que sentimos equivocado, la negación de un mundo percibido como negativo. Debemos asirnos a esto”.<sup>15</sup> El simple grito, en la inmediatez del daño, es tan intenso como intrascendente. En Holloway no se trataría solo de la irrupción violenta de los invisibles subordinados —una reacción que tomamos por instantánea, masiva y sin dirección ideológica— animados por una *memoria* del dolor, sino que en el grito mismo se encuentra contenido un saber no discursivo de lo posible. Se trata de un rechazo al mundo del presente por “equivocado”, aunque no sabemos cómo habría de ser un mundo verdadero o acertado, pero sabemos que este en que vivimos no es ese mundo. El saber contenido en el grito es que *esto no es un mundo*. ¿Cómo hacer de esto un “punto de partida”?

El 18 de octubre de 2019 se desencadenó en Chile una revuelta social (en sintonía con lo que en ese momento fue un acontecimiento mundial) que paralizó al país hasta que se declaró la emergencia sanitaria por el covid-19. ¿Qué fue lo *tremendo* de Octubre? Para un gran sector de la ciudadanía el acaecer de la revuelta se presentaba con una legitimidad de facto. Las

---

15. *Ibid.*, p. 19

imágenes y el ruido daban a entender que lo que estaba aconteciendo era un gran “¡No!”, pero esto mismo nos abismaba ante un contenido todavía ausente por develar. Parecía evidente en ese momento que se trataba de la impugnación al régimen neoliberal hegemónico de existencia, pero surgía también la pregunta por el *contenido* ideológico de ese proceso, pues se anticipaba que lo único que podría conducirlo hacia su consumación era precisamente ese “contenido” en suspenso. Un acuerdo nacional entre los partidos políticos en noviembre de 2019 dio origen a un proceso que terminó con la elaboración del borrador de una nueva Constitución (que reemplazaría a la que fue establecida en dictadura y que hizo posible lo que se conoce como el “experimento neoliberal chileno”). Más tarde, en un plebiscito, este borrador fue rechazado mayoritariamente por la ciudadanía. El entusiasmo al que había dado lugar Octubre venía no solo de su magnitud, sino también y esencialmente del suspenso en torno a ese “contenido” ideológico y de la misma dificultad de traducirlo a discurso político, a la representación de un futuro, de un estado de cosas por venir. Tal vez *no existió contenido alguno* en la revuelta, porque esta había sido justamente el efecto de una *incontención*. El “proyecto refundacional” que a juicio de algunos contenía el borrador constitucional rechazado consistió finalmente en la *traducción política de la revuelta* de octubre de 2019, donde se trataba de alguna manera de *hacer ingresar la revuelta en la política*. Esto la condujo hacia su *agotamiento*. En este sentido, podría decirse que la revuelta fue la expresión de la imposibilidad que en el presente toda política instituida *contiene*, como administración y contención de la desigualdad. En el proceso constitucional esa imposibilidad ingresó en la política escrituralmente como una *política imposible*.

Holloway cuestiona la melancolía de la izquierda, que parece identificarse de tal manera con las víctimas, que termina encontrando entre estas su lugar: “Es un rechazo a aceptar el papel al que los intelectuales de izquierda están tan dispuestos, el de Casandra: predecir la caída del mundo mientras se acepta que no

hay nada que podamos hacer al respecto”.<sup>16</sup> ¿Cuál es ese *incierto lugar* de los intelectuales de izquierda? Es como si la derrota fuese hoy la bandera de la lucidez, como si la “izquierda” consistiera precisamente en la conciencia de que “no existe alternativa” para quien busca una salida. Holloway publicó este libro hace ya más de veinte años y pareciera que esa percepción del fin asociado a lo que se considera conciencia crítica no ha dejado de avanzar. Joanna Żylińska señala recientemente el moralismo contenido en aquel “hábito apocalíptico”. El pensamiento apocalíptico se entrega al fracaso precisamente allí donde se muestra movido por “ambiciones masculinistas-solucionistas”.<sup>17</sup> Es decir, no se contraponen el pensamiento a la impotencia, sino que se trata de la impotencia del pensamiento; más precisamente: el *pensamiento de la impotencia*, o sea, que viene de esta, un pensamiento todavía fuertemente condicionado por la matriz sujeto-objeto, políticamente agotada después de la muerte de la revolución.

El “progresismo” toma la forma de un pensamiento *destituyente* y sin destino, como si la sola disolución del orden, de las identidades, de los patrones culturales hegemónicos, fuese en algún momento a revelar o dar origen a un nuevo estado de cosas, a una forma otra de vivir. Pero el desencadenarse de la negatividad que es inherente a la modernidad aumenta la percepción de la intemperie en el individuo, cuya orfandad ha sido en buena medida el sostén subjetivo de los elementos que son propios del fascismo de baja intensidad de nuestro tiempo: “La desaparición del muro exterior coincidiría con el punto más avanzado en la interiorización de ese muro”.<sup>18</sup> El tiempo del miedo es expresión del fin de la política, cuando la primera demanda que se dirige al estado es “mayor seguridad”, es decir, más policía, más cárceles, más muros.

---

16. *Ibid.*, p. 23

17. Żylińska, Joanna. *El fin del hombre. Un contraapocalipsis feminista*. Mímesis, 2022, p. 26.

18. Méndez Rubio, Antonio. *Fascismo de baja intensidad*. Ediciones Universidad Austral de Chile, 2020, p. 56.

Wendy Brown escribe: “Solo la izquierda mantiene la creencia de que todos pueden vivir bien, vivir libres, vivir juntos: un sueño cuyo abandono se expresa en el dominio de la razón neoliberal”.<sup>19</sup> La izquierda mantiene un sueño que es tal porque falta la política para ello, es como si ser de izquierda hoy consistiera precisamente en la *imposibilidad* de proyectar o siquiera imaginar un camino, un tránsito político entre el presente de un itinerario que se conduce hacia el colapso y un futuro que solo comenzaría con una forma otra de vivir. Ser de izquierda consistiría, pues, en *no ver caminos fuera del recurso al Estado*: reconocerse existiendo, por lo tanto, en una realidad que es imposible aceptar y que solo se hace “habitable” a partir de la renuncia a hacerla corresponder con los ideales de una felicidad colectiva en un orden de igualdad. ¿Cuánto dura ese sueño de igualdad al que se refiere Brown, antes de diluirse en una mera ensoñación privada, como nostalgia, no de un pasado, sino de un sueño? ¿Cómo opera ese sueño, en qué consiste su coeficiente de realidad? El sueño de una forma de vida prohibida por la simple realidad cotidiana se hace sentir en lo que desde hace al menos una década viene denominándose “malestar”.

¿Significa el malestar que las personas no son felices? El malestar es la condición más distante respecto al estado de felicidad. Sin embargo, ambos, malestar y felicidad, corresponden a modos en que se devela a la subjetividad la *totalidad de su existencia*. He aquí la paradójica relación interna que existiría entre malestar y felicidad: el malestar es el modo en que se siente y se hace consciente la imperiosa necesidad de la felicidad rehusada. El *malestar* es una especie de insatisfacción sin objeto, se proyecta sobre la totalidad de la existencia; es la angustia de estar fuera, de haber sido excluido. Es el sentimiento de una especie de individualidad extrema, el sello del neoliberalismo sobre la subjetividad: una completa *desvinculación* entre las personas, lo que arroja como resultado individuos atomizados, solitarios, incommunicados. La cuestión fue anticipada en el famoso Coloquio Lippmann,

---

19. Brown, Wendy. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso, 2016, p. 310.

realizado en París en 1936, y donde se formuló por primera vez el término “neoliberalismo”. En esa ocasión, el economista alemán Alexander Rüstow señaló:

... el mercado se ha convertido en un ámbito atomizado, del que está ausente toda integración vital. No obstante, el sistema económico no padece por esta atomización, sino que depende de ella. Lo que desde un punto de vista sociológico aparece como ausencia de integración, desde el punto de vista del mercado es la liberación de las restricciones extra-económicas.<sup>20</sup>

En el marco de una generalizada mercantilización de la existencia, el tejido social se va deshaciendo, y a la base de la atomización individualista germina el vacío. Así, lo que pareciera ser la consolidación de una subjetividad autónoma y soberana, en realidad no es sino el estropearse de la propia individualidad en una carrera sin fin hacia la adaptación. ¿Cómo es que la “causa” del malestar es de pronto ya no una carencia determinada, sino la *totalidad* de la existencia? El individuo siente que no tiene un lugar, echa en falta algo que tiene el tamaño del mundo. He aquí el malestar, presionada la subjetividad contra el estrechamiento de los límites o empujada al vértigo en la falta de horizontes. En cualquier caso, es inherente al malestar el sentimiento de que *no hay salida*.

Ser de izquierda hoy no consiste en no encontrar *todavía* un lugar, sino en “no hallarse” en este mundo. He aquí el sentido decisivo que tiene la negatividad del grito. Este es un punto absolutamente medular. El fin, que no deja de anunciarse desde la “caída del muro” en 1989, no tiene que ver solo con los acontecimientos que nos aguardan en un “futuro próximo”, sino con el hecho de que, de alguna manera, los límites presionan sobre el ser humano y ya han comenzado a entrar en él, para contener el grito. El “hábito apocalíptico” del pensamiento es una forma de recuperarse, una vez más, como sujeto. Darse todavía algo de tiempo antes del fin; darle más tiempo a la devastación en curso

---

20. Escalante, Fernando. *Así empezó todo. Orígenes del neoliberalismo. Las Actas del Coloquio Lippmann*. Cal y Arena, 2018, p. 140.

que ya nos conduce hacia el fin. La aniquilación del ser humano no significa solo contrariar el principio kantiano de considerarlo como un fin en sí mismo, sino más bien, en lo esencial, *desconocer su finitud*, ignorar los límites para, en lugar de ello, disponerlo como territorio infinito del poder. La subjetividad se territorializa en la intemperie para olvidar la telaraña, para no gritar. Holloway escribe: “Estamos desequilibrados, somos inestables. No gritamos porque estamos sentados en un sillón, sino porque estamos cayendo desde un peñasco”.<sup>21</sup> ¿En qué momento se franquean los límites? ¿Cómo se recuperan los límites cuando más allá de estos ya se anuncian la locura o la muerte? Podríamos agregar a lo de Holloway que no solo gritamos *porque* estamos cayendo, sino que gritamos para expresar que los límites han quedado atrás, que nos hemos des-sujetado, que lo que nos está sucediendo no es simplemente “la realidad”, sino que *es justamente desde la realidad que estamos cayendo*.

Es el orden de la realidad lo que queda puesto en cuestión con el grito del que cae. Dice Holloway: “Gritamos mientras caemos desde el peñasco, no porque estemos resignados a ser despedazados contra las rocas, sino porque todavía tenemos la esperanza de que podría ser de otra manera”.<sup>22</sup> En este sentido, el grito es la expresión de que el orden de la realidad comporta una violencia estructural que opera no como simple y directa expulsión, como formas de represión, adaptación, sometimiento, resignación. “El grito es una explosión de la tensión: la explosión del Todavía-No contenido-en-pero-explotando-desde el Es, la explosión de la no-identidad contenida-en-pero-explotando-desde la identidad”.<sup>23</sup> En el grito explotan los límites de contención del individuo. Se trata de las barreras que este había hecho suyas para domiciliarse en la intemperie. Se trata de la *identidad* que hace posible un lugar en el mundo, dejándose identificar por el

---

21. Holloway, John. *Op. cit.*, p. 22.

22. *Ibid.*, p. 22.

23. *Ibid.*, p. 24.

poder. Por eso Holloway señala que *hay una no identidad contenida en la identidad*.

Si el orden hegemónico corresponde al régimen de una gigantesca *negación* del tamaño de “la realidad” que esa hegemonía define, entonces yace *contenida* en el presente una potencia, una posibilidad para la que habrá que “inventar” palabras inéditas, una *nueva forma de pensar*. Lo que puja por “salir” desde la subalternidad, desde el sometimiento, desde la adaptación, desde la *identidad* del sometido, del que se sabe *víctima* del orden hegemónico. Si lo esencial en la tesis de Holloway sobre el grito consiste en que este se traduce como “¡No!”, entonces la pregunta es... ¿No a qué? El agente del “¡No!” es la víctima, por cierto, pero, siguiendo la tesis de Holloway, diríamos: el subalterno no solo dice “¡No!” al victimario, sino ante todo a su propia condición de víctima, es decir, a su propia identidad, no existiendo una “identidad” alternativa: dice “¡No!” al orden mismo, también a la forma en que se define y se ejerce el poder, y a la forma en que se lucha por este. Lo que oímos en el grito es un “¡No!” que se dirige contra *la verdad* del victimario.

Escribe Holloway: “La aparente imposibilidad de la revolución a comienzos del siglo XXI refleja, en realidad, el fracaso histórico de un concepto particular de revolución: el que la identifica con el control del Estado”,<sup>24</sup> y más adelante agrega sobre el mismo asunto: “Centrar la revolución en el hecho de adueñarse del poder estatal implica, así, la abstracción del Estado respecto de las relaciones sociales de las cuales es parte”.<sup>25</sup> Entendida de esta manera, la revolución va exactamente en la dirección contraria a lo infrapolítico. Lo que se contrapone a este no es simple y directamente “el Estado”, que es siempre una abstracción, sino la voluntad de poder. Se pierde relación con la potencia histórica de la dimensión infrapolítica de la negación cuando se la comprende a partir de la necesidad de *hacerse del poder*. La lucha, escribe Holloway, “está perdida cuando el poder mismo se filtra en el

---

24. *Ibid.*, p. 30

25. *Ibid.*, p. 33.

interior de la lucha, una vez que la lógica del poder se convierte en la lógica del proceso revolucionario, una vez que lo negativo del rechazo se convierte en lo positivo de la construcción del poder”.<sup>26</sup> Esto no significa que habría que permanecer entonces simplemente ajenos al poder, en una actitud acaso contemplativa y ensimismada. La cuestión es, pues, ¿en qué consistiría el coeficiente revolucionario de la negatividad? Se trataría de reflexionar sobre el hecho de que la realidad de un proceso revolucionario no comienza desde el Estado, con la “toma del poder”, sino que consiste en un modo de pensar que surge desde la experiencia de encontrarse existencialmente frente al límite, contra este. En un libro reciente se plantea el hecho de que nos encontraríamos en el presente *al límite de un modo de vida*: “Es la consecuencia lógica de un modo de vida que se basa en la explotación de la naturaleza y la mano de obra a nivel mundial y en la externalización de los costos sociales y ambientales que conlleva”.<sup>27</sup> Paradójicamente, en la medida en que el “modo de vida imperial” se planetariza, ingresa en una crisis progresiva debido a que se desnaturaliza la condición del “patio de atrás”: “El modo de vida imperial se basa en la exclusividad y solo puede persistir mientras disponga de un ‘exterior’ al que pueda trasladar sus gastos”.<sup>28</sup> Ahora bien, el común de las personas comienza a rebelarse contra este modo de vida, no porque vislumbren de pronto una alternativa, sino, al contrario, debido precisamente a que no se atisba alternativa alguna a este modo de vida colapsado. A esto se refiere Holloway cuando escribe que: “La revolución solo es concebible si comenzamos a partir del supuesto de que ser revolucionario es un asunto muy común, muy habitual, de que todos somos revolucionarios (...). El grito, el No, el rechazo es parte integral de vivir en una sociedad capitalista”.<sup>29</sup> Una forma otra de vida ha de comenzar necesariamente por *no existir*; comienza por encontrarse concreta

---

26. *Ibid.*, pp. 33-35

27. Brand, Ulrich y Markus Wissen, *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Tinta Limón, 2021, p. 40.

28. *Ibid.* p. 43.

29. Holloway, John. *Op. cit.*, p. 251.

y culturalmente prohibida. Volvemos, pues, a algo que mencionamos antes: una forma otra de vivir no nacerá con el simple y catastrófico desmoronarse de los muros.

En 1994, Julia Kristeva señalaba que la rebeldía estaba desapareciendo de la cultura, por cuanto fracasan las “ideologías rebeldes” y progresa la “cultura-mercancía”. Es decir, la cultura ha llegado a ser cada vez más un espectáculo simplemente complaciente, destinado a divertir y a entretener, lo cual se orienta en la dirección exactamente contraria a la de un trabajo de comprensión de la realidad. Se trata, pues, de una “cultura” de la distancia, una estetización de la realidad, refractaria al pensamiento crítico, y en correspondencia con una sociedad de la exclusión. En este sentido la exclusión es una condición estructural de la sociedad del espectáculo. La distancia entre la subjetividad y una seductora realidad “espectacularizada” impide que la exclusión pueda devenir en comprensión de la propia circunstancia y opera, al contrario, como condición y estímulo para el ingreso de la subjetividad en el espectáculo. La rebeldía tiene dos dimensiones: placer y emancipación. “Cuando estos excluidos no tienen cultura-rebeldía, cuando deben contentarse con ideologías retrógradas, con shows y con diversiones que están muy lejos de satisfacer la demanda de placer, se vuelven matones”.<sup>30</sup> El matón es aquel que hace de su propia exclusión su “identidad”; se identifica, pues, con la condición social y política a la que ha sido relegado y llega, por lo tanto, a anular totalmente su diferencia subjetiva interior (pandillas, neonazis, “barras bravas”, etcétera). Suprime la diferencia interna, la contradicción desde la que podría surgir una perspectiva crítica sobre la sociedad. Se asume entonces como lo que no podría de ninguna manera ser admitido, y en ese sentido hace suyo el orden que lo excluye, porque de ello extrae su identidad.

---

30. Kristeva, Julia. *Sentido y sinsentido de la rebeldía*. Cuarto Propio. p. 20.

## ¿Qué fue de la “contracultura”?

La presión de los muros en la modernidad se hace sentir sobre el individuo. Por lo tanto, el grito viene primero desde esta subjetividad individual, desde su soledad, aislamiento e incomunicación. El grito comporta aquí una paradoja, pues expresa tanto el deseo de franquear los muros de la prohibición para liberar la individualidad como también la necesidad de superar justamente los límites que definen al yo en su soledad. Fue precisamente un “grito” lo que inauguró hace casi medio siglo atrás la denominada cultura *underground*; se trata del poema *Aullido* (*Howl*) de Allen Ginsberg, publicado en 1956. Ginsberg leyó el poema por primera vez el 7 de octubre de 1955 en la Six Gallery, y las palabras con que se inicia cruzan las décadas desde el siglo pasado hasta el presente, como el sello de un espíritu de época: “He visto los mejores cerebros de mi generación destruidos por la locura, fármacos, histéricos, desnudos, / arrastrándose de madrugada por las calles de los negros en busca de un colérico picotazo / pasotas de cabeza de ángel consumiéndose por la primigenia conexión / celestial con la estrella dínamo de la maquinaria de la noche”.<sup>31</sup> Es como si enfrentarse al poder comenzara justamente allí donde mediante las palabras se pusiera en obra que se trata de un poder total, que constituye un universo en principio *sin salida*. Según el poeta Michael McClure, ese episodio significó que “(...) una barrera había sido derribada, que una voz humana y su cuerpo se habían coludido en contra de los herméticos muros americanos, y sus fuerzas armadas e instituciones y sistemas de propiedad y poder y que Ginsberg se veía y sonaba como un poeta desafiante elevándose desde lo bajo, preparado para cambiar el mundo”.<sup>32</sup> La paradoja consiste en que se trata de una subjetividad que se expresa contra una exclusión que tiene el tamaño de la totalidad, pero que a la vez se hace ella al lenguaje y se recupera a sí misma

31. Ginsberg, Allen. *Aullido y otros poemas*. Traducido por Katy Gallego, Visor, 1993, p. 11.

32. Citado por Uribe Ugalde, Julio. “La visión política de Allen Ginsberg en cuatro poemas posteriores a “Aullido para Carl Solomon”. *Nueva Revista del Pacífico*, no. 60, 2014, p. 56.

a partir justamente de esa exclusión. En el prólogo al libro de Ginsberg, el poeta William Carlos Williams escribe que es “un alarido de derrota”;<sup>33</sup> pero inmediatamente a continuación señala que “ha pasado por la derrota como si fuera una experiencia corriente, una experiencia trivial”. Se refiere a que no es el poeta quien ha sido derrotado, sino que en cierto modo lo ha sido “todo el mundo”; por lo tanto, lo que hace el poeta es llevar el horror de la opresión, la manipulación y la prohibición hacia el lenguaje. Se atraviesa el infierno haciéndolo entrar en las palabras. En un excelente artículo, Julio Uribe Ugalde expone documentadamente que Ginsberg hizo un verdadero itinerario político personal, biográfico, desde *Aullido* hasta *Saludos cosmopolitas*. Este se inicia: “Levántate en contra de los gobiernos, en contra de Dios. / Sé irresponsable. / Di solo lo que sabemos e imaginamos. / Los absolutos son Coerción. / El cambio es absoluto. / La mente ordinaria incluye percepciones eternas. / Observa lo que tiene vida. / Date cuenta de lo que te das cuenta. / Descúbrete cuando estés pensando. / La viveza es autoselectiva”.

Es como si el desenlace de ese viaje de vida fuese el propio yo interior.

Mario Maffi define el reclamo de la cultura *underground* como “una protesta que no invoca tanto la revolución como el apocalipsis”.<sup>34</sup> Podemos entender esto en el sentido de un proyecto o programa de *escritura* generado desde la autoconciencia, dirigiéndose hacia un estado de autenticidad que solo puede comenzar después de que se hunda este mundo de prohibición y falsedad, y donde la escritura es un momento en ese hundimiento.

Si el tránsito hacia la autenticidad consiste esencialmente en la confrontación con la mentira instituida de los muros, entonces la autenticidad hacia la que se dirige la escritura es lo otro que la pureza de lo UNO, es más bien el territorio de un relacionismo sin solución de continuidad, porque no se lo puede pensar sino como el ejercicio de una sostenida transgresión. Es decir,

---

33. Ginsberg, Allen. *Op. cit.*, p. 8.

34. Maffi, Mario. *La cultura underground*. Anagrama, 1975, p. 21.