



CHANTAL MAILLARD. UNA EXPERIENCIA COMÚN DEL VACÍO¹

Chantal Maillard. A common experience of emptiness.

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ GARCÍA

CONICET-PELCC (ARGENTINA) miguemartinezgarcia@gmail.com

Investigador Postdoctoral en CONICET-PELCC (Programa de Estudios Latinoamericanos Contemporáneos y Comparados). Realizó su tesis doctoral en la Universitat de València, en con el título *Una lengua común: poéticas y políticas de la enfermedad*.

RECIBIDO: 13 DE OCTUBRE DE 2017

RESUMEN: Este artículo se acerca a la experiencia de malestar que se elabora en la obra de Chantal Maillard y que podríamos reconocer (tal es nuestra propuesta) como una “experiencia del vacío”. A través del análisis de sus obras (poéticas, diarios, ensayos, etc.), y del apoyo en textos de teoría psicoanalítica y filosofía política, llegamos a la conclusión de que solo a partir de la elaboración de dicha experiencia (en la que el vacío no es taponado ni colmado) esta puede ser leída como una experiencia de “cualquiera” y, por tanto, de algún modo, como una experiencia “común”.

PALABRAS CLAVE: Vacío, Cuerpo, Experiencia, Común, Cualquiera.

ACEPTADO: 10 DE NOVIEMBRE DE 2017

ABSTRACT: This paper approaches the experience of unease in Chantal Maillard’s work, which we could identify as an “experience of emptiness”. Through the analysis of her works (poems, diaries, essays, etc.), and also through a theoretical frame based on a psychoanalytic and a philosophical approach, we will conclude that it is only through the working out of this experience (in which emptiness cannot be blocked or even fulfilled), that it can be understood as an “anyone’s experience”, and therefore as a “common” experience.

KEYWORDS: Emptiness, Body, Experience, Common, Anyone.

¹ Este artículo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación Postdoctoral “La imaginación política de la inmunidad. Figuraciones de la enfermedad y formas de vida en la literatura latinoamericana contemporánea”, que el autor desarrolla en el Programa de Estudios Latinoamericanos Contemporáneos y Comparados (PELCC) de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF, Argentina) gracias a una Beca Interna Postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años, entre 2009 y 2017, he desarrollado una línea de investigación que gira en torno a los modos en que las producciones culturales –y las producciones literarias en particular– se han ocupado del motivo de la enfermedad. En este período de tiempo, y a través del trabajo en distintos espacios (académicos y no académicos) y con diferentes agentes (equipos de investigación, artistas, asociaciones de enfermos, etc.), he podido verificar una de las hipótesis que funcionaba como punto de partida de este proyecto y que consiste en el hecho de que el grueso de las producciones culturales que giran en torno a la enfermedad nos ofrecen una imagen de lo patológico que está en armonía con el concepto que maneja la biomedicina. En la producción literaria y cultural contemporánea, el cuerpo aparece en la mayoría de los casos como un “cuerpo-máquina” y la enfermedad, en consecuencia, como una entidad producida por una anormalidad funcional o estructural, de carácter fisiológico y que depende entonces únicamente del individuo enfermo. De este modo, la producción cultural refuerza la hegemonía del discurso médico en este ámbito –el de nuestros cuerpos y nuestras enfermedades.

Durante el transcurso de esta investigación también he podido corroborar, en cualquier caso, una segunda hipótesis, que barajaba igualmente en los estadios previos a mi trabajo y que resiste a la conclusión anterior: la hipótesis que contemplaba la posibilidad de que, entre el tejido de la producción cultural contemporánea, existiesen también acciones, piezas, textos que se ocupasen del motivo de la enfermedad y/o el “malestar” y que nos devolvieran una imagen de ambos procesos que no se ajustaran a la imaginación biomédica. En esta línea, hallamos propuestas en las que la enfermedad y/o el malestar son comprendidos como “acontecimientos”² y/o como experiencias subjetivas –y que cuentan, además, con una “dimensión social”.³ En algunas de ellas, esta perspectiva permite, de hecho, que la propia noción de enfermedad sea problematizada y que se opte por el uso de otros significantes (no, o no exclusivamente, médicos), tales como “proceso”, “tránsito”, “condición”, “malestar” o “vacío”.

En algunas producciones literarias y culturales actuales, los sujetos llegan, incluso, a partir de una experiencia de enfermedad, de “malestar” o del “vacío”, a ir más allá no solo del concepto biomédico de enfermedad, sino también más allá del concepto moderno de cuerpo y de individuo. Este hecho, como veremos con más detalle en los próximos apartados, aparece dotado de una potencia crítica y política inaudita en tanto que dichas nociones se encuentran en la base de la práctica

² De acuerdo a las características que Deleuze (1996 y 2012), Foucault (1992) o Badiou (2000) atribuyen a este concepto.

³ En el sentido de “síntoma social”, si seguimos a Zizek (2003), Sloterdijk (2001), Brea (2009) o Araujo (2006); esto es, como formaciones que apuntan (desde lo Real) a un funcionamiento patológico de nuestras sociedades y que revelan una falla, una imposibilidad, en el orden social y simbólico contemporáneo; y en el sentido, también, de que su experiencia (y no solo ya su “formación”) está condicionada por factores de orden social, tales como los estigmas que rodean a ciertas enfermedades o el estadio de la investigación o la tecnología médica en relación con otras (véase Sontag, 1996; Haraway, 1995; o Brea, 2009).

y el discurso médico (Le Breton, 2002; De Sousa Santos, 2003; Foucault, 2007) y, a la vez, de las prácticas biopolíticas modernas y contemporáneas (Foucault, 2008 y 2012; y Esposito, 2009a).⁴

Este pasaje puede ser leído, en los textos literarios con los que he trabajado, a partir de distintas estrategias formales, narrativas, poéticas. En este artículo nos vamos a detener en una de ellas, que si bien implica asimismo múltiples recursos, consiste, básicamente, en la puesta en escena de un sujeto que ha perdido o que se desprende de sus rasgos “personales” —esto es, “individuales”, si recordamos los vínculos que establece Roberto Esposito entre las categorías de “persona” e “individuo” (2009a y 2012).⁵ Lo haremos a través de un recorrido por la obra de Chantal Maillard.

2. VACÍO

Soy un vacío que dice ser algo (Maillard, 2010: 213)

En la obra de Maillard detectamos una voluntad, compleja y extendida a lo largo de un periodo de tiempo considerable, de elaborar una experiencia a partir de un estado de “malestar”; una experiencia que podríamos reconocer, creemos, como una “experiencia del vacío”.

Una “experiencia del vacío”, primero, porque dicho significante aparece en numerosas ocasiones y diseminado a lo largo de su obra y porque ocupa en ella un lugar preeminente (entre otros significantes como la “ansiedad”, el “pánico” o el “insomnio”). Una “experiencia del vacío” y no de “enfermedad”, además, porque a pesar de que esta circunstancia —la pregnancia del “vacío” y la presencia del resto de síntomas— da cuenta sin duda de una situación de malestar, la que habla, en su textos, nunca afirma que ese, la enfermedad, sea su estado, que haya sido diagnosticada o medicalizada o que se perciba a sí misma de este modo, como sí ocurre en cambio en otros textos en los que también aparece el significante “vacío” —en *Las partículas elementales*, de Michel Houellebecq; o en *Porno ficción*, de Diego Doncel—.

⁴ “Sin duda —escribía Foucault—, el objetivo principal hoy no es... sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta ‘doble coerción’ política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno... Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos” (cit. en Morey, 1990: 24).

⁵ En mi investigación he distinguido, además, otros dos grupos de estrategias mediante las que los textos literarios dan cuenta de una impugnación del concepto moderno de “individuo”: la narración de un proceso de “corrección” o “desaparición del yo”, que era percibido antes de la enfermedad o la emergencia del malestar como un “yo” fuerte y perfectamente definido. Este proceso está directamente vinculado, en casi todos los casos, al reconocimiento de la vulnerabilidad que nos constituye en tanto que humanos y de la dependencia del otro que esta supone (en tanto que soy vulnerable a él). Es lo que ocurre en textos como *Ebrio de enfermedad*, de Anatole Broyard (2013), *Hablar solos*, de Andrés Neuman (2012) o *Impuesto a la carne*, de Diamela Elit (2010); o, en segundo lugar, a través de la irrupción de una “lengua”, la de los sujetos enfermos y/o del malestar, que está fuera del lenguaje y que apunta también a una dimensión “impersonal” (Esposito, 2009a y 2012) de dichos “sujetos”, en tanto que “animales humanos” y por fuera de los rasgos individuales o personales que le caracterizaban antes de la experiencia de enfermedad o del malestar (o antes de un instante concreto de ella). Dicha lengua emerge en textos como “Denis”, de Roberto Echavarrén (2009), *En la orilla*, de Rafael Chirbes (2014) o en *Lo real*, de Belén Gopegui (2001). He presentado mis conclusiones, en relación con este conjunto de estrategias literarias, en mi Tesis Doctoral y en diversos textos y revistas académicas (véase Martínez, 2016, 2017 y 2018, en prensa).

De hecho, la idea de “enfermedad del vacío”, que es la que recoge *Porno ficción*,⁶ proviene de la obra de Franco Berardi (2010), que realiza una lectura en clave patológica de una propuesta teórica que, por su parte, no contempla dicha clave. Berardi parte aquí de un texto del analista Massimo Recalcati, titulado precisamente *La clínica del vacío*, en el que no se atribuye el carácter de enfermedad a la “percepción” del “vacío”. Recalcati prefiere hablar, de acuerdo a su ámbito de trabajo y de discurso, de “nuevos síntomas” para referirse tanto a ese “vacío” como a la “depresión”, la “ansiedad” o el “pánico”, en una constelación sintomática (no “patológica”) en la que podemos reconocer a la hablante de los textos de Maillard. Síntoma, entonces, y no enfermedad. “Experiencia del vacío” y no “experiencia de enfermedad”.⁷

3. PÁNICO

El pánico es
un furor detenido (Maillard, 2007: 21-23).

El sujeto que atraviesa los textos de Maillard hace referencia en efecto a una serie de síntomas que se sitúan en el horizonte de sentido que dibujan los estudios de Recalcati y los textos de Berardi (en la relectura que este hace de dichos estudios). En primer lugar, localizamos un primer grupo de síntomas, *a priori* menos graves, que aparecen tanto en los poemarios (*Husos, Hilos*) como en los diarios (*Filosofía en los días críticos, Diarios indios*) en los que la hablante maillardiana proyecta su voz. Así, por ejemplo, sabemos que quien escribe las entradas de los *Diarios 1996-1998* experimenta un “cansancio” que remite tanto a una suerte de “indisposición general” (Peran, 2016) como a un cansancio localizado específicamente en los ojos, y que parece causado por una exposición prolongada al flujo de información de una pantalla (especulando: a un trabajo cognitivo). Es significativo, además, que el sujeto entienda que esta reacción del organismo está relacionada también con el efecto de individualización que resulta de dicha práctica: “Por fin algo en mi organismo –escribe– rinde cuentas al tiempo. Mis ojos se cansan... He mirado con mis ojos, los he usado, gastado y no he logrado ver más allá de mí misma. No he visto lo que importa”. Asimismo, la hablante se encuentra en un estado de “pereza” (“la enorme pereza planea sobre mí como si fuera un ave carroñera”), ante la que, de forma igualmente ilustrativa, trate de imponerse una actividad y una rutina: “Empiezo y termino las obras, las tareas; me impongo un horario con márgenes estrictos y

⁶ “Recoge tus cosas y no quieras saber si serán salvados estos enfermos de vacío” (Doncel, 2011: 61).

⁷ Por otro lado, hablamos de una sola “experiencia del vacío”, de un solo sujeto que la elabora, la crea y se recrea en ella (como veremos a continuación), porque parece evidente que es solo un sujeto, el mismo, el que habla en todos los textos. Evidente por motivos digamos internos a los textos: la reiteración de ciertos temas, elecciones estilísticas, etc.; y también por motivos externos, como la inclusión de un mismo texto o fragmento en distintos libros e incluso por las invitaciones explícitas, por parte de la autora, para que veamos una continuación entre ellos. Así, en una “Nota a la edición” de *Hainuwele* (Tusquets, 2009), por ejemplo, Maillard explica cómo ha organizado, en este libro, distintos materiales que han aparecido ya en otros (*Lógica borrosa, Conjuros, Filosofía en los días críticos*, etc.) para después afirmar: “Estas reiteradas apelaciones entre mis libros de poemas y mis diarios son cualquier cosa menos arbitrarias. No solo son una manera de salvar las fronteras que denominamos ‘géneros’, son también y sobre todo los enlaces invisibles, las referencias que invitan al lector a convertirse en detective y a realizar los gestos que le llevarán, de uno a otro libro, a reconstruir la trama en la que un poema es apenas el segmento de una hebra” (2009: 14).

considero el tiempo algo así como una guía para descarriados. Juego a la existencia”. Sin embargo, este síntoma, la “pereza”, parece que funciona como un rechazo de ese tipo de actividad a la que el sujeto se obliga. Precisamente, como el “cansancio” u otros estados (el “hastío” o la “impotencia”) que quizás pudiéramos incluir también en este primer grupo (Maillard, 2007: 21, 56, 87; y 2010: 13, 54 y 70).

En segundo lugar, este sujeto experimenta otro conjunto de síntomas con los que le resulta más complicado relacionarse y que nos informan de una situación *a priori* más “herida”⁸; síntomas en los que Berardi veía el “efecto de una sobrecarga excitatoria”, y que se diferencian de los primeros (del “cansancio”, la “pereza”, etc.) porque estos estaban asociados, por el contrario, a una “desinversión de la energía” (2010: 227-235).⁹ Nos referimos, ahora, a la “ansiedad”, al “insomnio” o al “pánico”. Síntomas, todos ellos (los del primer y los del segundo grupo), en cualquier caso, que “han alcanzado una difusión epidémica” en las sociedades del “capitalismo avanzado” (Recalcati, 2007: 191) y que por tanto deberíamos comprender también, como señalan Recalcati y Berardi, en relación con las condiciones y las formas de vida de dichas sociedades. Ambos autores coinciden en que no es posible desligar del todo “las profundas transformaciones sociales” de las últimas décadas de la emergencia masiva de los síntomas mencionados (Recalcati, 2006: 3). Berardi realiza, en este sentido, una lectura en clave sociológica, articulada alrededor de la evolución y de la difusión de la tecnología (las pantallas) en los espacios laborales y cotidianos de los sujetos contemporáneos: “Más que una enfermedad”, termina reconociendo, cada uno de estos síntomas parece “el intento de adaptación del organismo... a un ambiente en el cual el contacto afectivo ha sido sustituido por flujos de información veloces y agresivos”. “El organismo adopta instrumentos para la simplificación y tiende a allanar las respuestas psíquicas, a confeccionar el comportamiento... en un contexto acelerado” (2010: 75 y 208). Recalcati, por su parte, aunque acepta el análisis sobre la evolución tecnológica que propone Berardi, realiza una lectura en clave psicoanalítica (lacaniana), que vendría a complejizar (a complementar en algunos aspectos y a cuestionar en otros) la propuesta de este –de Berardi. Para el analista, de entre las transformaciones sociales de las últimas décadas, “una de las más significativas es el cambio de signo del imperativo sostenido por el súper-yo social actual en relación con el freudiano” (2003: 3):

Mientras que el súper-yo freudiano exige la renuncia pulsional, el súper-yo contemporáneo parece situar el impulso de gozar como un nuevo imperativo social. En efecto, las formas sintomáticas de malestar en la cultura están hoy en estrecha relación con el goce, son auténticas prácticas de goce (perversiones, toxicomanías, bulimias, obesidad, alcoholismo) o manifestaciones de un cierre narcisista del sujeto que produce un estancamiento del goce en el cuerpo (anorexias, depresiones, pánico) (Recalcati, 2006: 3).¹⁰

⁸ “No inventamos la herida. Venimos / a ella y la reconocemos”, leemos en *Matar a Platón* (2004: 63).

⁹ En cualquier caso, como señala Berardi (y más allá de que esta distinción nos resulte útil ahora), siempre existe un “cruce” entre estos dos niveles, dado que es “la hiperexcitación frustrada” la que conduce a “una desinversión de la energía libidinal” que puede alcanzar la forma o que en ocasiones es diagnosticada como “depresión” (2010: 227-235). Aunque no ocurre en los textos de Maillard (no hay diagnóstico y el sujeto no se ubica ahí), no debemos perder de vista esta secuencia.

¹⁰ Seguimos la traducción al español que encontramos en *Generación Post-alfa* (Berardi, 2010).

Según Recalcati, el sujeto contemporáneo se somete al “impulso de gozar” (a través del trabajo, de las “ceremonias comerciales” del consumo, de determinadas tecnologías corporales, etc.) porque en estas prácticas de goce encuentra una respuesta a la “dispersión” y la sensación de “irrealidad” que amenazan su existencia (o su “inexistencia”) cotidiana. En tanto que, como había advertido Lacan¹¹, el “impulso de gozar” es el “nuevo imperativo social” y el sujeto se somete a él, Recalcati puede afirmar que “la adaptación social” que se desprende de este sometimiento “se configura —a su vez— como una interpretación... de un papel que trata de compensar o de enmascarar un vacío fundamental en la constitución... del sujeto”. Con esto no quiere decir que el sujeto juegue o trate de ser algo que no es, sino que ese “papel” “instituye” precisamente al “sujeto que no existe”, cubre “su vacío de ser fundamental”. Esto explica por qué esta serie de “nuevos síntomas” se “expresa” cada vez más “como adaptación rígida a la norma”. Porque el sujeto lo necesita para existir (2003: 14-15).¹²

¿Da cuenta o es útil esta explicación para comprender el proceso que atraviesa la hablante de los textos de Maillard? Tal vez sí en relación con una fase inicial y/o con algunos picos (o caídas) en las que esta, de algún modo, se retrotrae a esa fase o posición. En algunos pasajes podemos observar que la que habla aquí es, como sugería Recalcati a propósito del sujeto contemporáneo, alguien que se percibe a sí mismo como “inconsistente”, incluso como “irreal” (“Entre mi ser y mi parecer, no hallo lugar donde encontrarme. Mi ser: un falso supuesto”), que como consecuencia de ello necesita construirse de forma permanente, “realizarse” (“Mi parecer: aquello que construyo con esfuerzo, mi trabajo de cada día, el resultado de esa necesidad de ser siempre más”), de acuerdo, por lo demás, con la figura neoliberal del sujeto como “emprendedor de sí mismo” (“Un esfuerzo es un paso —esto es, un movimiento— hacia un futuro”) y con la idea de la vida como “movilización” por el capital (López Petit, 2009). En tanto que el sujeto contemporáneo teme no “construirse” con suficiente solidez o en tanto que, cada vez con más frecuencia, no consigue “realizarse”; en tanto que no soporta más ese “esfuerzo”, esa “percepción” de “inexistencia” desemboca en síntomas como la “ansiedad” o el “insomnio”¹³ (Maillard, 2010: 97, 210 y 213; y Recalcati, 2003: 13-14).

¹¹ En relación con sus tesis acerca del “discurso capitalista”. Véase la conferencia que pronuncia Lacan en Milán el 12 de mayo de 1972 sobre el tema “Del discurso psicoanalítico” (fragmento disponible aquí: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/capitalista.htm>) o el desarrollo que realiza Jorge Alemán sobre las implicaciones más recientes de los postulados lacanianos en *Horizontes neoliberales en la subjetividad* (2016).

¹² El personaje de Michel, en *Plataforma*, lo resumía del siguiente modo: “De pronto me di cuenta, incómodo, de que pensaba que la sociedad en la que vivía era algo así como un medio natural —digamos una sabana o una jungla— a cuyas leyes había tenido que adaptarme. La idea de ser solidario con el medio nunca se me había ocurrido; era como una atrofia en mí, una carencia. No estaba muy claro que la sociedad pudiera sobrevivir mucho tiempo con individuos como yo; pero yo podría sobrevivir” (Houellebecq, 2013: 288-289).

¹³ El “insomnio” se inscribe en esta lógica en tanto que el sujeto, según la hablante maillardiana, teme la “desrealización” de sí mismo incluso en el sueño. Resulta de nuevo muy significativa la distancia que marca en cualquier caso la hablante entre el síntoma y la enfermedad: “Hay quien cree que el insomnio es patológico cuando, en realidad, es un síntoma: indica hasta qué punto necesitamos ‘realizar’ lo que vivimos en la conciencia habitual y cotidiana, indica el peso de esa realidad y el grado de la costumbre. Con la pérdida del sueño perdemos la capacidad de ausentarnos, de ausentarnos de nosotros mismos, ausentarnos del yo. Y nuestra presencia se va haciendo tan densa que llega a asfixiarnos en los confines de nuestro cuerpo, de nuestras pertenencias, de nuestra trágica autonomía” (Maillard, 2010: 97).

Sin embargo, creemos que, en ciertas situaciones, los síntomas que Recalcati y Berardi citan pueden expresar algo más que un intento de “adaptación rígida a la norma”. Creemos, de hecho, que en una fase aguda ciertos síntomas pueden constituirse, de facto, como una forma de resistencia a esta. Es lo que ocurriría, en los textos de Maillard, en relación con el pánico, que asoma también como síntoma de una sociedad “movilizada” y que funciona al parecer como una forma de rechazo de dicha “movilización”, en la línea de las conjeturas de López Petit (2009) y Peter Sloterdijk (2001).

Según el autor de *Esferas*, el sujeto no se encuentra “movilizado” únicamente en relación con la actualidad. Este autor ve en el proyecto de la modernidad, en su conjunto, un proyecto asimismo de “movilización”. La modernidad, ligada a la idea de “progreso”, sería un movimiento constante hacia delante (una “*utopía cinética*”) que es acometido y llevado a cabo por el propio sujeto de forma “espontánea” y “acrítica” (2001: 20-30). La “movilización global” a la que se refiere López Petit (2009) sería, por tanto, si aceptamos esta lectura, una última fase de dicho proyecto. Justamente la fase que demuestra que este “ha fracasado”: “Del núcleo de la empresa modernizadora –escribe Sloterdijk–, de la conciencia de un automatismo espontáneo regido por la razón, surge un movimiento extraño y fatal que se nos escapa en todas direcciones”. Lo que se presentaba entonces como una “salida” racional “hacia la libertad” ha resultado ser en definitiva “un resbalón hacia una heteromovilidad catastrófica”. Pues bien, precisamente en este punto entra en escena el pánico. Porque introducir una “dimensión cinética”, como hace Sloterdijk, en nuestros análisis del presente –esto es, una reflexión sobre los efectos del movimiento y de la actividad constante, de la “movilización global”– significa, según este autor, que tenemos que pensar en sus “frases pasivas” – en “la vacuidad”, “las depresiones”– y también en “la congestión, la vorágine” y el “pánico” “inherentes” a dicho proceso (2001: 22-25).

En principio, si nos atenemos a esta afirmación, parece que Sloterdijk apunta de nuevo a la constelación de síntomas de la que nos estamos ocupando: se refiere explícitamente a la “vacuidad” e incluye en una única serie la depresión y el pánico. Sin embargo, creemos que deberíamos tomar esta afirmación más como una confirmación de lo oportuno que puede resultar incluir en un mismo horizonte de sentido a una –la depresión– y a otro –el pánico– que como el objetivo de este análisis. Si “cada época tiene su estilo de estar insatisfecho del mundo”, el estilo de nuestra época remitiría, específicamente, para este autor, al “pánico” (2001: 65). Este síntoma, entonces, debe entenderse como una “reacción psicológica de la masa”, como una reacción “adecuada”, en tanto que interrumpe su forma de vida, su participación en la “movilización global”.¹⁴ El ataque de pánico funcionaría como el hito que vendría a inaugurar una “frase pasiva” en la vida del sujeto después de que esta –esa vida– hubiera sido lanzada (también por el propio sujeto) al movimiento del progreso y expropiada finalmente por el capital en su forma (“desbocada”) de “movilización” (López Petit, 2009: 28). “La cultura pánica empieza –señala Sloterdijk– donde termina la movilización” (2001: 84).

¹⁴ Cuando el sujeto “pierde la serenidad”, escribe, “está haciendo lo que debe”: “El pánico es la manera de ser obligada de la consciencia plenamente inmersa en su tiempo, en nuestro tiempo”, “el tono inteligente del momento”, la “frase pasiva” que responde a una “frase –demasiado– activa” (Sloterdijk, 2001: 66).

En este sentido, entonces, creemos que podríamos leer a la hablante maillardiana cuando afirma, en *Hilos*, que “el pánico es / un furor detenido” (Maillard, 2007: 21-23):

Suele ocurrir también
que, sostenido aún en movimiento,
alguien caiga
en la abertura del pánico.
... Su tiempo, entonces,
queda detenido. En el
pánico (Maillard, 2007: 23).¹⁵

En la misma línea, la hablante cifra explícitamente el deseo de sustracción de la vida “movilizada” en los *Diarios 1996-1998*.¹⁶ El imperativo de la productividad, la competitividad y de la valorización de una serie de comportamientos (productivistas, competitivos, etc.) se oponen, aquí, a otros que, si bien no son socialmente valorados y pueden dar lugar a formas de vida no reconocidas –y por ello virtualmente suprimibles–, son tomados como la condición para “imaginar” otras vidas posibles (Maillard, 2010: 142).

Imagina un día... en que de ti no quedase nada, que no quedase nada de todo lo que hiciste durante todo el día... que de todas aquellas palabras y gestos no sacases provecho, que pudieras decir con toda honestidad que fue todo inútil, un tiempo malgastado, un hueco en la pantalla futura de tus sueños, detención del empeño. Postergado el esfuerzo, nada queda de ti para ti y adelante, no ganas de ningún modo el futuro que debes acordar en el hoy como si hicieses trato continuo con la historia. Imagina ese día en que no hubieses empeñado tu vida en la dura tarea de hacerte valer por encima de todo, por delante de todos (Maillard, 2010: 127-128).

Para este sujeto se trata, “en fin”, de “no actuar”, o siquiera de actuar “lo menos posible. Para / no añadir. // Progresivamente, el mundo” quedaría, así, “detenido”. Porque solo así, soltando (“progresivamente”) los lazos con esa forma de vida anterior, “declarándole la guerra” a la productividad, a la competitividad, a “la voluntad de logro”, solo “diciéndole” que “NO” a ese futuro (privado, individualizado), a cada una de las acciones que le llevan a él, “deteniéndose”, puede volver

¹⁵ Que destaquemos el carácter de rechazo que el pánico parece cumplir para la hablante de los textos de Maillard, y acerquemos la lectura de este síntoma, en ellos, a la interpretación de Peter Sloterdijk, no significa, en cualquier caso, que desestimemos los argumentos de Recalcati o Berardi alrededor de dicho síntoma. Nuestra intención es, insistimos, subrayar esa dimensión reactiva del síntoma, dado que esto no ocurre, o no con tanta fuerza, en los textos de estos autores. Por lo demás, aceptamos plenamente, dado que es una tesis complementaria a la argumentación que acabamos de exponer, que el pánico emerja asimismo, como señala Recalcati, “frente a la imposibilidad de identificar, de delimitar eficazmente, el objeto dañino del cual proviene la amenaza”. La “inseguridad” del sujeto, de la cual surge el pánico, estaría en relación con “la pérdida de los límites... de nuestra experiencia” (2007: 193), vinculada, a su vez, posiblemente, con la configuración material de las sociedades contemporáneas, tal y como las definía Berardi. Esto es: unas sociedades organizadas en torno a la precariedad económica y una presencia del poder difusa, y atravesadas por un flujo de información, un “flujo infonervioso”, igualmente difuso e ilimitado, en movimiento y crecimiento continuo (2010: 81-82).

¹⁶ “La operación que da cuenta de mi vida actualmente es una resta” (2010: 142).

a prestar atención a su soledad,¹⁷ desde el cuerpo: porque solo desde aquí podrá hacer la experiencia del “vacío” y podrá llegar a vivir una vida *otra*, en el que este no sea constantemente taponado y maltratado (Maillard, 2010: 16).

4. CUERPO

Sin cuerpo no se puede (Maillard, 2010: 11)

El cuerpo es un motivo nuclear en la producción literaria y crítica de Chantal Maillard. El cuerpo como elemento recurrente en los libros de poemas (*Husos, Hilos*, etc.), como tema en las obras de filosofía y/o estética oriental (*La razón poética* o *Contra el arte*) o como condición de escritura en los diarios; el cuerpo no como instancia de “estancamiento del goce”, sino más bien como una forma atravesada, escrita, por el vacío. Los *Diarios 1996-1998* son, en este sentido, un texto paradigmático en la obra maillardiana. Aquí, después de una primera entrada muy breve, de apenas una línea, que nos recuerda que el contexto en el que estos están escritos es un contexto “crítico”, nos topamos con una segunda entrada que está ya dedicada al cuerpo y en la que este es definido no solo como la “condición” de escritura sino también como condición de vida, como el lugar desde el que inevitablemente se vive (el “vacío”): “Sin cuerpo no se puede”. Esta entrada marca, así, el lugar que va a ocupar el cuerpo en los diarios y en el conjunto de la obra de la autora (2010: 11). En un texto posterior, un ensayo dedicado a la India, Maillard desarrolla esta afirmación y aclara su posición con respecto a ella: “Desde que el pensamiento se ha independizado del cuerpo –afirma aquí–, nuestro lugar, nuestro mundo, se ha hecho menos habitable”. Para la autora, la India es un ejemplo de un lugar que se ha pensado y se ha hecho con el cuerpo (en particular, señala, desde el oído, y por oposición a las sociedades occidentales, en las que prima el sentido de la vista, mucho más susceptible a proyecciones eidéticas) y por esto, al menos para ella, resulta un lugar más “habitable” –más “habitable”, si pensamos en el conjunto de su obra, en tanto que parece más propicio para elaborar una experiencia y un saber-hacer con el vacío. En este sentido, para la hablante maillardiana, habría que salvar la distancia que existe entre pensamiento y cuerpo y volver a aprender a vivir desde esa “condición” –“bajar / al / cuerpo” (2013: 248-249 y 2015: 13).

¹⁷ Nos referimos no ya a la “soledad sociológica”, que estaría igualmente colonizada por el capital, sino a un tipo de soledad “estructural”, en clave lacaniana. “El término “Soledad” –como señala Jorge Alemán– procede directamente de la enseñanza de Lacan, ya que lo emplea, aunque en muy pocas ocasiones, para hacer referencia a la soledad del Sujeto en su constitución vacía. El sujeto lacaniano surge como un vacío sin sustancia y sin posibilidad de ser representado en su totalidad por los significantes que lo instituyen. Su soledad es radical, en la medida en que ninguna relación “intersubjetiva” o “amorosa” puede cancelar en forma definitiva ese lugar vacío y excepcional”. Para Alemán, esta soledad es un tipo de soledad “común”, en tanto que existe este “Común ontológico estructural” (un “Común” que copertenece a la soledad del sujeto” y que por lo tanto “debe ser distinguido de las “propiedades comunes” o “fundamentos comunes” que intenta colmar el vacío entre la Soledad y el Común. Hay –recuerda Alemán– el “Común” ontológico estructural y las manifestaciones imaginarias de lo común”) (2012: 11-18). Desde una posición afín a las consideraciones de Alemán, en los *Diarios 1996-1998* se dice: “Todos somos lo mismo. Y sin embargo, ¡estamos tan solos!... Podemos pensar que “todos estamos solos”, pero no podemos tener acceso todos a una misma soledad” (2010: 213).

En sus diarios (*Diarios indios, Filosofía en los días críticos, Diario de una razón dividida* —no editado— y *Diario de Benarés*) y en el grueso de sus poemarios (*Husos, Hilos, La herida en la lengua*) nos encontramos entonces con un sujeto que parte de este principio. Un sujeto que, para ello, parece que ha llevado a cabo dos acciones (siquiera, en determinados periodos de su vida): primero, la acción de distanciarse, físicamente, de las sociedades occidentales (para viajar a la India); y, segundo, la acción de recluírse, a solas, en un espacio privado. Así, el sujeto de los textos de Maillard (sobre todo, de los últimos) se describe a menudo en un “cuarto” en la que apenas se contabilizan objetos (un “rectángulo gris”) y que permanece ya “demasiado tiempo” “cerrado” (“la trampa, / clausurada”), lo que efectivamente nos hace pensar en una suerte de reclusión sostenida y consciente. Este reconoce que durante un tiempo considerable de la estancia en este “cuarto” se dedica a estar echado en la cama, “alargado en rectángulo”, como en espejo del habitáculo (“gris”, “cerrado”), sin hacer nada, “detenida” (“La cabeza, por tanto, / en la almohada. Los ojos / a veces entreabiertos. Para / la claridad. A veces / cerrados”). Esta circunstancia supondría de facto, tanto una dificultad, una precaución añadida, a cualquier iniciativa eventual de volver a “movilizarse”. Aquí, el sujeto debería incluso realizar una serie de acciones antes siquiera de intentarlo: “salir... / de una casa y antes aún, / de una habitación y para ello, / levantarse” (“Los pasos no se dan”, ni siquiera “esos que se precisan para llegar a la ventana”); como una posibilidad para “volcarse” hacia el “percibir” del cuerpo y hacer la experiencia del “vacío”: “Al hallarme en esa pura sensación,... —escribe— me hallo frente a mí misma: posibilidad de percibir (cosas), posibilidad, o sea: nada; me hallo a mí misma, que es tanto como decir que hallo la nada de mí”. Al haber conseguido “movilizar” solo su atención (“Movilizar la atención / adormecida”), el sujeto advierte que hasta ahora se había identificado con los significados atribuidos *a priori* a esas percepciones (“mi nada es lo que se llena con las cosas que percibo”)¹⁸ y por tanto que esto no es ya necesario. “Atenta a la percepción en sí misma”, “volcada del lado del sujeto en lugar que del lado del objeto”, la hablante se encuentra ante su “vacío”, ante lo que el vacío escribe (¿o borra?) en su cuerpo y por lo tanto ante la posibilidad de crear otras significaciones (o ninguna) y otra forma de estar en el mundo (Maillard, 2007: 83, 87, 101, 105 y 108; 2010: 212-213; y 2015: 93).

Desde esta posición, de hecho, es que esta puede estar y reconocerse, en un reconocimiento no patológico, sustraído de ese significante, en la “pereza” (“la pereza... me devuelve al centro de mí misma, ahí donde la nada se ensancha y en sus orillas me repito, me repito, me repito”), en la “tristeza” (“Vuelvo a mí misma en la tristeza, fuera del quehacer que me dispersa en esa vida que bulle sin peso, sin presencia apenas”) o en el “sufrimiento” (“Acaricio mi sufrimiento. Lo acaricio y lo cuido porque es lo que más se me parece”); porque esos estados, esas experiencias, no le ofrecen ya ningún “consuelo” (del lado del objeto) y porque en ellos el “yo”, según la hablante, se convierte en

¹⁸ El fragmento sigue en estos términos: “Mi nada se convierte en algo con las cosas, con lo que no soy, y entonces digo que soy algo, siendo todo lo que no soy. Es curiosa esa identificación con lo externo, esa apropiación de lo otro, ese llenado. Soy un vacío que dice ser algo y no sabe que aquello a lo que se refiere es a lo que percibe, al conjunto de sus percepciones —aprendidas” (Maillard, 2010: 213).

su “deseo” (porque aquí no se identifica con el deseo del Otro): “sufrir –afirma– es la manera más firme de decir “quiero””¹⁹ (Maillard, 2010: 13, 70 y 77).

La “experiencia del vacío” en carne propia funciona en los textos de Maillard como la única base que permite al sujeto no llenar (o al menos no sin advertirlo) dicho “vacío”, no llenar la “angustia” o el “malestar” con los objetos que el orden socio-simbólico le ofrece y con los que le domina; como el único modo que puede permitirle construir una experiencia de vida distinta a la que ese orden instaura –y que pueda ser, finalmente, como veremos en el último apartado, una experiencia común²⁰. Ahora, no obstante, queremos todavía indagar en un último aspecto de la “experiencia del vacío” que realiza la hablante en estos textos: precisamente, la palabra, la función que cumplen en ella, en dicha experiencia, la escritura y el discurso poético (Maillard, 2010: 192-195).

5. PALABRA

Me in-formo en la palabra (2010: 20)

La palabra cumple una función triple en la “experiencia del vacío” que realiza la hablante maillardiana. En primer lugar, la escritura hace posible que este sujeto instaure una distancia con respecto a aquellos síntomas que en un primer momento dificultan en extremo su vida. De este modo, una vez que estos han sido trasladados también al espacio de lo simbólico, el sujeto puede tratar con ellos con una cierta holgura y elaborar una experiencia de vida, bajo un síntoma dado, menos dañada. La hablante de *Hilos* es particularmente explícita en relación con esta primera función de la escritura. En una de las “Notas al margen” de este texto, leemos: “Observarme en la pena, en el dolor, y construir o, simplemente, sobrevivir. Sin esa escritura, sin ese decirme desde la distancia que la escritura procura, no habría sobrevivido a tanta pérdida”. Es asimismo significativo que esa tarea, la de la supervivencia, se asocie a un “plazo corto”, que parece aludir en efecto al período de impacto de un “acontecimiento” y por lo tanto al período en que resulta más complicado la relación con el “vacío” que este parece “materializar” y subrayar (“Sobrevivir. A plazos. Plazos cortos. Plazos para sobrevivir. Vivir sobre”). En *Hilos*, este plazo se corresponde con el tiempo de una bocanada de aire, la que toma el sujeto y la que le va a permitir sumergirse más tarde en el fondo de dicho acontecimiento (“Volver a las palabras. / Creer en ellas. Poco. Solo / un poco. Lo bastante / como para salir a flote y coger aire / y así poder aguantar, luego, / en el fondo”) (2006: 15 y 2007: 55).

En uno de los ensayos que forman parte del volumen *Contra el arte y otras imposturas*, el ensayo “Sobre el dolor”, Maillard se refiere asimismo a la necesidad de implantar una distancia con

¹⁹ Como la hablante de los textos de Maillard, el sujeto de los poemas de Silvia Manzini, en *Hospital de Tigre*, hace referencia también a una suerte de transformación subjetiva, vinculada a una experiencia (en este caso sí) de enfermedad, en la que el “deseo” juega un papel central: la enfermedad aparece definida en este texto como un “lugar para hacer allí / un saber... / un nuevo cuerpo / del deseo” (2011: 7).

²⁰ “Ciertamente, el vacío es lo más auténtico de mí, pero en él no hay nada, ni yo misma. Yo ocurro en superficie, con todos los que sufren por querer ser algo más que vacío” (Maillard, 2010: 192-195).

respecto al dolor como paso previo para poder soportarlo e incluso hacer experiencia de él. La autora repite, aquí, que “la distancia” que “establece la mente cuando decide convertirse en observadora y convierte en objeto de observación al yo-cuerpo” no es ni una distancia ontológica (que partiría de una distancia supuestamente real entre la mente y el cuerpo. Nótese que en este punto se habla de un “yo-cuerpo”) ni una “distancia heroica” (que exigiese al sujeto unos valores o principios determinados), sino simplemente una “distancia estratégica” que permite al sujeto tratar con el dolor y hacer que su presencia sea soportable (2013: 132-135). En el poema “Escribir”, que encontramos después de *Matar a Platón*, la hablante elabora poéticamente el papel (el primero) que se le asigna en este conjunto de textos a la escritura. Además del “dolor” o la “pena”, esta trata también aquí con afectos o síntomas como el “miedo” o la “angustia”:

escribir

para decir el grito
para arrancarlo
para convertirlo
para transformarlo
para desmenuzarlo
para eliminarlo
escribir el dolor
para proyectarlo
para actuar sobre él con la palabra.

escribir

... para aplazar la angustia
como simulación
para guiar la mente y que no se desboque
para controlar lo controlable.

escribir

como quien deja la luz encendida
y duerme de pie sobre sí mismo
para saldar las cuentas con el miedo (Maillard, 2004: 72-73).

La segunda función que desempeña la escritura en el discurso del sujeto maillardiano consiste ya no en instalar una distancia con respecto al síntoma, sino en apuntar, de facto desde la distancia de lo escrito —y una vez que el sujeto es capaz de hacerlo—, a “lo Real” de dicho síntoma, con el objetivo de acompañar su acontecimiento (el acontecimiento del “vacío”) y su experiencia, para otorgarle a esta, aunque parezca paradójico, una cierta “consistencia”, una dimensión de “realidad” mayor, una

dimensión efectivamente física, corporal (“escribir” para “que las cosas aparezcan”)²¹ (Maillard, 2004: 82). “Elegir escribir” significa ahora para el sujeto “situarse” “en el punto de mira”, “concentrarse” “en el punto”, “apuntar al blanco” (Maillard, 2007: 27 y 2004: 74). La que escribe los *Diarios 1996-1998* afirma que “el destino de la palabra es desintegrarse cuando llega a tocar lo que es más sólido que ella: la carne; desintegrarse como se desintegra cualquier signo apenas cumple su cometido que es el de mostrar aquello a lo que apunta”. La escritura por tanto en esta función persigue, consigue, que la palabra se “encarne” (“su destino es encarnarse”) (Maillard, 2010: 23).

El efecto que esto, a su vez, provoca es que el discurso literario aparezca como una forma posible de resistencia a los discursos (de orden médico) que atribuyen los significados a un síntoma, a una “percepción” dada, en tanto que antes (o incluso después) de que estos lleguen la literatura genera el espacio propicio para la creación de un significado nuevo. “Solo la palabra que no dice”, esto es, la palabra que “apunta” a “lo Real”, que “apunta al blanco” (es decir, al “vacío”), como señala la hablante en sus diarios, “la palabra poética”, “amplía en vez de reducir”: “En el vacío, entonces —concluye—, puede que se... abran los ámbitos” (Maillard, 2010: 192). En el poema “Escribir”, que citábamos más arriba, se insiste asimismo en esta posibilidad. El sujeto habla aquí de “escribir / para no mentir / para dejar de mentir / con palabras abstractas” y en consecuencia de “escribir / para insignificar”, “para desdecir”, “para describir” y para, “luego, volver a escribir”. Es lo que se hacía de hecho cuando se escribía y se proponía otro significado para la “tristeza”, el “sufrimiento” o la “angustia” (Maillard, 2004: 74-75, 78-79 y 80).

La tercera función que ejerce la escritura en los textos de Maillard, directamente relacionada con la segunda, incumbe a la posición del sujeto. Esto significa que la escritura no es únicamente el lugar donde se desarrolla y se re-crea la experiencia (en este caso) del “vacío”, sino donde este mismo, el sujeto, durante el transcurso de dicha experiencia, asimismo se crea y se re-crea (se “auto-transforma”). En este proceso de (de)construcción subjetiva por medio de la escritura podemos distinguir varias fases. De inmediato advertimos, efectivamente, que este proceso, que sirve a la hablante para volver a sí misma, esto es, a su “nada”, se produce también gracias a la escritura, apuntando de nuevo a esa relación de potenciación mutua entre la atención y dicha práctica. Lo afirma categóricamente en los *Diarios 1996-1998*: “Vuelvo a mí. Cada vez que abro el cuaderno de notas, vuelvo a mí. Vuelvo a mí en la escritura”. O: “En estos días temo levantar la mirada del texto en el que me refugio y vivo mi tiempo y mi medida, pues, por encima de las páginas... y del mundo que encadenan, planea todo lo que no soy”. En efecto, por “fuera de las páginas de arena clara” de ese diario se encuentra el mundo en su estado de actividad constante (de “movilización global”) y en tanto que lugar y forma en la que el sujeto olvidaría “la costumbre de ser” —de ser esa “nada” (Maillard,

²¹ En sintonía también, aquí, con las tesis sobre la función (o la potencia) de la literatura de Gilles Deleuze. Para este, como afirman Giorgi y Rodríguez, “lo que tiene lugar a nivel de los cuerpos,... solo se realiza como acontecimiento cuando el lenguaje lo inscribe y lo dispone como evento del sentido... La vida como potencia y como singularidad pasa por el lenguaje allí donde el lenguaje desborda la significación y se enfrenta con su propio límite. Y ese límite es el lugar de la literatura,... allí donde las palabras se deshacen de sus significados compartidos, de sus usos normalizados y de su poder normalizador, y se articulan con aquello que en los cuerpos marca... su trayectoria anómala” (Giorgi y Rodríguez, 2007: 25-26). Véase, de Deleuze, *Crítica y clínica* (1996).

2010: 45 y 212-213). En el poema “Escribir”, esta relación se explica en tanto que “elegir escribir”, aquí, implica “escribir / sin hacer concesiones” y “decir tan solo lo que cuenta” (Maillard, 2004: 74-75):

decir que a las once
de la noche de hoy
mientras la luz caliente
el lado izquierdo de mi almohada
y la sábana verde se desdobra
en el espejo del armario
estoy en mí
en el lugar en que acostumbro
a encontrarme
en este aquí hecho de extraña
duración en lo mismo
repitiéndome
en la carne dolorida (Maillard, 2004: 75).

En segundo lugar, constatamos que esa vuelta, en la que se materializa una suerte de sustracción de la forma de vida “movilizada”, permite a la hablante formarse en la palabra, crearse y recrearse en ella: de hecho, no tanto en la palabra escrita, en lo dicho, sino a partir de la posibilidad constante de decir y decirse, desde esa experiencia de la “nada”. Al fijarse en este instante previo a la escritura, al concentrar de facto y principalmente en él su atención, esta no solo no debilita sino que, si cabe, radicaliza el gesto de escribir: “Vuelvo a mí en la escritura –había dejado escrito en los diarios –; o antes aún, en la tensión que dispone a la escritura”. Esta tensión es el factor decisivo en los textos Maillard (2010: 45):

Me in-formo en la palabra y me in-formo en la escritura. Tomo forma pronunciándome. Pero lo familiar es iniciar el gesto, el impulso, el pro-yecto. Lo familiar no es el hecho, no es lo escrito, no es lo pronunciado, ni tampoco lo que está por hacer, por escribir, por decir, sino aquel ante-proyecto, informe, latiendo, latiendo (Maillard, 2010: 20).

Es decisivo, por lo tanto, porque constata de nuevo que el sujeto que hace la experiencia del “vacío” es capaz de articular una cierta resistencia a los discursos de poder que fijan los significados de los objetos (por ejemplo, de la sensación de “vacío”, patologizándola) y de paso a los mecanismos de producción de la subjetividad que dependen de ellos. Desde esa tensión, desde ese latido, resistente a los significados y los saberes instituidos, el sujeto escribe su propia experiencia y podría escribir una, su, nueva forma de vida.²² Si esto ocurriera, sería responsabilidad de los otros sujetos intentar percibirla, asimismo, “vacía” de significaciones hegemónicas, todavía sin

²² En este sentido, la poeta argentina Roberta Iannamico afirma: “Yo le digo poesía no al género literario sino a lo que está atrás de eso, antes que se convierta en palabras. Una forma de ver-sentir-decir-conocer-pasar por la existencia” (cit. en Kamenszain, 2006: 60).

descontextualizar.²³ Dichos sujetos podrían encontrar de esta forma en la escritura un ejemplo de una experiencia posible del “vacío” por fuera de las atribuciones médicas y la certeza de que otros modos de “subjetivación de sí”, no capitalistas, no individualistas, están al alcance de su mano —en verdad, de todo el cuerpo.²⁴ En definitiva: modos de “ser-en-común”.

6. COMÚN

Llegar a otro. Sin
otro. Sin llegar a.
... Sin (Maillard, 2007: 19)

Hasta ahora, entonces, hemos observado cómo, en los textos de Maillard, el sujeto que habla es capaz de realizar una “experiencia —no patológica— del vacío” y de desarrollar asimismo, como parte de dicha experiencia, un proceso de “auto-transformación” o “auto-subjetivación” que le podría permitir colocarse en una posición crítica (de tensión, de distanciamiento, de resistencia, etc.) con respecto a los procesos de producción de verdad y de subjetividad que articulan los discursos de saber-poder contemporáneos (el “discurso capitalista” pero también, en concreto, el discurso médico, en relación con determinados síntomas, diagnósticos, etc.). En este apartado, tendremos la oportunidad de advertir que la elaboración de una “experiencia del vacío” y el proceso de “auto-transformación” del sujeto ligada a esta pueden conducirlo, de hecho, en una fase ulterior, ya no a un proceso de “auto-subjetivación” sino de “de-subjetivación”, en la que el sujeto es capaz de “arrancarse de sí mismo” (de acuerdo a la idea de “experiencia-límite” de Foucault)²⁵ e ir más allá por tanto de la idea misma de sujeto y de individuo. En esta última fase, el sujeto se diluye, se descuida (se

²³ “La palabra que es peso..., las palabras de las que hablo son aquellas que interpretan el gesto —cualquier gesto— dándole consistencia y verdad en un lugar y destino inapropiados. Descontextualizar un acontecer imprimiéndole el carácter de otros acontecimientos, similares tan solo en el concepto, similares después de haberles abstraído todo aquello que los hace únicos, efímeros, totales, lo que los hace ser verdaderos “acontecimientos”, tiempos vividos, crecimiento del propio ser, del propio hacerse. Las palabras contra las que hablo son aquellas que des-viven el acontecimiento, lo desvirtúan para poderlo atrapar y situarlo así, situar lo que queda de él, su pura apariencia —pues el concepto es la apariencia de lo-que-ocurre—, situarlo allí donde nunca estuvo, donde no puede estar, donde nunca estará, donde nunca acontecerá” (Maillard, 2010: 28).

²⁴ “La máquina de hacer imágenes se activa con tu interés... y con ella fabrica las imágenes, aquellas imágenes que tienen tu talle, que imitan tus gestos, que cumplen tus deseos, tus pasiones y tus miedos. La máquina de hacer imágenes fabrica las imágenes con la materia que tú le prestas... Como la sombra de ti misma, volverás una y otra vez a sentarte en la butaca para ver pasar en la pantalla tu vida sin poder dirigirla. Te quedarás ahí aguardando que las imágenes te devuelvan un poco de tu ser, y llorarás porque sabrás que te han despojado de lo más importante: la posibilidad de crearte a ti misma... Ellas — las imágenes— decidirán por ti, convertirán tu materia —tu fuerza— en actividad consecuente... No habrá lugar para ti: tú ya solo *existirás*: te activarás fuera de ti, evolucionarás sin ti. Es preciso detener su curso, detenerse” (Maillard, 2010: 183-184).

²⁵ Una “experiencia-límite” es, según Foucault, aquella que implica un “máximo de intensidad y, a la vez, de imposibilidad” y que acaba en efecto por “arrancar al sujeto de sí mismo” (cit. en Morey, 2014: 151-154).

desconoce)²⁶ a y de sí mismo, se desfigura y puede tender a una forma de “estar en plural”, (Maillard, 2010: 119) que da lugar y remite a su vez a formas de experiencia común.²⁷

La poética del “vacío” que detectamos en los textos de Maillard dialoga, en este sentido, con las propuestas filosóficas fundamentales de las últimas décadas que giran en torno a las ideas de la “comunidad” y lo “común”. En particular, expone con suma precisión la diferencia entre la idea hegemónica de “comunidad” y una idea (por decirlo con palabras de Nancy) del “ser-en-común” (2006). Aquí vamos a observar cómo esa diferencia puede ser pensada a partir del “en” del “ser-en-común” —esto es, de la distancia que esta partícula evoca y que se opone también a esa noción totalizante de “comunidad” (Nancy, 2006: 41).

De esta diferencia, se ocupa asimismo en su obra Merleau-Ponty, a partir del motivo de la “carne”.²⁸ Un motivo que, como hemos visto más arriba, está presente también en la obra de Maillard e igualmente en relación con su “experiencia del vacío”. Es desde la realización de esta experiencia, como decíamos eminentemente física, desde donde la hablante concibe la posibilidad de “proyectar” sus “manos hacia un cuerpo” otro; “hacia un cuerpo”, escribe en sus diarios, al que quisiera “penetrar”, hasta “asentarse” en él, en su “carne”: “Más allá de ella, en lo que ella me cierra, me oculta, me limita, me rechaza, se defiende, defiende —la piel es límite defensivo de esa carne otra—, la carne más allá de la carne, carne más adentro, carne adentro”. Con esto, con ese “adentro”, la que

²⁶ En este sentido, Alemán afirma: “Las técnicas de gestión, los dispositivos de evaluación, los *coach*, los entrenadores personales, los consejeros y estrategias de vida son el suplemento social del sujeto neoliberal producido por los dispositivos de la racionalidad neoliberal. El sujeto neoliberal, viviendo... en el goce de la rentabilidad y la competencia y estableciendo consigo mismo la lógica del emprendedor está a punto de fracasar a cada paso. El *stress*, el ataque de pánico, la depresión,... —la sensación de “vacío”, podríamos añadir— etc., constituyen el medio en que el sujeto... ejerce su propio desconocimiento de sí, con respecto a los dispositivos que lo gobiernan” (2013).

²⁷ Ver y tener en cuenta la nota 17, que alude a la diferencia, señalada por Alemán, entre un “Común que copertenece a la soledad del sujeto”, un “Común ontológico estructural”, y “las manifestaciones imaginarias de lo común” que intentan, precisamente, “colmar el vacío entre la Soledad y el Común” (2012: 11-18). Las formas de “estar en plural” o de experiencia común a las que remite Maillard apuntan, parece, a formas de (producción de) subjetividad y de experiencia que resisten a la noción moderna de “individuo” y que, a la vez, no cancelan la Soledad estructural del sujeto. Formas de “ser-en-común”, entonces y por otro lado, siempre puntuales.

²⁸ Según el autor de la *Fenomenología de la percepción*, el origen de toda noción “frustrante” de comunidad se encuentra en la idea de la “intersubjetividad” —de la escena que la materializa. Esta escena, la de dos sujetos enfrentados que se comunican, parte y toma como verdad, en efecto, una idea de sujeto (la idea moderna, la de un sujeto acabado, perfectamente reconocible en sus límites y cognoscible para sí mismo, etc.) que es, como ya sabemos, cuestionable, y que “nos impide explorar las verdaderas articulaciones del entre” (del *inter-* de ese término). Para Merleau-Ponty —y también, como veremos enseguida, para Chantal Maillard— el problema de la intersubjetividad es, en este sentido, un “falso problema”. El punto de partida para cualquier hipótesis que se quisiera válida no debería ser la idea de sujeto (de individuo), para luego pensar cómo se realiza su acceso al otro, sino, ya, la relación —o mejor: la “co-implicación”— de esos sujetos, que en sí misma los constituye. Pues bien, esa relación, según este autor, se produce en y a partir del cuerpo (en la primera etapa de su obra) o de la “carne” (en la última). “La carne es —para Merleau-Ponty— la verdad ontológica de la intersubjetividad” (Garcés, 2013: 127-139). Ahora bien, con esto, con la “semántica de la carne” que pone en juego en la última fase de su obra, este autor no apunta hacia la posibilidad de que dos o más cuerpos puedan llegar a consumir una incorporación recíproca y constituirse en un solo cuerpo. De hecho, es precisamente “algo” que “hay” en “la carne” lo que impide dicha “incorporación” o “fusión”: “el proceso de incorporación recíproco... entre varios cuerpos nunca puede arribar a su consumación porque es interrumpido por una brecha originaria que el autor llama “diferencia carnal”” (Esposito, 2005: 169). Esta diferencia, como vamos a ver a continuación, también la han sabido captar los textos de Chantal Maillard.

escribe no se refiere a un lugar que está más allá de esa “diferencia carnal” que establecía Merleau-Ponty (1994) o a salvo de ella, y donde el sujeto podría incorporarse (“asentarse”) en ese otro cuerpo hacia el que se ha “proyectado”. Más bien al contrario, este sujeto parece plenamente consciente tanto de esta diferencia como de la función de “límite defensivo” que cumple la piel con respecto al individuo (al concepto de individuo) y es contra esta última (y no contra la primera) contra la que se rebela (“las palmas abiertas de mis manos golpeando sobre un pecho extraño, golpeando tu pecho, golpeando sobre el tío,... llamando “tú” al propio golpe en el cual yo sigo no siendo tú, por el cual sigo al borde de tu piel con la mía por destino”). El “carne adentro”, aquí, no se opone a la “diferencia carnal” (ni tampoco, insistimos, a esa Soledad “radical” y “común” a la que hace referencia Alemán) (2012: 11-12) —que reconoce—, sino que apunta a la posibilidad de ir más allá de la piel que funciona como límite de la carne del otro, es decir, de su individuación: “Ya sé —escribe unas líneas más abajo— que somos diferentes. Eso no me libra de desear morar en ti”; el “adentro”, en definitiva, no cifraría una “incorporación”, una “comunióón” (una cancelación de la Soledad), sino más bien una oportunidad puntual de “ser-en-común” (“la terminación de los límites, del tú, del yo”). En una entrada posterior, la hablante afirmará, incluso, que el “dentro es un fuera”, y que es ahí, en ese dentro-fuera, donde ciertamente “nos ex-ponemos” (literalmente, donde nos ponemos “fuera”) y podemos “ser con” el otro (Maillard, 2010: 29, 78 y 131).

Ahora bien, más allá de las coincidencias de base que existen entre el tratamiento de la “carne” en Maillard y las tesis fundamentales de Merleau-Ponty, nos gustaría que nos fijáramos ahora en un pequeño detalle; un detalle que aparece en el fragmento que corresponde a la primera entrada, de entre las tres que citamos, de los *Diarios 1996-1998*: la idea de la “proyección” de las manos. Porque aquí, ya, en la idea de la “proyección” “hacia” otro cuerpo está implícita la idea del “espaciamento” (como señalaba Nancy) “entre” un cuerpo y otro y del posible “ser-en-común” entre ambos (2006: 41). La hablante va a insistir en esta idea a lo largo de sus diarios y también en los poemarios, lo que nos obliga a pensar, efectivamente, en que quizás la “consistencia” del “ser-en-común” se halle precisamente ahí (2006: 41). En este sentido, esta afirma que “solo nos cumplimos en ese estar en camino o vuelo hacia el otro”, que “cada “yo” ha de ser visto como una trayectoria que converge con otras” (“captarlas y captarnos... es verlas hacerse y hacernos con ellas”) o que por ello, reitera, “la existencia es una trayectoria” —está en el “entre”. Si prestamos atención a esta idea, finalmente, podremos apreciar un rasgo decisivo de ella: el hecho de que esta, el “en” del “ser-en-común”, el “espaciamento” entre los cuerpos, implica que solo en “pequeños instantes” podemos acertar a “conjugar al unísono el verbo estar en plural”, en tanto que “todo movimiento finaliza donde comenzó” y en tanto que “quién va habrá de volver”. Un poema de *Hilos* sintetiza en apenas cuatro versos esta circunstancia —o este conjunto de circunstancias (Maillard, 2010: 119 y 2013: 205-206).

Llegar a otro. Sin
otro. Sin llegar a.
No apretar los dientes.
Soltar la presa. Sin (Maillard, 2007: 19).

“Llega a otro” porque se asume una distancia, ese “espaciamento” (esa Soledad); “Sin / otro” porque no hay otro (individuo) sino cuando el otro del otro “llega” (“sin llegar a”) –en el “ser-en-común”–; “No apretar los dientes. / Soltar la presa” porque no se puede de hecho apresar “sin llegar a” ella: porque existe ese “Sin”, ese “entre” (que Merleau-Ponty pensaba a partir de la “diferencia carnal”) que siempre lo impide (Maillard, 2007: 19).

El discurso de la hablante maillardiana conecta aquí, asimismo, con las tesis de Esposito acerca de la *communitas*; en particular, con “la falta” que también según Esposito nos constituye como individuos y que vendría a sostenerla, a sostener dicha *communitas*. El filósofo italiano lee dicha “falta” a partir de la etimología del término “común”, que procede de la voz griega *munus*. Un término que “oscila a su vez entre tres significados no del todo homogéneos entre sí” (*onus*, *officium* y *donum*) que en cualquier caso parece que podríamos vincular al campo semántico del “deber”. Esta posibilidad parece plausible sobre todo con los dos primeros (de los que derivan “obligación” o “función”), pero resulta a priori más problemática con el tercero de ellos, que no en vano designa un “don”. “¿En qué sentido –se pregunta Esposito– un don habría de ser un deber? ¿No se configura, por el contrario, como algo espontáneo?”. Precisamente en este punto se inicia el giro que ilumina sus investigaciones, dado que “la especificidad del don que expresa el vocablo *munus* –con respecto al uso del término más general *donum*– tiene justamente el efecto de reducir la distancia inicial, y realinear también esta significación con la semántica del deber”. El *munus* remite a un “don”, pero en particular al “don” que “se distingue por su carácter obligatorio”. Esto significa que una vez que alguien ha aceptado este *munus* está obligado a entrar en la lógica del intercambio o la retribución con otra acción de donación. El *munus* es “el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar”. Ahora bien (y con esto se culmina el giro que vertebra la hipótesis de Esposito), este deber de donación no implica en el otro lado la posesión “estable” de lo que se recibe y tampoco informa de una dinámica que se organiza en torno a la idea de ganancia. El *munus*, en tanto que solo se cumple completamente en el acto de dar, implica por el contrario una “pérdida”, una “sustracción”, que en definitiva es lo que determina el “compromiso común” hacia una nueva donación (2003: 26-29).

Si volcamos, por tanto, esta complejidad semántica que encierra el término *munus* al sustantivo *communitas* que deriva de él, el concepto de comunidad que encontramos contrasta radicalmente con la idea de comunidad que circula asimismo en los imaginarios políticos y sociales hegemónicos contemporáneos. La *communitas* que se desprende de la luz del *munus* apunta a un “conjunto de personas a las que une, no una “propiedad” –una sustancia–, sino justamente un deber o una deuda”, no ya un “más” que los amplifica, sino un “menos” –una “falta”²⁹ (2003: 29-30). En tanto que “yo –como dice la hablante de Maillard– siempre estoy aquí para mí” y “ellos siempre estarán

²⁹ Aquí, en consecuencia, no es ya una idea determinada de individuo (que se presenta cerrado y completo ante sí mismo) lo que produce una idea determinada de comunidad (y así, un conjunto de distintas comunidades), sino una noción de *communitas* la que de hecho desfigura esa idea de individuo (moderno). En efecto, “si nos atenemos a su significado originario, la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia fuera de sí mismo, de forma que lo expone al contacto, e incluso al contagio, con el otro” (Esposito, 2003: 29-30; y 2009: 16).

allí, porque mi aquí dispone el allí”, “ellos” son no solo un “horizonte” hacia el que me puedo “proyectar”, “volar”, sino también “la negación –la falta– que me confirma”: “ellos, los que van y vienen y en su viaje me prolongan; ellos son esa vida que se me escapa, ellos son mi vida huyéndome”. La hablante no puede definirse como un “individuo” porque solo se cumple en el “viaje” hacia el otro: es decir, solo se cumple en el “ser-en-común” y solo así puede definirse –en contacto con lo impropio que “niega” lo propio. Es esa falta, en consecuencia, que nunca puede ser colmada, la que le empuja hacia fuera, hacia el otro, hacia la “impropiedad”: la que hace posible y la que constituye cualquier forma de “ser con” el otro (Maillard, 2010: 214).

Por último, entonces, ese “ser con” el otro que encontramos en los textos de Maillard, a la que remite y se expone la hablante a partir de la “experiencia del vacío”, se ajusta en efecto a la idea del “ser-en-común” y de la “comunidad desobrada” de Jean-Luc Nancy. ¿A qué se refiere este exactamente cuando habla de un “desobramiento” de la comunidad? Primero, efectivamente, constata que en el mundo moderno asistimos, antes que nada, a una “disolución” o a una “dislocación” de la comunidad, y, segundo, que deberíamos tratar de comprender este hecho, “interrogar esta dislocación de la comunidad” (2001: 13-25).

Según Nancy, el primero que se aboca a esta tarea, el primero que tiene “conciencia” de dicha disolución, es Jean-Jacques Rousseau. Para el autor del *Emilio*, de hecho, la sociedad moderna no sería más que el resultado de la “degradación” y la “pérdida” de una “intimidad comunitaria” anterior a ella. Sin embargo, Nancy nos advierte de que esta “conciencia”, que “será en lo sucesivo la de los Románticos”, “la del Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*” e incluso, y ya más recientemente, la de Ferdinand Tönnies (1979), es una conciencia de herencia cristiana. En efecto, esta se basa en un concepto de comunidad ficticio, que representa a esta como una forma de vida absolutamente armónica³⁰ y que se desprende en el fondo de la idea de comunidad del cristianismo; esto es, de la comunidad en tanto que “comunión”, que solo “tiene lugar, en su principio y en su fin, en el seno del cuerpo místico de Cristo” (“La verdadera conciencia de la pérdida de la comunidad es cristiana”) (Nancy, 2001: 25-27).

Es necesario, por lo tanto, que escapemos y seamos capaces de superar esa “ilusión trascendental” que subyace todavía en las versiones hegemónicas de la comunidad para que podamos reconocer, por fin, que “*la comunidad no ha tenido lugar*” y que por ello estamos aún a tiempo de inventar nuevas formas para su materialización. La sociedad, en este sentido, no sustituye ni se erige “sobre las ruinas” de la comunidad. Sería más “justo” afirmar, según Nancy, que la sociedad, en tanto

³⁰ “Siempre se trata de una edad perdida en que la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles, y en que sobre todo se daba a sí misma, en sus instituciones, en sus ritos y en sus símbolos, la representación, o mejor, la ofrenda, de su propia unidad... Tan distinta de la sociedad (que es una simple asociación y disociación de las fuerzas y de las necesidades),... la comunidad no es solamente la comunicación íntima entre sus miembros, sino también la comunión orgánica de ella misma con su propia esencia. No solo está constituida por una justa distribución de las tareas y de los bienes, ni por un feliz equilibrio de las fuerzas y de las autoridades, sino que está hecha ante todo de la partición y de la difusión o de la impregnación de una identidad en una pluralidad con la que cada miembro, por ello mismo, no se identifica más que por la mediación suplementaria de su identificación con el cuerpo vivo de la comunidad” (Nancy, 2001: 26-27).

que “asociación disociante de fuerzas”, “ha ocupado el lugar de algo para lo que no tenemos ni nombre ni concepto, de algo que procedía a la vez de una comunicación mucho más amplia que la del vínculo social (con los dioses, el cosmos, los animales, los muertos, los desconocidos) y de una segmentación mucho más tajante... de esta misma relación”, que producía a menudo “efectos más duros (... de rechazo..., de inasistencia) de lo que esperamos de un mínimo comunitario en el vínculo social”. La comunidad, en consecuencia, más que “lo que la sociedad habría roto o perdido”, sería, según este autor, “*lo que nos sucede* –pregunta, espera, acontecimiento, imperativo– *a partir* de la sociedad” (¿No es esto, de hecho, a lo que parece que apunta Maillard?) (2001: 25-29).

Para Nancy, entonces, el primero que ha hecho de verdad la “experiencia moderna de la comunidad” fue Georges Bataille (y no Rousseau). Este último fue quien se atrevió a entender y a definir la comunidad no ya como una “comunidad pérdida”; no ya como algo, como una “obra” que debe ser producida; sino como “el espacio mismo, el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí”. La clave de esta nueva concepción de la comunidad fue la “conciencia clara” de la “separación” que nos constituye y como lo contrario de la “comunidad” entre los individuos. La “conciencia clara”, por tanto, de que la comunidad no puede ni tiene que ser “recobrada”. Esto, en cualquier caso, no lo coloca en el lado del tablero opuesto a Rousseau, en el que se defendería una especie de “repliegue” inevitable “hacia las posiciones del individuo”. Para Bataille, de hecho, esa “clara” conciencia solo puede manifestarse en la comunidad; o mejor, dicho con más precisión, en “la comunicación de la comunidad” (“a la vez como lo que comunica en la comunidad y como lo que la comunidad comunica”). Resulta una conciencia, de este modo, no individual, que se revela únicamente en la comunicación con los otros, “fuera del sí mismo de la conciencia” (Nancy, 2001: 41-42).

La comunicación, por tanto, no se entiende aquí como la transmisión de un mensaje ni como un intercambio entre dos sujetos (a la manera de la escena inmunitaria de la intersubjetividad). Se usa, en este punto, como nos advierte Nancy, y a pesar de la insuficiencia y de la carga de malentendidos que le acompaña, porque “resuena” con el término de “comunidad” y añadiéndole el significado, violentándola, con el término “partición”: “*Estar aislado, comunicación* –escribe Bataille– solo tienen una única realidad. En ninguna parte hay “seres aislados” que no comuniquen, ni “comunicación” independiente de los puntos de aislamiento. Téngase el cuidado de separar dos conceptos mal hechos, residuos de creencias pueriles”. La comunicación, en este sentido, tal y como aquí se utiliza, no nos habla de un vínculo entre dos individuos, entre un “tú” y un “yo” que existen previamente al vínculo y que luego se vinculan. Nos habla, más bien, de “la aparición del “entre” como tal”. En la fórmula “tú y yo”, así, la “y” no tendría ya un “valor de yuxtaposición”: tendría un valor, según Nancy, de “exposición”. La “y” no yuxtapone al tú y al yo, sino que los “expone” el uno al otro (sus cuerpos, el “dentro que es fuera”, como escribía Maillard). Asume e indica la “separación” (que no debemos confundir, por ende, con la individuación) y los expone a ella (Nancy, 2001: 42-61). Los ecos con el discurso de la que escribe los *Diarios 1996-1998* y con la que habla en *Hilos* son evidentes. En los términos a los que se recurre, en el poema breve que citábamos de este último libro (“Llegar a otro”, “sin llegar a”, “sin otro”) o incluso de forma más explícita en otros

pasajes de los diarios, donde la comunicación resulta la forma del “trayecto” que hace la hablante desde su yo hacia los otros (donde se cumple):

Yo en la palabra. Ellos en la escucha... Comunico. Mi cuerpo es puro trayecto. Tiemblo. Vibro. Mi temblor es mi ritmo. El pensar es rítmico. La palabra se desliza. Argumenta: construye... Su atención. Ellos construyen en mi palabra. Sobre ella. Bajo ella. Construyen, me lo muestran. Me devuelven la palabra. Transformada. Vibran mí. Todo vibra... Densa materia del entre-dos, del entre-todos... Yo soy aquello que se está haciendo en el sonido de mi voz, en el sonido mudo de la voz de todos los que oyen (Maillard, 2010: 189-190).

Fijémonos, aquí, que el tiempo verbal que emplea el sujeto cuando hace uso del verbo “hacerse” (en modo reflexivo) es un presente continuo (“yo soy aquello que se está haciendo” ahora con los otros) y no un pretérito (no dice: “yo soy lo que se ha hecho”, etc.). Este detalle es fundamental porque enlaza con la idea de la “separación” de Bataille y con las tesis acerca de la “comunicación” o la inexistencia de una “comunidad perdida”. Tanto para Maillard como para Nancy la comunidad no es algo que se hace y que en algún momento se acaba de hacer (que acaba con la separación). No es algo acabado, perfecto. No depende del “dominio de la obra”. Como afirma Nancy, “la comunidad tienen lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó el desobramiento”: “Más acá o más allá de la obra, eso que se retira de la obra, eso que ya no tiene nada que ver ni con la producción, ni con la consumación, sino que tropieza con la interrupción, la fragmentación, el suspenso” (2001: 61-62). A esto apunta efectivamente Maillard en sus diarios: en sus alusiones a la distancia entre los sujetos y al trayecto que ha de cumplirse para “ser con” el otro, “entre-dos”, y cuando nos advierte de que este trayecto tiene un principio y un final, que siempre se interrumpe, que la distancia no puede ser colmada de una vez por todas, que la comunicación es siempre puntual, que somos, por lo demás, sujetos mortales (que también nuestra vida se interrumpe) y que la comunidad no puede ser una obra que dure para siempre: “Todo es –escribe, en presente– donde se está” (2007: 11).

Esto significa, en definitiva, que nunca ha habido por lo tanto una comunidad acabada, hecha obra (hecha cuerpo), que se haya perdido. Y si “nada se ha perdido”, “nada –como afirma Nancy– está perdido”. La idea de la “comunidad desobrada” nos previene, debería prevenirnos, de intentos futuros (neuróticos) de construcción de comunidades (entendidas como obras, como entidades sólidas) y a la vez nos insta a prestar atención (en presente) a las posibilidades inacabadas para articularla puntualmente. Este es el ínfimo desplazamiento que se quiere marcar con las expresiones “ser-en-común” o “estar en plural”: porque “ser-en-común” remite siempre a un modo de ser (“con” los otros, en “plural”) en presente: puntual, que se acaba, que no hace obra. “Ser-en-común” implica ya una forma de comunidad (desobrada) y por lo tanto está más allá de la voluntad o el esfuerzo de hacer, producir o instalar otra forma de comunidad (acabada, obrada). “La comunidad nos es dada” siempre, como afirma Nancy, en el sentido de que siempre está ahí, “más acá de todos nuestros proyectos, voluntades y empresas”, como una posibilidad (latente) a la espera de ser actualizada. La comunidad no se produce, “se hace la experiencia de ella” (2001: 61-69). En Maillard, entonces, la “experiencia del vacío” se presenta como una condición para hacer una experiencia común.

7. CUALQUIERA

Cual asomado a otro.
Articulado.
Extrañado.
Entrañado (Maillard, 2007: 153)

En un alto porcentaje de los textos literarios con los que hemos trabajado en nuestra investigación y que giran en torno a un caso de enfermedad o de experiencia del “vacío” es posible detectar al menos un instante, una situación concreta, en la que parece que el sujeto necesita “reforzar” su “punto de vista en primera persona”. Esta tendencia vendría a impedir el “descentramiento del “yo” narrativo” que “se experimenta como parte del daño” que el sujeto ha sufrido a causa o en relación (porque muchas veces es producido por el tratamiento médico) con la enfermedad y/o la irrupción del vacío. Surge así una “forma narrativa” que, como sugiere Butler, trata de “compensar” la “herida narcisista” que se ha abierto en el sujeto por la “exposición pública” de su “vulnerabilidad” (2006: 31). Es lo que sucedía y lo que se nos hace saber en un poema de la primera parte de *Hilos*:

Despierta y mira dentro
buscando algo
en lo que anclarse. Un tema,
busca un tema.
Para reconocerse.
Para contar el mí
en primera persona.
Pero no todos sirven.

Así que va, despierta,
anclándose en un tema y luego
en otro, agotándolos,
hasta que encuentra alguno
en el que el mí se admite
mejor que en ningún otro.
Y ahí se tensa, se condensa
y vibrando se asimila
al gesto que la invita a tenderse
en la página (Maillard, 2007: 39).

Ahora bien: ¿esto significa —como se pregunta Butler— que “no hay posibilidad alguna de descentrar la narración en primer persona” en una situación crítica y dentro del “marco global” en el que vivimos? La respuesta, afortunadamente (si pensamos, como hace Butler, en que la primera persona viene a reforzar aquí la idea del individuo) es no. Como observábamos en el apartado anterior, existe la posibilidad de abandonar lo que la autora estadounidense denomina “la perspectiva narrativa de la unilateralidad” (“y, por decirlo de algún modo, de sus mecanismos de defensa”) y de considerar por consiguiente las formas en que la “vida” del sujeto “está profundamente relacionada con la vida de los otros” (Butler, 2006: 32). En este apartado vamos a observar que en algunas partes

de la obra de Maillard el abandono de dicha perspectiva, el “descentramiento” de la narración en primera persona y la invalidación, en fin, de las nociones de “persona” e “individuo” pasa, específicamente, por una pérdida de los rasgos “personales” del sujeto que habla.

Esta circunstancia, evidentemente, no guarda ninguna relación con la “despersonalización” y la “deshumanización” de los sujetos que se efectúa en (demasiadas) ocasiones en el interior de los centros psiquiátricos o sanitarios o a través de determinadas prácticas médicas. En este caso, la pérdida (o el abandono) de los atributos “personales” de la hablante está directamente ligada a la realización de la “experiencia del vacío” (como una consecuencia o en una fase ulterior de su “auto-transformación”) y aparece, gracias a ello, ya no como un efecto que reduce la vida del sujeto a una “vida desnuda” (Agamben, 2003) sino, al contrario, como una oportunidad de trascender tanto el ideal narcisista como la norma biopolítica que nos individualiza y nos somete. En este sentido, Butler afirma que “la habilidad de narrarnos no sólo en primera persona sino en, digamos, tercera,... puede servirnos para entender mejor la forma que ha tomado el poder global” y para “comenzar a construir una política diferente sobre una nueva base” (2006: 32).

Dicha “pérdida”, la pérdida de los rasgos “personales” de los sujetos, se concreta de distintas formas en los textos que han vertebrado nuestro trabajo: a través de un “yo” que no discrimina lo “propio” de lo “impropio” o lo “personal” de lo que no lo es (de nuevo, en *Porno ficción*, de Diego Doncel) (2011); a través de una voz narrativa que se enuncia a sí misma desde el plural, en una suerte de forma “singular plural” (Nancy, 2006), como sucede, por ejemplo, en la novela *Inmediatamente después*, de Eva Fernández, en relación con una experiencia de cáncer (2008); o a través de una “voz sin persona” (Neuman, 2012: 138) que remite finalmente a una “tercera” —esto es, a un “sujeto cualquiera”: ya no a la “persona” que supuestamente habla, sino a “nadie y quienquiera” (Esposito, 2009a: 154-155). Este es el tipo de sujeto que hallamos en los textos de Maillard: “Os hablo —dice— de cosas muy concretas. / Quien habla es lo de menos” (Maillard, 2015: 81). Aquí, el sujeto que hace la “experiencia del vacío” borra la presencia “personal” de la escena y nos exigen que prestemos atención, ya no a su “persona”, al caso individual, a una suerte de “vacío” personal, sino a la dimensión común que constituye a la experiencia que se relata.

Para observarlo con detalle, creemos que es conveniente que nos acerquemos al debate que se ha generado en la crítica y los medios acerca del estatuto que ostenta “la hablante” o “la que escribe” en estos textos. En particular, nos resulta sumamente significativa una entrevista que se le realiza a la autora en 2007, en la que esta reconoce que algunos de sus libros estaban estrechamente relacionados con ciertos acontecimientos de su “propia” vida. Porque aquí encontramos un diálogo, apenas una “anécdota”, que sin embargo nos da la clave, como sugiere Nuria Girona, para comprender la “construcción autoral” de esta escritora, y, a partir de ella, el estatuto de la hablante de estos textos: “¿Quién habla aquí? ¿Qué malestar dice?”, se pregunta Girona (2013: 22). Vayamos a la entrevista.

En ella, en el artículo que aparece publicado en prensa y que la recoge, encontramos, en primer lugar, una presentación que precede a la entrevista propiamente dicha: una “extensa cita —toda una

leyenda biográfica—” que “recoge la mayor parte de atributos que, con frecuencia, se asocian a Maillard” y en la que destaca la alusión a una “experiencia del dolor” (Girona, en prensa) que la periodista asocia, especialmente, a dos hechos de la biografía (que acaba de construir) de la autora: una “grave enfermedad” y “la imprevisible muerte de su hijo” (Blanco, 2007). Posteriormente, una vez que la conversación entre ambas, periodista y escritora, ha comenzado, la primera vuelve, después de varias preguntas, a este motivo, e interroga a Maillard acerca de cierto “proceso doloroso” que, según la entrevistadora, “se percibe” “en su escritura”: “¿Está conectado —le inquiera— con su experiencia?”. Maillard contesta que “sí”, y hace referencia, de forma ciertamente escueta, a un período “trágico” de su vida. “Pero no quisiera entrar —le hace saber a la periodista— mucho más en lo personal”. Ante la insistencia de esta (“Es por abordar —prosigue— los hechos que desencadenan su pensamiento actual, primero su enfermedad, después la muerte repentina de su hijo”), Maillard declara, de nuevo sucintamente, que tanto *Husos* como *Hilos* son “libros de pérdidas” que están “marcados”, en efecto, por los acontecimientos que la periodista nombra: “¿Qué más puedo decir? Es todo” (Blanco, 2007). Como señala Girona, “la contundencia de esta respuesta (“¿Qué más puedo decir?”) no solo ataja la curiosidad de la interlocutora sino que detiene el espectáculo en el que podría derivar el detalle biográfico” y los errores de lectura que, a su vez, proceden de este³¹. La autora, es cierto, “no lo niega”, pero tampoco acepta, como sugiere su interlocutora, que sus textos constituyan simplemente un testimonio de esas experiencias o de ese período de su vida. Ni siquiera, de hecho, una determinación entre acontecimiento vital y escritura (Girona, en prensa).

El comportamiento de Maillard aquí, en relación con la “construcción” (o, más bien, la deconstrucción) de su figura como autora a la que se refería Girona, concuerda, por lo demás, con lo que su obra expone (y aunque la periodista no le preste demasiado atención a ello). En los textos literarios de Maillard, en efecto, no encontramos “ningún detalle concreto” que remita a los episodios biográficos sobre los que se insiste en esta y otras entrevistas. Es más, en ellos nos topamos o bien con múltiples pasajes en los que se apunta a la conveniencia (incluso, a la obligación) de deshacer el vínculo que, como hemos visto, se establece todavía con demasiada frecuencia en determinados ámbitos, entre el autor de un texto (su “persona”) y el sujeto que habla en él³², o bien con la alusión a un “dolor”, un “malestar” o un “vacío” sin nombre. Como afirma Girona, aquí, en estos textos, “se desnuda el dato” biográfico y “se diluye “lo personal”” (2013: 22).

Esto es lo que nos interesa en este punto. No la biografía de la autora sino esta disolución. No el “dolor”, el “malestar” o la “experiencia del vacío” de una escritora llamada Chantal Maillard (nacida en Bruselas, en 1951, etc.); no el “dolor”, el “malestar” o el “vacío” de una persona y por lo tanto individual; sino el “dolor” y el “vacío” sin persona y por lo tanto común que evoca (por decirlo

³¹ Aunque el “refrendo biográfico”, como señala Nora Catelli, puede calmar “la ansiedad del crítico” (sobre todo, como es el caso, “cuando un texto se resiste a una interpretación” fácil), de este, “del refrendo biográfico no sale luz” (2007: 68-69).

³² “Desautorizar el texto: dejar al texto huérfano, matar al autor, destruir al que dice yo bajo el texto, al que dice yo sin decir “digo”, desplazar al que escribe, dejar huérfano al que escribe, huérfano del texto que ya le precede, que siempre le ha precedido, que le precede en el cerco, que le encierra en su cerco, que le induce a cercarse y a decir yo”, leemos en la introducción de los *Diarios 1996-1998* (2010: 9).

con los términos que empleaba Nora Catelli) el “enigma” de esta “forma” poética (2007: 69). Vayamos, para interrogarlo, precisamente a uno de los textos que se menciona reiteradamente en la entrevista de María Luisa Blanco: *Hilos*. En él, como vamos a ver, la hablante comienza siendo “Uno” (como se titula el primer poema) y termina siendo un “Cual” (título del segundo poemario que recoge el libro), en una suerte de viaje, de la primera a la tercera persona, que podría funcionar no en vano como el paradigma de la experiencia de transformación de la hablante de los textos de Maillard. Veámoslo:

Uno.
Porque hay más.
Más están fuera.
Fuera de la habitación.
Fuera de las demás habitaciones.
Fuera de la casa.
La casa es demasiado grande.
Se extienden cuando duermo (Maillard, 2007: 13).

Así comienza el poemario. Con un poema, en efecto, titulado “Uno”, que remite a un (solo) individuo, encerrado en una “habitación” (atravesando esa primera etapa de reclusión a la que nos referíamos más arriba) y que habla en primera persona (“duermo”) —e, indirectamente, a otros asimismo individuos (“más”) que están “fuera de la habitación”, “de la casa” (al “uno que soy —como declara también en una nota de *Husos*— en el concepto de lo que soy, de lo que *me* soy frente a la soledad de los muchos que son cada uno de los otros creyéndose uno bajo todos los conceptos”) (Maillard, 2006: 19).

No obstante, en este primer poema, ya hallamos un gesto que augura el proceso de cuestionamiento al que el “uno” se va a someter en cuanto tal, en tanto que “uno”, en tanto que “individuo”, en la medida en que vaya avanzando la primera parte del libro. El último verso de este primer poema en el que el “uno” habla de sí mismo acaba, de este modo, con una interrogación (“Dentro de uno —¿uno?”) que pone en entredicho precisamente su carácter “unitario”, acabado, de individuo. Este cuestionamiento se torna explícito, definitivamente, en el poema noveno (“Más de uno”), en el que se hace referencia a “la endeblez del uno”. Apenas unas páginas más tarde (entre el poema decimocuarto y decimosexto), el sujeto que habla aparece, ya, como un “apenas yo” que, poco a poco se “disuelve” (que, como leemos también en *La lengua en la herida*, se “descuida”: “Descuidado de sí / por un instante / el yo”): que disuelve (y descuida) “las imágenes” que lo cuentan, que cuentan su “yo” y que le constituían como un “uno”. Así, si en el poema decimocuarto afirmaba que “el decir —el contar— es el método. / Unifica. / En un punto.— / Yo soy / mis imágenes”; en el poema decimosexto se insta—o insta, a secas, sin el “se”— a “despojar” a esas “imágenes” “del yo, una a una” (2007: 14, 33, 43 y 47; y 2015: 23):

Disolver, alguien dice. Disolver
el mí.— ¿Quién disuelve?
Un disolver, tal vez (Maillard, 2007: 43).

Aquí, de hecho, aparentemente, ya no hay un yo. El uso del infinitivo, en tanto que forma impersonal del verbo (y en tanto que la forma verbal que por lo demás predomina en el poemario) tiene un efecto justamente impersonalizador. Lo que se resalta aquí, lo que ocupa el primer plano del poema, no es el sujeto de la acción (“¿Quién disuelve?”) y ni siquiera el objeto, sino la acción en sí misma, que carece, de algún modo, tanto de uno (de autor) como de otro (objeto, receptor) —lo que Deleuze denominaría como “acontecimiento” (Deleuze, 1996). En un poema posterior, de hecho, leemos: “el alguien no / es necesario. Acontecer”. Lo que acontece aquí, en efecto, es “un disolver”, pero finalmente, “tal vez”, sin “mí”, sin “alguien”, sin “persona”, sin “uno” que disuelva o se disuelva. “Un acontecimiento llegado desde afuera y dirigido hacia fuera, que se sitúa en un nivel completamente exterior” con respecto a la “esfera” de la “persona” (Esposito, 2009a: 187). No hay “persona”, no hay “uno” ni “yo” aquí porque solo se es, solo se puede ser, en ese “disolver”: “Todo es donde se está” (“donde se está. —¿Se está?— / Desprendido”) (Maillard, 2007: 47-48, 71 y 119).

Lo que hace este poema (y también, como decíamos más arriba, otros poemas y textos en esta y otras obras de Maillard) es, de algún modo, lo que Deleuze afirmaba que podía hacer de facto la literatura: liberar el “acontecimiento”. Para Deleuze, en efecto escribir no es (al menos, únicamente) un acto en el que se “determina” “lo indeterminado” (por ejemplo el dolor, el malestar) “mediante el uso de lo personal o lo posesivo” (“indudablemente no es imponer una forma de expresión a una materia vivida”), como parece que pretendía hacernos creer María Luisa Blanco en la entrevista que le realiza a Chantal Maillard. Según el autor de *Crítica y clínica*, la literatura debería recorrer, más bien, el “camino inverso” y “remontarse a la fuente” de la “indeterminación” (“bajar al cuerpo”), porque aquí podríamos encontrar, junto a lo indeterminado (“dolor”, “vacío”, en Maillard), la potencia (el “destello”) de la “vida” (2015: 13 y 29) —sus “intensidades”, diría Rancière (2011: 46)³³. Es por esto, de hecho, que en muchas ocasiones la literatura “privilegia” el uso del “artículo indeterminado” (y se habla en ella de “un hombre, una mujer, un animal”, etc.) y por lo que los versos de Maillard se refieren de facto a “un disolver” (y por lo que no aparece el individuo, el “uno” que habla, en primera persona, de “mi disolución”): porque lo que se quiere captar aquí es esa potencia de la vida en su carácter de “devenir” (de impersonal) y en tanto que “el devenir —según Deleuze— siempre está “entre”” (siempre se deviene más que “uno” “entre” los demás) (1996: 9-18).

De este modo, en la última parte de su recorrido (que coincide aquí, en *Hilos*, tanto con una estadio avanzado de la “experiencia del vacío” como con la última parte del poemario), la hablante ha dejado de ser ese “uno” y ese “apenas yo” de los primeros poemas y en su lugar encontramos, ya, justamente, un “cual” —“desdibujándose” (Maillard, 2007: 147): un ser “cual-sea” (un “anónimo cualquiera”) (Hernando, 2007) que no es, como precisa Agamben, “el ser, no importa cuál”, sino “el ser tal que, sea cual sea, importa” (“nadie y quienquiera”, como decíamos antes, pero nunca por tanto un homo sacer, abandonado en su propio “vacío”) (1996: 9; y 2003).

Que “cual” esté “desdibujándose”, “menguando” (Maillard, 2007: 147 y 175), significa también, si seguimos al filósofo italiano, que este ser, el “ser cualsea”, no está definido, definiéndose,

³³ “La relación de la literatura con la política se complica un poco más, entonces. La diferencia literaria se desplaza, en efecto, del desciframiento de los signos a la captura de intensidades” (Rancière, 2011: 45-46).

por “identidad alguna”, y que es de hecho esta circunstancia la que le permite hacer comunidad, “comunicar” (siempre en “comunicaciones esporádicas”) (Maillard, 2007: 165) con “quienquiera” —esto es, como veíamos también con Esposito: “sin estar ligados por propiedad alguna común”, como la de pertenecer a una nación, a una raza, etc. “Expropiados de toda propiedad” (“cual extrañado”, “cual excedido”, “impropio”) (Maillard, 2007: 149, 172 y 175) pueden “apropiarse —de facto— de la pertenencia misma”. Según Agamben, el ser “cualquiera” es, por todo ello, el ser, el “ejemplar”, de “la comunidad que viene” (1996: 14).

Aquí se está apuntando a una característica fundamental de la idea del “ser-en-común” que estamos manejando: esta sería siempre una forma no acabada, no cerrada, también por esto: porque aquellos que la actualizan “comunican” sin “propiedades comunes”. Es decir, estaría abierta siempre a “cualquiera”, más allá de estas. La forma en que el ser “cualsea” “comunica”, “con-viene” (viene con) según Agamben (y como vamos a ver también en Hilos) remite del mismo modo a las tesis de Nancy, Esposito o Merleau-Ponty en relación con este punto. Para este autor, en efecto, el ser “cualsea es una singularidad más un espacio vacío”, y “una singularidad más un espacio vacío no puede ser otra cosa que una exterioridad pura, una pura exposición. Cualsea es, en este sentido —afirma—, el suceso —el acontecimiento— de un afuera”. En apenas dos oraciones, nos topamos con una serie de referencias clave (el acontecimiento, la exposición, lo exterior, el afuera, el vacío) que nos indican indudablemente que el diálogo entre estos autores está ya establecido. Por otro lado, es igualmente significativo que “la noción de “afuera” se exprese en muchas lenguas europeas —como señala el filósofo— con una palabra que significa “a las puertas” (fores, en latín, es la puerta de la casa, thyrathen, en griego, equivale a “en el umbral”)), como si el “afuera”, verdaderamente, “no fuese un espacio diferente que se abre más allá de un determinado espacio”, sino el “paso” entre ambos; como si el “umbral” no fuera “una cosa diferente respecto del límite”, sino, “por así decirlo, la experiencia del límite mismo” (1996: 43-44). Pues bien: el “cualsea” como “pura exposición” y “suceso de un afuera” es, precisamente, lo que encontramos en el poemario de Maillard. No solo a “cual” “desdibujándose”, sino a “cual” en “el umbral” y a “cual en la orilla”, “asomado a su abismo” —esto es: “Cual asomado a otro. / Articulado. / Extrañado. / Entrañado”, “junto a”. “Cual considerando”, efectivamente, “tener por límite tan sólo /... el ansia de la carne / por otra carne ajena” (Maillard, 2007: 149, 151, 153, 171 y 181).

Por lo demás, un “cual”, estrictamente, en tercera persona: que funciona de hecho como un pronombre en tercera persona, como un “él” (tal y como entiende Benveniste a este pronombre) y que por lo tanto solo admite para sí, de acuerdo a la norma sintáctica, verbos en tercera persona. Este hecho no es, en absoluto, gratuito. Es más: es fundamental para comprender en toda su complejidad tanto el recorrido que realiza la hablante (del “Uno” a un “Cual”) en Hilos como las propuestas teóricas en las que nos estamos apoyando para leerlo. Por ello, y más allá de las referencias que hemos realizado hasta ahora a la “tercera persona”, más o menos vagas y para marcar apenas una cierta distancia con respecto a la primera (como un “descentramiento” de esta, como señalaba Butler), en este punto nos vamos a detener en ella, en la tercera persona que define a este “Cual”: es decir, vamos a interrogarla desde el plano al que pertenece en primer lugar —como “hecho de lenguaje”—

(Benveniste, 1997: 172), porque es justamente desde este plano desde donde podemos aclarar tanto la función (compleja) que cumple en este poemario como las bases en las que se asientan Deleuze, Esposito, Agamben o Butler cuando se refieren a ella, a la “tercera persona”, o al ser “cualquiera”, articulado al fin y al cabo en esta misma.

“Cual”, aquí, como equivalente a un “él”, está netamente diferenciado de los pronombres personales en primera y segunda persona que aparecen o a los que se invoca en la primera parte de este o en otros textos de Maillard y que remiten o bien a la hablante o bien a un eventual interlocutor. A pesar de la “simetría formal” que parece que a primera vista podría vincularlos, observamos que el “Cual” de Hilos, “se diferencia en forma radical de los pronombres “yo” y “tú”, hasta tal punto que cabe definir a aquel por contraste a estos: no solo... no es lo mismo que yo y tú, sino que es lo que estos no son: no meramente su reverso, sino algo irreductible a la díada indisoluble que conforman” (Esposito, 2009a: 151). ¿A qué nos referimos exactamente?

Según Benveniste, “yo” y “tú” se refieren tan solo a una “realidad de discurso”: tienen (como señala también Esposito, siguiendo al lingüista francés) una “dimensión exclusivamente discursiva”. No pueden referirse a una realidad exterior al acto de habla en el que están contenidos y tampoco gozan de “existencia lingüística” más allá de este: “Yo –afirma Benveniste– es el “individuo que enuncia la presente instancia de discurso que contiene la instancia lingüística yo””. Tanto el yo como el tú solo existen en ese “contexto espacio-temporal” en el que se habla: el yo hablando y el tú escuchando. “Aún cuando se refieran a otro tiempo o a otro espacio, el yo siempre le habla a un tú en presente”. Esto significa, en consecuencia, que las dos primeras personas mantienen una relación de “reciprocidad” que las hace intercambiables entre sí. En tanto que no se refieren a una realidad que no sea lingüística, en tanto que no pueden remitir a un “objeto externo”, constituyen “signos vacíos que los hablantes llenan por turno”: “Si solo quien pronuncia el término “yo” asume el rol de sujeto con respecto al tú, inevitablemente será sustituido apenas este tome la palabra a su vez, empujando al primer hablante al rol... de oyente” (Benveniste, 1997: 172-181 y Esposito, 2009a: 151-152).

Esto implica a su vez, por otro lado, que entre el tú y el yo siempre va a mediar una cierta “distancia”. Es inevitable que el yo ponga a distancia a aquel a quien constituye como tú cuando se refiera a sí mismo en el acto de palabra. Del mismo modo, esto será exactamente lo que haga el tú cuando asuma el “rol de sujeto”, dentro del discurso, que antes había ocupado ese yo. Podemos llegar a la conclusión, por tanto, de que es esta “distancia” la que constituye no en vano “el lugar mismo en que ambos términos se implican el uno al otro. Así como el yo, de manera directa o indirecta, implica siempre un tú al cual se dirige, no existe un tú sin un yo que, al separarlo de sí, lo designe en cuanto tal” (Esposito, 2009a: 152-153). Esta circunstancia es muy visible en la primera parte de Hilos, cuando es el yo (el yo que es “uno”) quien habla. Porque en esta fase, de hecho, el yo habla precisamente para constituir al tú que lo ratifica como yo. Este yo, en crisis, se sostiene apenas en la interpelación (“Dime lo que he de hacer. /... Dime, no preguntes, / dispón”) (Maillard, 2007: 51). Como sugiere Girona, el imperativo, en todo caso, no debería “engañarnos”: “Aquí el yo no demanda ni una guía de conducta ni una ley que lo ordene... En todo caso, “dime” activa la huella de un imperioso interlocutor”, de un “imperioso” tú (2013: 21).

Lo que circula por consiguiente en esa distancia, entre la primera y la segunda persona, entre el yo y el tú implicados de forma recíproca, es precisamente, como ya sabemos, el “rol de sujeto” (“Es en la instancia de discurso —como señala Benveniste— en que yo designa el locutor donde éste se enuncia como “sujeto”. Así, es verdad, al pie de la letra, —continúa— que el fundamento de la subjetividad está en el ejercicio de la lengua”). En tanto que el yo, en suma, se ocupa por turnos en el acto de palabra, solo “uno” (“el que de sí mismo dice “yo””) puede ocupar dicho rol. De este modo, “a la subjetivación del primer término le corresponde en forma automática la desubjetivación del segundo, hasta tanto este adquiera subjetividad a la vez —en su turno—, desubjetivando al primero”. Pues bien, es este punto donde encontramos la diferencia radical que según Benveniste se establecía entre las dos primeras personas (los pronombres yo y tú) y la tercera (el pronombre él, al que equivale el “Cual” de Hilos), dado que la tercera persona “escapa” a la “dialéctica” de subjetivación-desubjetivación que se instituye entre la primera y la segunda: “con la tercera persona ya no está en juego la relación de intercambio entre una “persona subjetiva”, el yo, y una “persona no subjetiva”, representada por el tú, sino la posibilidad de una persona no-personal o, más radicalmente, una no-persona”. En el capítulo de los Problemas de lingüística general en el que analiza la “estructura de las relaciones de persona en el verbo”, Benveniste afirma de forma explícita: “La consecuencia debe ser formulada netamente: la “3.^a persona” no es una “persona”; es incluso la forma verbal que tiene por función expresar la no-persona” (Esposito, 2009a: 153-154 y Benveniste, 1997: 161-187).

Es lo que sucede de hecho cuando un “Cual” irrumpe en Hilos. Si el yo y el tú, las personas que predominan en la primera parte, no se refieren sino a sí mismas en una situación exclusivamente discursiva (“Dime algo, dices”) (Maillard, 2007: 51), ese “cual”, la tercera persona (la no-persona) “remite siempre a un referente externo, pero... no indivudable como esta persona específica” —por lo tanto tampoco con la persona Chantal Maillard, como insistía la periodista de la entrevista que citábamos arriba. Ni siquiera una Chantal Maillard despersonalizada (Esposito, 2009a: 154):

No hay que representarse la “3.^a persona” como una persona apta para despersonalizarse. No hay aféresis de la persona, sino exactamente la no-persona, poseedora, como marca, de la ausencia de lo que califica específicamente al “yo” y el “tú”. Por no implicar persona alguna, puede adoptar no importa qué sujeto, o no tener ninguno, y este sujeto, expresado o no, no es jamás planteado como “persona” (Benveniste, 1997: 166).

En verdad, como señalaba Agamben (y resolviendo un problema que es parte de la traducción del francés de la versión en español que manejamos de los Problemas de lingüística general), “puede adoptar” no el sujeto “no importa cuál”, sino el sujeto tal que, “sea cual sea, importa” (1996: 9). Visto así, Hilos vendría a confirmar que la relación entre la literatura y la tercera persona que reivindicaba Deleuze es actualizable (“Las dos primeras personas —escribía— no sirven de condición para la enunciación literaria; la literatura sólo empieza cuando nace en nuestro interior una tercera persona que nos desposee del poder de decir Yo”) (Deleuze, 1996: 13).

Si volviésemos, en fin, en este punto, a la pregunta que se hacía Nuria Girona a propósito de Hilos y que nosotros recogíamos al comienzo de este apartado (“¿Qué malestar, qué vacío, se dice aquí?”), no nos quedaría más remedio que contestar (como hace por cierto esta) que el “vacío” o “el

malestar del cualquiera” (2013: 22). No el de la autora Chantal Maillard. No únicamente el del “yo” ni el de “Uno”. No: el de “cualquiera”. Esto es: un vacío o un malestar por lo tanto “común” y, asimismo, para decirlo como lo haría López Petit, “social”. Porque cuando este habla de “malestar social” no lo hace solo porque unos determinados condicionantes históricos y culturales están implicados en nuestro malestar o en nuestro vacío (que también); ni siquiera porque estos estén extendidos socialmente (como señalaban también Berardi o Recalcati); sino además y sobre todo porque “sale de dentro y se encuentra con un afuera, no es una simple interiorización”, sino que afecta a nuestra vida en común (López Petit, 2009: 105): “Cual –decíamos– traspasando el umbral”, “Cual asomado a otro” (Maillard, 2007: 149 y 153). Es precisamente el recorrido que encontramos en este poemario, ese desplazamiento que hace que el vacío de “Uno” “parezca tan común... que pueda mirarlo como si no fuese mío” (Maillard, 2010: 235) y por tanto que hace que se convierta en un vacío de “cualquiera”, lo que nos puede llevar a hacernos responsables tanto de las condiciones en las que se genera como de los efectos que produce, en “cualquiera” (a politizarlo). A “ser-en-común” no solo en el vacío sino desde el vacío (a politizar, en suma, nuestra “existencia”) (López Petit, 2009: 105-106).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2003): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- ALEMÁN, Jorge (2012). *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Madrid: Clave intelectual.
- ALEMÁN, Jorge (2013). “**Neoliberalismo y subjetividad**”. *Página 12* (2013) (consultado 2017).
- ALEMÁN, Jorge (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Buenos Aires, Gramma.
- ARAUJO, Kathya (2006). “Depresión: síntoma y lazo social”. Bongers, Wolfgang y Tanja Olbrich (ed.). *Literatura, cultura, enfermedad*. Buenos Aires: Paidós: 191-211.
- BADIOU, Alain (2000). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- BENVENISTE, Émile (1997). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo XXI.
- BERARDI, Franco (2010). *Generación post-alfa: patologías e imaginarios en el semicapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- BLANCO, María Luisa (2007). “**“Yo creo que corazón ya no tengo” . Entrevista: “Poetas españolas de hoy. Chantal Maillard”**”. *El País. Babelia* (2007) (consultado 2017).
- BREA, José Luis (2009). **Un ruido secreto. El arte en la era póstuma de la cultura**. Copia de autor para descarga libre (consultado 2017).
- BROYARD, Anatole (2013). *Ebrio de enfermedad*. Segovia: La Uña Rota.
- BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CATELLI, Nora (2007). *En la era de la intimidad*. Seguido de: *El espacio autobiográfico*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- CHIRBES, Rafael (2014). *En la orilla*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (2012): *Lógica del sentido*. Barcelona: Anagrama.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2003). *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència postmoderna*. Valencia: Edicions del Crec i Denes Editorial.
- DONCEL, Diego (2011). *Porno ficción*. Barcelona: DVD Ediciones.
- ECHAVARREN, Roberto (2009). “Denis”. Guerrero, Javier y Nathalie Bouzaglo (eds.). *Excesos del cuerpo. Ficciones de contagio y enfermedad en América Latina*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- ELTIT, Diamela (2010). *Impuesto a la carne*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

- ESPOSITO, Roberto (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ESPOSITO, Roberto (2009a). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ESPOSITO, Roberto (2009b). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- ESPOSITO, Roberto (2012). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FERNÁNDEZ, Eva (2008). *Inmediatamente después*. Barcelona: Caballo de Troya.
- FOUCAULT, Michel (1992). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- FOUCAULT, Michel (2007). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, Michel (2012). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (2008). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÉS, Marina (2013). *Un mundo común*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- GIORGI, Gabriel y Fermín Rodríguez (eds.) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- GIRONA, Nuria (en prensa): "Para una poética impersonal: la voz Maillard". Peris, Jaume (ed.). *Cultura e imaginación política*. México D.F./Paris: RILMA/ADELH.
- GIRONA, Nuria (2013): "Chantal Maillard: el malestar del cualquiera". *Preludio de las XIII Jornadas Formaciones Clínicas del Campo Lacaniano*. Valencia: Formaciones clínicas del Campo Lacaniano (Col • legi de Clínica Psicoanalítica de València): 21-22.
- GOPEGUI, Belén (2001). *Lo real*. Barcelona: Anagrama.
- HERNANDO, Alberto (2007). "Hilos, de Chantal Maillard". *Letras Libres. Revista* (2007).
- HARAWAY, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Universidad de Valencia.
- HOUELLEBECQ, Michel (2002). *Las partículas elementales*. Barcelona: Anagrama.
- HOUELLEBECQ, Michel (2013). *Plataforma*. Barcelona: Anagrama.
- KAMENSZAIN, Tamara (2006). "Testimoniar sin metáfora. La poesía argentina de los 90". *Revista de la Casa de las Américas*, 245 (2006) (consultado 2017).
- LACAN, Jacques (1972). "Del discurso psicoanalítico" (fragmento): <http://www.psicoanalisis.org/lacan/capitalista.htm> (consultado 2017).
- LE BRETON, David (2002). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- LIFFSCHITZ, Gabriela (2003). *Efectos colaterales*. Buenos Aires: Norma.
- LIFFSCHITZ, Gabriela (2009). *Un final feliz (Relato sobre un análisis)*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- MAILLARD, Chantal (1992). *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona: Anthropos.
- MAILLARD, Chantal (2004). *Matar a Platón*. Barcelona: Tusquets.
- MAILLARD, Chantal (2005). *Diarios indios*. Valencia: Pre-Textos.
- MAILLARD, Chantal (2006). *Husos. Notas al margen*. Valencia: Pre-Textos.
- MAILLARD, Chantal (2007). *Hilos*. Barcelona: Tusquets.
- MAILLARD, Chantal (2009). *Hainuwele y otros poemas*. Barcelona: Tusquets.
- MAILLARD, Chantal (2010). *Filosofía en los días críticos. Diarios 1996-1998*. Valencia: Pre-Textos.
- MAILLARD, Chantal (2013). *Contra el arte y otras imposturas*. Valencia: Pre-Textos.
- MAILLARD, Chantal (2015). *La herida en la lengua*. Barcelona: Tusquets.
- MARTÍNEZ GARCÍA, MIGUEL ÁNGEL (2018, en prensa): “La imaginación política de la inmunidad. Del “cuerpo social” a la “comuna del cuerpo””. Peris, Jaume (ed.). *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, “Ficciones inmunitarias: relatos culturales del contagio y de la alteridad amenazante”, 1 (2018, en prensa).
- MARTÍNEZ GARCÍA, Miguel Ángel (2017): “**Enfermedad, lenguaje y vida animal**”. Yelin, Julieta e Irina Garbatzky (comps.). *452ºF. Revista de Teoría de la literatura y Literatura Comparada*, “Literatura, imágenes y políticas de la vida”, 17 (2017): 66-87.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Miguel Ángel (2016). *Una lengua común: poéticas y políticas de la enfermedad*. Tesis doctoral.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- MOREY, Miguel (1990). “Introducción. La cuestión del método”. Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B.: 9-44.
- MOREY, Miguel (2014). *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Sexto Piso.
- NANCY, Jean-Luc (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- NANCY, Jean-Luc (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros.
- NAVARRO, Elvira (2014). *La trabajadora*. Barcelona: Random House.
- NEUMAN, Andrés (2012). *Hablar solos*. Madrid: Alfaguara.
- PERAN, Martí (2016). *Indisposición general. Ensayo sobre la fatiga*. Hondarribia: Hiru.

- RANCIÈRE, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- RANCIÈRE, Jacques (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- RECALCATI, Massimo (2003). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Editorial Síntesis.
- RECALCATI, Massimo (2006). “La personalità borderline e la nuova clinica”. Cosenza, Domenico, Angelo Villa y Massimo Recalcati (eds.): *Civiltà e disagio. Forme Contemporanee della psicopatologia*. Milán: Mondadori.
- RECALCATI, Massimo (2007). “¿Los nuevos síntomas? Hijos del conformismo de la civilización. Entrevista con Massimo Recalcati, de Associazione Jonas (Centro de Investigación Psicoanalítica para los Nuevos Síntomas)”. *Revista de Espai en Blanc 3-4: La sociedad terapéutica*. Barcelona: Espai en Blanc / Edicions Bellaterra: 191-194.
- SLOTERDIJK, Peter (2001). *Eurotaoísmo. Aportación a la crítica de la cinética política*. Barcelona: Seix Barral.
- SONTAG, Susan (1996). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Buenos Aires: Taurus.
- TÖNNIES, Ferdinand (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- ZIZEK, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. México D.F.: Siglo XXI.