

16

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

John Steinbeck y la comunidad por venir

Alejandro Gómez Restrepo, Esteban González Jiménez, Fabio Leite de Castro
Guilherme Primo, Gabriel Augusto Tosse Anaya, Hernando Blandón Gómez
José Roberto Álvarez Múnica, Marlon Vargas Patiño, Óscar Alfredo Muñiz
Samir Ahmed Dasuky Quiceno, Sara Méndez Niebles

Esteban González Jiménez (compilador)



Grupo de Investigación
sobre Estudios Críticos
Proyecto de investigación
Gramáticas del conflicto y la paz



Esteban González Jiménez
(Compilador)

Magíster en Filosofía contemporánea, del Center for Research in Modern European Philosophy de la Universidad de Kingston (Londres) y de la Universidad de París VIII. Investigador adscrito al Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la Universidad Pontificia Bolivariana.

16

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

John Steinbeck y la comunidad por venir

Alejandro Gómez Restrepo, Esteban González Jiménez, Fabio Leite de Castro
Guilherme Primo, Gabriel Augusto Tosse Anaya, Hernando Blandón Gómez
José Roberto Álvarez Múnera, Marlon Vargas Patiño, Oscar Alfredo Muñiz
Samir Ahmed Dasuky Quiceno, Sara Méndez Niebles

Esteban González Jiménez (compilador)



813
S819Zg

González Jiménez, Esteban, compilador
John Steinbeck y la comunidad por venir / Esteban González
Jiménez – 1 edición – Medellín: UPB, 2020. 148 p: 17 x 24 cm.
(Colección de Investigaciones en Derecho)
ISBN: 978-958-764-797-6 / 978-958-764-798-3 (versión web)

1. Steinbeck, John, 1902 – 1968 -- Crítica e interpretación --
2. Literatura – Estados Unidos – Crítica e interpretación --
3. Literatura y sociedad -- I. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Alejandro Gómez Restrepo
© Esteban González Jiménez
© Fabio Leite de Castro
© Guilherme Primo
© Gabriel Augusto Tosse Anaya
© Hernando Blandón Gómez
© José Roberto Álvarez Múnera
© Marlon Vargas Patiño
© Oscar Alfredo Muñiz
© Samir Ahmed Dasuky Quiceno
© Sara Méndez Niebles
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

John Steinbeck y la comunidad por venir
ISBN: 978-958-764-797-6
ISBN: 978-958-764-798-3 (versión web)
DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-798-3>
Primera edición, 2020
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas
Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos
Proyecto de investigación Gramáticas del conflicto y la paz
Radicado CIDI 905B-09-17-77

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo
Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda
Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández
Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Luis Fernando Álvarez Jaramillo
Editor: Juan Carlos Rodas Montoya
Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa
Diagramación: Sissi Tamayo Chavarriaga
Corrección de Estilo: Fernando Aquiles Arango
Imagen Portada: Pixabay

Dirección Editorial:
Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2020
Correo electrónico: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Teléfono: (57)(4) 354 4565
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1902-18-09-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito,
sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.



Tabla de contenido

Presentación

La literatura y la comunidad por venir 7
Esteban González Jiménez
Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos

**De ratones y hombres: el imaginario
de un pueblo que falta** 13
Esteban González Jiménez
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

**Of mice and men de John Steinbeck em uma
perspectiva negriana – Tendência migratória
e transitoriedade**..... 29
Fabio Leite de Castro y Guilherme Primo
Pontificia Universidad Católica de Río Grande
del Sur (Brasil)

**¡Tierra! El paradigma de exclusión que produce
residualidad: una lectura de Las uvas de la ira,
de John Steinbeck** 47
Alejandro Gómez Restrepo y Sara Méndez Niebles
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

Los miserables hijos de “Las uvas de la ira”	77
<i>Gabriel Augusto Tosse Anaya y Marlon Vargas Patiño</i>	
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)	
Emancipación y condena en John Steinbeck: análisis a “La luna se ha puesto” y “La perla”	97
<i>Hernando Blandón Gómez</i>	
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)	
El cambio de discurso en la novela La luna se ha puesto, de John Steinbeck	117
<i>Samir Ahmed Dasuky Quiceno y Oscar Alfredo Muñiz</i>	
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)	
¿Más vale un día como rico que una vida cómo pobre?: a propósito de la ética y la noción de desarrollo en la obra de Steinbeck	137
<i>José Roberto Álvarez Múnera</i>	
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)	



Presentación

La literatura y la comunidad por venir

Esteban González Jiménez¹

Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos

La compilación de textos que presentamos a nuestros lectores con el título *John Steinbeck y la comunidad por venir* es el resultado de un ejercicio pedagógico e investigativo cuyo propósito central es la reflexión alrededor de la relación entre literatura y comunidad a partir de dos dimensiones: la práctica comunitaria de la lectura y el ejercicio de la escritura, en palabras de Deleuze, en tanto “agenciamiento colectivo de enunciación”.

En primer lugar, este libro es el resultado de una práctica pedagógica impulsada desde hace más de cinco años por el Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la Universidad Pontificia Bolivariana, denominada *Comunidad de lectura “narrativas de lo imaginario”*.

¹ Magíster en Filosofía contemporánea, del Center for Research in Modern European Philosophy de la Universidad de Kingston (Londres) y de la Universidad de París VIII. Investigador adscrito al Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la Universidad Pontificia Bolivariana. Este artículo se realiza en el marco del proyecto de investigación Gramáticas del conflicto y la paz, radicado CIDI 905B-09-17-77

Una iniciativa creada con el fin de constituir una auténtica comunidad académica fundada en el deseo por el conocimiento, más allá de las lógicas instrumentales de una producción utilitaria del saber.

La gran preocupación de la *Comunidad de lectura* insistía en hacer frente a las diferentes formas de negación de la comunidad en las formas capitalistas contemporáneas de producción y apropiación del saber; y construir espacios políticos y estrategias pedagógicas que pudieran prefigurar, como el título de esta obra lo expresa, *una comunidad por venir*. Frente a las exigencias de una producción académica más útil a la compraventa del saber que a la transferencia social del conocimiento, frente a las prácticas egoístas y autorreferenciales de una actividad intelectual sometida a las lógicas del interés económico, la *Comunidad de lectura* proponía un “espacio otro”, una práctica en la que el ejercicio colectivo y desinteresado de la lectura se convertía en una actividad política de resistencia.

La *Comunidad de lectura*, conformada por lectores de muy diversas disciplinas, diferentes grados de formación y experiencias vitales heterogéneas, instituía por principio una relación hermenéutica de la comunidad con la obra literaria en que no existía *el sentido*, sino tantos sentidos como miembros de la comunidad. De esta manera, la comprensión de un texto literario estaba determinada fundamentalmente por una relación entre los intérpretes y las interpretaciones. La *Comunidad de lectura* renunciaba de esta manera a la verdad en tanto totalidad o unidad ideal de un punto de vista, y asumía, como en el caso de Merleau-Ponty, que en la experiencia de la relación con el otro nos damos cuenta de que, al expresar nuestro punto de vista, “incluso cuando creemos pensar universalmente, si el otro nos niega su asentimiento, experimentamos que esta universalidad no era sino privada” (1996, p. 80). La verdad para esta comunidad, en este sentido, solo era comprensible como el conjunto de todas las percepciones e interpretaciones posibles de lo real. La obra literaria, como la realidad concreta, en palabras del Merleau-Ponty, “debe ser comprendida, no como una relación fundamental verificada en todos, sino como el estilo universal de toda percepción posible” (1996, p. 50).

En la toma de distancia respecto a una hermenéutica dogmática, es decir, frente a un ejercicio interpretativo de sentido único, la *Comunidad* rechaza la tiranía del significado y encuentra, no solo la posibilidad

de afirmar la diversidad de interpretaciones de una obra literaria, sino también la potencia de afirmar la multiplicidad de creencias, de formas de conocimiento, de modos de vida y de cuadros axiológicos. En la toma de perspectiva respecto al “lugar común”, no encontramos la pérdida o el sinsentido, sino la ocasión de entender el ejercicio de la interpretación, no en términos de la búsqueda de un absoluto de referencia, sino como el punto de partida de una relación entre intérpretes e interpretaciones que prefigura una *comunidad por venir*.

En definitiva, el ejercicio de la *Comunidad de lectura* se hace político en el sentido en que, retomando las ideas de Merleau-Ponty, el objetivo de un espacio tal es construir un sistema de referencia general, en el cual puedan tener su lugar los diferentes puntos de vista y los errores de los unos sobre los otros, de constituir una experiencia expandida que se haga accesible, en principio, a hombres de otro espacio o de otro tiempo (1960, p. 75).

En segundo lugar, *John Steinbeck y la comunidad por venir* aborda la dimensión comunitaria de la literatura a partir de la comprensión de la escritura en tanto un ejercicio de agenciamiento colectivo. Si bien la creación literaria remite casi siempre a una actividad generalmente *íntima o individual* de escritura, ella representa un acto del orden de la producción en que el escritor no es un agente enteramente subjetivo, sino el medio de enunciación de lo que Gilles Deleuze denomina un “delirio colectivo”: como afirma el filósofo, la literatura es delirio, pero no un delirio privado, puesto que “no hay delirio que no pase por los pueblos, las razas y las tribus” (2006, p. 15). Es decir, la literatura no es una actividad exclusiva de un sujeto, ella expresa los agenciamientos colectivos de enunciación, “tomando así el lugar de una máquina revolucionaria a venir, no tanto por razones ideológicas, sino porque ella sola está determinada a cumplir las condiciones de una enunciación colectiva que falta: la literatura es una cuestión del pueblo” (1975, p. 32).

La literatura como delirio colectivo, según Deleuze, se juega su destino entre dos polos: el delirio como enfermedad, como exaltación de un universal puro y dominante, es decir, como producción de una literatura de autor, de “Amo”; o delirio terapéutico en tanto medida de una “salud” que invoca una comunidad negada, una “raza bastarda” y oprimida que “no deja de agitarse bajo las dominaciones, de resistir a todo aquello que la aplasta y la

envenena” (2006, p. 15). La literatura como salud, en definitiva, consiste en “inventar un pueblo que falta” (2006, p. 15).

En este sentido, la literatura, y particularmente la literatura de John Steinbeck como objeto principal del análisis de los textos de esta compilación, es un mecanismo que al recuperar las voces de los desposeídos, los desterrados, los errantes y los resistentes, imagina y prefigura una *comunidad por venir*. Como se evidencia en los análisis que presentamos de algunas piezas del escritor norteamericano, tales como *Las uvas de la ira*, *De ratones y hombres*, *La perla*, o *La luna se ha puesto*, una comunidad negada se afirma como *comunidad por venir* en el encuentro de todos aquellos que no tienen comunidad y en sus diferentes modos de resistencia a las condiciones de negatividad. Como lo evidencia Steinbeck, la literatura es una potencia fabuladora que, a través del agenciamiento colectivo de la lengua, afirma un devenir de infinitas posibilidades para una comunidad que ha sido negada.

Esta comunidad por venir que entra en escena a través de una enunciación literaria que deviene “menor” en tanto se sustrae de la “mayoría” del discurso del Amo, prefigura la producción de nuevas configuraciones que determinan, al mismo tiempo, las formas de relación, de percepción y de valoración de lo real. En este sentido, según Catarina Pombo, la comunidad que falta es el sentido kantiano de una comunidad del juicio estético, pues “la producción de lo nuevo implica al mismo tiempo la producción del modo mismo de comprender y de aprehender esta novedad” (2013, p. 248). Con la promesa del advenimiento de una nueva comunidad, aparecen nuevos espacios y nuevas temporalidades, nuevas formas de significación, nuevas sintaxis y nuevas formas de la emoción y la percepción. Las formas antiguas y preestablecidas de la representación ya no son suficientes y adecuadas para dar forma a la novedad, y en este sentido, la comunidad por venir habrá de construir un modo propio de comprensión de lo real. Lo que significa que el advenimiento de una comunidad que falta no solo implicará la producción de lo nuevo, sino también la producción de las formas de percepción y valoración de lo nuevo.

De esta manera, la literatura, a partir de su uso más profundamente terapéutico, es decir, aquel cuyo objetivo es la invención de un pueblo que falta, deviene radicalmente política y revolucionaria. En la obra de arte en general, y en la obra literaria en particular, se introduce la posibilidad de

fabricar espacios que se sustraen del poder y de los vínculos opresivos que niegan el espacio de una comunidad determinada. Por la obra de arte, y por la literatura, podemos crear “una nueva tierra, un nuevo territorio para el pueblo que falta” (2013, p. 252), un “espacio otro” y una nueva forma de percepción y de valoración del mundo para la comunidad por venir de los desposeídos, los desterrados, los errantes, los marginalizados, etc.

En este sentido, con el objetivo de insistir en la doble importancia de la relación entre literatura y comunidad, y luego de la publicación en 2017 de *Franz Kafka: culpa, ley y soberanía*, resultado del mismo ejercicio de aprendizaje comunitario que da origen a esta compilación, el Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos presenta este nuevo número de la Colección de Investigaciones en Derecho, el cual cuenta con los aportes de los profesores Fabio Leite de Castro (Universidad Pontificia de Río Grande del Sur, Brasil), Esteban González Jiménez, Hernando Blandón Gómez, José Roberto Álvarez Múnera, Oscar Alfredo Muñiz y Samir Ahmed Dasuky Quiceno (Universidad Pontificia Bolivariana), y los investigadores Guilherme Primo (Universidad Pontificia de Río Grande del Sur, Brasil), Sara Méndez Niebles, Alejandro Gómez Restrepo, Gabriel Augusto Tosse Anaya y Marlon Vargas Patiño (Universidad Pontificia Bolivariana). Agradecemos especialmente a los estudiantes, profesores e integrantes de la *Comunidad de lectura “narrativas de lo imaginario”* por hacer parte de esta iniciativa pedagógica de resistencia y creación de cosas nuevas, y al Sistema de Bibliotecas de la Universidad Pontificia Bolivariana por acoger a esta comunidad de deseo y aprendizaje.

Referencias

- Deleuze, G. (2006). *La literatura y la vida*. En: *Crítica y Clínica*. Traducción de Thomas Krauf, Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1975). *Kafka : pour une littérature mineure*. Paris, Les éditions de Minuit.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse, Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard.
- Pombo Nabais, C. (2013). *Gilles Deleuze : philosophie et littérature*. Paris, L'Harmattan.



De ratones y hombres: el imaginario de un pueblo que falta

Esteban González Jiménez¹

*“El escritor, como tal no está enfermo,
sino más bien es médico, médico de sí mismo
y del mundo”
G. Deleuze*

En *L'Image-temps*, un texto publicado por Gilles Deleuze en 1985, el filósofo francés afirma que la tarea fundamental del arte en general, y de la literatura y el cine en particular, consiste en contribuir a la invención de un pueblo que falta. La constatación de que hay un pueblo que falta, según Deleuze, es la nueva base sobre la que el arte se hace político: “Es preciso que el arte participe de esta tarea: no dirigirse a un pueblo supuesto, que ya está ahí, sino contribuir a la invención de un pueblo. En el momento en que el amo, el colonizador proclaman “no ha existido jamás un pueblo aquí”, el pueblo que falta es un devenir, él se inventa, en las villas miseria y en los

¹ Magíster en Filosofía contemporánea del Center for Research in Modern European Philosophy de la Universidad de Kingston (Londres) y de la Universidad de París VIII. Investigador adscrito al Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la Universidad Pontificia Bolivariana. Este artículo se realiza en el marco del proyecto de investigación Gramáticas del conflicto y la paz, radicado CIDI 905B-09-17-77

campos, o bien en los guetos, en nuevas condiciones de lucha a las cuales un arte necesariamente político debe contribuir” (Deleuze, 1985). Desde este punto de vista es necesario entonces que el artista procure encontrar la fuerza plástica capaz de transformar una ficción privada o un mito impersonal. En una palabra, que convoque a los individuos que, aunque no experimentan aún la vivencia de un pueblo, guardan la traza de una comunidad por venir.

En este sentido, la literatura se presenta para Deleuze como una iniciativa de salud: “la salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta” (2006, p. 15). La función de la literatura es entonces una forma de fabulación que, como descubre Bergson, no es una proyección de sí mismo y para sí mismo, sino una ficción que se eleva hacia el dominio de lo político, en términos de Deleuze, como una *disposición colectiva de enunciación*. Es decir, prosigue el filósofo, la literatura es delirio, pero no delirio privado: “no hay un delirio que no pase por los pueblos, las razas y las tribus, y que no asedie a la historia universal” (2006, p. 15-16). Así, la ficción literaria traza un campo de transmisión de la estética a la política: el delirio que invoca a un pueblo que falta no es una mera pieza de entretenimiento, es la expresión de un imaginario que afirma *una posibilidad de vida*, que afirma la posibilidad de una comunidad. En definitiva, como afirma Deleuze, la literatura, y sobre todo aquella que busca dar forma a una pretensión de enunciación colectiva, es un *asunto del pueblo*. Bien que el escritor no sea militante, traducir el impulso de enunciación de una colectividad en un argumento literario, convierte al autor en “hombre político” y a la literatura en “revolucionaria”: “La máquina literaria toma así el relevo de una máquina revolucionaria a venir, no por razones ideológicas, sino porque ella sola está determinada a cumplir con las condiciones de una enunciación colectiva que falta en todas partes en este entorno: la literatura es la cuestión del pueblo” (Deleuze, 1975, p. 32).

Este movimiento que hace desaparecer las fronteras entre la ficción y la política se encuentra precisamente en el corazón de la literatura de John Steinbeck. A través de las historias de los desposeídos, de los desterrados, y de los marginales, el escritor norteamericano busca movilizar la traza de un pueblo que, aunque ausente, palpita en una experiencia común de resistencia que se expresa a través de los usos compartidos del lenguaje, las formas más diversas de la solidaridad e incluso en todos los modos de la supervivencia.

Si bien en toda la obra de Steinbeck se identifica este esfuerzo por revivir la traza de un pueblo que falta, particularmente en *De ratones y hombres*, relato publicado en 1937, el escritor norteamericano pareciera convocar, a partir de la fuerza de la ficción, a la creación de una “comunidad de los que no tienen comunidad”. En este relato, el origen de la comunidad se encuentra fundamentalmente en la experiencia común de la desposesión de los trabajadores del campo errantes en la California de la Gran Depresión, y en sus formas de lucha por la supervivencia y la resistencia a la marginalización. En este sentido, el objetivo de este texto será tomar como punto de partida este relato de Steinbeck para analizar la manera en que la literatura, a través del uso de las ficciones, o de lo que Bergson denominaría como la “función fabuladora”, puede movilizar la experiencia y las esperanzas de un pueblo *todavía* ausente, y convertir la palabra en un acto político capaz de convocar a un pueblo y capaz dar forma a lo real.

De ratones y hombres cuenta la historia de Lennie Small y George Milton, dos trabajadores del campo al borde de la indigencia, que recorren los ranchos de la California de la Gran Depresión en busca de trabajo y de mejores condiciones de vida. Steinbeck caracteriza a George como un hombre inteligente, pequeño y rápido. Lennie, por el contrario, es descrito como “un niño grande”, un hombre de gran estatura, pero inocente y de pocas habilidades mentales. A diferencia de todos los braceros californianos, que vagabundean solitariamente por los campos en busca de mejores oportunidades, George y Lennie son amigos y viajan juntos. Ambos llegan a un rancho a unas millas al sur de Soledad, escapando de su anterior empleo en Weed, donde la inocente afición de Lennie por acariciar cosas suaves le granjeara una acusación por intento de violación al tocar el vestido de una mujer. Los dos sueñan con dejar de errar de un lado a otro en busca de un nuevo trabajo, y algún día conseguir un pequeño terreno propio donde podrán cultivar sus alimentos y criar sus propios animales, un sueño que parece muy lejano, hasta que conocen al viejo Candy, un anciano trabajador que había perdido su mano derecha, y ofrece a los amigos el dinero de su indemnización para comprar la tierra en compañía. Con este inesperado ofrecimiento, el sueño aparentemente irrealizable de la tierra y de la libertad se convierte de pronto en una realidad palpable. La amistad, la repentina comunidad del nada en común que empieza a formarse entre ellos y otros jornaleros del rancho, convierte una esperanza lejana, una utopía irrealizable, en un proyecto tan factible que representa con potencia el avenir de un “pueblo”, la emergencia de una comunidad resuelta a materializar el proyecto de la libertad.

En este argumento de Steinbeck, encontramos un doble uso de la ficción que pretende contribuir a la invención de un pueblo. Por un lado, el relato es una obra de ficción, que sin embargo toma como punto de partida una realidad histórica de negación de un pueblo, es decir, los efectos de la Gran Depresión y del capitalismo agrícola en los trabajadores del campo en California: precarización, marginalización, destierro, desposesión y dispersión. En segundo lugar, es precisamente la función del imaginario, dentro del relato, la que permite la invención de una comunidad en devenir. Es justamente el imaginario de la autonomía sobre su propia cotidianidad, materializado en el sueño de unos acres de tierra propios, una casita, una vaca, unos cerdos, unas gallinas y unos conejos, lo que está en el origen de la posibilidad concreta de la emergencia de una comunidad “imposible”. Esto nos indica, con Deleuze, que un pueblo siempre “se inventa”, y que se inventa a partir de una forma afirmativa de abordar la negatividad. Es decir, se inventa justamente allí donde ha sido negado: en los guetos, en las villas miseria, en los campos de refugiados, en los caminos de los desterrados, etc. Este procedimiento, a través del cual un pueblo negado se inventa corresponde a un uso de la ficción que podría resumirse, en términos de Édouard Glissant, como “una visión profética del pasado” (1997): un movimiento capaz de integrar, por medio del imaginario, una rememoración afirmativa de la experiencia y la esperanza del devenir.

1. La invención de un pueblo que falta y la necesidad de “una visión profética del pasado”

La invención de un pueblo que falta no es una creación *ex nihilo*. Para inventar un pueblo que ha sido negado, no basta con la mera negación de dicha negatividad, como en un intento de hacer *tabula rasa* frente a las condiciones de opresión que lo han reducido a su inexistencia. Tampoco basta la rememoración dolorista de un pasado feliz y el anhelo imposible del retorno a un estadio de relativa libertad. Pretender la desaparición absoluta e inmediata de las condiciones de negatividad de un pueblo, o la creación sin precedentes de una forma de vida absolutamente exterior a sus determinantes, así como buscar melancólicamente la reconstitución de una comunidad perdida e idealizada, son esfuerzos inútiles que conducen a la fatiga, a la violencia excesiva y a la muerte.

Para la invención de un pueblo que falta es necesario un movimiento inédito, un *détour*, es decir, un desvío que, trastornando el orden de una temporalidad predeterminada, sea capaz de avanzar a la vez en el sentido de la rememoración del pasado y la proyección de un devenir. Frente a la Historia (con H mayúscula) que niega la historia de un pueblo determinado, es preciso construir una contra-historia, un relato insumiso que requiere un ejercicio en dos sentidos, ambos presentes en la obra de Steinbeck: por un lado un ejercicio de anamnesis como revaloración de la experiencia vivida y preservación de las trazas de la resistencia de un pueblo negado; por otro, un ejercicio de fabulación, una producción ficcional de lo que todavía no es, de lo que reposa en las trazas de la experiencia y solamente es en un tiempo a venir.

Este contra-relato, como lo enuncia Glissant, significa que escribir la historia es escribir el presente y añorar el futuro; es decir, el tiempo de la rememoración es el tiempo también de un futuro posible. En esta forma de ficción no hay reactividad ni un recuerdo dolorista del pasado. Como lo recuerda Alexandre Leupin, en su definición de “una visión profética del pasado, Glissant insiste sobre el hecho de que “Las negatividades de la historia se requieren para abrirse a un futuro de afirmación, que toma ventaja de las limitaciones para invertirlas y para pasar a la alegría de la superación (...) Lo nuevo emergerá solo si el oprimido sale de la dialéctica dónde el esclavo no aspira sino al dominio” (2016, pp. 28-29). Esta forma de la ficción, en este sentido, no afirma la existencia de un pueblo a partir de la oposición de la forma de vida del esclavo a otra forma de vida del amo, ella procura no constituir ninguna identidad fija en remplazo de otra: ella va más allá (Chamoiseau, 1997, p. 194).

De esta manera, un relato que busque apelar a un pueblo que falta debe asumir la negatividad, pero siempre para extraer de ella un núcleo afirmativo con el cual construir el imaginario de un devenir. En las condiciones de negatividad de un pueblo reposan también las trazas de las resistencias, es decir, la historia de la violencia y el despojo es también la historia de múltiples resistencias que permanecen en los gestos, en los usos del lenguaje, en las prácticas y en las formas de creación. Las trazas de las resistencias son pues el núcleo afirmativo que una literatura política está llamada a movilizar, es decir, la literatura está llamada a contar lo que queda, lo que resiste luego de la desposesión. A partir de la memoria de las resistencias puede contarse otra historia, la historia de una nueva constitución de lo comunitario.

Esta historia nueva es finalmente un ejercicio de ficción. Dicha ficción actúa como contra historia en un sentido afirmativo. Es decir, narra el rechazo de las condiciones de negatividad, pero a partir de las posibilidades de vida que reposan en las memorias de las resistencias. Esta ficción produce en los individuos el deseo de la libertad o la independencia. En la ficción, en definitiva, hallamos toda la potencia política de la utopía, la potencia de todo *aquello que nos falta en el mundo*. A partir del pensamiento de la utopía el escritor es capaz de crear nuevos lugares, nuevas palabras y acciones para un pueblo desposeído, enmudecido y adormecido.

El carácter político que adquieren por esta vía las ficciones no es una mera abstracción. Según una formulación de Emerson recuperada por el joven Nietzsche, “siempre el pensamiento está unido a la cosa que aparece como su expresión” (1994, p. 196). Es decir, del horizonte de las ideas emergen, no solamente ideas nuevas, sino también cosas nuevas. En este sentido la ficción no pertenece solamente al dominio de la abstracción, sino que se proyecta en el dominio de lo concreto a partir de una indistinción fundamental entre la idea y la acción. La ficción, bien que limitada al orden de las ideas, puede expandirse bajo la influencia de elementos exteriores. En la indistinción con el mundo material en que la acción es proyectada, el imaginario adquiere una gran dimensión política, ya que el pensamiento no es solamente condición de la acción libre, sino que *es* acción, es decir, creación.

Ficción y rememoración son pues los elementos más importantes de la literatura como un ejercicio de salud, es decir, de una utilización de la escritura que tenga la intención de inventar un pueblo que falta. En este sentido, en la siguiente parte de nuestro análisis intentaremos aproximarnos a la manera en que estos dos elementos se hacen presentes en la literatura de Steinbeck, en particular en el relato *De ratones y hombres*.

2. La comunidad imaginada: ficción y rememoración en *De ratones y hombres*

Como lo hemos mencionado, los ejercicios de rememoración y fabulación aparecen en dos sentidos en la obra de Steinbeck: en primer lugar, como recuperación de la experiencia de los desposeídos y la transmisión de la esperanza de una comunidad como intención del ejercicio de escritura de

Steinbeck; y en segundo lugar, en un sentido intratextual, es decir, a partir del ejercicio de rememoración de la experiencia de George, Lennie, Candy y Crooks, y fundamentalmente a partir de la creación, por estos mismos personajes, de la utopía alrededor de la cual gira todo el argumento del relato: una granja con conejos.

En primer lugar, la intención de la escritura de Steinbeck se define desde la elección del argumento del texto: en la decisión de escribir sobre la experiencia de los desposeídos, hay un gesto político en la literatura del escritor norteamericano que identifica varias formas de negación de un pueblo y procura recuperar las trazas que han resistido a este proceso de aniquilación. Tal es el caso, igualmente, de relatos como *Las uvas de la ira* o *La perla*, en que el autor, a partir de diversas experiencias de destierro y desposesión, procura también la invención de ficciones utópicas que prefiguran la posibilidad de la reconstrucción de un vínculo comunitario roto por la violencia o por la voracidad del sistema económico capitalista.

En este tipo de piezas literarias pueden identificarse algunos de los rasgos fundamentales de lo que Deleuze denomina “una literatura menor”, es decir, una literatura que se niega a conducir la palabra del amo, y deviene “maquinaria colectiva de expresión”. En la escritura de Steinbeck, por ejemplo, encontramos una literatura sobre una minoría que se realiza en una “lengua mayor”, en la que hay un alto componente de desterritorialización de la lengua. Los braceros californianos hablan inglés americano, sin embargo, la escritura de Steinbeck evidencia en ellos un uso “minoritario” de la lengua, cargado de expresiones y códigos lingüísticos, que a los ojos de la educada burguesía norteamericana produce desprecio y repugnancia. Es una lengua sin gramática y que vive de vocablos nómadas y expresiones prestadas a diferentes lugares. En segundo lugar, otra de las características de la literatura menor, es decir, aquella que afirma que en el relato todo deviene político, está igualmente presente en la literatura de Steinbeck. La cuestión individual de la amistad entre dos braceros errantes se convierte en el punto de partida de la enunciación de un programa político que habla de la posibilidad de la creación de una comunidad negada. Finalmente, el gesto literario de Steinbeck al escribir sobre los desterrados adquiere un valor colectivo. Su obra deja de ser una enunciación individual y autocomplaciente, para convertirse en enunciación de una comunidad. En Steinbeck, como afirma Deleuze para el caso de Kafka, “es la literatura la que produce una solidaridad activa”, la cual permite al autor “expresar

otra comunidad potencial, forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad (1975, pp. 31-32).

En segundo lugar, retomando el argumento *De Ratones y hombres*, las actividades de ficción y rememoración se materializan en los diálogos de los personajes, particularmente de George y Lennie. En un ejercicio de anamnesis, los personajes se cuentan entre ellos la historia de la desposesión, la pobreza, la errancia y la vulnerabilidad. Sin embargo, dicha historia, en una recuperación afirmativa de la experiencia, se convierte ante todo en la historia de una amistad. A partir de la amistad, la historia que narran los personajes de Steinbeck se convierte en contra-historia, y es justamente a partir de la movilización de esta traza de resistencia que empezará a construirse un imaginario utópico. Veamos la manera en que este mecanismo aparece en el texto:

“Los hombres como nosotros, que trabajan en los ranchos, son los tipos más solitarios del mundo. No tienen familia. No son de ningún lugar. Llegan a un rancho y trabajan hasta que tienen un poco de dinero, y después van a la ciudad y malgastan su dinero, y no les queda más remedio que ir a molerse los huesos en otro rancho. No tienen nada que esperar del futuro” (p. 26)

Hasta aquí, el escritor narra exclusivamente una experiencia de la negatividad. Una experiencia compartida por cientos de miles de trabajadores del campo en California y el suroeste norteamericano: la miseria, la errancia, la inestabilidad, la explotación, etc. Sin embargo, continúan George y Lennie:

“Con nosotros no pasa así. Tenemos un porvenir. Tenemos alguien con quien hablar, alguien que piensa en nosotros. No tenemos que sentarnos en un café malgastando el dinero sólo porque no hay otro lugar a donde ir. Si esos otros tipos caen en la cárcel pueden pudrirse allí porque a nadie le importa. Pero nosotros, no. Y ¿por qué? Porque yo te tengo a ti para cuidarme, y tú me tienes a mí para cuidarte...”. (pp. 26-27)

Lo que era un mero relato de la negatividad, se convierte aquí en la esperanza de un porvenir a partir del elemento que guarda la traza de la resistencia de una comunidad negada: la amistad. En medio de una realidad que consagra el más profundo individualismo como negativo de la comunidad, en un mundo que hace prevalecer las relaciones basadas en un cálculo económico

y racional emerge entre Lennie y George una forma de comunidad que escapa a las lógicas del cálculo económico: la comunidad de los amigos. Veamos lo que dice George en el relato:

“¡Dios del cielo! Si yo estuviera solo viviría tan bien... Conseguiría un empleo y trabajaría sin tropiezos... Nada de sustos... Y cuando llegara el fin de mes podría cobrar mis cincuenta dólares y podría ir a la ciudad y comprar lo que quisiera. ¡Podría estar toda la noche en un burdel! Podría comer donde se me antojara, en un hotel o en cualquier parte, y pedir todo lo que me gustara. Y podría hacer todo eso cada mes. Me compraría tres litros de whisky, o me pasaría la noche jugando a las cartas o a los dados...”

“Y en cambio, ¿qué hago?... ¡Te tengo a ti! No puedes conservar un empleo, y me haces perder todos los trabajos que me dan. No haces más que obligarme a recorrer el país entero. Y eso no es lo peor. Te metes en líos. Haces cosas malas y yo tengo que sacarte de apuros. (Steinbeck, p. 22-23)

Sin embargo, contra toda lógica del cálculo utilitario, George permanece al lado de Lennie. La resistencia de un solo vínculo desinteresado ante la arremetida de condiciones de vida que rompen todos los vínculos de solidaridad entre los hombres se convierte, en el relato, en la única posibilidad de figurarse otro futuro posible. En el texto de Steinbeck, la amistad se configura de esta manera en un espacio *otro*; en el lugar en el que se hace posible *otra* vida: mientras que la preocupación de todos los otros hombres se limita a la esfera de la negatividad material, es decir, al trabajo y a la supervivencia, para quienes son capaces de guardar esa traza de la resistencia que es la amistad, se hace posible la promesa de la redención. Si la explotación y la desposesión han convertido todas las relaciones en meras relaciones de utilidad, el vínculo entre los amigos logra orientar el imaginario del futuro hacia la libertad. Los remanentes de la resistencia trazan una línea de fuga que hace posible el futuro.

El gesto de la amistad se convierte así en motivo de sospecha, pero también en una invitación a los que no tienen comunidad. Al principio los otros trabajadores del rancho desconfían de la relación de George y Lennie. Para dar una explicación satisfactoria a la sospecha de los otros, George afirma que Lennie es primo suyo. Sin embargo, lo único que los une en su radical heterogeneidad, es el cuidado y la amistad. A medida que esta comunidad de dos amigos irrumpe en las vidas de los hombres que no tienen comunidad,

las nuevas posibilidades de vida se manifiestan a los ojos de los otros que, como en el caso de Candy y Crooks, desean ser parte de la comunidad imaginada que tiene como punto de partida la amistad de George y Lennie. A partir de la amistad, recordada en la experiencia de los dos personajes principales, será posible entonces un ejercicio de fabulación, es decir, una actividad creadora de un imaginario que poco a poco se vuelca sobre lo concreto. La ficción, en el relato del escritor norteamericano, es justamente la imaginación de la comunidad a venir. La primera enunciación de dicha comunidad aparece en el fragmento en el que los amigos se figuran la posibilidad de tener una tierra propia:

- Bueno, algún día vamos a reunir dinero y vamos a tener una casita y un par de acres de tierra y una vaca, y unos cerdos y...
- Y viviremos como príncipes –gritó Lennie-. Y tendremos muchos conejos. ¡Vamos George! [...]
- Bueno. Vamos a tener una buena huerta y una conejera y gallinas. Y cuando lleguen las lluvias en el invierno, no diremos más que “al diablo con el trabajo”, y haremos un buen fuego en la estufa y nos sentaremos y oiremos la lluvia cayendo sobre el techo... (p.27-28)

La utopía, en este fragmento, funciona según la definición de Glissant como aquello que todavía no es, y refleja a su vez un negativo de la realidad. En este sentido, los trabajadores errantes de California, una vez son capaces de movilizar las trazas de lo que resiste a la desposesión, asumen la tarea de inventar “un pueblo que falta”. El trabajador rural de California, como el negro cimarrón, el trovador, el hereje, o el desposeído no son solo los que huyen o erran de un lado a otro, sino también los que invocan la posibilidad de una comunidad por venir, es decir, son justamente los que aspiran a crear “la comunidad de los que no tienen comunidad”.

Este ejercicio de ficción, como lo mencionamos en la primera parte de nuestra reflexión, no se limita al ámbito abstracto de la mera fabulación. Una vez la ficción sale del ámbito privado de la amistad de dos, y se generaliza entre los otros trabajadores del rancho (Candy y Crooks), la utopía se convierte en enunciación colectiva. Por vía de esta generalización, lo que es una pura abstracción empieza a materializarse. Steinbeck relata este momento en que la ficción de George y Lennie se extiende a los otros trabajadores del rancho, así:

Candy prosiguió, excitado:

- *¿Cuánto piden por un lugar así?*

George lo miró con recelo.

- Bueno yo... podría conseguirlo por seiscientos dólares. Los dos viejos que son los dueños no tienen un centavo, y la vieja tiene que operarse [...] ¿qué te importa a ti esto? Tú no tienes nada que ver con nosotros.
- Yo no valgo mucho con una mano de menos –dijo Candy-. Perdí la mano aquí mismo, en este rancho. Por eso me dan este trabajo de barrer. Y me dieron doscientos cincuenta dólares por haber perdido la mano. Y tengo otros cincuenta ahorrados en el banco. Son trescientos, y tengo que cobrar otros cincuenta a fin de mes. Escúchame... –Se inclinó ansiosamente hacia George-. Supón que yo fuera con vosotros. Aportaría trescientos cincuenta dólares. No sirvo de mucho, pero podría cocinar y cuidar las gallinas y encargarme de la huerta. ¿Qué te parece? (p. 94)

Ante esta inminente posibilidad de materialización del imaginario de la tierra propia, el escritor relata el asombro de los braceros: “Todos quedaron en silencio. Se miraron uno a otro, atónitos. Se estaba convirtiendo en realidad aquello en lo que nunca habían creído realmente” (p. 95). De esta forma Steinbeck enfatiza en la potencia política de la ficción; como afirma Bergson, “hay que observar que la ficción, cuando tiene eficacia es como una alucinación naciente” (Bergson, 1948, pp. 59-60), es decir, se convierte en una fuerza creativa de la cual nacen cosas nuevas, cosas concretas, es decir, nuevas formas de comunidad.

3. Los espacios “marginales” y la posibilidad de creación de espacios “otros”

A partir del mecanismo de fabulación y de enunciación colectiva de las ficciones, lo que era una utopía, es decir, un imaginario sin lugar, o un imaginario en abstracto, se convierte en lo que Michel Foucault denomina una “heterotopía”:

“lugares reales, lugares efectivos, lugares que están diseñados en la institución misma de la sociedad, que son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales,

todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables”. (Foucault, 1984)

Los trabajadores errantes, los cimarrones, los migrantes, los fugitivos, así como todos aquellos que “no tienen un lugar” crean, a partir del imaginario, espacios paralelos en el bosque, en los campamentos, en las zonas de asentamiento, o en las selvas. En todos estos lugares aparece una comunidad política. Estas comunidades son lugares de organización política que contestan la hegemonía de una disposición predeterminada del espacio y del tiempo. El palenque, como la granja de conejos del relato de Steinbeck, cuestiona no solo las lógicas de la plantación y de la producción agrícola capitalista, sino también las formas de relación impuestas por un modo de producción y una escala de valores predeterminada.

En los espacios “otros” hay una lógica de inscripción de los espacios y los cuerpos que no está determinada por el control de una disciplina. Más bien, corresponden a una estructuración indeterminada e indisciplinada del espacio y del tiempo, donde las divisiones entre tiempo de trabajo/tiempo de ocio o espacio público/espacio privado, entre otras, son artificiales y arbitrarias. Estos espacios, en este sentido, abren las posibilidades a otras formas de configuración del mundo, formas inéditas que podrían dar lugar a la materialización de nuevos valores, y a la aparición de nuevas formas de relación.

La reflexión que suscita el texto de Steinbeck nos muestra que la posibilidad de la creación de “otros” espacios aparece justamente en los espacios marginales, es decir, quienes han sido desposeídos de su espacio y de su tiempo pueden inventar para sí mismos otros espacios y otras temporalidades. Es decir, existe una relación entre los tres tipos de espacios que hemos descrito hasta ahora: un espacio que se habita por fuerza y no es propio, el espacio propio de la utopía o el sin-lugar del imaginario, y el espacio real donde se refleja y se materializa un imaginario utópico.

El tránsito entre un espacio concreto y otro, o lo que es lo mismo, el paso del espacio de la desposesión al dominio del propio espacio-tiempo, se opera a través de un ejercicio de fabulación que corresponde a lo que

hemos denominado en este texto, con Deleuze, la invención de un pueblo que falta. La ficción produce en los individuos un deseo de libertad y de independencia, y es justamente allí donde se articula la cuestión de la creación y la política. El imaginario se erige como un orden de oposición al espacio de la desposesión. Por ejemplo, en el caso de la novela de Steinbeck, la comunidad imaginada, que se hace posible gracias a la comunidad de los amigos, una comunidad que propone la posibilidad de vivir al margen de las lógicas del interés. Así, el trabajo de esta nueva comunidad reivindicará la autonomía de los hombres libres respecto al mundo de la necesidad, en términos de una actividad creativa que afirma la influencia del arte sobre la vida. En esta nueva configuración del espacio y del tiempo, las fronteras entre el ocio y el trabajo se difuminan: “Imaginaos que llega un circo al pueblo o que hay una fiesta, o un partido de pelota, o cualquier cosa. Pues iríamos y nada más. A nadie le pediríamos permiso. Diríamos “vamos al pueblo” e iríamos sin más. No tendríamos más que ordeñar la vaca y tirar un poco de comida a los pollos...” (p. 97)

La invención de un pueblo que falta se opera entonces a partir de la desterritorialización del imaginario respecto al espacio de la desposesión. Es decir, para hacer posible un espacio “otro”, una heterotopía, es necesaria la fuga, la errancia, o en términos de Deleuze, la creación de una línea de fuga: “partir, evadirse, es trazar una línea” (1980). Es esto justamente lo que representan los errantes de la literatura de Steinbeck, y su capacidad de desterritorializar el imaginario del espacio de la mera necesidad, al ámbito de la libertad. Los errantes tienen aquí un rol preciso, en su capacidad por desviar el imaginario de las lógicas estáticas, del dogma de la fatalidad, se convierten en el punto de partida del trabajo poético para la reconstrucción de la comunidad.

Pasar de un territorio a otro no es una simple evasión. No es un acto que procura el renunciamento, ni una forma de resignación. Errar es trazar una cartografía, buscar una nueva tierra, encontrar un nuevo territorio: erramos para recrear un mundo, una nueva tierra habitable. Es por esto por lo que en la errancia de los desposeídos hay una escisión del espacio sometido al control hegemónico de un poder y una multiplicación de las posibilidades para la emergencia de nuevas formas de relación. El imaginario de los errantes constituye un nuevo territorio, un lugar donde la comunidad se crea y resiste.

Errar, de igual manera, es hacerse inasible, opaco, no objetivable. Es saberse a sí mismo no reductible a las formas de simplificación, homogenización y organización de un poder. Es reclamar, en términos de Édouard Glissant, el derecho a la opacidad, no solo del individuo errante, sino de la comunidad que aparece en los “espacios otros” configurados por la intersección de los caminos de los “sin lugar”. Así, a partir del encuentro de las diversas experiencias de la desposesión y las múltiples trazas de la resistencia en el espacio de un anhelo común, esta comunidad se configura como una comunidad heteróclita, es decir, una comunidad compuesta por poblaciones diversas, una comunidad (in)determinada por lo impredecible de la relación.


En definitiva, esta breve reflexión sobre el papel de la literatura en el proyecto político de la invención de un pueblo que falta, indica a partir de las ideas de Glissant y Deleuze, y fundamentalmente a partir de la literatura de John Steinbeck, que es necesario pensar las formas de la ficción que pueden hacer emerger una comunidad negada por la violencia: es preciso escribir textos que repitan el gesto de la huida o de la errancia, poéticas de la opacidad, relatos de las resistencias que permitan consolidar el imaginario de una comunidad que surge en medio de la negatividad. Es necesario que la literatura de nuestros tiempos, en definitiva, permita desplegar sobre nuestra experiencia una visión profética del pasado, que al mismo tiempo que recupera las trazas de las resistencias, nos conduzca hacia la materialización de las heterotopías donde se hace posible la comunidad imaginada.

Desde este punto de vista, la tarea de la literatura como salud, consistirá en canalizar la enunciación colectiva del nuevo bracero, del nuevo cimarrón, del nuevo quilombo y de la nueva granja de conejos. Como en la literatura de Steinbeck, en nuestro tiempo, el bracero errante, la víctima inevitable del sistema económico, de sus crisis y sus desigualdades deambula en las ciudades, en los campamentos de refugiados y en los asentamientos de migrantes. La aniquilación de las más diversas formas de comunidad, la producción en masa de individuos “sin comunidad”, solo cambia de forma, pero está lejos de detenerse. En este sentido, un devenir revolucionario de la literatura exigirá hacer visibles los nuevos espacios de la opresión, realizar allí un ejercicio de anamnesis de las formas pasadas y presentes de la desposesión, e identificar las trazas de las resistencias, que, en esos

nuevos espacios, sean capaces de invocar el imaginario de un pueblo que falta. Así, la literatura se convertirá en enunciación colectiva de una nueva comunidad, en la precursora de “espacios otros” y de nuevas temporalidades de la resistencia.

Referencias

- Bergson, H. (1948). *Les deux sources de la morale et de la religion*. 58e édition. París, Les Presses universitaires de France. <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, pp. 59-60.
- Chamoiseau, P. (1997). *Écrire en pays dominé*. París, Gallimard.
- Deleuze, G. (2006). *La literatura y la vida*. En: *Crítica y Clínica*. Traducción de Thomas Krauf, Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1985). *L'image-temps. Cinéma 2*. París, Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*. París, Les éditions de minuit.
- Deleuze, G. (1975). *Kafka pour une littérature mineure*. París, Les éditions de Minuit.
- Foucault, M. (1984). Des espaces autres. (Conferencia en el Cercle des études architecturales), 14 de marzo de 1967. En: *Architecture, Mouvement, Continuité*, No. 5. Traducida por Pablo Blitstein y Tadeo Lima.
- Glissant, E. (1997). *Le Discours Antillais*. París, Gallimard.
- Leupin, A. (2016). *Édouard Glissant Philosophe. Héraclite et Hegel dans le Tout-Monde*. París, Hermann éditeurs.
- Nietzsche, Friedrich. (1994). *Liberté de la volonté et fatum* p. 196. Traduction par Max Marcuzzi. París, Presses Universitaires de France.
- Steinbeck, J. (2016). *De ratones y hombres*. (Traduc. Román A. Jiménez). Barcelona, Edhasa.



Of mice and men de John Steinbeck em uma perspectiva negriana Tendência migratória e transitoriedade

*Fabio Leite de Castro¹
Guilherme Primo²*

Introdução

A obra de John Steinbeck destacou-se como uma das mais importantes produções literárias norte-americanas do século passado, especialmente em razão dos livros que ele escreveu durante os anos 1930. Um aspecto central destes escritos é o modo como o escritor, com grande habilidade para ilustrar os regionalismos, soube retratar o modo de vida dos trabalhadores rurais da Califórnia, que viviam de forma precária e tinham de se conformar com um modelo de produção sazonal e suas implicações migratórias.

¹ Doutor em Filosofia pela Université de Liège, Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS (Porto Alegre), Advogado.

² Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), Bacharel em Direito.

Nosso artigo toma como referência da obra de Steinbeck deste período o livro *Of mice and men*, de 1937, que narra de forma espontânea, em cinco partes e com diálogos estabelecidos à maneira de uma peça de teatro, a situação em que dois trabalhadores, George e Lennie, encontram duas vagas de trabalho em uma fazenda.

Nosso primeiro objetivo será apresentar alguns elementos que permitem contextualizar esta narrativa no período histórico em que foi escrita, a fim de melhor elucidar aquilo que ela retrata. Em seguida, colocaremos em relevo certas questões do texto, dando destaque hermenêutico, através da análise de algumas personagens, àquilo que aproxima ratos e homens.

Esse passo tornará possível examinar a história desde um olhar contemporâneo, cuja perspectiva será construída com base na obra de Antonio Negri, considerando especialmente os livros *Império* e *Multidão*. Mostraremos, a partir daí, que os trabalhadores como a dupla George e Lennie são referências paradigmáticas de um trabalho rural cuja propensão migratória corresponde a uma tendência hoje em extinção.

Por fim, tentaremos apresentar a possibilidade de interpretar *Of mice and men* a partir das categorias negrianas de transitoriedade e multidão. Pretendemos mostrar, assim, como essa narrativa é significativa para se refletir sobre formas de vida e de trabalho que estão profunda transformação no capitalismo globalizado.

1. Notas preparatórias a uma interpretação de *Of mice and men*

O período da segunda metade dos anos 1930 pode ser referenciado como crucial na obra de John Steinbeck, pois é nesse período que o autor conquista seus primeiros prêmios³ e um largo reconhecimento, primeiramente, na Califórnia e, em seguida, do público norte-americano. Especialmente o pequeno romance *Of mice and men*, de acordo com Warren French, “marca

³ Pela história humorística de *Tortilla Flat*, em 1935, Steinbeck recebeu o seu primeiro prêmio literário, a medalha de ouro da *Commonwealth Club of California*.

o fim do primeiro período da carreira literária de Steinbeck” (1961, p. 72). Com efeito, o livro supera todos os seus escritos anteriores e confere a Steinbeck amplo reconhecimento nos Estados Unidos. O autor parece ter encontrado e desenvolvido nele o estilo e o método da narrativa objetiva própria às peças teatrais e que será mais tarde explorado em outros de seus romances. Ainda, é através dessa história que o autor descobre uma forma de apresentar “a irônica percepção de que a maturidade significa a destruição dos sonhos” (1961, p. 72).

Of Mice and Men é o livro intermediário de uma “trilogia” sobre o trabalho agrícola na Califórnia durante os anos 1930. De acordo com Susan Shillinglaw (1994, p. 11), Steinbeck iniciou o manuscrito nos primeiros meses de 1936, logo depois de ter acabado a novela *In Dubious Battle*, e imediatamente antes de começar, ao final do mesmo ano, a pesquisa que resultou, em março de 1939, na publicação de *The Grapes of Wrath*, o seu livro mais famoso, sobre os imigrantes do *Dust Bowl* que se dirigiram à Califórnia.⁴

Durante esse período de grandes migrações, as tensões aumentaram entre o agronegócio do Estado e os trabalhadores agrícolas mal remunerados, oprimidos, quase invisíveis. As greves começaram no início da mesma década e líderes sindicais comunistas se mudaram para lá a fim de organizar os trabalhadores. (Shillinglaw, 1994, p. 11).

Durante 5 anos, de 1935 a 1940, trabalhadores exilados do sudoeste devastado pela seca entraram na Califórnia, atraídos pelo “sonho americano” e por uma expectativa mais concreta de trabalhar nos grandes campos do Estado californiano.

Mais de 350.000 exilados do Dust Bowl de Oklahoma, Arkansas e Texas chegaram à Califórnia na década de 1930, e o agronegócio do Estado simplesmente não poderia empregar todos esses refugiados, mesmo nos vastos territórios que produziram grande parte do suprimento de alimento da nação. (Shillinglaw, 1994, p. 12).

⁴ *O Dust Bowl*, ou “bacia de poeira” é o nome dado a um fenômeno meteorológico dos anos 1930 que afetou grandes regiões dos Estados Unidos e do Canadá, com várias ondas de tempestades de poeira e seca, provocando um desastre ecológico e rural.

A partir de meados de 1930 até 1940, quando muitos agricultores desempregados passaram a encontrar postos no crescente setor militar, os imigrantes moviam-se por todos os lados, em períodos sazonais, em busca de trabalho. O retrato desse episódio trágico da história social norte-americana encontra mais detalhes em *The Grapes of Wrath*, que descreve a vida de um fazendeiro e de sua família durante a interminável busca por um novo lar.⁵

A trilogia de Steinbeck não coloca tanto em relevo o caráter histórico e social dos acontecimentos e insiste mais em sua própria arte para descrever a agonia dos despossuídos (1994, p. 13). Nesse sentido, em um estilo compacto e objetivo, *Of mice and men* é um escrito único, o qual nos permite explorar a fragilidade do humano a partir de diversas dimensões que emergem dos contextos migratórios, como a miserabilidade, a exploração, o desencantamento, a solidão, a amizade e a solidariedade. O seu valor literário é inegável. Preparando o conjunto de uma obra ainda vindoura, o pequeno romance cumpriu o seu papel na indicação – e posterior obtenção – de Steinbeck, ainda que controversa⁶, ao prêmio Nobel em 1962. No *Discurso de Recepção*, pronunciado por Anders Österling, foi assinalado pela Academia Sueca que

há [em Steinbeck] uma tendência ao humor macabro que, até certo ponto, compensa seus temas muitas vezes cruéis. Sua simpatia se dirige sempre para o oprimido, o inadaptado, o infeliz; gosta de opor a alegria simples da vida à sede brutal e cínica pelo dinheiro. (Österling, 1969, p. 22).

Todos esses aspectos, que já estão certamente presentes em *Of mice and men*, resultam da abordagem do “pensamento não teleológico” ou “*is thinking*”, termo empregado por Steinbeck e criado pelo seu melhor amigo, Edward Ricketts. O termo “não-teleológico” enfatiza a necessidade de ver as coisas o mais claro quanto possível, no sentido de aceitar a vida em seus melhores termos, focando não no fim, mas no “processo da vida” (Shillinglaw, 1994, p. 13). Talvez a intenção de

⁵ Entre outros procedimentos para escrever *The Grapes of Wrath*, Steinbeck realizou três anos de entrevistas, viagens para o Central Valley e leituras de relatórios de acampamento do governo.

⁶ Sobre o tema, consultar STRÖMBERG, 1969.

escrever o romance na forma de uma peça adaptável tenha contribuído para desenvolver paulatinamente esse estilo.

Steinbeck tinha a intenção de fazer uma peça de teatro em forma de romance, com *Ratos e Homens*. Conseguiu-o, começando cada capítulo por uma espécie de introdução que situa o ambiente, passando logo rapidamente a diálogos apenas entrecortados de passagens narrativas. (Weber, 1969, p. 34).

Para ler essa história, é preciso guardar em mente, de certa forma, aquele que seria o seu título original – “*Something that happened*” – frase que apela, como afirma Shillinglaw, a uma “aceitação não julgadora” (1994, p. 10), representativa o efeito não-teleológico que antes assinalamos. Em *Of mice and men*, somos levados à trágica situação em que dois homens, cada qual com suas fraquezas, à margem de um mundo implacável, compartilham seu sonho de ter a sua própria porção de terra e são levados, inevitável e instantaneamente, ao desespero e à desilusão. São alguns aspectos peculiares destas relações que pretendemos colocar em relevo a seguir.

2. “*Something that happened*” – *Of mice and men*

A história se passa em um rancho na região de Salinas, na Califórnia. Steinbeck ele mesmo nasceu nesta região em 1902 e conheceu em sua infância o mais rico vale em agricultura. Durante seus estudos na *high school*, participou de colheitas, o que certamente contribuiu para que ele absorvesse as falas e os regionalismos dos agricultores. Muitos trabalhadores, provavelmente, assemelham-se às personagens George Milton e Lennie Small, a dupla que vai de rancho em rancho, procurando emprego conforme as oportunidades sazonais, fugindo das intempéries.

De acordo com Shillinglaw, o episódio que inspirou a narrativa provavelmente se passou em uma dessas fazendas (1994, p. 15). Trabalhando em um rancho na década de 1920, Steinbeck viu um homem enorme e perturbado matar um capataz do rancho, o que sem dúvida lhe deixou marcas. A um repórter do New York Times, em 1937, Steinbeck afirmou que

Lennie era uma pessoa real. Ele está em um asilo para insanos na Califórnia agora. Trabalhei ao lado dele por muitas semanas. Ele não matou uma garota.

Ele matou um capataz do rancho. Foi dolorido porque o chefe demitiu o seu amigo e enfiou-lhe uma forquilha no estômago (...) Eu o vi fazer isso. Não conseguimos detê-lo até que fosse tarde demais.” (1994, p. 15).

Após a crise de 1929 e o catastrófico *Dust Bowl* dos anos 1930, a cena migratória se notabiliza nos Estados Unidos por um movimento real de busca por trabalho, mas que se fazia mover igualmente pela busca de um sonho, pela busca da terra prometida. Para os negros, os peões desempregados e também para os proprietários de terras que tudo perderam, a região da Califórnia se mostrava, em seu imaginário, como um lugar de salvação, onde poderiam reiniciar suas vidas e ter alguma terra sua para plantar. O sonho durava até encontrarem na dura realidade das grandes plantações apenas um espaço de sobrevivência, onde dificilmente conseguiriam economizar algum valor e teriam de se manter migrando, em nomadismo.

Of mice and men – ratos e homens, homens que são como ratos. O título finalmente dado à história é, a nosso juízo, uma dupla metáfora. De maneira mais ampla, todos aqueles que se expõem às idiossincrasias dos ciclos de plantação terão um destino, aquele que a natureza e seus acidentes lhes compelir a ter. Todos aqueles que dependem dessa condição, terão um destino a enfrentar. No entanto, nunca sabemos quando e como esse destino terá o seu desfecho. A história dá indícios desde o início sobre o seu desenlace trágico, mas faz ao mesmo tempo o leitor aguardar com a esperança de que alguma solução será encontrada. Com efeito, o desfecho é dado por uma repentina decisão, depende desta decisão humana, ainda que desesperada. É aí que os homens mais se aproximam dos ratos.

Além disso, a metáfora apresenta um sentido mais concreto, pois, Lennie, de grande força e estatura, por sua deficiência mental assemelha-se ao rato que foi morto em suas mãos.

Na primeira parte da história, Lennie trazia consigo um rato, mas ao tentar acariciá-lo, emprega muita força e o mata. Assim como mata todos os animais que acabam em suas mãos. Ao final, seu amigo George se vê sem saída a não ser matar aquele a quem ele havia prometido cuidar, mas que produziu uma desgraça irreparável.

Se prestarmos atenção nas demais personagens da história, além da dupla George e Lennie, que caracteriza o eixo central do seu enredo, perceberemos

igualmente duas personagens que vivem em um contexto de desilusão, de isolamento e de discriminação. Candy, o velho aleijado que os recebe na segunda parte da história e que acaba aderindo ao seu sonho de comprar uma terra, não tem esperanças de continuar trabalhando no alojamento. Crooks, o negro que mora isoladamente em um quarto pequeno no estábulo, sofre não apenas fisicamente por suas costelas em razão da sua fratura, mas pela vida solitária e pelo preconceito a que é submetido.

Dois personagens parecem contrastar com as figuras de Candy e Crooks. São eles Carlson, uma mão importante do rancho (é ele que matará insensivelmente o velho cão de Candy e é a sua arma que George utilizará para assassinar Lennie), e Slim, o condutor de mulas, imagem do verdadeiro cowboy, “não um sonhador, mas um fazendeiro” (French, 1994, p. 78). Trata-se de dois complementos ao enredo, simbolizando, “em uma mão, o insensível e o brutal; na outra, a gentileza e a percepção” (French, 1961, p. 77). São igualmente Carlson e Slim que terão as últimas palavras do romance.

No entanto, todos eles estão submetidos ao dono do rancho e seu filho, Curley. Este último, habilidoso boxeador, porém de baixa estatura e inseguro, vive desafiando trabalhadores do rancho. Não dá maiores atenções à sua esposa, também ela submetida a uma vida solitária e a quem todos reputam adúltera. Não podemos saber se ela trairia Curley com Lennie, caso este não tivesse, por descontrolo e um provável retardo, a assassinado. O que sabemos, por confissão, é que ela se sente frustrada em seu casamento, isolada, sem comunicação, sobretudo por ter abandonado seu sonho de ser atriz em Hollywood, mais uma faceta dos sonhos que se destroçam pela dura realidade.

Lennie dependia mais de George do que este de Lennie. Ao concordar em cuidar de Lennie, George tornou-se responsável por sua vida, tomando conta dele, respondendo por seu amigo, na tentativa de esconder os erros por ele cometidos. No entanto, quando a força bruta de Lennie põe em risco a sua própria vida, George percebe-se responsável também pela sua morte. Embora com dificuldade e relutância em seu desígnio, George decide pelo assassinato de Lennie. A diferença entre ambos é que Lennie, apesar da força bruta, não pode ser responsabilizado por seus atos, dada a sua inimizabilidade, enquanto George desiste conscientemente de se manter responsável e dar qualquer suporte à Lennie.

No entanto, é preciso fazer justiça à história. Segundo a interpretação de Warren French, se George tivesse permanecido impotente e visto Lennie ser destruído, o romance poderia ser considerado determinista. Porém, “George tem um desejo e ele o exercita para tomar duas decisões críticas no fim do romance – matar Lennie e mentir sobre isso”. (French, 1961, p. 74). George poderia ter assassinado Lennie para protegê-lo do linchamento da multidão, mas como ele não sabe o que iria de fato acontecer, talvez ele tivesse suas próprias razões para matá-lo. Steinbeck deixa claro que George tem imensa dificuldade em realizar o ato. “O que de fato George está tentando matar não é Lennie, que é apenas uma casca e está condenado a isto, mas algo nele mesmo”. (French, 1961, p. 75).

O fim da história é também o fim de uma idealização, fim de um sonho. Antes de tudo para Lennie, que paga o preço com sua vida, mas também para George, que resta *apenas* com a sua própria vida; para Candy, que havia se envolvido com o sonho de comprarem um rancho e, talvez, para Crooks, que possivelmente os acompanharia. Tudo ficará em seu lugar. Foi *algo que aconteceu*.

3. O crepúsculo do mundo camponês e sua transformação ontológica, a partir de Antonio Negri

Realizaremos, doravante, uma apreciação do livro *Of mice and men* apoiando-nos na obra de Antonio Negri, filósofo italiano que, ao longo de seus estudos, intenta reconstruir o conceito de classe com base numa leitura dualista da modernidade. Conforme o autor, a modernidade caracteriza-se por um confronto entre uma revolução imanentista, na qual o homem, ao contrário de ter negado a autoridade divina transcendente, afirmou, antes, os poderes *deste* mundo, descobrindo o plano da imanência.

De acordo com Negri, a afirmação de Duns Scotus de que cada entidade tem uma essência singular “subverte a concepção do ser como objeto de predicação analógica e, portanto, dualista – um ser com um pé neste mundo e outro num reino transcendente” (Negri, 2002, p. 89). Assim, “na cena do nascimento da modernidade europeia, a humanidade descobriu

seu poder no mundo e integrou essa dignidade a uma nova consciência de razão e potencialidade” (Negri, 2002, p.89).

No entanto, houve uma contrarrevolução, “de iniciativa cultural, filosófica, social e política que, por não poder voltar ao passado nem destruir as novas forças, procurou [...] transplantar a nova imagem de humanidade para um plano transcendente” (Negri, 2002, p. 92), representada, de certa forma, pelo racionalismo cartesiano e pelo idealismo kantiano.

De um lado, com a crise do imperialismo e as revoltas proletárias que deram início ao regime soviético e, de outro, com o advento da Constituição Americana e a transformação do conceito de soberania daí decorrente, Negri aponta para um aspecto tendencial do capitalismo de, doravante, procurar captar tais transformações e “esgotamentos” que lhe são intrínsecos, permitindo então a emergência de uma nova forma de soberania “imperial”.

Assim, se num primeiro momento um aparato político e cultural transcendentalizou o homem numa forma soberana, correspondendo-lhe, conseqüentemente, um modelo soberano de autoridade e definindo, assim, a dimensão ontológica do homem, hoje, na era do *Império*, conforme o autor, são justamente as construções imanentes da *multidão*, através do trabalho, que são cooptadas e capitalizadas, a partir de um aparente status de liberdade.

Com efeito, observamos que um dos aspectos centrais de *Of mice and men* se dá no delineamento de uma situação de transitoriedade muito comum à época, a qual redesenhou a relação ontológica entre o camponês e a terra. Ligada diretamente ao início da política do *New Deal*, e como resposta ao regime soviético que se consolidava cada vez mais, os Estados Unidos recuam em seu projeto expansionista, possibilitado pela sua abertura constitucional, centrando-se numa espécie de “anticomunismo” e modernizando sua economia.

Na esteira dos processos de modernização da agricultura – tanto no regime soviético, a partir da coletivização da terra e da aposta numa economia de escala, quanto nos países capitalistas, como nos Estados Unidos, onde, no início do século XX, o mercado decretou a inviabilidade da produção

agrícola em pequenas propriedades – a relação do homem do campo com a terra, então, passou por uma transformação profunda.

No primeiro caso, a coletivização da terra e da produção, apoiada num processo de modernização, modificou a forma singular de trabalho e de vida que caracterizava o camponês de outrora: submerso então numa produção agrícola fabril, a simbiose entre o homem, a terra e seus elementos (a água, o solo, o ar, a luz do sol), ou, de um modo geral, a imagem arquetípica do camponês que produz para o seu próprio sustento e de sua família, longe dos grandes centros industriais e alheio como classe econômica, tanto em relação ao proletariado, numa leitura marxista, quanto às demais classes, numa visão liberal, tendeu (e ainda tende) a perder espaço aos poucos, recuando para o pano de fundo da agricultura em sua totalidade.

De outro lado, a privatização das terras nos países capitalistas, consolidando a propriedade em grandes fazendas e corporações da agroindústria, transferiu maciçamente a população rural para áreas urbanas, despejando-os de suas relações socioculturais e inserindo-os numa abrupta nova realidade.

Assim é que podemos analisar, na obra de Steinbeck, essa transitoriedade tão característica do camponês do início do século: “a fazenda familiar e todos os produtores agrícolas independentes de pequena escala rapidamente desapareceram. Como a família Joad, em *As vinhas da ira*, de John Steinbeck, os fazendeiros foram forçados a deixar suas terras e a se virarem da melhor maneira que podiam” (Negri, 2005, p. 162).

Acostumado a uma rotina de migração de fazenda em fazenda, em busca de trabalho e abrigo, o homem do campo despojava-se de sua relação única com a terra; agora nômade, o camponês deveria estar pronto para as adversidades que poderiam apresentar-se: logo no início do livro vemos George e Lennie buscando água, lenha e cozinhando produtos enlatados, acampando e carregando consigo apenas itens básicos de subsistência. Mais adiante, outra cena chama atenção: George questiona Candy acerca de um veneno para piolhos que outro camponês havia deixado na prateleira que, momentaneamente, era sua.

A conjuntura de crise e a consolidação do capitalismo monopolista criaram uma situação histórica bastante similar no que diz respeito às incertezas e à instabilidade com relação ao porvir. Havia uma “estrutura de sentimentos”

[...] cujo fulcro era histórico, sendo, portanto, partilhada por diversos escritores como sentimentos socialmente construídos. Sentimentos como confusão, ira, medo, incerteza, desespero, pessimismo, angústia e indignação foram alguns dos que vicejaram nessas condições sociais como uma reação ao conjunto de transformação que se operava na sociedade estadunidense. (Kölln, 2013, p. 202-203).

De modo geral, a obra como um todo retrata esse processo centrífugo que caracterizou o camponês a partir de então, não mais como uma figura clássica, proprietário da terra e subsistente; desenraizado, era agora nômade, destituído de grandes posses e projetando novas formas de vida.

Conforme Negri, também podemos constatar tal transformação a partir de um ponto de vista cultural: grande parte da literatura moderna europeia, até os séculos XIX e XX, centrava-se no mundo camponês e, principalmente, nas formações sociais daí decorrentes, reforçando a naturalidade dos arranjos sociais tradicionais - como as divisões de classe, relações de propriedade e produção. “Na realidade, os camponeses propriamente ditos não eram tão importantes na literatura europeia quanto a vida rural tradicional, na qual eles, como a terra, desempenhavam o papel de um pano de fundo natural e estável” (Negri, 2005, p. 165). O homem do campo, bem como o conjunto de valores e a estrutura social que a ele correspondia, continuou na literatura europeia, porém sob a forma de nostalgia dos tempos idos.

Contudo, essa nostalgia chegou ao fim. Autores e artistas transferiram-se, com o fim do modelo camponês, para formas primitivas e míticas de representação, redescobrimo, com o declínio do campesinato, “um passado antigo e imemorial, uma espécie de primitivo eterno da psique, do mito ou do instinto. D. H. Lawrence, T. S. Eliot e Michel Leiris, juntamente com Paul Gauguin, Henri Matisse e Pablo Picasso [...] adotam formas primitivas de existência e ser como elementos de suas construções estéticas” (Negri, 2005, p. 166).

Se, por um lado, o movimento modernista na arte e na literatura europeia moveu-se em direção ao primitivo, por outro lado, a história da antropologia transitou na direção oposta, indo do primitivo para o camponês.

Seguindo a periodização antropológica estabelecida por Michael Kearney, em *Reconceptualizing the peasantry: anthropology in global perspective*

(1996, 23-41), Negri aponta para a divisão binária entre o *self*-europeu outro-primitivo que caracterizava a antropologia nascente ao fim do século XIX e que, mais tarde, em meados do século XX, fora substituída por outra formação binária, entre o *self*-europeu outro-camponês. Um aspecto importante desta mudança é a nova concepção de alteridade daí decorrente, pois, enquanto a antropologia olhava para o primitivo como um outro completamente diferente e estranho, a figura do camponês como paradigma antropológico aparece como familiar e próxima, “reduzindo-se com esta mudança o grau de alteridade” (Negri, 2005, p. 166).

A partir daí o questionamento que, por enquanto, subjaz tal análise da transformação ontológica do camponês e de suas relações com a terra, a qual buscamos interseccionar com o presente estudo da obra de Steinbeck, diz respeito às fragilidades das relações no campo e às incertezas pelas quais aqueles trabalhadores que, como ratos, estavam sujeitos, assim como às adversidades da natureza. Investigar as características da literatura estadunidense na época de Steinbeck é, conforme Kölln (2013, p. 201), “compreender como a materialidade do processo histórico, metamorfoseada, se incrusta nas construções ficcionais, as quais traduziram os conflitos presentes no seio da sociedade estadunidense daquele período”.

A sociedade estadunidense passava por drásticas mudanças econômicas, que se manifestavam sob várias formas na tessitura mais elementar da realidade. O desenvolvimento econômico capitalista circunstanciava mudanças que se espalhavam tanto na organização econômica, quanto também na hierarquia social, nas práticas culturais e na vida cotidiana, sendo sentidos e observados sob as mais variadas formas pelos sujeitos que habitavam nessa realidade. [...] a realidade histórica marcada pelo desenvolvimento do capitalismo monopolista colocou os escritores em contato com um tempo de transformações pujantes e particularmente visíveis pela conjuntura de crise.⁷

⁷ “O contato dos escritores com esse mundo em transição, longe de torná-los iguais ou limitados, ensejou o retrato de dramas e tragédias em diversos contextos sociais, [...] porque as forças históricas em curso penetravam nas mais diversas camadas e estratos sociais, tanto coletiva quanto individualmente, objetiva e subjetivamente”. (Kölln, 2013, p. 201).

Com o declínio de um “campesinato primeiro” e de toda sua carga cultural e política, seria possível transpor George e Lennie para o presente contexto político e entendê-los da mesma maneira? Em outras palavras, o trabalhador rural de hoje pereceria das mesmas condições que as personagens principais da trama, ou existiriam condições de entendê-los como potenciais formas de vida numa conjuntura econômica de capitalismo globalizado? Hoje, com o nascimento de uma antropologia global, não mais apoiada no par conceitual contraditório entre identidade e diferença, não somos mais obrigados a escolher dizer “eles são diferentes de nós” ou “eles são iguais a nós”. “Em vez disso, somos uma multiplicidade de formas singulares de vida e *ao mesmo tempo*⁸ compartilhamos uma existência global comum. A antropologia da multidão é uma antropologia da singularidade e da partilha” (Negri, 2005, p. 172).

4. Transitoriedade e multidão: George e Lennie como paradigma de uma tendência

A figura do camponês retratada por Steinbeck, então, já não pode ser encarada do mesmo modo como o fora anteriormente. Como explica Negri, a definição geralmente aceita do campesinato, ligada a uma imagem conservadora e milenar do camponês em estreita relação com a terra, não deve ser confundida com a definição de camponês; nem todos os agricultores são camponeses, sendo o camponês uma figura histórica, que remete a uma determinada maneira de trabalhar o solo e produzir num contexto específico de relações sociais, e que um dia desaparecerá.

Significa dizer que, ainda que a produção agrícola continue existindo, bem como a vida rural, suas condições mudaram e, como sustenta o autor,

se tornam comuns com as da mineração, da indústria, da produção imaterial e de outras formas de trabalho, de tal maneira que a agricultura se comunica com outras formas de produção, deixando de constituir uma forma de

⁸ Grifo do autor.

produção e de vida qualitativamente diferente e isolada. Assim como todos os demais setores, a agricultura torna-se cada vez mais biopolítica. (2005, p. 159).

Ainda que as numerosas formas singulares de vida e de trabalho se diferenciem, elas compartilham condições comuns de existência e, dessa forma, a figura do camponês hoje tende a tornar-se uma categoria menos distinta das demais, indicando uma “tendência mais geral de socialização de todas as formas de trabalho” (Negri, 2005, p. 170).

Assim, George e Lennie, que carregam em suas viagens não apenas o peso da transitoriedade e da não fixação num só lugar, mas também a fragilidade da solidão e da companhia um do outro, expressam a figura do peão de fazenda que migra de um lugar a outro em busca de dinheiro para sobreviver e desfrutar de pequenos prazeres na cidadela mais próxima; entendidos como fazendo parte de um conceito de classe econômica – o camponês – representam aquela figura de outrora, isolada e incomunicável politicamente com as demais formas de trabalho urbanas⁹.

Essa propensão migratória, então, corresponde às formas sociais da época em que acontece, denotando uma *tendência*: na medida em que a produção capitalista e a sociedade capitalista mudaram, já não podemos, conforme Negri, seguir o método marxista, devendo adaptar-nos ao mundo social contemporâneo, tendo por base o entendimento de que, na medida em que a história avança e, conseqüentemente, a realidade social também, as velhas teorias deixam de ser aplicáveis. “Para seguir o método de Marx, assim, devemos nos afastar das teorias de Marx, na medida em que o objeto de sua crítica [...] mudou”. (Negri, 2005, p. 189).

Steinbeck, que presenciava as dificuldades dos trabalhadores agrícolas do Vale de Salinas, talvez hoje não pudesse retratá-los da mesma forma, pois, na medida em que a agricultura se comunica com as mais diversas formas

⁹ “na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma. Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados.” (MARX, 2011, p. 143).

de trabalho, a figura do peão já não é capaz de sustentar a tendência da socialização das mesmas. Assim, explica Negri que

[..] as lutas de cada setor tendem a transformar-se na luta de todos. As lutas mais inovadoras dos agricultores hoje em dia, por exemplo, como as da Confederação Camponesa na França e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil, não são lutas fechadas e limitadas a um único setor da população. Elas abrem novas perspectivas para todos, em questões de ecologia, pobreza, economia sustentável e na realidade em todos os aspectos da vida. (Negri, 2005, p. 170).

Com a emergência do *Império*¹⁰ e as transformações do trabalho produtivo, tendendo este a se tornar, cada vez mais, imaterial, devemos, portanto, “desenvolver uma teoria política que possa propor o problema desta nova acumulação capitalista de valor no centro do mecanismo de exploração” (Negri, 2002, p. 48). Cada forma de trabalho continua sendo singular na sua concretude, sendo, portanto, cada tipo de trabalhador diferente dos demais. Contudo, o ponto principal das análises de Negri é procurar explicitar um substrato comum de trabalho, aonde todos essas singularidades participam conjuntamente, em rede, sendo “a linguagem a forma principal de constituição do comum; e quando o trabalho vivo e linguagem se cruzam e se definem como máquina ontológica, é então que a experiência fundante do comum se verifica” (Negri, 2004, p. 23).

Sendo assim, tomando-se George e Lennie – a partir dos estudos negrianos do conceito de *multidão*, derivado do conceito de classe em Marx –, como singulares da *multidão*, é possível considerar que eles faziam parte de um poder constituinte comum, sendo o valor do trabalho entendido socialmente, e não determinado pelo capital com base em individualidades concorrentes. A *multidão*, como conceito de potência, tende a transformar-se, continuamente, em novas formas de vida, antagonizando um confronto de efetivação e constituição do poder com o *Império* que, utilizando-se da dissolução das formas de disciplina social da modernidade, abarca todas as dimensões da vida numa biopolítica.

¹⁰ Para um estudo aprofundado do conceito, ver Negri, Antonio; Hardt, Michael. *Império*. Tradução de Berilo Vargas, 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

Considerações finais

A partir de uma contextualização e de uma releitura de *Of mice and men* de John Steinbeck, intentamos construir uma análise ontológica que relacionasse as fragilidades do modo de vida dos trabalhadores rurais de Salinas – em sua maioria migrantes que procuravam trabalho de fazenda em fazenda, em busca de sobrevivência e à deriva – e o conceito de *multidão* negriano. Com isso, buscamos relacionar a literatura social de Steinbeck aos aspectos tendenciais do capitalismo de sua época.

Com efeito, há uma correspondência entre a modernização da agricultura e o declínio ontológico do camponês, então desvinculado da terra, enfrentando as dificuldades de seu nomadismo constante. Steinbeck, procurando ressaltar a dimensão de agonia e miserabilidade dos despossuídos, colocou em evidência a vulnerabilidade da vida daqueles trabalhadores com os quais pôde conviver, permitindo-nos, através de sua escrita, um melhor entendimento da fragilidade do humano a partir das diversas dimensões que emergem do contexto migratório.

A partir daí, pudemos observar que, através de um novo paradigma antropológico, com o declínio do camponês e a emergência de uma antropologia global, Negri pôde situar a reconstrução do conceito de classe, antes tributária de um paradigma moderno e centrada, fundamentalmente, num congelamento dos preceitos marxistas, desvinculada da noção geral de tendência que, conforme Negri, está presente nos escritos de Marx, denotando seu caráter transitório como sistema fechado de aplicação de tais preceitos.

George e Lennie, então, expressam a situação da classe camponesa no período retratado por Steinbeck, incomunicável e politicamente passiva. Para Negri, então, faz-se necessária uma atualização da concepção marxista de classe, tendo em vista as transformações pelas quais o sistema capitalista passou, devido a algumas balizas históricas, como o advento da Constituição Americana e o fim do regime soviético; com efeito, a classe, hoje, estaria, conforme o autor, situada num substrato comum do trabalho que corresponderia ao “não-lugar” do *Império*.

Referências

- French, Warren. (1961). *John Steinbeck*. New Have: Twayne.
- Kearney, Michael. (1996). *Reconceptualizing the peasantry: anthropology in global perspective*. Boulder, Colorado: Westview.
- Kölln, Lucas. (2013). *O mundo dos trabalhadores nas obras da década de 30 de John Steinbeck*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon.
- Marx, Karl. (2011). *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- Negri, Antonio, Hardt, Michael. (2002). *Império*. Tradução de Berilo Vargas, 4ª ed. Rio de Janeiro: Record.
- Negri, Antonio, Hardt, Michael. (2005). *Multidão*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record.
- Negri, Antonio. (2004). “Para uma definição ontológica da multidão”. *Lugar comum*, nº19-20, p. 15-26.
- Österling, Anders. (1996). “Discurso de Recepção – pronunciado por ocasião da entrega do Prêmio Nobel de literatura a John Steinbeck no dia 10 de dezembro de 1962”. *Coleção dos Prêmio Nobel de Literatura - Vol. John Steinbeck*. Traduzido por Edison Carneiro. Rio de Janeiro: Delta.
- Shillinglaw, Susan. (1994). “Introduction” in Steinbeck, John. *Of mice and men*. Londres: Penguin.
- Steinbeck, John. (1994). *Of mice and men*. Londres: Penguin.
- Strömberg, Kjell. (1969). “‘Pequena história’ da atribuição do Prêmio Nobel a John Steinbeck”. *Coleção dos Prêmio Nobel de Literatura - Vol. John Steinbeck*. Traduzido por Edison Carneiro. Rio de Janeiro: Delta.
- Weber, Brom. (1969). “Vida e obra de John Steinbeck”. *Coleção dos Prêmio Nobel de Literatura - Vol. John Steinbeck*. Traduzido por Edison Carneiro. Rio de Janeiro: Delta.



¡Tierra! El paradigma de exclusión que produce residualidad: una lectura de Las uvas de la ira, de John Steinbeck

Alejandro Gómez Restrepo¹

Sara Méndez Niebles²

Se sentaron, miraron sus cosas viejas y las incineraron en sus recuerdos. ¿Cómo será eso de ignorar qué tierra es la que se extiende fuera de la puerta de nuestra casa? ¿Qué pasará si te despiertas por la noche y sabes... y sabes que el sauce no está ahí? ¿Puedes vivir sin el sauce? Pues bien, no, no puedes. El sauce eres tú mismo. (Steinbeck, 2010 p. 94)

Introducción

Los fenómenos de exclusión socioeconómica no son recientes, han estado presentes a lo largo de la historia de la humanidad. Estos han tenido como factor común la producción de seres humanos transformados en residuos

¹ Abogado por la Universidad Pontificia Bolivariana. Egresado no graduado de Ciencias Políticas de la misma institución. Joven Investigador de Colciencias del Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos.

² Egresada no graduada de Derecho en la Universidad Pontificia Bolivariana. Auxiliar de Investigación del Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos. Pasante en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos.

sociales, arrojados a una vida en la miseria. En la contemporaneidad —la era del progreso y el consumo—, la producción de vidas desperdiciadas se ha incrementado, agudizándose, en consecuencia, el sufrimiento producto de vivir en el vertedero de los desperdicios³. La conexión y desconexión con la tierra permite representar dicha exclusión y los efectos que recaen precisamente en los desterrados. John Steinbeck⁴ en *Las uvas de la ira* relata la forma en la cual el despojo de la tierra obliga a los integrantes de la familia Joad a migrar a California y producto de esto son, posteriormente, etiquetados como forasteros, una exclusión que los conduce a un estado de residualidad.

Tom Joad, protagonista de la novela, es un campesino que luego de haber permanecido varios años en prisión va en búsqueda de sus seres queridos; sin embargo, encuentra que su familia ha perdido la tierra en la que vivían y trabajaban, al arruinarse las cosechas y al no poder pagar los préstamos bancarios. Su tío también ha perdido la finca en la que vivía y trabajaba. Debido a ello, los Joad se ven forzados a migrar en búsqueda de mejores condiciones de vida. Escogen como destino California porque

³ Zigmunt Bauman en su texto *Vidas Desperdiciadas. La modernidad y sus parias* realiza un estudio del sistema económico imperante en la modernidad argumentando que la economía funciona como una gran industria en la que intervienen dos tipos de personas: los privilegiados y las víctimas del diseño. Los primeros permiten que el mismo subsista al convertirlos en sujetos de consumo, sin embargo, los segundos, a quienes denomina vidas desperdiciadas, se constituyen en un producto no deseado por el sistema, como un residuo industrial, por lo cual estos se ven obligados a vivir por fuera de las ciudades en contextos de miseria, escasez, precariedad y sufrimiento.

⁴ Escritor estadounidense que nació en el seno de una familia de clase media en California en 1902. En 1940 recibió el Premio Pulitzer y en 1962 el Premio Nobel de Literatura. Su literatura evidencia una fuerte conciencia social, la cual comienza en el contexto de la crisis económica: “Steinbeck empieza a interesarse por los agricultores desilusionados que solo hallaron pobreza y miseria, los jornaleros, sus dificultades, sus historias”. (Rodríguez Campesino, 2015, p. 118). Fallece en Nueva York en 1968. Los temas de mayor interés para Steinbeck en su literatura giraron en torno a dos pilares: “por una parte, la denuncia social, que va disminuyendo a lo largo de los años y, por otro lado, la relación del hombre con la tierra” (Coy, 2012, p. 18, citado en Rodríguez Campesino, 2015, p. 118).

fueron repartidos folletos prometiendo numerosos puestos de trabajo con buenas condiciones laborales en dicho lugar. De esta forma, la familia Joad emprende su viaje. Al llegar a su destino, las condiciones de vida no mejoran, permanecen en un estado de marginalización.

Esta obra literaria de Steinbeck permite reflexionar sobre la figura de la tierra y la forma en la cual se relaciona con la producción de residualidad, materializándose aquello en dos fenómenos: la migración forzada de los campesinos, y el etiquetamiento que sufren estas personas por ser calificadas como forasteros, o extraños. Bajo esta perspectiva, resultan claros los ecos de la teoría de Zigmunt Bauman⁵ sobre los procesos de exclusión socioeconómica y la producción de vidas desperdiciadas. Es en este sentido que la tierra es identificada como el paradigma a partir del cual se relacionan los textos *Las uvas de la ira* de Steinbeck y *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* de Bauman.

En consecuencia de lo anterior, este texto responde a la pregunta ¿en qué sentido en *Las uvas de la ira*, de John Steinbeck, se representan las vidas sometidas a la residualidad como exclusión social en virtud de la migración y el etiquetamiento que se producen con el despojo de la tierra? Fruto de este interrogante, la presente composición se estructura de la siguiente forma: en un primer momento, se identificará el proceso de exclusión socioeconómica que conduce a la residualidad por el despojo de la tierra; en un segundo momento, se observará la migración sufrida por la familia Joad, y, en un tercer momento, se indicarán el etiquetamiento como *okies*⁶ y la consecuente marginalización a la que se ven sometidos por ello.

⁵ Nacido en Poznan en 1925 y fallecido en Leeds en 2017, Bauman fue un sociólogo, filósofo y ensayista polaco-británico de origen judío quien recibió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2010. “Bauman ha dedicado las últimas tres décadas a pensar las consecuencias – políticas, morales y sociales- que el estilo de vida basado en el consumo tiene para la autorrealización y la convivencia entre los seres humanos”. (Silva, 2012, p. 109)

⁶ Steinbeck relata cómo los campesinos, producto de perder sus tierras, se ven forzados a emigrar a California, pero allí son discriminados al ser catalogados como *okies*, una etiqueta derivada de ser oriundos de Oklahoma, estado del que la mayoría de campesinos provenía.

Al respecto, Zygmunt Bauman designa como *vidas desperdiciadas* a aquellos seres que, como consecuencia de los procesos del diseño de la modernidad⁷, han sido consideradas como vidas de menor, o incluso, nulo valor respecto al resto. El proceso de producción de este tipo de vidas surge en consecuencia de la condición de diseño compulsivo y adictivo de la modernidad (2005, p. 50), según el cual unas vidas son privilegiadas y otras son convertidas en desechos humanos. Los miembros de la familia Joad, al sufrir del destierro, comenzar su migración y ser etiquetados, se constituyen en víctimas de la lógica económica de la modernidad, en vidas desperdiciadas.

Para efectos de evidenciar la forma en la que la tierra en la obra de Steinbeck se constituye como el elemento paradigmático que permite comprobar los postulados teóricos del pensamiento de Bauman, se tomarán como fuente auxiliar trece artículos publicados en revistas indexadas, los cuales fueron extraídos de las bases de datos Scielo, Dialnet y Google Académico: seis analizan la obra *Las uvas de la ira* respecto a su contexto y evidenciando la condición de marginalización de la familia Joad en su movilización, tres permiten profundizar y comprender el pensamiento de Zygmunt Bauman sobre el funcionamiento de la modernidad y los efectos sobre clases específicas de personas, y otros cinco dan luces sobre la condición de migrante y el etiquetamiento que consecuentemente se produce.

De esta forma, relacionando el fenómeno de la migración, el cual en la actualidad se evidencia como una circunstancia propia de la lógica socioeconómica y la producción de desperdicios humanos, con la obra literaria de Steinbeck, se está efectuando una lectura sociopolítica novedosa que permite ensanchar los horizontes de comprensión respecto del fenómeno. Además, utilizando la figura literaria de la tierra, se logra evidenciar que aquello que acontece a la familia Joad es una realidad observable en el contexto de miles de familias latinoamericanas. Estudiar la marginalización producida por el capitalismo es una necesidad académica y social.

⁷ “La Modernidad consiste en producir orden, orden y más orden, cada día más perfecto. El desorden de ayer se supera con el orden de hoy. Y eso genera una producción constante de gente excedente. Esto es el progreso económico” (Caballero y Vilaseca, 2003, citado en López, 2017, p. 386).

La metodología que se utiliza en esta investigación es de tipo cualitativa documental, partiendo del paradigma hermenéutico, toda vez que se pretende contrarrestar lo plasmado en la obra literaria *Las uvas de la ira* de Steinbeck⁸ respecto de datos no ficcionales extraídos de fuentes académicas, aquello bajo el lente teórico que proporciona Zygmunt Bauman. Esto permite dar luces sobre la exclusión socioeconómica que conduce a la migración y al etiquetamiento, una problemática social que, aunque ampliamente explorada, no ha sido abordada en estos términos. Así, la investigación —además de novedosa— resulta pertinente, relevante y necesaria para denunciar las condiciones a las que se ven sometidos miles de seres humanos que en la contemporaneidad, como consecuencia de la lógica socioeconómica, se ven excluidos, forzados a moverse y en consecuencia marginalizados, tal y como lo evidencia Steinbeck en las condiciones que atraviesa la familia Joad.

Los efectos de la lógica socioeconómica de la modernidad: el despojo de la tierra de la familia Joad

Desde la instauración del capitalismo como sistema socioeconómico pueden rastrearse sus efectos devastadores sobre poblaciones enteras, siendo justificado por un discurso que no pone en el centro de la discusión los rostros de aquellas personas que han sufrido los efectos colaterales de este diseño de la modernidad⁹. La instauración de esta lógica presupone la consecuente existencia de progreso y, tal y como lo expresa Bauman (2005),

⁸ *Las uvas de la ira* se constituye en un “reflejo realista, dentro de una estética documental, de una situación flagrante de pobreza y emigración como la que afectó a gran parte de la población del Medio Oeste americano” (Fra López, 1997, p. 42).

⁹ La modernidad, como esa condición del orden y control que se ha plantado en la mente de la humanidad es un motor de creación, porque es a través de esta que transforma el mundo. Pero, para cada creación se necesita materia prima de la cual nace un producto final, que es también acompañado de ciertos desperdicios. Así las cosas, el problema de la sociedad moderna es su excesivo enfoque en la bella obra de arte resultado de la creación. Pero, para Bauman el problema reside en que esa primacía dada al producto final del proceso creativo

aquello conllevó que el total de la producción y el consumo a lo largo del globo se encuentren ahora atravesados por el dinero y el mercado. La mercantilización, la comercialización y la monetización han llegado a cada esquina del mapa mundial¹⁰, generando problemas globales que deben ser contrarrestados con medidas locales, llevando, de esa forma, a situaciones insostenibles e inabarcables (Bauman, 2005).

La “Gran Depresión”, como ejemplo de lo anterior, ha sido una de las mayores crisis económicas, duró alrededor de 10 años y tuvo efectos devastadores. En Estados Unidos inició en 1929¹¹ y terminó en 1940, caracterizándose por una fuerte afectación a los bancos y sistemas financieros, tales como el mercado bursátil (Rodríguez Campesino, 2015). Dicho suceso evidenció cómo la lógica de producción capitalista afecta masivamente a individuos que no logran entrar en la dinámica de la competencia económica. La Gran Depresión es el hecho histórico paradigmático de la exclusión que conduce a la residualidad, y es precisamente en este contexto en el que John Steinbeck relata *Las uvas de la ira*¹².

hace que la humanidad deseche lo sobrante del modo más radical y efectivo, haciéndolo invisible, sin mirarlo y sin pensar en ello. (2005, p. 40).

¹⁰ “Se trata de la sociedad de individuos que institucionaliza el consumo como fuente de realización, identidad, inclusión, reconocimiento, prestigio y estima social” (Ruiz García, 2012, p. 103).

¹¹ “En octubre de 1929 comenzaba la mayor crisis que hasta ese momento había vivido el capitalismo industrial. El cierre de industrias, pérdida de propiedades agrícolas y el incremento del desempleo” (Rodríguez Campesino, 2015, p. 115).

¹² “La novela consta de 30 capítulos, entre los cuales podemos distinguir dos clases, divididas en tres grupos, según su disposición en el texto: por una parte, los capítulos que se refieren a la historia de la familia Joad, y por otra, los llamados “capítulos intercalados” (intercalary chapters, o interchapters). Dentro de estos, consideraremos, por un lado, los descriptivos, relacionados tanto con el entorno geográfico, con la situación espacial, como con la forma en que el espacio cambia a medida que pasan los emigrantes (cap. 1, 3, 11, 12, 19, 29) y, por otro, los dedicados a reflejar la situación social de los granjeros, los que corresponden a lo que Claude-Emond Magny llama “la novela impersonal” sobre la Depresión (cap. 5, 7, 9, 14, 15, 17, 21, 23, 25, y 27). Podremos, así, decir que la estructura de la novela, desde un punto de vista temático, se articula en dos bloques: uno, el individual, que trata de la historia de la familia Joad, y sus relaciones con otros

Sumado a la “Gran Depresión”, una crisis ecológica llamada “Dust Bowl”, o *cuenco de polvo*, sacudió a Estados Unidos: una sequía prolongada desde el golfo de México hasta Canadá, entre los años de 1932 y 1939 (Rodríguez Campesino, 2015). Esta sequía fue tan fuerte que la tierra era levantada de manera constante por el viento creando grandes nubes de polvo —llamadas “ventiscas negras”—, lo cual generó que la tierra fuera muy difícil de cultivar¹³. Este fenómeno medio ambiental empeoró las ya desastrosas consecuencias de la “Gran Depresión” porque no les permitió a los propietarios de las tierras conseguir cosechas lo suficientemente buenas para pagar los créditos que tenían con los bancos, producto de lo cual se generaron pérdidas masivas de estas propiedades rurales que fueron absorbidas por las entidades financieras (Mourão, 2005).

El capitalismo funciona como una gran maquinaria de producción que genera grandes riquezas, pero trae un efecto colateral: la producción de residuos humanos: seres excedentes. La “Gran Depresión”¹⁴, sumado al fenómeno ecológico del “Dust Bowl”, condujo a que numerosos campesinos no tuvieran los recursos para pagar los préstamos bancarios, lo que generó que los mismos fueran desposeídos de sus tierras. Tal y como lo expresa Mourão (2005): “En el proceso de mecanización de las labores agrícolas, las compañías norteamericanas más grandes de la década de 1930 desplazaron, poco a poco, a los agricultores y sus familias de sus lugares de residencia” (p.70). La lógica de producción económica los convierte en desperdicios y de allí que puedan ser expulsados, despojados, marginalizados.

Esto es precisamente lo que narra Steinbeck respecto a la familia Joad, la cual “se ve despojada de sus tierras y es obligada a emigrar, a buscar nuevas

personajes, y dos, el general, o el tratamiento del problema social de los granjeros del Medio Oeste en su migración hacia California”. (Fra López, 1997, p. 41)

¹³ “Una amplia región tradicionalmente fértil quedó reducida a un desierto, en parte por el fenómeno natural pero también por la acción del hombre (la deforestación, especulación, técnicas inapropiadas, la sobreexplotación y abuso de la tierra, etcétera)”. (Rodríguez Campesino, 2015, p. 116)

¹⁴ “Steinbeck presenta la Gran Depresión como un desastre nacional que supone una derrota de toda la sociedad en su conjunto, derivada del declive de un sistema económico y la consecuente caída de los valores que articulan la sociedad” (Rodríguez Campesino, 2015, p. 122).

oportunidades para mantenerse unida y sólida en su estructura” (Quint, 2003, p.2). Esta tierra no era en sentido estricto de ellos, toda vez que esto se enmarca en la usual práctica en la cual un terrateniente entrega una porción de tierra a una familia para que la cultive y la explote, beneficiándose de los frutos, pero otorgando al propietario los frutos excedentes. Una práctica que, producto de las lógicas capitalistas de la modernidad, termina afectando principalmente a los campesinos, las vidas más vulnerables en esta ecuación.

Los propietarios, relata Steinbeck, se acercaban a los campesinos y estos solo podían expresar su situación: la tierra no produce lo suficiente para cubrir las exigencias del banco, el “monstruo devorador de dividendos”. Los propietarios se dirigían a los campesinos como si estuvieran enajenados: “El banco —o la compañía— necesita..., quiere..., insiste..., debe tener...” como si el banco o la compañía fuese un monstruo, con capacidad de pensar y de sentir” (Steinbeck, 2010, p. 32). Estos funcionarios no se hacían responsables ante el banco o la compañía, “porque ellos eran hombres y esclavos, en tanto los bancos eran máquinas y amos al mismo tiempo” (Steinbeck, 2010, p. 32).

“Bien, es demasiado tarde.” Y los representantes del propietario explicaban la situación y los pensamientos del monstruo, que era más fuerte que ellos. “Un hombre puede retener la tierra mientras pueda comer y pagar los impuestos; puede hacerlo.

Sí puede hacerlo, hasta que un día una cosecha se arruine y tenga que pedir un préstamo al banco.

Pero... usted ve, un banco o una compañía no puede hacer eso, pues esas criaturas no respiran aire, no comen carne. Respiran dividendos..., comen el interés sobre el capital. Si no los tienen, mueren..., como morirá usted si le faltase el aire, si no comiese. Es una cosa desagradable, pero es así. Así es” (Steinbeck, 2010, p. 33)

De acuerdo con esto, las lógicas capitalistas dan primacía al banco sobre las vidas de los campesinos¹⁵, la vida artificial sobre la vida humana,

¹⁵ “Son las mismas instituciones las creadoras del malestar, la desafección, especialmente por la forma episódica y temporal como afilian a los individuos:

arrojándolos a los desperdicios¹⁶. “Nadie da las órdenes, nadie carga con la responsabilidad” (Bauman, 2005, p. 58). Esta situación de los campesinos, al no ser una actividad suplementaria del progreso económico, lleva a que la producción de residuos humanos tenga todo el aire de un asunto impersonal y puramente técnico (Bauman, 2005, p. 58). Es claro, entonces, que,

Los actores principales del drama son las exigencias de los “términos de intercambio”, las “demandas del mercado”, las “presiones de la competencia”, la “productividad” o la “eficiencia”, todo ello cubriendo o negando explícitamente cualquier conexión con las intenciones, la voluntad, las decisiones y las acciones de humanos reales con nombres y apellidos. (Bauman, 2005, p. 58)

En medio de este drama, los campesinos tratan de hacerse oír para expresar su situación de pobreza. Ruegan a los propietarios que entiendan que lo único que tienen es esa tierra, una ¡tierra que ni siquiera es suya! Sin embargo, los propietarios únicamente obedecen los mandatos del monstruo:

(...) Los hombres volvían a clavar la mirada en el suelo: “¿Qué quiere usted que hagamos? No podemos disminuir nuestra siembra..., ya estamos medio muertos de hambre. Los muchachos siempre tienen hambre. No tenemos ropa, sino andrajos y remiendos. Si todos los vecinos no estuvieran en lo mismo, nos daría vergüenza reunirnos. (Steinbeck, 2010, p. 34)

Y, finalmente, los hombres del propietario llegaban al fondo de la cuestión.

contratación de servicios, desregulación laboral, en suma, privatización de las seguridades y protecciones básicas sociales son otros de los rostros que ha adquirido el celebrado capitalismo flexible. En este sentido, son las dinámicas sociales globales gobernadas por el mercado las que han ejercido presión sobre las instituciones, las creencias, las habilidades sociales, los hábitos, los ritos y las trayectorias vitales de los individuos, dando lugar a que estas se recompongan según otros patrones y criterios de funcionamiento.” (Ruiz García, 2012, p. 107)

¹⁶ La compulsión por diseñar que sufre la humanidad está presente en toda la sociedad: el conocimiento, la belleza, el arte, y la convivencia humana. Esta última se diferencia en que los residuos que produce “son seres humanos que no encajan ni se les puede hacer encajar en las formas diseñadas” (Bauman, 2005, p. 48).

—Ya no resulta el sistema del inquilino. Un hombre con un tractor puede hacer el trabajo de doce a catorce familias. Se le paga una cuota y se saca toda la cosecha. Tenemos que hacerlo. No nos gusta nada. Pero el monstruo está enfermo. Algo le ha sucedido al monstruo. (Steinbeck, 2010, p. 40)

Lo que le ha acontecido al monstruo es la “Gran Depresión” y debido a ello requiere un mayor número de ingresos para poder cubrir las falencias del mercado. Los inquilinos suplican, pero los propietarios no pueden satisfacer las demandas del banco. “No somos nosotros, es el banco. Un banco no es como un hombre. Y un propietario de veinte mil hectáreas tampoco es como un hombre. Es el monstruo” (Steinbeck, 2010, p.40). La solución final es el despojo, y, con él, la marginalización. La sociedad se escinde entre consumidores verdaderos y fallidos, siendo los segundos humillados al asignárseles la categoría de seres humanos inferiores (Bauman, 2014): vidas supernumerarias, innecesarias, carentes de uso¹⁷ (Bauman, 2005).

Se evidencia de esta forma que los campesinos empobrecidos no tienen nada que hacer respecto a la maquinaria bancaria, pero no debe ignorarse que esta gran máquina es operada por otros seres humanos, los cuales se ven beneficiados a costa del mayor empobrecimiento de aquellos. Armónicamente, Bauman expresa ante esta brecha económica que

En casi todo el mundo la desigualdad está creciendo rápidamente, y esto significa que los ricos, y especialmente los muy ricos, son cada vez más ricos, mientras que los pobres, y especialmente los muy pobres, son cada vez más pobres. (Bauman, 2014)

¹⁷ Es así como los desechos quedan atrás, sin más que una mirada de soslayo para evitar pisarlos u olerlos, y permitir que sigan allí, alejados de nosotros, pudriéndose. Tal situación no implica una diferencia intrínseca entre un desecho y objeto final, más que el proceso mismo a través del cual fueron producidos, el cual le impuso a uno la etiqueta de superfluo y al otro la de valioso. Es decir, lo que hace a cada uno lo que es, no es más que el haber sido separados, categorizados, ordenados y diseñados por la sociedad, pero no hay en ellos ninguna característica distintiva que haga a uno carente de valor y al otro completamente lo contrario. (Bauman, 2005).

Los campesinos empobrecidos ahora tendrán que buscar un nuevo lugar para vivir, o sobrevivir. Son empujados a encontrar un nuevo sustento de vida lejos de la tierra donde crecieron, la que cultivaron día tras día, la que valía para ellos más que el sustento de alimentación, la que les fabricaba su propia identidad. Ahora tenían que abandonarla. El vertedero de los desperdicios se constituyó en su nuevo destino.

(...) pero es nuestra tierra. Nosotros la medimos y la surcamos con nuestros arados. Hemos nacido en ella, nos han matado en ella, hemos muerto en ella. Aunque no sea nuestra, sigue siendo buena. Eso es lo que la hace nuestra..., el haber nacido en ella, trabajado en ella, muerto en ella. Eso es lo que hace la posesión, no un papel con números. (Steinbeck, 2010, p. 34)

Los propietarios insistieron en que debían irse, pero los inquilinos (o colonos) estaban tan aferrados a la tierra que darían todo para no ser expulsados:

Lo colonos gritaron.

—El abuelo mató a los indios, el padre mató a las culebras, en bien de la tierra. Quizás nosotros podamos matar a los bancos... son peores que los indios y las culebras. Quizá tengamos que luchar para conservar nuestra tierra, como lo hicieron el padre y el abuelo.

Entonces los hombres del propietario se encolerizaron.

—Tendrán que irse.

—Pero es nuestra tierra —gritaron los colonos—. Nosotros...

—No. El banco, el monstruo la posee. Tendrán que irse. (Steinbeck, 2010, p. 42)

Tierra y vida se entrelazan:

¡Como un viejo espectro maldito! He andado por los lugares que me traen recuerdos. A los cuarenta años se tienen muchos recuerdos. Allí fue donde por primera vez yací con una muchacha. (...) De modo que fui allí y me tendí en el suelo y para mí todo volvió a suceder. Y allí abajo, justo al granero está el sitio en que un toro hundi6 sus cuernos en el cuerpo de mi padre, y lo mat6. Y su sangre est6 en ese suelo, ahora mismo. Debe de estar. Nadie la lav6 jams. Y yo puse mi mano en esta tierra donde la sangre de mi padre se ha confundido con ella (Steinbeck, 2010, p. 53).

El despojo de la tierra, incluso, puede conducir a la muerte.

Y el abuelo no murió esta noche. Murió en el preciso minuto en el que le sacaron de la casa.

—¿Está seguro de eso?—gritó el padre.

—Es decir... Claro que respiraba —siguió diciendo Casy—, pero ya había muerto. Él era uno con la tierra y lo sabía. (Steinbeck, 2010, p. 154).

De esta forma resulta evidente que el diseño compulsivo de la modernidad, al configurar privilegiados y víctimas, no solo arroja a los campesinos a la pobreza, sino también a la muerte. Además, si tratan de resistirse serán criminalizados. No tienen posibilidades de evadir los efectos colaterales de la lógica económica.

—Cogeremos nuestras escopetas, como el abuelo cuando vinieron los indios. ¿Y entonces?

—Bien..., primero el sheriff, luego las tropas. Ustedes estarán robando si tratan de quedarse; serán asesinos si matan para quedarse. El monstruo no es un hombre, pero puede hacer que los hombres hagan lo que él quiere. (Steinbeck, 2010, p. 35).

Los integrantes de la familia Joad, expulsados, despojados, humillados y adoloridos, en este contexto, se ven obligados a migrar, en aras de buscar nuevas oportunidades para mantenerse unidos y sólidos en su estructura (Quint, 2003). Eligen California como destino dado que habían leído volantes que llegaban a Oklahoma promocionando trabajo en la recolección de frutos. Esperanzados en encontrar allí un lugar donde pudieran trabajar y vivir, emprenden su viaje. De igual forma, miles de campesinos comenzaron su travesía por Estados Unidos, dándose así una migración masiva hacia el oeste.

De Oklahoma a California: la migración de la familia Joad

Con la pérdida de aquello que les es propio —la tierra—, con el despojo de ese espacio donde su identidad yace, inicia el largo éxodo que deben recorrer miles de campesinos hacia California. Buscando la tierra prometida donde

el invierno no tenía nieve, y las frutas maduras colgaban de los árboles, donde la tierra todavía producía y el hambre era escasa (Steinbeck, 2010). La familia Joad inicia este viaje con catorce miembros que empacan todas sus pertenencias en un camión y toman la carretera número 66 en busca de un sueño. La madre de Tom lo expresa así:

(...) me gusta pensar en lo agradable que va a ser, quizás, en California. Jamás hace frío. Y fruta en todas partes, y gente viviendo en casas hermosas, casitas blancas entre los naranjeros. Tal vez..., es decir, si todos podemos encontrar trabajo..., quizás podamos tener una de esas casitas blancas. (Steinbeck, 2010, p. 96).

Para la consecución de este sueño, más de 2000 kilómetros de viaje les esperaban, con catorce personas y sus pertenencias en un solo camión. “Su periplo los lleva desde las amarillentas y secas tierras de Oklahoma, pasando por el estéril desierto de Arizona hasta la tierra prometida de California” (Silva, 2012, p. 3): un recorrido sumamente extenso sin recursos, comida y agua potable. Esta peregrinación casi interminable experimentada por la familia Joad se replica en miles de familias campesinas en el contexto de la Gran Depresión. Actualmente, se experimenta un éxodo similar producido por las crisis económicas de países de Latinoamérica como Venezuela, Honduras, Nicaragua, El Salvador, entre otros, que migran hacia otros países, especialmente Estados Unidos.

Y entonces los desposeídos fueron empujados hacia el oeste..., desde Kansas, Oklahoma, Texas, Nuevo México; las familias, las tribus, se vieron expulsadas desde Nevada y Arkansas por el polvo y los tractores. Caravanas de carros cargados de seres hambrientos y sin hogar; veinte mil y cincuenta mil y cien mil y doscientos mil. (Steinbeck, 2010, p. 250)

Y los desposeídos, los emigrantes, llegaron a California, dos mil y cincuenta mil y trescientos mil. Detrás de ellos nuevos tractores surcaban la tierra y obligaba a salir a nuevos colonos. Y nuevas oleadas se ponían en camino, nuevas olas de desposeídos y sin hogar, endurecidos, resueltos y peligrosos. (Steinbeck, 2010, p. 250).

De los campesinos que habían dejado atrás Oklahoma quedaba muy poco: Steinbeck relata cómo las familias, que habían sido mundos cuyas fronteras habían sido una casa por la noche y una granja durante el día, se vieron

forzados a cambiar sus fronteras (Steinbeck, 2010). Este viaje para la familia Joad significa así un camino de transformación y pérdida: no solamente porque inicia con catorce personas y en la travesía mueren dos —el abuelo y la abuela— y cuatro abandonan el grupo —Noah, Muley, Casey y Connie—, sino también porque esta familia es despojada de su identidad, la cual estaba ligada a la tierra, y al perderlas, los Joad dejan de ser campesinos y se configuran en migrantes, son vidas residuales, desperdicios humanos producto de la sociedad capitalista.

Así cambiaron su vida social..., cambiaron como solo el hombre puede cambiar en todo el universo. Ya no fueron campesinos sino emigrantes. Y sus pensamientos, sus planes, el prolongado silencio contemplativo que habían desarrollado en sus campos, se refirieron ahora a los caminos, a la distancia, al Oeste. Aquel hombre cuyo cerebro se había circunscrito a unos cuantos acres, pensaba ahora en angostas millas de concreto. Y su pensamiento y su cuidado no se referían ya a la lluvia, al viento y al polvo. Los ojos contemplaban los neumáticos, los oídos escuchaban los motores ruidosos y los cerebros bullían con gasolina, con aceite, con la goma de los neumáticos que se adelgazaban entre el aire de la cámara y el asfalto. (Steinbeck, 2010 p. 210).

Bauman (2005) identifica al menos cuatro tipos de residuos humanos, que él llama vidas desperdiciadas: los solicitantes de asilo, los inmigrantes económicos, los seres humanos de gama baja y los consumidores fallidos¹⁸. La familia Joad retratada por Steinbeck, encaja fácilmente en tres de estas categorías: inmigrantes económicos, consumidores fallidos y seres humanos de gama baja. Los Joad son consumidores fallidos porque esa tierra que sostenía su identidad les otorgaba un sustento económico para sobrevivir, el ya no poseerla les quita a los antes campesinos la única manera que tenían de ganar dinero¹⁹. Son, además, inmigrantes económicos porque no

¹⁸ Productos todos de la lógica económica capitalista que ha configurado lo que Bauman denomina como modernidad líquida: “Lo que hace que la modernidad sea “líquida” es la “modernización” acelerada e imparable por la cual —al igual que otros líquidos— ningún tipo de vida social es capaz de mantener su forma por mucho tiempo” (Hall, 2017, p. 279).

¹⁹ “(...) la sociedad se escinde entre una masa de verdaderos consumidores de pleno derecho (una condición muy valorada) y una categoría de consumidores

tienen hogar, al perder la tierra se ven forzados a movilizarse. Su identidad radicaba en el lugar que habitaban, ahora ha pasado a construirse en el continuo movimiento de los automóviles sobre la carretera; no pertenecen a ningún lugar, su hogar les fue arrebatado, como consecuencia de los procesos económicos que dieron lugar a la Gran Depresión.

Los que habían salido de sus tierras, los que andaban buscando trabajo, ahora eran emigrantes. Aquellas familias que habían vivido y muerto en cuarenta acres, que habían comido o sufrido hambre con el producto de cuarenta acres, tenían ahora todo el oeste para vagar. Y andaban escabulléndose, buscando trabajo; y las carreteras fueron corrientes de seres errantes, y las márgenes de los caminos hileras de tiendas y chozas. (Steinbeck, 2010, p. 303)

Y los emigrantes bullían en los caminos, y en sus ojos se retrataba su hambre, y sus privaciones estaban marcadas en sus ojos. No tenían argumentos ni sistemas, nada, sino su número y sus necesidades. Cuando había trabajo para un hombre, diez hombres luchaban por conseguirlo..., “y su arma era ofrecer sus servicios por menos dinero. (Steinbeck, 2010, p. 304)

En este sentido, si bien la migración es un fenómeno que ha existido desde los orígenes de la humanidad, puede evidenciarse un aumento masivo en la contemporaneidad, producto, especialmente, de las violencias y las lógicas económicas²⁰. Cuando se habla del contexto de la migración, es preciso diferenciar aquellos que se movilizan internacionalmente, es decir, aquellos que cruzan fronteras internacionalmente reconocidas, de aquellos que se movilizan dentro de los Estados. Propiamente, los campesinos descritos por Steinbeck son migrantes internos, ya que son un grupo de personas que se desplazan de un lugar a otro dentro del país del que son nacionales, para establecerse allí por un periodo de tiempo o de manera permanente (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2015).

fracasados, los que por diversas razones no son aptos para cumplir con las exigencias que ese mensaje les impulsa a asumir insistente y machaconamente, hasta convertirse en un mandamiento que no admite excepciones ni preguntas”. (Bauman, 2014, p. 68)

²⁰ El Estado se lava las manos en cuanto a la vulnerabilidad y a la incerteza provenientes de la lógica (de la falta de lógica) del libre mercado (Santos Feitosa, 2018).

A propósito, actualmente se rastrea “que cerca de 740 millones de personas en todo el mundo son migrantes dentro de sus propios países” (CIDH, 2015, p. 30). Jurídicamente, se entiende como desplazados internos a aquellos migrantes cuya causa de la movilización en el país no es voluntaria. Estos últimos, específicamente, “suelen enfrentar múltiples dificultades como consecuencia de haber huido de su hogar o lugar de residencia habitual. Estas personas son especialmente vulnerables debido a que huyen en el interior de sus países en busca de seguridad y protección” (CIDH, 2015, p. 30). Tal y como puede evidenciarse en las condiciones que afronta la familia Joad.

Desde la teoría de Bauman, estos campesinos migrantes son también seres humanos de gama baja porque al no encontrar trabajo se ve incrementada su marginalización económica, lo que los conduce a un estado de suma vulnerabilidad. En algunos casos sí encontraban trabajo, sin embargo, este era bajo condiciones laborales precarias y salarios inferiores a lo necesario para suplir sus necesidades: “los emigrantes enfrentaban el subempleo o el desempleo sin convergencia de salarios” (Mourão, 2005, p. 72). Aquí nuevamente la lógica monetaria pone a estas personas al margen: “Las fuerzas competitivas que alimentan y reproducen la situación reducen el nivel de salarios en algunas zonas, como el Hooverville, donde reciben a los Joads recién llegados a California” (Mourão, 2005, p. 72).

—Suponga que usted tiene un empleo que ofrecer y un sólo hombre que puede hacerlo. Tiene que pagarle lo que pida. Pero suponga que hay cien postulantes. [...]

—Suponga que hay cien hombres que quieren el empleo. Suponga que esos hombres tienen hijos, y que esos hijos tienen hambre. Suponga que una cochina moneda de diez centavos sirva para comprar un puñado de gachas para esos hijos. Suponga que incluso un *nickel* puede servir para alimentar a esos hijos. Y usted tiene cien hombres. Ofrézcales un *nickel* solamente y serán capaces de matarse unos a otros por ese *nickel* (Steinbeck, 2010, pp. 262-263).

Esta situación de los campesinos, ahora migrantes, es una consecuencia del sistema económico imperante en la modernidad —el capitalismo—, a partir del cual hoy “ya no es noticia que la desigualdad tiende a multiplicarse y a extenderse de manera cada vez más rápida” (Bauman, 2014, p. 15). En este sentido, “la desigualdad se agrava siguiendo su propia lógica y y su

propio ritmo” (Bauman, 2014, p. 22). Esa lógica económica afecta a las masas empobrecidas, las cuales, a escala planetaria son representadas por los migrantes: “los residuos del triunfo planetario de la modernidad”²¹ (Bauman, 2005, p. 89). Al respecto, la Organización Internacional del Trabajo ha identificado que “3.000 millones de personas viven por debajo del umbral de pobreza” (Bauman, 2014, p. 19). La familia Joad sería únicamente un número más dentro de dicha cifra.

Bauman ha identificado esta desigualdad como una regla imperante en la sociedad capitalista moderna, al punto en que resulta evidente la marcación de dos sociedades que coexisten juntas: la sociedad de los privilegiados y la de las víctimas del diseño, vidas desperdiciadas, seres empobrecidos. Bauman (2014) afirma: “La desigualdad ha creado dos mundos, con pocos o ningún punto de encuentro o comunicación entre ellos” (pp. 25-26). La radical diferencia entre estas dos clases sociales se hace evidente: “La décima parte de la población mundial pasa hambre de forma habitual; la décima parte más rica no es capaz de recordar algún periodo en la historia de su familia en la que hayan pasado hambre” (Bauman, 2014, p. 26).

“Los niños tienen hambre.” “No tenemos dónde vivir.” Como hormigas que tratan de encontrar trabajo, un poco de alimento, y, más que nada, un pedazo de tierra. (...)

Tenían hambre y eran fieros. Y habían confiado en encontrar un hogar y solo encontraron odio. (...)

Y mientras los californianos deseaban muchas cosas, acumulación de bienes, éxito social, diversiones, lujos y un fuerte depósito en el banco, los nuevos bárbaros solo querían dos cosas: tierra y alimentos; para ellos ambas eran una sola cosa. (Steinbeck, 2010, p. 250).

Por otro lado, si bien estos campesinos son migrantes en condiciones legales, básicamente porque no salen del territorio estadounidense; puede observarse cómo su condición es similar a la de los migrantes en

²¹ La llamada “crisis migratoria” se ha constituido como un capítulo determinante en la historia reciente, lo que ha producido fuertes elementos dramáticos apenas imaginables (Santos Feitosa, 2018).

condiciones irregulares o mal llamadas ilegales²² (Bengoetxe, 2014). Esto debido, principalmente, a la opresividad del sistema que los conduce a una situación de miseria: son etiquetados, rechazados y puestos al margen, y por ello se agrupan en campamentos que, tal y como los describe Steinbeck, son similares a los campos de refugiados del planeta. En virtud de este símil, la familia Joad entraría también en la condición de “solicitante de asilo”, clase de vida desperdiciada en términos de Bauman, no porque realmente se encuentren en este estatus jurídico, sino porque sus condiciones fácticas existenciales son asimilables a las de los millones de solicitantes de asilo en todas las latitudes del planeta.

Steinbeck relata cómo las autoridades expulsaban a los migrantes de sus campamentos, tal y como sucede diariamente con miles de refugiados:

- No es cosa nuestra. Tenemos órdenes de sacarlos de aquí. Dentro de media hora vamos a prender fuego al campamento. (...)
- Tenemos órdenes de sacarlos de aquí. Dentro de media hora arderá el campamento.

A la media hora se elevaba en el cielo el humo de las casas de papel, de las chozas, de maleza, y los emigrantes en sus carros, por los caminos, buscaban otro Hooverville. (Steinbeck, 2010, pp. 254-255).

La familia Joad es el reflejo, no solo del campesino empobrecido, sino también de los millones de migrantes internos e internacionales a lo largo del globo que experimentan la marginalidad, el hambre, la escasez de trabajo (o el mismo en condiciones infrahumanas), el etiquetamiento y la exclusión. Los Estados no reciben de manera cordial y hospitalaria a aquellos, los

²² “(...) el ingreso y la estancia irregular de una persona en un Estado no son delitos penales sino faltas administrativas. En adición a lo anterior, la legalidad o ilegalidad no son características que se puedan reputar de los seres humanos.” (CIDH, 2015, p. 67). “La utilización de los términos “ilegal” o “migrante ilegal” refuerzan la criminalización de los migrantes y el estereotipo falso y negativo de que los migrantes, por el simple hecho de encontrarse en situación irregular, son criminales.” (CIDH, 2015, p. 67).

expulsan a la entrada²³, pero cuando ya no pueden hacerlo adoptan otras alternativas²⁴. No es extraño, entonces, que hoy los gobiernos adopten políticas de criminalización ante los migrantes, pues estos se constituyen en masas empobrecidas en las afueras de las urbes: los Estados, si no pueden expulsarlos, prefieren administrarlos en las cárceles que adoptar políticas de bienestar y seguridad social²⁵. Las cárceles son hoy los nuevos vertederos de desperdicios humanos. Bauman lo expresa con total claridad:

La preocupación del nuevo Gran Hermano es la *exclusión*: detectar a las personas que “no encajan” en el lugar en el que están, desterrarlas de ese lugar y deportarlas “al sitio al que pertenecen” o, mejor aún, no permitir que se acerquen lo más mínimo. (Bauman, 2005, p. 169)

Si bien Steinbeck no relata el fenómeno de la criminalización y privación de libertad de migrantes, pues este es un fenómeno reciente, sí describe las condiciones de precariedad laboral en la que se encuentran los *Okies*:

¿Sabe usted cuánto me pagaban en el último empleo que tuve? Quince centavos por hora. Diez horas de trabajo por un dólar y medio, y no se podía vivir allí mismo. (...)

¿Qué hacen entonces? Reparten esos volantes hasta por los quintos infernos. Necesitan tres mil hombres y se presentan seis mil. Emplean a esos hombres por lo que ellos quieren pagar. Si usted no quiere trabajar por lo que ellos ofrecen, hay millones dispuestos a aceptar. De modo que usted cosecha y cosecha, y de repente se acaba el trabajo. Toda una región del país está plantada de duraznos. Todos maduran al mismo tiempo. Cuando usted ha terminado la cosecha en un huerto, todos los demás ya están cosechados.

²³ “Vivimos en una época de gran y creciente migración global. Lo gobiernos llevan al límite su ingenio para congraciarse con los electores endureciendo las leyes de inmigración, restringiendo los derechos de asilo, ensombreciendo la imagen de los “inmigrante económicos”. (Bauman, 2009, p. 97)

²⁴ “(...) la inmigración se ha transformado en un asunto de seguridad nacional” (Vite Pérez, 2006, p. 106).

²⁵ Esto explica el creciente aumento de discursos xenofóbicos y racistas y su fuerza creciente que han llegado a institucionalizarse (Santos Feitosa, 2018).

No hay en toda esa maldita región otro empleo. Y luego los terratenientes ya no le quieren allí. (...)

—De modo que tenemos que recibir lo que quieran pagarnos, morirnos de hambre..., y si reclamamos, también nos morimos de hambre (Steinbeck, 2010, pp. 263-265).

De esta forma resulta evidente cómo al ser desposeídos de la tierra y verse forzados a migrar, estas personas se sumergen en condiciones de mayor vulnerabilidad a las que estaban sometidos inicialmente. La condición del migrante es la condición de miles de personas que esperan diariamente a que los Estados se apiaden de ellos, pero fallecen en esa espera. Por el contrario, las personas oriundas de los Estados receptores de migrantes los etiquetan, discriminan y rechazan. La reacción de los lugareños empeora las ya precarias condiciones de vida y los somete a una mayor marginalización.

De campesinos a *okies*: el etiquetamiento de la familia Joad

En su largo viaje la familia protagonista de *Las uvas de la ira* sufre una transformación, pasan de ser campesinos a ser migrantes, y por tanto forasteros, pasan de estar subyugados a los propietarios de las tierras a someterse al odio de los nativos del lugar al que llegan. Día a día, esta es la realidad que enfrentan los migrantes latinoamericanos convertidos en residuos humanos. *Venecos* para los venezolanos en Colombia, *nicas* para los nicaragüenses en Costa Rica, son ejemplos del etiquetamiento cargado de odio y discriminación que se sufre al llegar a una tierra a la que “no se pertenece”. Asimismo, la familia Joad adquiere el rótulo de ser *okies* lo que implica, por sí mismo, una amenaza de muerte.

(...) Toda la gente lo va a mirar con una expresión muy curiosa. Lo van a mirar y sus rostros parecerán decirle: “no me gustas nada, hijo de perra”. Se presentarán diputados del *sheriff* y le harán moverse constantemente. Si acampa junto al camino, allí irán a hacerlo marcharse. Verán en los rostros de la gente cómo les odian. Y...yo les voy a decir algo. Les van a odiar porque les tienen miedo. Saben que un hombre hambriento tendrá que comer algo, aunque le sea preciso obtenerlo a la fuerza. (Steinbeck, 2010, pp. 219-220)

En este fragmento del texto, donde otro campesino le advierte a Casey y a Tom la situación con la que se van a encontrar en California, refleja el proceso de etiquetamiento que afectó a la familia Joad y que afecta a todos los migrantes. Este proceso radica en que, a un grupo poblacional específico, debido a circunstancias sociales, económicas, políticas o de otras índoles, se le asigna una etiqueta a partir de la que son identificados, generándose un tratamiento diferencial hacia ellos (Hikal, 2017). Esto usualmente desemboca en exclusión, discriminación, e incluso, en casos extremos, en violencia:

A ustedes nunca les han llamado *okies* todavía.

—¿*Okie*? —Dijo Tom—. ¿Qué es eso?

—Bien, con eso querían decir que un hombre viene de Oklahoma. Ahora significa que es un hijo de perra. *Okie* significa que ustedes son escoria. (Steinbeck, 2010, p. 220).

La palabra *okies*, indicaba más que el lugar de procedencia: no solo los nombraba como inmigrantes sino también como seres en condición de pobreza y marginalidad²⁶. Dicha expresión resaltaba que ellos eran quienes no tenían dinero, quienes no tenían nada más que deseos de encontrar un trabajo, quienes cargaban sus pertenencias ínfimas en la parte de atrás de un camión, quienes podían hacer lo que fuera por dinero. Los *okies* eran aquellos sin hogar que buscaban desesperadamente un espacio para enraizarse de nuevo, el problema radicó en que lo buscaban en un lugar donde sus habitantes no concebían un espacio para ellos:

—Pensamos salir esta noche y atravesar el desierto *míster*.

—Bien, mejor será que lo hagan así. Si mañana están aquí a esta hora, los voy a meter presos a todos. No queremos gente como ustedes por los alrededores. [...]

—De todos modos, ya no están en su tierra. Están en California, y no queremos que se establezca aquí ningún maldito *Okie*. (Steinbeck, 2010, p. 229)

²⁶ “Pensar en términos de «residentes no nativos» y «residentes nativos» constituye un fenómeno de categorización social típico del pensamiento humano; significa que categorizamos los objetos observados y a los individuos, en lugar de considerarlos específicos y únicos” (Basstanie & Devillé, 2016, p. 286).

Esta cita permite observar la manera en que los migrantes son etiquetados, especialmente cuando son pobres, toda vez que se radica en ellos no solo la carencia de recursos económicos sino también el elemento extraño, es decir, el ser foráneos, extranjeros, diferentes, resultado todo esto de una cultura del miedo en el que vive la humanidad. Este miedo es también identificado por el narrador: “Es el país más hermoso que ustedes podrán haber visto, pero sus habitantes no son cordiales para nosotros. Tienen tanto miedo y están tan preocupados, que ni siquiera son amables entre ellos” (Steinbeck, 2010 p. 220).

Al respecto, Bauman identifica tres tipos de miedos:

Los hay que amenazan al cuerpo y las propiedades de las personas. Otros tienen una naturaleza más general y amenazan la duración y fiabilidad del orden social del que depende la seguridad del medio de vida (la renta, el empleo) o la supervivencia (en el caso de la invalidez o de vejez). Y luego están aquellos peligros que amenazan el lugar de la persona en el mundo: su posición en la jerarquía social, su identidad (de clase, de género, étnica, religiosa) y, en líneas generales, su inmunidad a la degradación y a la exclusión sociales. (2007, p. 12)

Estos “son miedos fabricados socialmente (...) que tienen raíces sociales y políticas y son el producto de cambios profundos en las dinámicas sociales” (Ruiz García, 2012, p. 113). Estos tres tipos de temores los tienen los nativos y producto de ello desprecian a los migrantes.

Incluso, su condición de extranjeros es recalca de manera constante, a pesar de que los *okies* no se reconocían como tales: “No somos extranjeros. Americanos hace siete generaciones, y de origen irlandés, escocés, inglés, alemán. Uno de los nuestros estuvo en la Revolución, y muchos de los nuestros lucharon en la Guerra Civil..., por ambos bandos. Somos americanos.” (Steinbeck, 2010, p. 250). Aun así, las conversaciones de los californianos mostraban una aversión generalizada ante los extraños que venían del este:

—¿Le vio la cara cuando arrancamos los nabos? Parecía capaz de matar a alguien. Tenemos que mantener a raya a esta gente o se tomarán el territorio. Se tomarán el territorio.

—Forasteros, extraños.

—Claro, hablan el mismo idioma, pero no son iguales. Fíjese cómo viven. ¿Cree usted que alguno de nosotros viviría así? ¡Por Cristo, no! (Steinbeck, 2010, p. 253)

El proceso de etiquetamiento no es natural, es un fenómeno social que puede tener múltiples causas. Usualmente es fruto de decisiones de autoridad para fines políticos (Hikal, 2017). En otras ocasiones, como en el texto, es un constructo social producto de lógicas económicas. El sistema capitalista y su reparto desigual de la pobreza generan un etiquetamiento a quienes no poseen recursos económicos y no entran en las lógicas de la competencia del mercado. Una de sus principales consecuencias es la violencia ejercida contra la población etiquetada, así como se evidencia en el trato dado a los *okies* en el texto.

En el oeste creció el pánico cuando los emigrantes se multiplicaron en las carreteras. Los propietarios tuvieron miedo por sus propiedades. Hombres que nunca habían sentido hambre, conocieron las miradas de los hambrientos. Hombres que nunca habían sentido ansias de algo, vieron en los ojos de los emigrantes la llamarada de la necesidad. Y los hombres de los pueblos y de campos suburbanos se unieron para defenderse; y se tranquilizaron con el pensamiento de que ellos eran buenos y los invasores eran malos; los hombres siempre deben hacer esto cuando se aprestan a luchar. Dijeron: “Estos malditos *okies* son sucios e ignorantes. Son degenerados, maníacos sexuales. Estos malditos *okies* son ladrones. Se lo robarán todo. No tienen sentido del derecho de propiedad”.

Y esto último era cierto, porque ¿cómo un hombre desposeído puede sentir el dolor de poseer? Y aquella gente que se aprestaba a la defensa dijo: “Traen enfermedades, son malolientes. No podemos aceptarlos en las escuelas. Son de otra casta. ¿Le gustaría que su hermana se fuese con uno de ellos?”

Y los moradores de los pueblos se esforzaron por convencerse de lo necesario de su crueldad. Entonces formaron agrupaciones, cuadrillas y las armaron... Las armaron con garrotes, con gases, con armas de fuego. “El país es nuestro. No podemos consentir que estos *okies* nos lo arrebaten” Y los hombres armados no poseían tierra, pero por el momento lo olvidaban. (Steinbeck, 2010, p. 304)

Frente al proceso de etiquetamiento, Howard Becker expresa que el hecho de que

Todos los grupos sociales establecen reglas y, en determinado momento y bajo ciertas circunstancias, también intentan aplicarlas (...) Cuando la regla debe ser aplicada, es probable que el supuesto infractor sea visto como un tipo de persona especial, como alguien incapaz de vivir según las normas acordadas por el grupo y que no merece confianza. Es considerado un outsider, un marginal. (Becker, 2009, p. 21)

De esta forma, los *okies* son *outsiders*, son forasteros, los nativos de California los observan como criminales solo por el hecho de tener normas sociales diferentes. El hambre producto de la pobreza de los migrantes los lleva a ofrecer su trabajo en condiciones mínimas, pues en su pensamiento lo único relevante es conseguir comida para continuar con vida.

Los propietarios de la tierra les odiaban. Y en los pueblos, los dueños de comercios les odiaban porque no tenían dinero que gastar. No hay sendero más corto para el desprecio de un tendero, y todas sus admiraciones son exactamente opuestas. Los prominentes del pueblo, los pequeños banqueros, odiaban a los *okies* porque no les ofrecían posibilidades de ganancia. No tenían nada. Y los trabajadores odiaban a los *okies* porque un hombre hambriento tiene que trabajar, y si tiene que trabajar, si necesita trabajar, el empleador, automáticamente le pagará menos por su trabajo; y entonces nadie puede ganar más. (Steinbeck, 2010, p. 250)

En este sentido, las conductas de los *okies* siempre serán vistas como grotescas y podrán ser criminalizadas, aun cuando no se cometa una conducta delictiva como tal, toda vez que, tal y como Becker genialmente lo explica, “la desviación es creada por la sociedad” (p. 28). Además, las “reglas suelen ser aplicadas con más fuerza sobre ciertas personas que sobre otras” (p. 32), lo que se evidencia en el presente caso, pues es aplicada en mayor fuerza a los *okies*: forasteros, migrantes, *outsiders*, “se los estereotipa a partir de una constelación de características presuntas” (Trimano, 2015, p. 331). De allí, resulta claro que “el discurso de hostilidad y rechazo al extranjero ensalza la supremacía y legitimidad de la propia cultura dentro de su territorio” (Trimano, 2015, p. 331)

Se observa de esta forma, racismo por parte de la comunidad local de granjeros y propietarios respecto de los migrantes *okies*, lo cual se reflejaba en las escuelas de California, en la policía, entre otros (Bengoetxe, 2014). Esto condujo a que, en búsqueda de seguridad y compañía, los *okies* se agruparan. Bauman (2009) identifica esto como la guetificación:

La proximidad de “extraños étnicos” desencadena instintos étnicos en los locales, y las estrategias que siguen esos instintos están orientadas a la separación y reclusión en guetos, lo que a su vez repercute en el impulso de autoextrañamiento y autoconfinamiento del grupo recluido a la fuerza en un gueto. (p. 69)

Tal como se narra en *Las uvas de la ira*, en el camino hacia California, en la ruta de la carretera 66, se establecían hermandades entre los inmigrantes, que al caer la tarde creaban campamentos cerca de las fuentes de agua potable, donde se reunían muchas familias que realizaban el mismo recorrido. Todos ellos tenían en común el hambre imposible de satisfacer con algo más que agua y avena, entre todos sentían la misma desazón de enfrentarse a un futuro desconocido, de afrontarse a la incertidumbre. De esta forma se configuraron campamentos con la estructura de guetos. En palabras de Steinbeck:

Y ahora el grupo estaba fundido en una sola cosa, en una unidad, y en las tinieblas los ojos de todos parecían mirar hacia dentro de ellos mismos, y sus cerebros recordaban tiempos pasados y su amargura era como un descanso, como un sueño (Steinbeck, 2010, p. 213)

El gueto, tal y como Loic Wacquant lo ha definido²⁷, se constituye en un confinamiento espacial y social, representan “un doble rechazo, que combina clase y raza” (Bauman Z., 2009, p. 116) (y en este caso lugar de origen). Este espacio será el vertedero de residuos humanos²⁸, el lugar en el que se

²⁷ Formaciones socio-espaciales restringidas en las que hay uniformidad racial y/o cultural y son fundados en la relegación forzada de una población negativamente tipificada en un territorio reservado y se desarrollan instituciones propias (Wacquant, 2007, p. 43).

²⁸ “En pocas palabras, la guetificación es parte integral del mecanismo de tratamiento de residuos que a veces se pone en marcha cuando los pobres ya

deposita a los marginados, empobrecidos, rechazados, expulsados. De esta forma, el gueto no es más que “un mero vertedero para (aquellos para los que) el entorno social no tiene un uso económico político” (Bauman, 2009, p. 117). Todo esto conduce a afirmar que los migrantes, empobrecidos y etiquetados, confinados en un espacio solo para ellos, son criminalizados, toda vez que representan un peligro y por ellos resulta consecuente que los Estados adopten políticas para llevarlos del gueto a la cárcel: “los trabajadores inmigrantes o ilegales son visualizados como parte de los riesgos y peligros, asimilados a la criminalidad y a la pobreza, que atenta contra el orden socioeconómico predominante” (Vite Pérez, 2006, p. 97)

Los sufrimientos de los “supernumerarios” o “sobrantes”, que han emigrado para encontrar una funcionalidad económica en los países desarrollados, se considera como un aspecto secundario de parte de los gobiernos de los países que los han engendrado; mientras, en los países receptores, han sido estigmatizados como los “ilegales” o los “sin papeles”, culpabilizándolos, a su vez, de la existencia de bajos salarios y del desempleo entre la población nativa. (Vite Pérez, 2006, p. 96)

La criminalización de la migración, y en general de las vidas empobrecidas (residuos humanos), resulta la consecuencia necesaria en la sociedad actual, toda vez que, tal y como lo expresa Bauman:

Los residuos humanos ya no pueden trasladarse a distintos vertederos ni ubicarse firmemente en zonas prohibidas para la “vida normal”. Por consiguiente, tienen que encerrarse en contenedores herméticos. El sistema penal provee tales contenedores (...) un mecanismo de exclusión y control (...) Explícitamente, el propósito esencial y tal vez único de las cárceles no es tan solo cualquier clase de eliminación de residuos humanos, sino una destrucción final y definitiva de los mismos (...) las cárceles, al igual que tantas otras instituciones sociales, han pasado de la tarea de reciclaje a la de destrucción de residuos. (Bauman, 2005, pp. 113-114)

Este señalamiento y criminalización es narrado por Steinbeck cuando menciona la figura de la lista negra en el contexto de los *okies* en California:

no son útiles como un “ejército de productores de reserva” y se han convertido en consumidores fallidos y por tanto inútiles” (Bauman Z., 2009, p. 117)

Pues bien, si los hombres se reúnen, hay un líder —tiene que haber uno—, un fulano que habla por los demás. Pero en cuanto ese abre la boca, lo agarran y lo meten en la cárcel. Y si surge otro líder, también a ese lo meten a la cárcel.

Tom dijo:

—Después de todo, en la cárcel se come.

—Él sí, pero sus hijos no. ¿Le gustaría a usted estar preso y que sus hijos se murieran de hambre afuera?

—Comprendo —dijo Tom lentamente—. Comprendo...

—Y hay otra cosa más. ¿Ha oído hablar de la lista negra?

—¿Qué es eso?

—Que en cuanto usted abre la boca y se pone a decir que debemos unirnos, le toman una fotografía y envían copias a todas partes. Entonces no podrá trabajar en ningún sitio. Y si usted tiene hijos... (Bauman, 2005, pp. 264-265)

En este sentido resulta evidente cómo, ante la llegada de miles de migrantes, las poblaciones receptoras y las autoridades estatales etiquetan y criminalizan. El temor los conduce a la exclusión, a la negación de la humanidad del rostro de aquel hambriento que busca trabajo y tierra. La construcción de la etiqueta social conduce a un actuar discriminatorio. El capitalismo, unido con una cultura del miedo, conduce al reforzamiento de los aparatos punitivos para ejercer violencia social e institucional buscando proteger a los nativos a costa de la eliminación del foráneo. De esta forma, estas vidas desposeídas, empobrecidas, migrantes, sumadas al rechazo, son evidentemente vidas que no importan, residuos humanos.

Conclusiones

La obra de John Steinbeck está cargada de sufrimiento, injusticia social, pérdidas y duelo, de allí que no resulte “extraño que al abrir las páginas de su literatura de viajes nos sorprenda un aroma a tierra húmeda y aire límpido y sangre” (Silva, 2012, p. 2). Puntualmente, *Las uvas de la ira* “es una historia de emigración, de lucha por hallar nuevas oportunidades (...) es una historia de arraigo con el pasado: el sentimiento de un hombre apegado a su tierra y los problemas circunstanciales que de esa relación pueden derivarse” (Rodríguez Campesino, 2015, p. 120).

Precisamente, la tierra es el elemento clave dentro de la obra a partir de la cual se estructura la historia, pues es el destierro lo que conduce al empobrecimiento, la migración y el etiquetamiento. La pérdida de la tierra de la familia Joad significó el inicio de un éxodo aterrador, que hizo que la familia pusiera en jaque su identidad, perdiera algunos de sus miembros en el camino, se expusiera a condiciones infrahumanas de vida, sufriera hambre y fuera víctima de violencia verbal, psicológica y física. Sus vidas se constituyeron en residuales —o desperdiciadas en términos de Bauman— en virtud de esta relación esencial con la tierra.

La razón del sufrimiento descrito por Steinbeck es el sistema económico, el cual genera que a centenares de miles de personas se le expulse de sus casas, se les asesine o se les obligue a buscarse la vida allende de las fronteras de su territorio (Bauman, 2005). Tal y como es narrado en el libro de Steinbeck, hoy en día, personas están perdiendo sus casas ante los bancos, en virtud de desalojos, ejecuciones hipotecarias, sobreendeudamientos, pobreza, desempleo y hambre (Bengoetxe, 2014). Hoy es patente el incremento de la inequidad social.

El cuadro general deja poco o ningún espacio para las dudas: en la situación actual, el crecimiento económico (...) no augura nada bueno para el futuro de la mayoría de nosotros. Más bien, presagia, para una cantidad abrumadora de personas, una desigualdad cada vez más profunda y cruel, y unas condiciones de vida más precarias, y además, más degradación, infortunios, ofensas y humillaciones —todo ello dentro del marco de una lucha cada vez más dura por la supervivencia social—. (Bauman, 2014, p. 55).

El panorama es sumamente desalentador: la pobreza parece únicamente incrementarse. La migración da muestras de que en los próximos años solo aumentará. La respuesta de los Estados es clara: utilizar la fuerza para expulsar y perseguir. Las cárceles son, actualmente, los vertederos de los residuos humanos, puesto que los enclaves migratorios (guetos) no dan abasto y no son satisfactorios para los poderosos, que aplican políticas cada vez más segregacionistas, racistas, xenofóbicas, aporofóbicas, políticas que dan cuenta que ante los marginados lo único que debe hacerse es eliminarlos.

Sin embargo, cabe precisar que solo bastaría para que un ciudadano pierda el trabajo que le da sustento para convertirse en una vida desperdiciada. Basta únicamente una decisión de alguien que ostente poder para transmutar a alguien de privilegiado a víctima del diseño económico de la modernidad. En este sentido, todos los seres humanos somos proclives a llegar a ser algunos de los integrantes de la familia Joad.

Referencias

- Basstanie, J., & Devillé, A. (2016). From labelling to social aid for immigrants in the 21st Century. *Cuadernos de Trabajo Social*, 29(2), 285-298.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. (P. Hermida Lazcano, Trad.) Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. (J. Alborés, Trad.) Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Bauman, Z. (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* (A. Capel Tarjer, Trad.) Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A.
- Becker, H. (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. (J. Arrambide, Trad.) Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bengoetxe, J. (2014). John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Narrating the Wrong. *Oñati Socio-legal Series*, 4(6), 1194-1207.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2015). *Derechos humanos de migrantes, refugiados, apátridas, víctimas de trata de personas y desplazados internos: Normas y estándares del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Organización de Estados Americanos, Washington D.C.
- Fra López, P. (1997). Las uvas de la ira. Steinbeck y Ford. Un viaje, una aventura. En C. J. Blanco (Ed.), *Literatura y cine: perspectivas semióticas: actas del I Simposio de la Asociación Galega de Semiótica*, (págs. 37-46). La Coruña.
- Hall, J. R. (mayo-agosto de 2017). Bauman líquido. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*(230), 273-786.
- Hikal, W. (2017). Howard Becker: ¿El contemporáneo de la Escuela de Chicago? La teoría del etiquetamiento en el proceso de criminalización. *VOX JURIS*, 33(1), 101-112.
- López, A. C. (2017). De refugiados a parias, en la modernidad líquida. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*(230), 383-392.

- Mourão, P. R. (2005). La economía y 'Las uvas de la ira'. *Cuadernos de Economía*, XXIV(43), 65-81.
- Quint, H. (2003). El amor en Las uvas de la ira, de Jonh Steinbeck. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*(25).
- Rodríguez Campesino, A. (2015). Reinterpretando el mito de la frontera en tiempos de la Gran Depresión: el New Deal y Las uvas de la ira. *Revista Historia Autónoma*(7), 111-125.
- Ruiz García, M. Á. (julio-diciembre de 2012). Industria del miedo: estética y política de seguridad democrática en la sociedad de consumidores. *Analecta política*, 2(3), 99-125.
- Santos Feitosa, R. R. (mayo-agosto de 2018). Inseguranças, incertezas e o desalento pós-moderno: o estado de crise nos últimos textos de Zygmunt Bauman. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, 12(2), 01-18.
- Silva, M. Á. (2012). Cruces post-estructuralistas entre la Geografía y la Literatura. *VIII Congreso Internacional de Teoría y Crítica Literaria Orbis Tertius* (págs. 1-12). La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad Nacional de La Plata.
- Steinbeck, J. (2010). *Las uvas de la ira*. México D.F.: Prrúa.
- Trimano, L. (2015). Integración social y nueva ruralidad: ser ¿“hippie”? en el campo. *Revista de Antropología Social*, 24, 317-348.
- Vite Pérez, M. Á. (2006). La Criminalización de la Inmigración. *Cimexus*, 1(1), 95-109.
- Wacquant, L. (2007). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.



Los miserables hijos de “Las uvas de la ira”

Gabriel Augusto Tosse Anaya¹
Marlon Vargas Patiño²

I. Introducción

La obra de John Steinbeck abre la puerta al análisis de aquello que subyace al tratamiento de las migraciones y las dinámicas poblacionales durante una crisis económica, particularmente, la crisis económica de 1929 en Estados Unidos, a la que se sumó la crisis ambiental por el fenómeno natural conocido como *Dust Bowl*, en algunos Estados. Este tratamiento consiste en el denominado por Giorgio Agamben (1942) como *estado de excepción*, que es definido

¹ Estudiante de derecho de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas, miembro del Semillero del Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos, Universidad Pontificia Bolivariana. Correo: gabriel.tosse@upb.edu.co

² Estudiante de derecho, joven investigador de pregrado del Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos y monitor del mismo grupo; miembro del Semillero del Grupo de Investigación Sobre Estudios Críticos, de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad Pontificia Bolivariana. Correo: marlon.vargas@upb.edu.co

como un “punto de desequilibrio entre el derecho público y el hecho político” (Agamben, 2004, p. 57), en el que se afirma una inscripción de la vida natural (*zoé*) en la vida política (*bios*), dando como resultado la ficción “nuda vida”. Esta ficción es analizada por Agamben a través de la figura del *homo sacer* u hombre sacrificable. En la biopolítica, dice Agamben, se da una inclusión-exclusión jurídico-institucional de la nuda vida, que se traduce en la fórmula “hacer sobrevivir”. En la obra de Steinbeck se pueden encontrar algunas particularidades que llevan a cuestionar la aplicación de dispositivos biopolíticos, y que se manifiestan en la forma de acción presente en los personajes frente a cada esfuerzo de control que sobre sus vidas se despliega. Se hace necesario, en este ámbito, un análisis que permita evaluar la inferencia del dispositivo biopolítico *estado de excepción* sobre la acción de la familia Joad. Para la lectura del concepto *acción* se recurre a la teórica política Hannah Arendt (1906-1975), en su texto “La condición humana”, que lo entiende como “la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia” (1993, p. 64). Por otro lado, se analizará el concepto “*homo sacer*”, estudiado por Giorgio Agamben en la serie “*Homo sacer*” a la luz de la narración hecha por John Steinbeck en su libro “Las uvas de la ira”. La pregunta que inspira este análisis es entonces: ¿De qué manera en los acontecimientos narrados por John Steinbeck en “Las uvas de la ira” se puede identificar la aplicación de dispositivos biopolíticos y cuáles serían los efectos de esto para los conceptos de “vida” y “acción”?

Así, el objetivo general de este texto es analizar la aplicación de dispositivos biopolíticos en “Las uvas de la ira”, y la posible inferencia de esto sobre los conceptos de *vida* y *acción*, estudiados por los autores Giorgio Agamben y Hannah Arendt.

Para el desarrollo de este objetivo es menester, en primer lugar, esclarecer el concepto de biopolítica y sus formas de manifestación en el libro “Las uvas de la ira”, de John Steinbeck; en segundo lugar, desentrañar el significado del concepto “vida” en Giorgio Agamben y Hannah Arendt; en tercer lugar, comprender el significado del concepto “acción” en el libro “La condición humana”, de la teórica política Hannah Arendt; y, por último, identificar la relación entre los dispositivos biopolíticos y los conceptos “vida” y “acción” en el libro “Las uvas de la ira”.

II. Biopolítica en “Las uvas de la ira”

Para hablar de la vida, Giorgio Agamben nos remite a lo que los griegos entendían por esta, afirmando que no contaban con un término único, sino con dos semántica y morfológicamente distintos: *zoé* y *bíos*. El primero, dice el autor italiano, “expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos; el segundo “indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”, esto es, una vida cualificada (Agamben, 1998, p. 9). “Arendt rehabilita esta distinción aristotélica, mientras que Foucault y Agamben se sirven de la misma para pensar la modernidad bajo la forma de un acontecimiento signado por el ingreso de la *zoé* al ámbito de *pólis*” (Donner, 2013, p. 65).

Respecto a la *zoé*, agrega Agamben, en el mundo clásico la simple vida natural era excluida del ámbito de la *pólis* y quedaba confinada en exclusiva como mera vida reproductiva. Así, afirma Aristóteles, citado por Agamben, no es lo mismo vivir (simple vida natural), que vivir bien (vida cualificada) (1998, p. 10). Aristóteles concebía la posibilidad del vivir natural, pero consagraba valores como el bien y el mal, lo justo y lo injusto, solo a la vida calificada, a la vida política (1998, p. 11). Federico Donner afirma, desde su interpretación de Hannah Arendt, que “la distinción entre *zoé* y *bíos* se corresponde con la de necesidad y libertad, con la de vivir y vivir bien. Sin embargo, esto no significa que exista algo así como una mera vida desnuda fuera de los límites de la *polis*” (2013, p. 67). Esto será discutido por Agamben más adelante, pero a esa discusión le precede el desarrollo de Michel Foucault sobre la inscripción descrita de la *zoé* en la *bíos*.

Durante milenios, dice Foucault, “el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (1977, p. 85). La *bíos*, entonces, no consiste más que en una decisión sobre la *zoé*. Esta vida de ser viviente es puesta en entredicho en la medida en que se integra a los cálculos del poder que, en principio, fueron considerados solo en tanto jurídicos, en su dimensión negativa, como represión, lo que se traduce, según Foucault, en la fórmula “hacer morir, dejar vivir” (2002, p. 218).

Para Foucault, esta concepción termina tornándose insuficiente y, por ello, en su texto "Microfísica del poder" expresa que la concepción tradicional, que aceptó hasta el "Orden del discurso" no es adecuada. Esta, según la cual el poder es un mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, "con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc.," se torna insuficiente (Foucault, 1979, p. 154). El caso de la penalidad, afirma Foucault, lo convenció de que el análisis del poder no debía hacerse en términos jurídicos, sino en términos de tecnología, en un esquema técnico y estratégico (1979, p. 154).

Es, dice Mauricio Bedoya, desde este punto que las investigaciones del filósofo francés en relación con su mirada negativa del poder -la que lo consideraba limitante del sujeto- es transformada por la concepción según la cual el poder opera bajo estrategias tendientes a "producir algo (saberes, subjetividades, etc.)" (Bedoya, 2014, p. 60). En este sentido dice Foucault que la imagen del poder como algo que impide, que reprime, debe ser reemplazada por la imagen de este como un modo de producción de lo real "a través de una transformación técnica de los individuos, que en nuestra sociedad recibe un nombre: *normalización*" (Foucault, 1985, p. vi). Se trata entonces de una potencia que "induce placer, produce discursos" desde su constitución como red productiva que atraviesa todo el cuerpo social (Foucault, 1985, p. 137).

Ya dentro de esta concepción positiva del poder, ocurre un segundo tránsito, del poder basado en la lucha (disciplinario) al poder basado en el gobierno de sí y de los otros (biopoder) (Bedoya, 2014, p. 60). Que el poder se manifieste como disciplinario o como biopoder tiene serias implicaciones. Las del primero son expuestas por Edgardo Castro, de la siguiente manera:

[El poder disciplinario es] una forma de poder que tiene como objetivo los cuerpos en sus detalles, en su organización interna, en la eficacia de sus movimientos [...] nos encontramos con una microfísica del poder, con una anatomía política del cuerpo cuya finalidad es producir cuerpos útiles y dóciles. En efecto, el objetivo de la disciplina es aumentar la fuerza económica del cuerpo al mismo tiempo que se reduce su fuerza política (2011, pp. 103-104).

Dice Bedoya que Foucault halla la imposibilidad, en el modelo del poder basado en la lucha (disciplinario), de comprender un tipo de poder diferente al que venía siendo analizado, esto es, "aquel cuyo objetivo ya no es el cuerpo de los individuos, sino el medio en el que vive la población: el biopoder". Este adopta ya no a la lucha, sino al gobierno como base (2014, p. 62). Así, dice Castro, refiriéndose al concepto de "biopoder" que este revela una doble cara. La primera se refiere al poder sobre la vida (política de sexualidad, por ejemplo) y la segunda al poder sobre la muerte (el racismo) (2004, p. 60).

Castro arroja claridad sobre este tópico cuando afirma:

A partir del siglo XVII, el poder se ha organizado en torno de la vida, bajo dos formas principales que no son antitéticas, sino que están atravesadas por un plexo de relaciones: por un lado, las disciplinas (una anatomía política del cuerpo humano) que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una biopolítica de la población, del cuerpo-especie, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida). (2004, p. 62)

John Steinbeck propone en su narración situaciones que parecen escapar a la reivindicada lectura del biopoder como producción, en las que además de producir algo se busca, igual que en el esquema represivo de la soberanía, rehabilitar el poder del soberano de disponer la muerte y permitir la vida. La agresiva aparición de la fuerza policial en la narración de Steinbeck en las zonas denominadas en la jerga americana como *Hooverilles* denota precisamente un ejercicio del poder tendiente a excluir a través de la represión de los migrantes en tránsito. Esto es claro en diálogos como el que sigue:

Fuera. Órdenes del Departamento de Sanidad. Este campamento es una amenaza para la salud.

—¿Dónde vamos a ir?—

Eso no es asunto nuestro. Tenemos órdenes de sacarles de aquí. Dentro de media hora vamos a prender fuego al campamento (Steinbeck, 2015, p. 327).

La presencia estatal se manifiesta, en episodios como este, no en la forma de producción, de normalización, sino en la forma de legitimación de la soberanía con base en el poder de dar muerte. Otro fragmento que pone en cuestión el tránsito afirmado por Foucault respecto al poder en su concepción negativa es el siguiente:

Y si se corre la voz de que tenéis rojos entre vosotros... alguien podría resultar herido. Sería una buena idea que fuerais hacia Tulare. Por aquí no hay absolutamente nada que hacer. Esto es una forma amistosa de informaros. Si no os vais vendrán unos cuantos hombres por aquí, con picos a lo mejor. —Os he dicho que necesito hombres —insistió el contratista—. Si no queréis trabajar, bueno, eso es asunto vuestro. El ayudante sonrió. —Si no quieren trabajar, no hay lugar para ellos en esta región. Nos libramos de ellos rápidamente (Steinbeck, 2015, p. 363-364).

La producción como única connotación del poder, sea de cuerpos útiles y dóciles, sea de subjetividades, no parece expresarse claramente en apartados como los citados. Es claro que, en los Joad, familia migrante protagonista en el relato de Steinbeck, hay una producción que se da con base en el gobierno de sí y de los otros (biopoder) y que busca determinar su posible campo de acción, a través de una biopolítica de la población, en la que se generan subjetividades³.

En la subjetividad del migrante, producto del etiquetamiento constante, en “Las uvas de la ira” concurren algunas otras calidades que se producen alrededor del cuerpo viviente, como la de *okies* (originario de Oklahoma), que aparece a lo largo del libro, y que tiene, en el contexto de la migración entre Estados, el efecto del rechazo. Esto, sin embargo, no significa una exclusión del poder disciplinar, que se manifiesta en la aplicación de ciertos dispositivos sobre el cuerpo con el objetivo de generar cuerpos útiles y dóciles en función, por ejemplo, del trabajo obrero mal remunerado. En el ejercicio del poder no se encuentra, entonces, una relación excluyente entre

³ Se extrae además, de lo dicho por Castro, en su lectura de Foucault, que el concepto de biopoder, sobre el que ya se ha hablado, es generalmente usado como sinónimo del concepto de biopolítica (2004, p. 62).

el biopoder y el poder disciplinar⁴. Así, las políticas económicas asumidas en “Las uvas de la ira” sirven como manifestación de un poder que busca afectar directamente el cuerpo de los individuos en aras a su mayor productividad obrera (poder disciplinar) así como producir subjetividades a través de ideales más que de fuerza, controlando desde el ámbito estatal procesos como la migración mediante el uso de tecnologías biopolíticas. En este sentido, no hay una separación radical entre el poder disciplinar y el biopolítico, en tanto ambos terminan siendo útiles al *estado de excepción*, a la inscripción de la vida *zoé* en los cálculos políticos.

Al abandonar la concepción negativa del poder, dice Agamben, Michel Foucault deja un punto ciego a su analítica del poder, en la medida en que hay casos en que se expresa el poder como soberanía y como producción, cruce que no es posible afirmar sino con base en el poder soberano (2006, pp. 14-16). Así, la legitimación de este actuar no parece fundamentarse en un análisis meramente biopolítico o desde el poder en su concepción positiva, sino que se desprende, además, de la teoría de la soberanía (poder soberano deductivo) (2006, p. 14).

Steinbeck, en este sentido, además de sintetizar acontecimientos e incidentes, ha logrado una síntesis de las diferentes concepciones del poder, que puede evaluarse a la luz del estudio biopolítico realizado por Agamben en la serie “*homo sacer*”. Así, dice:

Si Foucault se opone al concepto tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos (“¿qué es lo que legitima el poder?”) o en modelos institucionales (“¿qué es el Estado?”) e invita a “liberarse del privilegio teórico de la soberanía” para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho, ¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos,

⁴ En uno de sus últimos escritos, el autor afirma que el Estado occidental moderno ha integrado en una *medida sin precedentes técnicas de individualización* subjetivas y procedimientos de totalización objetivos, y habla de un auténtico “doble vínculo político, constituido por la individualización y la simultánea totalización de las estructuras del poder moderno” (Foucault 3, pp. 229-32) (Agamben, 2006, p. 14).

el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes? (2006, p. 15).

Este punto de intersección está dado, según Agamben, en el concepto de *soberanía*. Según él, la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano, de la concepción negativa del poder que Foucault pretende abandonar (Agamben, 2006, p. 16). Partiendo de esta crítica, Agamben emprende un viaje por la figura del *homo sacer*, respecto a la cual, afirma: “(...) el *homo sacer* no es solamente una oscura figura del derecho romano arcaico, sino también la cifra para comprender la biopolítica contemporánea” (2004, p. 13).

Agamben propone que en el derecho hay una doble naturaleza, que consiste en el estar siempre al mismo tiempo afuera y dentro de sí mismo, el derecho a la vez como vida y como norma, como hecho y como derecho (2004, p. 14). El *homo sacer* se inscribe entonces, o mejor, sirve de fundamento al *estado de excepción*, a la estructura según la cual se da la relación de inserción y exclusión de la norma dentro de sí misma. La excepción, dice Agamben:

(...) es en realidad la estructura originaria que funda, da origen y fundamento a la biopolítica moderna: esto es, a la política que incluye a la vida natural (la *zoé*, en la terminología de Foucault que Agamben retoma) dentro de los cálculos del poder estatal (Costa, 2004: p. 7).

Al incluir al viviente, en tanto vida desnuda, esto es, vida excluida de toda forma contextual (Quintana, 2006, p. 44), ficción en virtud de la cual se separa a la *zoé* de la *bios* en el derecho, mediante la puesta en pausa del ordenamiento jurídico, en la medida en que “alguien es ciudadano, ya no es más mero viviente; pero al mismo tiempo, para ser ciudadano pone su vida natural, su nuda vida, a disposición del poder político, la política se vuelve bio-política” (Costa, 2004, p. 6). Y, agrega Agamben, “el estado de excepción, en tanto crea las condiciones jurídicas para que el poder disponga de los ciudadanos en tanto vidas desnudas, es un dispositivo biopolítico de primer orden” (2004, p. 7).

El estado de excepción no es un derecho especial, como el derecho de guerra, dice Agamben, “sino que, en cuanto suspensión del propio orden jurídico, define el umbral o el concepto límite” (2004, p. 28). Ese estado

de excepción, entonces, es la situación en virtud de la cual se suspende la vigencia de la norma, en que la vida, aunque garantizada por el derecho, se encuentra en riesgo, por la suspensión del mismo. La crisis, llámese militar o económica, termina generando consecuencias sobre la *nuda vida*, esa ficción producida por el Estado para escapar a una situación en la que encuentra necesario reemplazar el derecho regla por el derecho excepción. Esta situación crítica tuvo como base, en principio, a los estados de guerra o militares, y terminó por ceder el paso a la excepción por estados de emergencia económica (Agamben, 2004, p. 41).

Giorgio Agamben propone, a partir de su crítica a Foucault, una biopolítica en la que no se abandone la teoría de la soberanía. El *estado de excepción* es, en ese sentido, el dispositivo biopolítico que trae de vuelta la concepción soberana del poder a los cálculos que se dan con base en la *nuda vida*, vida en la que se han escindido *zoé* y *bíos*, dando paso a la inscripción de la primera en la segunda.

El análisis de “Las uvas de la ira” no debe desprenderse del contexto en el que fue escrita, la Gran Depresión de los años 30. A esta se refiere Agamben, citando a Franklin D. Roosevelt:

<<<Asumo sin vacilaciones la guía del gran ejército de nuestro pueblo para llevar a cabo un ataque disciplinado a nuestros problemas comunes [...]. Estoy dispuesto a proponer según mis deberes constitucionales todas las medidas que exige una nación herida en un mundo herido [...]. En el caso de que el Congreso no logre adoptar las medidas necesarias y si la emergencia nacional se prolonga, no me sustraeré a la clara exigencia de los deberes a que me enfrente. Solicitaré al Congreso el único instrumento que queda para hacer frente a la crisis: amplios poderes ejecutivos para entablar una guerra contra la emergencia [*to wave war against emergency*], tan amplios como los poderes que se me atribuirían en el caso de que fuéramos invadidos por un enemigo exterior>> (Roosevelt, 1938, p. 116)” (Agamben, 2004, p. 56-57).

El estado de excepción no es, entonces, ajeno a la obra de Steinbeck. La emergencia contra la cual Roosevelt propone una guerra es, de hecho, la vivida por las familias descritas en “Las uvas de la ira”. Parte de la riqueza de la obra de Steinbeck es precisamente dar cuenta de situaciones reconstruidas al modo del relato periodístico que luego son el insumo para

la construcción de una narrativa de ficción. El estado de excepción por la emergencia económica que sirve de contexto al libro de Steinbeck sirve como manifestación de la suspensión de la norma, de la asunción por el soberano de la potestad de declarar la excepción. El estado de excepción es lo que evita la aplicación del poder solo en su concepción positiva. No puede, en tiempos de crisis, hablarse solo de la producción como base de la biopolítica, ya que en la emergencia no hay producción sin represión.

Los Joad son, en ese sentido, sujetos de una suspensión de la norma constitucional, en la que las garantías de la Constitución Política de los Estados Unidos son una opción del soberano que tiene ahora como principal preocupación dar fin a la emergencia económica sin importar el precio. Se constituye así el *estado de excepción*, los hombres se vuelven el objeto de un cálculo sobre la vida, se empieza a decidir qué vidas son sacrificables en la lucha contra la emergencia (Agamben, 2004, p. 7). Estas vidas que se encuentran sujetas al "estado de excepción", nudas vidas, son la base sobre la cual se construye la ficción del *homo sacer* en "Las uvas de la ira", en la que *zoé* y *bios* se separan, dando paso al elemento de la consagración a la muerte. Esta separación en Steinbeck se da, por un lado, en virtud del actuar represivo de los agentes estatales que en el uso desmedido de la fuerza no dan cuenta de una valoración de las formas de vida de los migrantes, de su calidad como sujetos políticos y, por otro, a causa de la consagración de la vida a la superación de las necesidades básicas para la sobrevivencia del cuerpo, de la condición natural en la que los Joad se ven insertados al luchar contra el hambre, el frío y las enfermedades. El régimen de su pobreza material, de necesidades de la vida en tanto *zoé*, determina la forma misma de su sobrevivencia, consagrando sus vidas a la muerte.

La vida se entiende, en este panorama de la represión y la producción, solo en tanto condicionada por las necesidades del cuerpo, solo en tanto vida natural, animal o *zoé*. Es sobre esta idea de la vida que el Estado americano de "Las uvas de la ira" emite sus decretos con fuerza de ley, entendiendo que su único límite es la garantía del Estado mismo. Reprimir o producir se vuelven entonces herramientas útiles al estado de excepción. Este condicionamiento de la vida por las necesidades del cuerpo se manifiesta en fragmentos como el siguiente:

Supón que haya cien hombres interesados en el empleo; que tengan hijos y estén hambrientos. Que por diez miserables centavos se pueda comprar una caja de gachas para los niños. Imagínate que con cinco centavos, al menos, se pueda comprar algo para los críos. Y tienes cien hombres. Ofréceles cinco centavos y se matarán unos a otros por el trabajo (Steinbeck, 2015, p. 338).

Es clara la relación de producción que aquí se da. Se produce la subjetividad del desempleado y, con ello, del desesperado. Debe reiterarse que esta producción no se interpone en la represión a la que se ha hecho mención en pasajes antes citados del libro.

Respecto del *homo sacer* debe aclararse que el derecho que lo protege es el mismo que le otorga al soberano, en términos de Schmitt, la facultad de decidir la excepción (Schmitt, 2009 p. 13). Hay, en términos de Agamben, una inclusión-exclusión del ordenamiento (2004, p. 7). Ese estado de excepción crea las condiciones jurídicas para que el poder disponga de los ciudadanos en tanto vidas desnudas (2004, p. 7). El estado de excepción se muestra no solo como represión, poder de muerte, sino también como un marco jurídico de suspensión, en el que se da la posibilidad de producir algo, en el caso de "Las uvas de la ira", subjetividades.

Con esto Agamben, citando a Rossiter, dice:

"...en tiempos de crisis, el gobierno constitucional debe ser alterado en la medida en que sea necesario para neutralizar el peligro y restaurar la situación normal. Esta alteración implica inevitablemente un gobierno más fuerte: es decir, el gobierno tendrá más poder y los ciudadanos menos derechos" (Rossiter, 1948, p. 5) (2004, p. 35).

Así, los Joad no han sido despojados de su ciudadanía, ninguna ley ha dicho "¡matad a los Joad!"; ni ha dispuesto una calidad de estos en virtud de la cual se les pueda asesinar, a causa de la cual se pueda disponer de su cuerpo. Sin embargo, el estado de excepción fundado en la emergencia económica, con base en la cual se le dan poderes excepcionales al soberano, dispone la suspensión del derecho. Ese derecho protector de la vida del ciudadano adquiere un carácter de acuerdo con el cual la vida deviene sacrificable.

Steinbeck no da orden a la aplicación del poder en sus diferentes concepciones. Podría hablarse, por la tradición histórica expuesta en Agamben, de una soberanía productora de cuerpos biopolíticos, a la que sigue el estado de excepción, en que el soberano tiene la potestad de dejar a la vida en una posición de fragilidad frente a los peligros del mundo, produciéndose, a pesar del derecho, subjetividades como el migrante, el obrero, el delincuente, etc.

Debe aclararse que la ciudadanía no es la que conlleva, en la obra de Steinbeck, la consagración a la muerte. No obstante, es sobre esta que el soberano tiene la facultad de decidir. La consagración del sujeto a la sobrevivencia se da sobre la base de no solo de un ciudadano, sino sobre la base de un ciudadano obrero, un ciudadano delincuente, un ciudadano migrante. En la crisis económica y el estado de excepción con el que se busca darle solución, se generan unas condiciones en las que la propiedad privada deviene el argumento para consagrar la vida al sacrificio. Steinbeck deja ver lo anterior cuando afirma:

Los grandes propietarios formaron asociaciones para protegerse y celebraron reuniones en las que discutían formas de intimidación, de asesinato, de gasearles. Y siempre temerosos de que surgiera un jefe..., trescientos mil..., si alguna vez se unen bajo un líder..., el fin. Trescientas mil personas, hambrientas y abatidas, si alguna vez llegan a tomar conciencia de ellos mismos, la tierra será suya (Steinbeck, 2015, pp. 328-329).

Evitar la conciencia de sí mismos más allá de sus necesidades es lo que posibilita a los propietarios, bajo la protección del soberano, producir vidas sagradas. Estas vidas sagradas permiten el actuar exceptuado y la producción de subjetividades. En esta tarea, se encuentran enfocados los esfuerzos. Steinbeck proyecta esta situación de la siguiente manera:

El dinero se gastó en armas, y en gasolina para mantener la vigilancia en las enormes propiedades y se enviaron espías que recogieran las instrucciones susurradas para la revuelta, de forma que esta pudiera ser sofocada. La economía en proceso de cambio fue ignorada, al igual que los planes del cambio; y solo se consideraron los medios para extinguir la revuelta, mientras persistían las causas de la misma (2015, p. 328).

Para recapitular, la biopolítica encuentra su significación en "Las uvas de la ira" desde la aplicación del poder en su forma tanto negativa como positiva. Aquella concepción del poder, desde la soberanía, da cuenta del cuerpo biopolítico que será el fundamento de la aplicación a la vez individualizante y totalizante que se da sobre los Joad y -en general, sobre los migrantes- del poder que tiene como base de sus cálculos a la *zoé* y su inscripción en la *bíos*, esto es, la biopolítica. Así, Agamben nos lleva a pensar el estado de excepción, en el que estos cálculos se legitiman desde lo jurídico, en una forma de aplicación de la norma que tiene como base su misma suspensión. El *estado de excepción* toma como base a la figura del *homo sacer*, hombre cuya vida se encuentra consagrada a la muerte, aplicándose la excepción sobre la subjetividad producida por el poder en su concepción positiva.

Esta vida sacrificable se centra en las necesidades del cuerpo. Los Joad encuentran que la vida se reduce a las cadenas de la necesidad, a la sobrevivencia. Todo esto conduce a pensar en la influencia del estado de excepción sobre las formas de actuar de los Joad. Para hablar de una influencia tal, es menester comprender el significado del concepto de acción, a partir de la obra "La condición humana", de Arendt. Para hacer este análisis, sin embargo, se hace necesario desentrañar, primero, el concepto de vida en Arendt y Agamben.

III. Vida

La vida sagrada en Agamben retorna a sus inicios en el derecho romano arcaico, en que se la entendía como vida consagrada a la muerte. Respecto de esta no hay una disposición de la muerte ejercida por el soberano (*thánatos*), pero se da una consagración en virtud de la cual asesinar es algo, si bien no permitido, no sancionado.

Hannah Arendt, dice Castro, "se sirve de la distinción entre *zoé* y *bíos* y entre *oikos* [economía, estructura familiar, privada] y *pólis* [política, estructura de la polis, pública] para explicar, respecto de los antiguos, la novedad política de la Modernidad" (2012, p. 52) (corchetes propios). Para Arendt, sigue Castro, "con la Modernidad la *zoé* ha ingresado en la *pólis* y, de este modo, se hizo posible la aparición de una economía política, algo impensable para los griegos" (Arendt, 1998, pp. 24, 29, 97) (2012,

p. 52). Arendt, además, proyecta sobre la semántica de los términos *zoé* y *bíos*, la oposición entre necesidad y libertad (2012, p. 52), conceptos que relacionará posteriormente cuando se refiere al concepto de *vita activa*.

El concepto de *vita activa* está constituido por las actividades humanas de labor, trabajo y acción. Cada una de estas corresponde a una de las condiciones básicas en las que al hombre se le ha dado la vida en la tierra⁵ (Ivković, 2002, p. 619). El concepto de labor se entiende como la actividad humana cuyo motivo es atender a las necesidades de la vida. Así, en la labor, se atiende únicamente a aquello que condiciona al hombre debido a las necesidades del cuerpo, materiales (Arendt, 1993, pp. 21-22). Esta expresión de la *vita activa* se manifiesta constantemente en "Las uvas de la ira", al menos en lo referente a la necesidad vital de alimentarse y tener tierra, en fragmentos como el siguiente: "Los niños tienen hambre. No tenemos dónde vivir. Como hormigas corriendo a por trabajo, a por comida y sobre todo a por tierra" (Steinbeck, 2015, p. 321).

En segundo lugar, el trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, por el cual se proporciona un mundo de cosas, en otras palabras, el uso de materiales de la naturaleza para crear objetos que perduren (Arendt, 1993, pp. 21-22), "donde el hombre, el fabricante, el artífice de su propio mundo es dueño y señor, no solo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza al violentarla", "sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos" (Camelo, 2001, párr. 5). Steinbeck presenta, como manifestación de esta forma constituyente de la *vita activa*, la estructura artificial de los bancos, que deviene condición para la sobrevivencia: "Ellos no asumían la responsabilidad por los bancos o las compañías porque eran hombres y esclavos, mientras que los bancos eran máquinas y amos, todo al mismo tiempo" (2015, p. 52).

En Steinbeck, el trabajo se torna necesario para garantizar la durabilidad de la labor, o sea, la posibilidad de satisfacer las necesidades del cuerpo a partir de la creación de artificios en el mundo (Sanna, s.f., p. 3). Respecto a la labor, afirma Arendt, es una forma de actuar que no produce, que no

⁵ "fundamental because each corresponds to one of the basic conditions under which life on earth has been given to man".

deja nada a su paso, según la crítica de Smith y Marx al servicio doméstico (1993, p. 102). Sin embargo, dice la autora alemana, eran precisamente estos sirvientes domésticos, "residentes familiares, *oiketa* o *familiares*, que laboraban por pura subsistencia y que se necesitaban para el consumo sin esfuerzo más que para la producción", los que dejaban tras de sí, a cambio de su consumo, ni más ni menos que la libertad de sus dueños" o la potencial productividad de sus amos, en términos modernos (1993, p. 102).

Steinbeck, en este sentido, deja ver con claridad la primacía de la productividad como interés del soberano, por el que se da el *estado de excepción* y se aplica entonces el poder en su concepción negativa y positiva, a partir de una inclusión que separa a la vida natural, equiparable en cierto modo a la necesidad en Arendt, y a la vida política, equiparable de alguna forma a la libertad. La necesidad de los bancos, grandes propietarios, de mano de obra barata, se satisface con la existencia de hombres avocados a la mera sobrevivencia, a la labor. Esta labor se produce, en el marco de "Las uvas de la ira", por la regulación misma que de la economía se da en el estado de excepción, por la producción de nudas vidas, por la represión estatal que tiene como sentido generar mayor estabilidad en los precios bajos de la mano de obra y un esfuerzo por la mera sobrevivencia (Steinbeck, 2015: pp. 363-364).

IV. Acción

Hay que darles algo en qué pensar; tenerlos a raya; si no, solo Dios sabe de lo que serán capaces. John Steinbeck

La acción, dice Hannah Arendt, es la única actividad que se da entre los hombres sin que medien cosas o materia, es en esta actividad que el hombre puede desplegar su libertad, trascender las condiciones en las que es arrojado a la Tierra, ir más allá de lo establecido, empezar algo nuevo (1993, p. 38). Los resultados de esta actividad son, en la medida en que superan las condiciones del mundo, inimaginables. Cada sujeto puede anunciar algo nuevo, algo imprevisto: "el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable" (Arendt, 1993, p. 202).

De “Las uvas de la ira”, en lo referido a la labor y al trabajo, puede afirmarse, al menos en principio, una primacía de la labor sobre la acción, de la sobrevivencia sobre la improbabilidad. Se dice “en principio”, en la medida en que Steinbeck, si bien dibuja un panorama desolador en el que esta primacía parece no dejar lugar a la libertad, encuentra en cada momento la manera de escapar a la mera sobrevivencia.

Una de las características fundamentales de la acción, dice Arendt, es la pluralidad:

Mientras que todos los aspectos de la condición humana están relacionados de algún modo con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda la política (1993, p. 35).

Solo en la condición de *Inter homines esse*, siendo entre los hombres, es posible el ejercicio de la acción y el discurso. Solo en este espacio los hombres se realizan humanamente y obtienen el reconocimiento de la comunidad política, esto es, se les considera iguales (Arendt, 1993, p. 22).

Arendt agrega que el ámbito privado es uno de los presupuestos para la aparición en el espacio público, es decir, la satisfacción de las necesidades del cuerpo, que se da en el ámbito de la familia (*oikonomia*), es un presupuesto para la realización de la vida política (*bíos*) (1993, pp. 44-45). Así, la labor, aunque necesaria para la sobrevivencia, no es el centro de la vida política, sino mejor, de la vida natural o *zoé*. Steinbeck traduce esto en las necesidades propias del migrante: los automóviles, la comida, el agua y la salud. Además de esto, reivindica constantemente la acción en tanto, a pesar de aquellas necesidades del cuerpo, los Joad son siempre capaces de crear incluso el espacio de aparición al actuar con otros en un ámbito de pluralidad. Para este punto, es menester evidenciar el doble carácter de esa pluralidad de la acción, la alteridad y la unicidad. La alteridad es traducida por Julio Vargas como eso que cada individuo es en relación con otro diferente a sí mismo, relación a partir de la cual siempre se pueden establecer diferencias y semejanzas, que dan lugar a identificar a los individuos como pertenecientes a un género o especie (Vargas, 2009, p. 87). En lo relativo a la unicidad Vargas expresa que esta comporta en el hombre su cualidad de único e irrepetible.

Es gracias a esta unicidad, dice Vargas, que en la interacción entre los individuos se forma un tejido de relaciones que tienen por principal rasgo contar con un amplio abanico de perspectivas y opiniones, que se desprenden de sujetos libres mediante sus discursos y obras (2009, p. 87).

Steinbeck traduce esta pluralidad así: “Todas las noches se creaba un mundo, completo, con todos los elementos: se hacían amistades y se juraban enemistades, un mundo completo con fanfarrones y cobardes, con hombres tranquilos, hombres humildes, hombres bondadosos” (2015, p. 270).

Finalmente, al referirse a la pluralidad, dice Arendt “[s]i los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (1993, p. 200). Adicionalmente, Steinbeck habilita, en el estudio del concepto de acción, la lectura del mismo en los episodios de “Las uvas de la ira” referentes a los campamentos del gobierno:

[...] He estado pensando en el campamento del gobierno, cómo nuestra gente se cuidaban unos a otros, y si había pelea la arreglaban ellos mismos; y no había policías moviendo sus armas, pero había más orden del que los policías podrían haber proporcionado nunca. He estado preguntándome por qué no podríamos hacerlo por todas partes [...] Trabajar juntos por nuestra propia causa... trabajar todos nuestra propia tierra (2015, p. 573).

V. Conclusión: relación entre dispositivos biopolíticos, vida y acción

El análisis de “Las uvas de la ira” realizado hasta aquí nos permite llegar a algunas conclusiones. 1) Michel Foucault, en su analítica del poder, abandona la concepción negativa, represiva o soberana del mismo que, sin embargo, sigue presente en Steinbeck, quien nos hace pensar que la aplicación del poder represivo coexiste con la aplicación del poder productivo, en el dispositivo biopolítico de primer orden *estado de excepción*, evaluado por Agamben desde la soberanía. En virtud de esta concurrencia se habla, en los Joad, de la producción de subjetividades (concepción positiva) a la vez

que se encuentran episodios de represión en virtud del poder soberano (concepción negativa).

2) Comprender el concepto de *acción* deviene necesario por la interacción que se da entre los personajes de “Las uvas de la ira”, que abre la puerta a pensar en aquellos aspectos de la vida de los Joad que escapan a la mera sobrevivencia, al *estado de excepción*, a la generación de *homo sacer* y, con ello a la separación de la nuda vida. La acción, que es entendida en Arendt como la capacidad de crear, siempre presente en el ser humano, y que termina por diferenciarlo radicalmente de otros seres vivos, es lo que nos permite llegar a una comprensión de los episodios de “Las uvas de la ira” en los que se da cuenta de una capacidad que va más allá del control, en tanto la necesidad, presente en Agamben y Arendt, pasa a un segundo plano, cuando se encuentra la conciencia de las causas de la misma, y entre los hombres se funda la raíz de una nueva forma de espacio político, que intenta moverse, si bien en presencia de un Estado soberano, fuera de las dinámicas del mismo, partiendo de la cooperación entre los hombres.

Con lo anterior, Steinbeck arroja al concepto de acción un rasgo político cual es el de la cooperación, que permite entender, al tiempo, la forma ficticia del *homo sacer*. Lo ficto, entonces, es superado por lo político. La economía de la vida política se abandona desde la cooperación entre los hombres.

3) El anhelo de superación de la necesidad, presente en la labor, *zoé*, nuda vida, sirve de base a la unión de los hombres, cuando estos se hacen conscientes de las causas de dicha necesidad. Este anhelo, más que del cuerpo, viene dado por el reconocimiento de la libertad y la pluralidad en los hombres. A pesar de los dispositivos de poder, tanto represivos como productivos, la posibilidad de cooperación no admite, en Steinbeck, control alguno por parte del soberano.

4) La producción de *homo sacer* que responde al *estado de excepción* no afecta, en “Las uvas de la ira” a la acción. La capacidad creadora del hombre, de empezar algo nuevo, no se limita a pesar de los esfuerzos de la biopolítica.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Editorial Pre-textos
- Agamben, G. (2004). *Homo sacer II, i: Estado de excepción*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora S.A.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Bedoya, M. (2014). *Tránsitos foucaultianos por el poder*. Forum: Revista Departamento de Ciencia Política, No. 5, pp. 55-64.
- Camelo, I. (2001). *La acción en Hannah Arendt*. [Entrada de blog] Recuperado de <http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/sumario/articulos6.htm>
- Castro, E. (2011). *Diccionario de Foucault: Temas, Conceptos y Autores*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Castro, E. (2004). *Vocabulario de Michel Foucault*. Recuperado de http://www.cieg.unam.mx/lecturas_formacion/sexualidades/modulo_9/sesion_1/complementaria/Edgardo_Castro_El_vocabulario_de_Michel_Foucault.pdf
- Castro, E. (2012). *On the (non) distinction between bíos and zoé*. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis, Vol. 9, No. 2, pp. 51-61. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2012v9n2p51>
- Costa, I. (2004). *Introducción a Homo sacer II, i: Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora S.A.
- Donner, F. (2013). *Totalitarismo arendtiano y biopolítica foucaultiana: la hipótesis agambeniana de desconexión*. Revista EN-CLAVES del pensamiento, Vol. 7, No. 14, pp. 63-83. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v7n14/v7n14a3.pdf>
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Madrid, España: Siglo XXI Editores S.A. de C.V.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. 2da. ed. Madrid, España: Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ivković, I. (2002). *Fields of human life in Hannah Arendt's "The human condition"*. Facta universitatis: Philosophy, sociology and psychology, Vol. 2, No. 9, pp. 619-637. Recuperado de <http://facta.junis.ni.ac.rs/pas/pas200201/pas200201-03.pdf>

- Quintana, L. (2006). *De la nuda vida a la 'forma-de-vida'. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder*. Argumentos (México), Vol. 19, No. 52, pp. 43-60. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000300003
- Steinbeck, J. (2015). *Las uvas de la ira*. 2da. ed. México, D.F.: Editorial Tomo S.A. de C.V.
- Sanna, A. (s.f.). *Annah Arendt, Vita Activa. La condizione umana*. Giornale Critico di storia delle idee. Recuperado de <http://www.giornalecritico.it/risorse/biblioteca.html>
- Vargas, J. (2009). *El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt*. Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, No. 11, pp. 82-107.



Emancipación y condena en John Steinbeck: análisis a *La luna se ha puesto* y *La perla*

Hernando Blandón¹

*Sabían que no hay espíritu más desprendido en el mundo que
el de un pobre a quien de pronto favorece la fortuna.*
Steinbeck (1983). *La perla*, p. 59.

*En este juego de quien pierde gana,
el más seguro perdedor es de quien se dirá que
"no tiene nada que perder más que sus cadenas".*
Jacques Rancière (2013). *El filósofo y sus pobres*, p.50.

¹ Diseñador Industrial, Especialista en Desarrollo de Habilidades de Pensamiento, Magíster en Literatura Colombiana y en Comunicación Digital. Doctor en Filosofía, Docente investigador de la Universidad Pontificia Bolivariana adscrito al Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos y al Grupo de Investigación en Diseño Gráfico. Este texto se realiza en el marco del Proyecto de investigación El poder de la imagen: emancipación del hombre endeudado a partir de Jacques Rancière. Radicado 930B 11/17/77, CIDI, UPB.

Introducción

Desde la década del treinta, la obra de John Steinbeck ha sido calificada por varios críticos literarios como desigual por su escritura polivalente. Algunas veces ha sido clasificada como realista por su denuncia social y otras como simbólica y filosófica, porque apela a melodramas y juicios morales que debilitan la calidad narrativa de la obra. Harold Bloom autor de *El canon occidental* (1995), Buenos Aires, Colihue. ealístacumplir con su rol de masa incognita en la sociedad. do que el destino no le sernte la fortuna, no lo incluyó en su libro sobre escritores significativos en la literatura norteamericana, al sostener que *Las uvas de la ira* era un texto mediocre y que Steinbeck era una versión de Hemingway con mala escritura. En esta misma línea argumentativa, comentaristas como Ludwig Lewisohn (1939), Carl Van Doren (1949) y Morton Dawen Zabel (1950) lo catalogan como un escritor proletario que obstaculiza el juicio crítico al sobrecargar sus novelas con tesis morales y ambiciones sociales.

Otro crítico literario, Frederick Straumann (1951, 1965) subraya la apreciación científica que el escritor realiza mediante la observación social y destaca la catarsis que produce en el lector la descripción social en obras como *Las uvas de la ira* (1959), que despiertan la compasión y la solidaridad. Tal vez, por esta última razón, Steinbeck es considerado un escritor realista² implicado con la causa social de los desposeídos y cuya interpretación de la Gran Depresión norteamericana logra establecer una panorámica social clara y comprometida con su tiempo.

El escritor desde una lectura social presenta en sus novelas una realidad quizás más cruda que ficcional, quizás más cercana al lector que percibe la vida como la escenografía para combatir la desigualdad social que el autor visibiliza. Hábilmente, la observación directa de los ambientes, lugares y vivencias de los personajes se vuelven descripciones que logran

² El realismo surgió a mediados del siglo XIX en Europa como una nueva corriente de pensamiento cuyas bases científicas y filosóficas positivistas solo consideran verdadero aquello que se podía observar, analizar y experimentar. Igualmente, el realismo se fortalece con los discursos del avance tecnológico, las innovaciones médicas y el surgimiento de nuevas ciencias como la sociología y la psicología que contribuyen a dar el tono argumentativo en la literatura realista.

ser neutrales e impersonales. Por esta razón, especialistas como Straumann (1951) señalan que el estilo narrativo de Steinbeck pertenece más a una pieza periodística, tipo crónica³, que literaria, sin embargo, la pretensión moralizante y crítica lo devuelve al campo literario.

En la escritura realista de Steinbeck, el capitalismo y el crecimiento industrial son otras fuentes de inspiración y denuncia. En el siglo XIX, con la revolución industrial, la burguesía (los dueños de las empresas) logró el poder económico y social con la explotación de la masa obrera; en muchos casos, con la violación de los derechos humanos y sociales. Injusticias que posibilitaron el surgimiento de doctrinas como el socialismo, el marxismo y el comunismo que trataron de defender a los trabajadores para mejorar su condición de vida y de trabajo.

Steinbeck vivió la crisis norteamericana del treinta llamada la *Gran Depresión*, una extendida recesión económica que duró desde 1929 hasta principios de 1940. Esta experiencia, sin duda, inscribió su manera de comprender el mundo y la lectura sociológica de juzgar la vida norteamericana. La obra steinbeckiana está compuesta por veintisiete libros, entre los cuales se destacan *Las uvas de la ira* (1939), *De ratones y hombres* (1937) y *Al este del edén* (1952). Igualmente, este premio Nobel escribió novelas cortas como *La luna se ha puesto* (1942) y *La perla* (1947); objetos de análisis de esta composición.

La luna se ha puesto se explora a partir de los planteamientos sociales, económicos y políticos del discurso sobre la emancipación del filósofo alemán Karl Marx⁴, articulados con algunos apuntes de Baruch Spinoza

³ De acuerdo con la Real Academia de la Lengua Española, la crónica es “una narración histórica en que se sigue el orden consecutivo de los acontecimientos”; asimismo, la define como un “artículo periodístico o información radiofónica o televisiva sobre temas de actualidad”. La crónica es un género periodístico que informa e interpreta cumpliendo con la veracidad de las fuentes sobre la realidad o suceso presentado a través de la visión del periodista.

⁴ Para este análisis se tomarán las siguientes obras: Marx, K. (1976). “Tesis sobre Feuerbach”. En: *Obras escogidas*, Tomo I. Moscú: Editorial Progreso. Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial. Marx, K. (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo veintiuno Editores.

relacionados con lo humano como condición y emoción. *La perla* se analiza desde el concepto de emancipación del sujeto como igualdad de las inteligencias, planteado por el filósofo francés Jacques Rancière⁵. Así, la masa/emancipación en *La luna se ha puesto* y el sujeto/condena en *La perla*, conforman las categorías antagónicas con las que se confronta en estas novelas si la escritura de Steinbeck es polivalente y desigual como afirman varios de sus críticos. El análisis cronológico precisa la apuesta política y social del autor, ya que en ellas se hallan dos miradas en distancia sobre la realidad; en una la utopía como posibilidad y en la otra, la realidad como condena.

En la *La luna se ha puesto*, un narrador omnisciente relata la invasión a un pequeño y desconocido pueblo por un ejército conquistador alemán con el objetivo de saquear su riqueza natural, el carbón y dominar a sus habitantes a través del miedo y el sometimiento militar. De forma paralela, el relato devela la fuerza y el poder de resistencia de los conquistados al invocar dos fundamentos morales que los vinculan: *voluntad y libertad*⁶. Este análisis toma la invasión del pueblo como acontecimiento, que en términos de Alan Badiou (2003: 199) es una singularidad universal en tiempo singular; una ruptura. Hecho que se presenta en *La luna* con la invasión como interrupción del nudo entre política, economía y sociedad, que renueva con este acontecimiento una esperanza, una oportunidad de cambio, en este caso, de emancipación. Sin embargo, en esta línea de pensamiento cabe preguntar: ¿para vivir una vida emancipada en libertad basta con el deseo y la voluntad de los hombres?

Por su parte, en *La perla*, el narrador describe la vida cotidiana del pescador Kino y su mujer Juana, cuyo pequeño hijo, Coyotito, es picado por un escorpión; incidente que reafirma la urgencia de dinero para llevar a su hijo al médico. Ese mismo día, aunque preocupados por la salud de su hijo,

él y su mujer salen como de costumbre a pescar y la suerte⁷ los conduce al hallazgo de una perla de incalculable valor. Este acontecimiento describe en adelante la lucha que debe enfrentar esta familia para hacer valer este *golpe de suerte* frente a los ricos del pueblo (el campo de batalla arendtiano), que son, paradójicamente, quienes pueden valorar y comprar la perla. La narración muestra pasiones humanas positivas como la solidaridad y el orgullo de la gente y otras negativas como la ira, la envidia, la avaricia, el miedo y la exclusión social que marcan y estigmatizan el golpe de suerte como fatalidad; signo indeleble en la vida de los más pobres.

Así surge la oposición entre suerte/impotencia como condena en el destino de los más desamparados o los “sin parte”, en términos de Rancière. La cuestión a precisar en esta novela puede ser planteada de la siguiente manera: ¿es posible escapar a la dupla suerte/impotencia como ignorancia o es la dupla conocimiento versus resignación el camino para escapar a una vida en condena?

Este análisis busca evidenciar que estas novelas presentan lecturas opuestas del discurso social, lo que lleva a razonar que Steinbeck es un autor desigual. En *La luna* se intuye de manera positiva el ejercicio de la libertad de un pueblo invadido que recurre a la solidaridad de principios o valores comunes para lograr el sueño perdido. En *La perla*, el sueño es la emancipación, no hacia la libertad sino hacia la igualdad debido a que el hallazgo de una perla como acontecimiento transforma la vida de una familia cuyo infortunio no estriba en ser únicamente pobres, sino iletrados. Ambas novelas narran en escenarios opuestos realidades para vivir la vida plena, desde dos teorías filosóficas que asumen la emancipación: en *La luna se ha puesto* como potencia positiva y libertad; en *La perla* como potencia negativa, resignación y condena.

⁵ Este texto toma del filósofo francés las siguientes obras: Rancière, J. (2009). *Et tant pis pour les gens fatigues*. París: Editorial Ámsterdam. Rancière, J. (2103). *Bela Tarr*. Buenos Aires: El cuenco de plata. Jacques Rancière (2013). *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: INADI

⁶ La voluntad entendida como libertad desde la perspectiva sociopolítica es libertad para actuar, desde la perspectiva moral es libertad para elegir y desde el punto de vista metafísico es libertad trascendente.

⁷ Hannah Arendt (2006) en *Sobre la violencia* dice: “en ningún lugar desempeña la fortuna, la buena o la mala suerte, un papel tan fatal dentro de los asuntos humanos como en el campo de batalla” (p. 11). En este caso, el campo de batalla que enfrentan los protagonistas son las creencias religiosas y la desigualdad tanto cognitiva como económica que confrontan realidades sociales, emocionales y juicios de valor frente al poder económico y político que ejerce una clase social sobre otra.

La luna se ha puesto y la emancipación como voluntad

La novela está dividida en ocho capítulos en los que se intercala el protagonismo entre dos fuerzas: los invasores y los representantes del Estado: Ejército e Intendente; sin embargo, el pueblo está siempre presente como argumento en los diálogos sostenidos entre ellos. Pocos personajes y una masa son caracterizados en esta obra. El discurso narrativo a través de los diálogos va hilando de manera sutil el deseo de libertad como el valor más importante para el ejercicio de vivir una vida digna. Cada personaje es un sujeto político que, como diría Spinoza⁸, al unirse por los afectos conforman una masa ávida de libertad (voluntad emancipadora) en el ejercicio de sus derechos ciudadanos, entendidos como derechos naturales⁹ de los seres humanos libres:

El médico meneó la cabeza y sonrió:

—No sé. Hace tiempo que no hemos conquistado nada o que no nos han conquistado, que no sé qué se debe hacer. Han vivido en paz tanto tiempo que no acaban de creer en la guerra. Cuando crean les pasará la perplejidad (Steinbeck, 1970, pp. 17-18).

En otro diálogo, el coronel invasor hace explícito al Intendente del pueblo las intenciones económicas de la invasión que dirige la pregunta por la potencia libertaria de la resistencia:

⁸ Spinoza afirma en el *Tratado Político* que “los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres” (Spinoza, 2010, p. 240).

⁹ *Cfr.* (Balibar, 2011, pp. 76-77). “En la medida en que el derecho natural de cada individuo se determina por su potencia y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues es cierto que uno puede tanto menos, y, en consecuencia, tiene tanto menos derecho, cuanto mayor causa tiene para temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas pueden sustentar su vida y cultivar su mente (Spinoza, 2010, pp. 98-99). Noción aplicable de forma paralela en el análisis sobre *La perla*.

—Queremos entendernos todo lo bien que podamos —empezó el coronel—. Esto tiene mucho de asunto comercial. Necesitamos la mina de carbón y la pesca. Procuraremos molestar lo menos posible.

¿Qué pasa en el resto del país? No he tenido noticias —replicó el Intendente.

—Lo hemos ocupado totalmente. La operación estaba bien planeada.

—¿No ha habido resistencia en ninguna parte?

El coronel lo miró compasivamente:

—Ojalá no hubiera habido. Sí; ha habido cierta resistencia, pero no ha servido más que para derramar sangre. Lo habíamos planeado todo muy bien.

—Pero ¿ha habido resistencia? —insistió el Intendente.

—Sí; ha habido quienes han cometido la tontería de resistir. Lo mismo que aquí, la resistencia fue sofocada en seguida. Ha sido una pena y una tontería querer resistir.

El médico insistió en lo que más interesaba al Intendente:

—Habrá sido una tontería, pero ¿han resistido? (Steinbeck, 1977, p. 23).

La obstinada cuestión por la resistencia constituye la pregunta por el reconocimiento a los hombres libres que habitan en el resto del país. Esta cuestión alude a la emancipación como potencia. En *Sobre la cuestión judía*, Marx escribe que toda emancipación es la reducción del mundo humano de las relaciones al hombre mismo. Así, Marx concluye que la emancipación se dice del hombre y no se dice sino del hombre mismo:

Solo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (Marx, 2015, p. 83).

Esta reiteración por la resistencia articula lo que Marx denomina la integridad del ser humano. El conflicto entre el individuo con el ejercicio como miembro de una sociedad civil y otro como ciudadano del Estado. La emancipación, afirma el filósofo, será posible solo cuando el hombre subvierta las relaciones sociales como sujeto-individuo hacia unas relaciones sociales como sujeto-partícipe en comunidad, tal como describe el diálogo anterior. “—La gente se une. No les gusta la conquista. Van a

pasar cosas. Ten los ojos abiertos, Annie. También tú vas a tener que hacer cosas” (Steinbeck, 1970, p. 52).

Steinbeck establece que el sometimiento que vive este pueblo conquistado no es solo en el plano individual, concepto que coincide con Marx en los *Manuscritos económicos-filosóficos* (1968) en donde afirma que se debe evitar fijar a la sociedad como una abstracción contrapuesta al individuo. El individuo es el ser social; en este sentido, la vida individual y la vida genérica del hombre no son diversas [...]. Esto indica que para Marx el hombre en su individualidad y su particularidad es, en igual medida, la totalidad de la sociedad. En *La luna se ha puesto* se puede advertir cómo se inserta este razonamiento:

—Hemos descubierto que cuando algunos oficiales viven bajo el mismo techo que las autoridades hay más tranquilidad.

—¿Quiere usted decir que el pueblo saca la impresión de que hay cierta colaboración?

—puede que sea eso.

El Intendente dirigió una desesperanzada mirada al médico, pero como el médico no pudo devolverle más que una sonrisa forzada, replicó en voz baja:

—Al pueblo no le va a gustar.

—Siempre saca usted al pueblo a relucir. El pueblo está desarmado. El pueblo no pinta nada.

El Intendente meneó la cabeza:

No lo sabe usted bien, coronel (Steinbeck, 1977, p. 26).

Esta apreciación del Intendente revela que el pueblo como masa está compuesto por individuos, sujetos plenos en su ejercicio político y con libre albedrío. Steinbeck, al igual que Marx, vincula la emancipación humana desde la sensibilidad del hombre. La esencia del hombre —escribe Marx— como “ser genérico” es la “actividad sensible”, su naturaleza, que no solo sirve como medio de producción en la actividad productiva, que, en algunos casos denomina como *praxis*, sino como medios de la existencia misma. Dicha actividad sensible es representada por la desobediencia de Alexander Morden, quien asesinó al capitán Bentik mientras gritaba que era un hombre libre y, especialmente, por Annie, la cocinera, que desde la invasión ha convertido su reconocido mal genio y carácter en indignación patriótica:

—Les ha echado agua hirviendo a los soldados:

—¿No tiene usted autoridad sobre sus criados?

El Intendente sonrió: —muy poca. Cuando está contenta es una buena cocinera. ¿ha lastimado a alguien? —preguntó a Joseph.

—tendrá usted que imponer disciplina a su cocinera —dijo el coronel.

—No puedo —le contesto el Intendente- Se irá. (Steinbeck, 1970, p. 26).

Con este diálogo, Steinbeck confirma la tesis marxista según la cual la sociedad es la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza; la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza (Marx, 1980, p. 146). Conocer al hombre implica conocer la sociedad en que está inserto.

El mundo humano es obra del hombre y ha de ser siempre estudiado y comprendido en función de una determinada idea del hombre, de una filosofía. Reducirse a aceptar lo dado, tratar positivamente al hombre y la sociedad existentes, es aceptar la idea del hombre que esa sociedad y ese hombre realizan (Marx, 1980, p. 110).

El mundo humano que Marx expone desde los sentidos y la sensibilidad contextualizada sustenta las razones que hacen posible una aproximación crítica al concepto de emancipación en *La Luna se ha puesto*. En esta consideración de lo humano, Steinbeck presenta un giro interesante en el capítulo V, cuando el narrador describe:

—Transcurrieron lentamente los días y las semanas; transcurrieron lentamente los meses [...] El que estaba cercado ahora era el conquistador, los hombres del batallón, se encontraban rodeados de enemigos y no se atrevían a descuidarse ni un momento. Cada soldado llevaba terror en su corazón (Steinbeck, 1970, pp. 69-70).

La situación intensifica esta naturaleza de lo humano cuando dos aviones sobrevuelan el pueblo lanzando miles de pequeños paracaídas azules con chocolates y dinamita. La estrategia de emancipación había empezado con los jóvenes que habían huido hacia el exterior consiguiendo apoyo. Cada bulto traía un mensaje, Lanser leyó el mensaje:

—“Al pueblo inconquistado: Ocultad esto. No os expongáis. Lo necesitareis más tarde. Es un regalo que os hacen vuestros amigos y que haréis al invasor de vuestro país. No lo utilizéis en cosas demasiado grandes” —y después lo recorrió con la mirada—: Vean esto, “líneas ferroviarias... actuar de noche... cortar las comunicaciones” Y esto: Instrucciones: líneas ferroviarias. Se coloca el cartucho cerca de una juntura y apretado contra una traviesa. Se le sujeta con barro o con nieve prieta para que quede firme. Cuando se enciende la mecha se puede contar lentamente hasta sesenta antes de que explote” (Steinbeck, 1970, p. 108).

En el sueño común por la libertad el pueblo sale al campo buscando la dinamita, los niños encontraban los pequeños paracaídas azules, se comían el chocolate y enterraban la dinamita en la nieve, luego le decían a sus padres dónde la habían enterrado. Un espíritu libertario merodeaba todo el pueblo:

Pero nosotros somos libres y tenemos tantas cabezas como personas, y en caso de necesidad los jefes brotan como setas.

El Intendente le puso una mano al hombro:

—Gracias. Ya lo sabía, pero da gusto oírtelo. Nuestra gente no bajará la cabeza ¿verdad? —y al decirlo lo miró con ansiedad.

El médico le reconfortó:

No; no bajará la cabeza. Con la ayuda exterior se sentirá más fuerte. (Steinbeck, 1970, p.119).

Esta frase del Intendente corrobora la esperanza y la filosofía libertaria de un pueblo que resiste, lo que recuerda las palabras de Spinoza:

Si dos convienen a la vez y unen sus fuerzas, pueden más juntos y en consecuencia tienen más derecho en la naturaleza que cada uno por sí solo.

Y cuanto más sean los que así se unen, tanto más derecho tendrán unidos a la vez (Spinoza, 1972, TP, vol. 3, p. 281).

La unión hace la fuerza y esta se da a través de los afectos, esto es, por un sueño común: la emancipación. Es importante resaltar que en esta novela, Steinbeck presenta otras emociones como la amistad, el amor, la desesperanza y la muerte, todas relacionadas con el camino por la emancipación como acción. La viuda de Alexander Morden, el minero ejecutado por atacar

a uno de los militares, protagoniza una venganza utilizando el *deseo* y la soledad que siente otro militar invasor. Sin embargo, es la acción por unión, conocimiento y conciencia del pueblo de saberse soberano en sus derechos ciudadanos y la voluntad de recuperar el estatus de seres libres, perdido ante el enemigo conquistador, lo que habilita la acción emancipadora. Se ha dicho que el arte de la escritura es contradictorio, hecho comprobable con el Steinbeck idealista de *La luna se ha puesto*, contrario, como se verá, al que escribe cinco años después, *La perla*.

La perla y la desigualdad como condena

Esta novela corta se divide en seis capítulos. El primero describe la cotidianidad de Kino, un joven pescador y su mujer Juanita hasta el hecho infortunado en que un escorpión pica a su pequeño hijo Coyotito. Primer nudo de la novela y eje argumentativo que desencadena las circunstancias emocionales y sociales que siguen. La angustia por conseguir al médico del pueblo y la negativa para atenderlos por falta de dinero, develan el tono de denuncia sobre la injusticia social y la falta de ética en la novela. El hallazgo de “la gran perla, perfecta como la luna” (Steinbeck, 1970, p. 12) da cuenta en cada capítulo del desprecio, la ira y la envidia entre otras emociones humanas que tiene que sufrir, *los sin parte*, que en palabras de Rancière, son aquellos vistos como masa, que no representan ningún grupo, función o competencia particulares, en este caso, Kino y su familia.

La picadura del escorpión y la búsqueda del médico generan una procesión hasta la casa del médico. Las descripciones de los mendigos de la entrada de la iglesia dibujan plenamente al médico:

Y conocían al doctor. Sabían de su ignorancia, su crueldad, su avaricia, sus apetitos, sus pecados. Conocían sus feas intervenciones en abortos y los pocos centavos que daba alguna vez como limosnas. [...] seguían a la procesión procurando aprender nuevas cosas sobre sus congéneres, dispuestos a ver lo que iba a hacer el obeso e indolente doctor con una criatura indigente mordida por un escorpión.

[...] Kino vaciló un momento. Este doctor no era compatriota suyo. Este doctor era de una raza que casi durante cuatrocientos años había despreciado a la raza de Kino, llenándola de terror, de modo que el indígena

se acercó a la puerta lleno de humildad y como siempre que se acercaba a un miembro de aquella casta, Kino se sentía débil, asustado y furioso a la vez. La ira y el terror se mezclaban en él. Le sería más fácil matar al doctor que hablarle, pues los de la estirpe del doctor hablaban a los compatriotas de Kino como si fueran simples bestias de carga (Steinbeck, 1983, p. 34).

La confrontación de clases y la injusticia social como dilema social y moral constituyen el eje narrativo de la novela. Dos grupos humanos, dos clases sociales, económica y culturalmente diferenciadas. De un lado, los indígenas con la riqueza de su pensamiento ancestral y su pobreza como sino indeleble; del otro, un representante blanco que simboliza el poder económico y erudito de la clase dirigente. La desigualdad está planteada: el sujeto-pueblo *versus* el sujeto-poder. Ahora, es importante resaltar el adjetivo de *ignorante* que le dan los mendigos al doctor, apreciación usada, generalmente, contra los indígenas. En este texto, dicha expresión es considerada como el argumento detonante para analizar la condena en *La perla* desde la tesis planteada por Rancière, específicamente, de la igualdad de las inteligencias.

Para el filósofo francés, hay dos grandes artes de la palabra: la literatura que describe lo que no vemos y la retórica que induce a realizar un acto suscitando su motivación o esbozando de antemano el resultado. El filósofo francés argumenta:

Me interesa la literatura no como una disciplina sino, por el contrario, como principio de desclasificación de los discursos. Por lo tanto, no creo que haya método literario o competencia literaria específica. Para mí, la literatura no es un arte o un dominio cerrado sobre sí mismo, a la espera de especialistas que vengan a despejar sus leyes y a permitir la apreciación de sus obras. [La literatura] es un régimen histórico del arte de escribir que precisamente se caracteriza por la abolición de las reglas de las artes poéticas, por el hecho de que no hay cerramiento del sistema, y porque no hay ni siquiera oposición entre una razón de ser de las ficciones y una razón de ser de los hechos. La literatura designa para mí una apertura de las fronteras entre los discursos y no necesita de expertos para esa apertura [...] por lo tanto, yo no me he ocupado de producir una teoría de la literatura que brinde instrumentos que permitan despejar las reglas y explicar en general y transmitir las obras literarias [.]. (Rancière 2009, 481).

Esta declaración confirma el pensamiento filosófico de Rancière, cuya propuesta estética y política está definida por el reparto de lo sensible¹⁰. Para el francés el pensamiento no es un atributo de la sustancia pensante, sino más bien atributo de la *Humanidad* (Rancière, 2016, p. 69), asimismo, el filósofo afirma:

La conciencia de emancipación es, en primer lugar, el inventario de las competencias intelectuales del ignorante. Sabe su lengua. También sabe usarla para protestar contra su condición o para interrogar a los que saben o creen saber más que él. Conoce su oficio, las herramientas y sus usos; sería capaz, si lo necesita, de perfeccionarlos. Debe comenzar a reflexionar acerca de sus capacidades y sobre la manera en que las ha adquirido (Rancière, 2016, p. 70)

Esta conciencia sobre la condición de *ignorancia* es posible hallarla en varios apartados de la obra. Kino, pescador recio y conecedor, cumple con las condiciones enunciadas por el filósofo. Después del hallazgo de la perla, los vecinos lo cuestionan sobre su futuro. A la pregunta sobre qué haría ahora que era rico, Kino describe el casamiento con Juana, con vestidos nuevos, soñó un arpón y un rifle, miró a sus vecinos casi desafiador y dijo:

—Mi hijo irá a la escuela —anunció, y todos quedaron fascinados. Juana detuvo el aliento, brillándole los ojos mientras miraba a su marido y a Coyotito en sus brazos para ver si podía ser verdad lo dicho. El rostro de Kino brillaba, profético.

¹⁰ “Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permite ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija al mismo tiempo algo común repartido y ciertas partes exclusivas. Esta repartición de las partes y de los lugares se basa en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la forma misma en la que un común se presta a la participación y donde unos y otros son parte de ese reparto”. (Rancière, 2000, p.19). El reparto de lo sensible establece los espacios, las acciones y los modos de creación en un régimen de visibilidad que determina los que hacen parte y los sin parte en la sociedad.

—Mi hijo leerá y abrirá los libros, y escribirá y lo hará bien. Y mi hijo hará números, y todas esas cosas nos harán libres porque él sabrá, y por él sabremos nosotros (Steinbeck, 1983, p. 63).

Es el sueño por la igualdad. Al aceptar el menosprecio establecido culturalmente por sus saberes, Kino solo ve posible el camino hacia la emancipación a través de la educación de su hijo, entendiendo que no quiere para Coyotito una vida sometida al oficio de la pesca: una vida de invisibilidad; lo quiere con una voz que sabe, habla y se hace escuchar.

Cuando el médico se entera de la fortuna de Kino decide visitarlo pensando en su ganancia. Ante la presencia del doctor, quien los rechazó sin verlos por la falta de dinero, Kino afirma:

Seguía sintiendo rabia y odio con infinito terror. Él nada sabía, y quizás el doctor sí. Y no podía correr el albur de oponer su cierta ignorancia contra toda posible sabiduría de aquel hombre. Había caído en la trampa en que caía siempre su pueblo, como sucedería hasta que, como él había dicho, pudieran estar seguros de que las cosas de los libros estaban verdaderamente en ellos. No podía jugar al azar con la vida o la salud de Coyotito. Se hizo a un lado y dejó que el doctor y su criado entrasen en la cabaña (Steinbeck, 1983, p. 71).

Otra condición cultural que configura el argumento de *ignorancia popular* se presenta con la creencia en la suerte, en el milagro, entendido como un hecho extraordinario en las vivencias cotidianas. En este caso, el hallazgo de la perla que unido a la devoción religiosa habilita el acontecimiento sincrético entre la herencia española del catolicismo y la cultura ancestral indígena. De esta forma, el milagro de la perla adquiere connotaciones positivas al representar la salida de la pobreza, la posibilidad de legalizar moralmente ante la comunidad su relación con Juana en el casamiento y el sueño de lograr que su hijo adquiriera la educación que él nunca tuvo. Con los intentos de robo y de asesinato,¹¹ la perla pasa de ser un objeto de

fortuna y se convierte en objeto de malestar, desaprobación y mala fortuna al desafiar la cruda realidad del poder cognitivo y financiero que los rodea.

La tensión nerviosa que había ido acumulándose en el espíritu de Juana brotó de pronto hirviendo en la superficie.

—Esto es algo maldito— gritó con frenesí. ¡Esta perla es pecado! Nos destruirá —y su voz tenía registros muy agudos—. Tírala, Kino, o déjame romperla entre dos piedras. Enterrémosla y olvidemos el sitio. Devuélvela al mar. Nos ha traído el mal. Kino, esposo mío, nos destruirá. —A la luz de la vela sus ojos y sus labios temblaban de miedo (Steinbeck, 1970, p. 81).

Este pasaje revela el sincretismo generado por el choque de creencias religiosas entre las culturas blancas conquistadoras y las indígenas sometidas. En estas últimas, el sincretismo deviene práctica, devoción y rito, lógicas populares que atan y relacionan paso a paso la vida misma con la experiencia religiosa y con la divinidad. El conocimiento es aprehendido como oficio para la sobrevivencia que busca conservar el orgullo de seguir siendo un pueblo original. Para ellos, la educación como herramienta de progreso está muchas veces fuera de sus intereses y de sus posibilidades económicas. Por esto, Kino sueña una vida de liberación mediante la ilusión de ver a Coyotito convertido en un lector de libros y de números, en alguien que más adelante les podrá transmitir el conocimiento de los libros.

Rancière, en su teoría sobre la igualdad de las inteligencias, afirma que “lo que embrutece al pueblo no es la falta de instrucción, sino la creencia en la inferioridad de su inteligencia” por esta razón afirma que “todo emancipado puede ser emancipador. No dar la llave del saber, sino la conciencia de lo que una inteligencia es capaz, cuando se considera a sí misma igual a cualquier otra y considera a todas las demás como sus iguales” (Rancière, 2016, p.74). El problema no son los saberes ancestrales versus los saberes de la academia, es el grado desigual con que han sido medidos, cuantificados y valorados, asimismo, cómo esos valores han sido *introyectados* dentro de la comunidad, es decir, cómo ellos mismos se aceptan como inferiores.

¹¹ En la medida en que los hombres son atormentados por la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos a otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más pueden y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los

hombres, por lo general están por naturaleza atravesados por los afectos, los hombres son enemigos por naturaleza. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 281).

El aprendizaje realizado a través del hallazgo de *La perla* suscita un sinfín de pesadumbres que apabullan emocionalmente a esta familia. La destrucción de la canoa, única herramienta de sobrevivencia que simboliza la tradición cultural; la quema de la choza, el único lugar posible para vivir la vida; asimismo, la persecución por las montañas como camino para ser libres, y, por último, la muerte de Coyotito por un disparo en la cabeza, acaban por darle la razón a las fuerzas adversas y la perla es lanzada como objeto perverso de nuevo al mar. La condena se cumple al volver a la vida real despojados de toda oportunidad para fracturar el destino.

Desde la perspectiva ranceriana de la igualdad de las inteligencias, la emancipación es la declaración de capacidad que asume el sujeto ante la distribución negada en ese reparto de lo sensible, su invisibilidad social y política, es decir, como desidentificación, como salida por fractura. Kino y Juana no logran realizar este proceso ni dar la batalla para lograr escapar del estado de invisibilidad al que están sometidos, esto significa que no tienen voz, ni palabra, ni representan. Solo a partir de esta desidentificación es posible la emancipación.

Conclusión

Las categorías antagónicas propuestas masa/emancipación en *La luna se ha puesto* y el sujeto/condena en *La perla*, determinaron la perspectiva de este análisis para comprobar si la obra steinbeckiana presenta una escritura polivalente y desigual. En *La luna se ha puesto* la masa como pueblo exhibe en cada diálogo una filosofía de vida que hace imposible sostener la vida misma sin libertad. La actitud pasiva-beligerante de la silenciosa masa solo espera el momento preciso para unir el espíritu guerrero, emancipador que habita en cada ciudadano, incluidos niños y ancianos, para iniciar en la liberación del sometimiento establecido por los alemanes. Steinbeck paradójicamente presenta en *La perla*, las categorías sujeto/condena, una oda a la resignación. El sujeto pobre debe renunciar a la buena estrella que la suerte le ha brindado. Steinbeck instaura un sabor agridulce ante la fortuna de los pobres, la causa/efecto, el sino suerte/impotencia que a Kino le cuesta no solo la vida de su pequeño hijo, sacrificio inicial, sino, la pérdida de su casa, de su canoa y un sentimiento nuevo: la desconfianza hacia los

amigos y vecinos. Hecho que lo llevan hasta el desarraigo final en el que se libera al resignarse lanzando la perla y lo que ella significa: una mejor calidad de vida, un futuro posible, pero quizás lo más importante: dejar de ser uno de *los sin parte* para presentarse en igualdad de condiciones social y económica con los blancos del pueblo. Steinbeck cierra su obra ratificando que el destino no le será nunca pródigo a los pobres, a los invisibles que deben continuar cumpliendo con su rol de masa incógnita, silenciada e invisible en la sociedad.

El análisis de estas dos novelas confirma la tesis propuesta de que Steinbeck es un escritor desigual lo que no significa que sea un escritor mediocre. Las narraciones exhiben factores económicos, políticos y sociales que pasan de la utopía en una al realismo a la otra. En *La luna se ha puesto* es posible descubrir un escritor que sueña en cómo un país es capaz de reaccionar ante una invasión a partir del ejercicio de la voluntad y el deseo de libertad, con acciones pequeñas, casi ligeras que les llevan a alcanzar la emancipación. Steinbeck describe la utopía como conciencia social en un pueblo en donde la ciudadanía es un ejercicio de voluntades, es la unión y la cooperación de niños, jóvenes y ancianos que participan en pos de una meta común: la libertad. La respuesta a la pregunta inicial, ¿si para vivir una vida emancipada, en libertad, basta con el deseo y la voluntad de los hombres?, es sí, la emancipación es una tarea posible desde la unión de las fuerzas (acción) de los habitantes del pueblo, cada uno como sujeto y como ciudadano, unidos conforman la fuerza política y social necesaria para ser libres en comunidad.

Cinco años más tarde, en la novela *La perla* (1947), Steinbeck visibiliza la injusticia social entre dos culturas, dos clases sociales atrapadas en roles condicionados económica, religiosa y culturalmente. La suerte como oportunidad y la religión como condición moral construyen un amasijo cultural cuyos implicados unos no quieren y otros no intuyen la posibilidad de desunir. El hallazgo de la perla permite que Kino, el pescador, sueñe y en ese soñar vislumbre el camino de la emancipación de los *sin parte* como él, en el futuro de su hijo. Las circunstancias de la buena fortuna se convierten por la envidia, la ira y la avaricia en una avalancha de incidentes de los cuales Kino y Juana salen *bien* librados. Este es un Steinbeck más realista; el sueño se hace imposible y la realidad debe encararse como la muerte. La respuesta a la pregunta: ¿es posible escapar a la dupla suerte/impotencia

como ignorancia o es la dupla conocimiento versus resignación el camino para escapar a una vida en condena?, es negativa. Steinbeck traza la resignación como el camino para la subsistencia, la renuncia al objeto que puede liberar se convierte en estigma y provocación y como expresó alguien: *La suerte ya veis, trae malos compañeros* (p. 75). El mensaje último es que abandonar la esperanza y doblegarse ante la realidad es más fácil que construir un nuevo destino forjado en la lucha de uno contra el mundo.

Finalmente, en *La luna se ha puesto* Steinbeck reconoce que la emancipación se logra solo mediante la colaboración y la participación de los implicados con un objetivo común: la libertad. En *La perla* se puede concluir que, aún bajo la apariencia de humildad, existe la igualdad de las inteligencias inscritas en cada ser humano desde las lógicas culturales a la cual pertenece. Sin embargo, el final de esta historia prueba que la pregunta no es cuál de los dos grupos humanos tiene razón o es más inteligente: aquellos con su saber ancestral o los otros con su mundo académico, tal vez la pregunta deba dar un giro y, como dice Rancière, debatir si es posible la inteligencia sin igualdad. Es preciso afirmar que el trabajo narrativo de Steinbeck vuelve visible lo invisible: la utopía libertaria en *La luna* y la realidad concreta en *La perla*.

En las novelas analizadas se presentan dos discursos: el primero, utópico y esperanzador en *La luna* con una declaración emancipadora que la prosa de Steinbeck diluye al escribir *La perla*, cuyo mensaje realista y desalentador advierte a todos los pobres del mundo que la suerte no sirve si no se está preparado (conocimiento como poder). Si el pensamiento es una práctica situada que se construye en y desde las relaciones materiales es comprensible según Steinbeck que la suerte no le pertenezca a los que no tienen la fuerza y sensatez para derrotar las emociones negativas de los congéneres y, menos aún, sin el conocimiento para superar la voracidad humana y con ella las estrategias económicas que el mercado impone (capitalismo). Steinbeck decreta, al mejor estilo platónico, que Kino y Juana nunca podrán escapar del destino que les corresponde. La moraleja se instala al devolver la perla al mar y al sufrir la muerte de su hijo, el doble sacrificio está servido, el poder de la ignorancia doblega nuevamente los espíritus, no hay resistencia posible, la condena es ley y la vida de los sometidos debe continuar.

Referencias

- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial.
- Balibar, E. (2011). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba, Encuentro.
- Bloom, H. (1995). *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*. Barcelona, Anagrama.
- Lewisohn, L. (1939). *The Story of American Literature*. Nueva York, The Modern Library.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económicos-filosóficos*. Buenos Aires, Colihue.
- Marx, K. (1976). "Tesis sobre Feuerbach". En: *Obras escogidas*, Tomo I. Moscú, Editorial Progreso.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- Marx, K. (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Rancière, J. (2009). *Et tant pis pour les gens fatigues*. París, Editorial Ámsterdam.
- Rancière, J. (2013). *Bela Tarr*. Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Rancière, J. (2013). *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires, INADI.
- Rancière, J. (2016). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Spinoza, B. (1972). *Ópera*, 4 vols. Heidelberg: C. Winters.
- Steinbeck, J. (1970). *La luna se ha puesto*. Barcelona, Edhasa.
- Steinbeck, J. (1983). *La perla*. Colombia, Editorial Oveja negra.
- Straumann, F. [1951] 1965. *American Literature in the Twentieth Century*. Tercera edición revisada. Nueva York, Harper Torchbooks.
- Wilson, E. (1950). *Classics and Commercials. A Literary Chronicle of the Forties*. Nueva York, Farrar, Straus and Company.
- Zabel, M. D. 1950. *Historia de la literatura norteamericana. Desde los orígenes y hasta el día. Sus maestros, tradiciones y problemas*. Buenos Aires, Editorial Losada.



El cambio de discurso en la novela *La luna se ha puesto*, de John Steinbeck

Samir Ahmed Dasuky Quiceno¹

Oscar Alfredo Muñiz²

“La luna siempre vuelve a salir para los pueblos que resisten”

“¡Las moscas conquistan el papel cazamoscas!”

¹ Doctor en Filosofía y Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Especialista en Ética de la misma Universidad. Psicólogo de la Universidad de San Buenaventura. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana. Pertenece al grupo de investigación Ecosofía en Pueblo Bello: Memoria, restitución subjetiva y transformación social y al grupo Epimeleia de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. samir.dasuky@upb.edu.co orcid.org/0000-0003-3116-3606. Dirección postal 050004. Medellín-Colombia.

² Especialista en Psicología clínica con énfasis en Salud mental de la Universidad Pontificia Bolivariana. Psicólogo de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Docente de la Facultad de Psicología en pregrado y postgrado de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro actual de las líneas de investigación Violencia intersubjetiva y Subjetividad y salud mental de la Universidad Pontificia Bolivariana. oscar.muniz@upb.edu.co orcid.org/0000-0002-0757-1194. Dirección postal 050004. Medellín-Colombia.

La luna se ha puesto (1942) es una novela escrita por John Steinbeck, (Salinas, California) publicada en 1942, un año después de que los Estados Unidos entran a participar en la Segunda Guerra Mundial. El editor de la novela plantea una síntesis apropiada sobre el relato, la cual tomamos para contextualizar al lector:

Tomada por sorpresa, una pequeña ciudad costera con poca capacidad de resistencia es sometida por un ejército invasor. La ciudad es importante porque es el puerto que sirve a una gran mina de carbón. El Coronel Lanser, el jefe del batallón invasor, junto con su personal, establece su cuartel general en la casa del democráticamente electo y popular Intendente. Inspirada en las luchas ideológicas y los conflictos armados de nuestro tiempo, la novela recrea el tenso ambiente de un pueblo recién invadido. En una época imprecisa, un pueblo sin localización concreta y un ejército anónimo protagonizan una guerra que bien pudiera ser cualquiera. Se trata del drama de unos vencedores que se saben vencidos, que pueden matar pero no imponerse, que se abruman frente a la enconada hostilidad, la fingida sumisión, la solapada resistencia y por último, la violencia liberadora de un pueblo que se considera independiente. «La luna siempre vuelve a salir para los pueblos que resisten», nos dice el autor, mediante una escritura épica que se vuelve contundente en su propia sencillez (Steinbeck, 1942, pp. 2-4)

1. Caracterización de los personajes militares

Steinbeck caracteriza de manera general pero clara cada uno de los personajes militares, les imprime una personalidad a cada uno con sus rasgos propios: profesión, forma de ser, gustos, pasiones, manera de relacionarse con los otros.

El mayor Hunter, por ejemplo, es un calculador y clasificador. El escritor lo describe de la siguiente manera:

[...] fuerte en números, hombrecillo que por ser un ente en quien se podía confiar clasificaba a los demás en personas que no tenían derecho a vivir, era ingeniero, pero, salvo en caso de guerra, a nadie se le hubiera ocurrido darle mando, pues ponía a los hombres en hilera, como si fueran números, y los sumaba, restaba y multiplicaba. Era más bien un aritmético que un

matemático. Jamás le había entrado en la cabeza el humorismo, la música o el misticismo de las matemáticas superiores. Los hombres podrían tener distinta estatura, peso o color, se podrían diferenciar como el 6 del 8, pero, aparte eso, había entre ellos pocas diferencias. (Steinbeck, 1942, pp. 70-71)

El capitán Bentick, a su vez, es un simulador, Steinbeck lo caracteriza como:

[...] un hombre que amaba la vida de familia, los perros, los niños sonrosados y las Navidades. Demasiado viejo para no ser nada más que capitán, su falta de ambición le había impedido ascender de esa graduación. Antes de la guerra admiraba extraordinariamente a los terratenientes ingleses, vestía trajes ingleses, tenía perros ingleses, fumaba en pipa inglesa una mezcla que le enviaban de Londres, estaba suscrito a revistas de agricultura inglesas y se pasaba la vida discutiendo sobre los respectivos méritos de los setters ingleses y de los setters Gordon.

Además, pasaba las vacaciones en Sussex y le gustaba que en Budapest o en París lo tomaran por inglés. La guerra cambió todo eso exteriormente, pero el capitán Bentick había fumado demasiado tiempo en pipa y había usado bastón demasiado tiempo para renunciar demasiado bruscamente a esas cosas.

Cinco años antes había escrito al Times una carta sobre la desaparición del pasto en los Midlands y la había firmado Edmund Twitchell, Esq.; y lo que es más, el Times la había publicado. (Steinbeck, 1942, pp. 71-73)

El capitán Loft es un militar demasiado joven y conocedor de sus deberes. En la novela es descrito de esta manera:

[...] era todo lo capitán que uno se pueda imaginar. Vivía y respiraba capitanía. No tenía momentos civiles. Una potente ambición le había hecho ascender rápidamente. Subió como sube la crema en la leche. Juntaba los talones con la perfección de un bailarín. Conocía todas las reglas de la cortesía militar e insistía en aplicarlas. Los generales le temían porque de conducta militar sabía más que ellos. Creía que el grado más elevado de la evolución animal es el soldado. Si pensaba en Dios, pensaba en Él como en un viejo general cargado de honores, retirado y cano, que vivía de recuerdos de batallas y para depositar coronas de flores en las tumbas de sus oficiales

varias veces al año. Creía también que todas las mujeres se enamoraban de un uniforme, y no comprendía cómo podía ser de otra manera. En el curso normal de los acontecimientos hubiera llegado a general de brigada a los cuarenta y cinco años, y se habría visto retratado en los diarios ilustrados, entre mujeres altas, pálidas y masculinas, tocadas con sombreros de ala ancha adornados con encajes. (Steinbeck, 1942, pp. 73-75)

Los tenientes Prackle y Tonder son jóvenes idealistas de un sistema político, sugiere Steinbeck, diríamos nosotros que es el de su tiempo marcado por la figura del Amo. Ellos son:

[...] dos mocosos, estudiantes de universidad, formados en la política actual, tenían tal fe en el nuevo gran sistema inventado por un genio, que nunca se habían tomado la molestia de comprobar sus resultados. Jóvenes sentimentales, se abandonaban con facilidad a las lágrimas y a la furia. (Steinbeck, 1942, pp. 75-76)

El teniente Prackle, es un imitador de las conductas del superior, purista en el arte. Como afirma Steinbeck:

[...] guardaba en la parte posterior del reloj un rizo de pelo envuelto en un pedacito de seda azul, pero como el pelo se escapaba y se enredaba constantemente en el áncora, para saber la hora tenía que llevar un reloj de pulsera. Bailarín profesional en su vida civil, a pesar de ser un chico alegre, sabía fruncir el ceño como el Líder y cavilar como el Líder.

Odiaba el arte degenerado y había destrozado varios lienzos con sus propias manos. Le solían salir tan bien en los cabarets los apuntes a lápiz, que muchas veces le habían dicho que se debía haber dedicado al arte. Tenía varias hermanas rubias y estaba tan orgulloso de ellas que una vez que creyó que las habían insultado armó un tremendo escándalo [...] La mayor parte del tiempo que tenía libre la pasaba soñando en seducir a la hermana del teniente Tonder. (Steinbeck, 1942, pp. 76-77)

El teniente Tonder, por el contrario, es un romántico melancólico que imaginaba como sería su entierro:

[...] poeta amargo que soñaba en el amor perfecto e ideal que un joven idealista puede sentir por una muchacha pobre. Romántico, de un romanticismo impreciso, su visión era tan amplia como su experiencia. A veces hablaba mentalmente en verso libre con imaginarias mujeres morenas. Soñaba con morir en el campo de batalla, y veía en el fondo a sus padres llorando, y al Líder, animoso pero triste ante la juventud que moría. Se imaginaba frecuentemente cómo sería su muerte, iluminada por un rubio sol de ocaso que reluciría en los rotos arreos militares. Rodeado de sus hombres con la cabeza baja, sobre una densa nube galoparían las valquirias de pecho opulento, madres y amantes en una sola pieza, mientras a lo lejos estallaba un trueno. Sabía hasta las palabras precisas que diría al morir. (Steinbeck, 1942, pp. 78-79)

El coronel Lanser era el líder del grupo, apegado a las órdenes de sus superiores era

el único que de todos ellos sabía realmente lo que era la guerra [...] Se decía a sí mismo que él era un soldado a quien le daban órdenes que tenía que cumplir, y que no esperaban de él que las analizara, ni que pensara, sino que las cumpliera (Steinbeck, 1942, p. 81)

Lo anterior nos sugiere dos cosas: la primera es que cada uno de los personajes tiene su propia caracterización, es decir, que se distinguen por un rasgo particular. Sin embargo, si tomamos esos rasgos y los sumamos en un solo personaje, este tendría la tipología de un hombre calculador, simulador, cumplidor del deber, imitador, romántico y melancólico, que se asemeja a lo que Bilbeny (1995) denomina “el idiota moral” y su correlato del mal, el mal banal. No obstante, la figura de la novela de Steinbeck que recuerda esta tipología es el coronel Lanser.

Bilbeny (1995) indica que “el siglo XX ha descubierto que la maldad es cosa de pura rutina, para lo cual solo hay que anestesiarse el sentimiento” (p. 57), lo que se pretende es acabar con la empatía o los lazos afectivos entre las personas, como muy bien lo narra Steinbeck en el diálogo entre el coronel Lanser y el teniente Prackle quien quería entablar una relación con una chica del pueblo ocupado: “En cuanto a la chica, teniente, puede usted

violarla, o protegerla, o casarse con ella... Nada de eso tiene importancia con tal de que esté dispuesto a matarla cuando se le ordene". (Steinbeck, 1942, p. 323)

Los vínculos se dan por obediencia con la figura del Líder y no de manera espontánea. Lo que se pretende es crear una apatía moral frente al sufrimiento del otro generada por la exigencia al cumplimiento del deber como muy bien lo expresa Lanser: "Mi labor militar y política tiene ciertas tendencias y ciertas prácticas invariables.[...] podría incluso añadir que una de las tendencias del espíritu y de la mentalidad militar consiste en la incapacidad para aprender, en la incapacidad para ver más allá del matar que constituye nuestra labor" (Steinbeck, 1942, pp. 164-165).

Esta incapacidad hace referencia a la "incapacidad de pensar" (1995, p. 74). Bilbeny citando el diálogo de Platón Teeteto sobre qué es el pensamiento, recuerda que Sócrates le responde a Teeteto: el pensamiento es el "discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a su consideración" (1995, p. 77), lo anterior implica reflexión que no solo es intelectual sino fundamentalmente moral, es decir, que el pensar es un pensar moral que relaciona al bien y al mal. El Coronel Lanser es paradigmático de esta forma de ausencia de pensamiento cuando pide la ejecución de uno de los mineros: "no soy hombre que se abandona a los recuerdos. Al minero hay que fusilarlo en público, porque la teoría es que así otros se abstendrán de matar" (Steinbeck, 1942, p. 165),

Hannah Arendt (2003) también toma otro ejemplo paradigmático cuando se refiere a Eichmann y su ausencia de pensamiento. La filósofa afirmaba que "Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona" (p. 13).

Y la segunda, Steinbeck describe las diferentes formas de ser de cada uno de los militares, pero paradójicamente la institucionalidad militar trata de homogenizarlas, de borrar las diferencias, pero hay algo en cada uno de ellos que se resiste a que sea de esa manera, algo que los saca de la formación de la masa.

2. Psicoanálisis y lazo social

El psicoanálisis, desde Freud, ha mostrado un interés particular por la cultura y por las relaciones que establecen los sujetos entre sí. Dentro de los diferentes textos sobre el tema, hay dos que resaltan por sus aportes a la reflexión de la relación entre el sujeto y los grupos, el sujeto y la cultura, respectivamente: *Psicología de las masas y el análisis del yo* publicado en 1921 y *El malestar en la cultura* escrito en 1929 y publicado en 1930.

Ya en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud afirmaba con respecto al vínculo humano, a la relación del sujeto con el otro, como también al falso intento por separar al sujeto y a lo social, que:

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se ciñe; al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero solo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo. (1992, p. 67)

Jacques Lacan, psicoanalista contemporáneo que plantea un retorno a Freud, tampoco es ajeno a la teorización sobre la cultura y lo social, que él denominó Discurso y al cual dedica, entre otros textos sobre el tema, el Seminario 17, dictado en 1969-1970. Dicho seminario se titula *El reverso del psicoanálisis*.

Lacan (1992) define el discurso como aquello que permite hacer lazo social (p. 41). Es decir, la manera de hacer vínculo y a la vez lo que vincula los seres humanos. El lazo social también implica que el discurso es una regulación de los goces y las satisfacciones humanas, en tanto que dependiendo de cada discurso se aceptan, proscriben o prescriben ciertos goces.

Lacan plantea 4 discursos y su manera particular de relación: el Discurso del Amo, relación entre el amo y el esclavo; el Discurso Universitario, entre el maestro que posee el saber de las bibliotecas y el alumno que aprende; el Discurso de la Histeria, el sujeto dividido que sufre con su cuerpo y lo muestra al otro para que sea tratado y; el Discurso del Analista, alguien quien habla y el otro quien escucha (Soler, 2001, p. 144),

Ahora bien, el siglo XX está marcado por diferentes guerras, conflictos armados, que si bien en ocasiones generan lazos de solidaridad, por otro lado estos sucesos son la muestra patente del lazo social violento, de sometimiento, aniquilación y exterminio masivo: guerras civiles, guerras de independencia, revoluciones, rebeliones, invasiones y ocupaciones, conflictos armados, de las grandes guerras, la primera y segunda guerras mundiales.

Estos hechos van aparejados de grandes líderes políticos-militares como Franco en España, Hitler en Alemania, Stalin en Rusia, Mussolini en Italia, Hirohito en Japón, también se podría agregar a la lista posteriormente las dictaduras establecidas en América Latina y África por dar algunos ejemplos, que orientan a grandes masas a través de ideales y valores.

Freud en la *Psicología de las masas* analiza dos masas de lo que él llama artificiales: iglesia y ejército, que tienen el carácter de ser duraderas y no efímeras en el tiempo, homogéneas, artificiales, organizadas y que poseen un líder (1992, p. 89). En el ejército:

Cada capitán es el general en jefe y padre de su compañía, y cada suboficial, el de su sección. Una jerarquía similar se ha desarrollado también en la Iglesia, es cierto, pero no desempeña en ella este mismo papel económico, puesto que es lícito atribuir a Cristo un mayor saber sobre los individuos y un cuidado mayor por ellos que al general en jefe humano. (1992, p. 90)

La masa puede estar cohesionada por la figura del líder, en el caso de los ejércitos puede prescindir de los ideales para su cohesión, pero también puede estar unida por una idea sin un líder, como patria, nación, hoy por seguridad, Derechos Humanos, libertad, entre otros, pero es posible pensar también la unión del líder y los ideales.

La masa militar prescinde de la singularidad y de los afectos propios de cada sujeto que no estén en sintonía con la función que se ha de ejercer, es decir, que exige el autosacrificio de lo más íntimo de cada uno. El coronel Lanser le dice al teniente Prackle:

Ahora le voy a decir una cosa que creo que comprenderá. Usted ya no es un hombre; es usted un soldado. Sus preocupaciones no tienen importancia, teniente, y tampoco su vida tiene mucha. Si sobrevive, tendrá recuerdos. Eso es casi lo único que le quedará. Entretanto tiene usted que cumplir las órdenes que se le den. La mayoría de ellas serán desagradables, pero eso no es asunto suyo. No quiero mentirle, teniente. Le debieran haber preparado para esto, y no para desfiles bajo una lluvia de flores. Le debieran haber preparado el alma para la verdad, y no engañarle con mentiras. —Y en tono más duro añadió—: Pero usted aceptó la obligación, teniente, y tiene que decidir si va a continuar o si quiere irse. No podemos ocuparnos de su alma. (Steinbeck, 1942, p. 322)

Los líderes encarnan la figura de amo-padre, que logra colectivizar a grandes poblaciones y los orientan con ideales que vienen a ocupar sus aspiraciones ideales. Estas masas presentan una estructura vertical-jerárquica entre el jefe y los subordinados y también presenta relaciones de horizontalidad entre los subordinados. Freud ya lo indicaba en *Psicología de las masas* cuando mostraba los lazos de unión entre los miembros de la masa del ejército:

Es evidente que el soldado toma por ideal a su jefe, en rigor al conductor del ejército, al par que se identifica con sus iguales y deriva de esta comunidad del yo los deberes de la ayuda mutua y el reparto de bienes, que la camaradería implica. Pero se pone en ridículo cuando pretende identificarse con el general en jefe. (1992, p. 127)

En la novela *La luna se ha puesto*, Steinbeck evidencia el cambio del discurso: la mutación del discurso amo al discurso del capitalismo (Lacan, 1972). La novela da la apariencia del discurso del amo porque muestra una invasión militar con las lógicas propias de esta institución y por el contexto en que se publica la novela, pero lo que revela es que la organización de la tropa no se da por el amo con sus ideales políticos o humanistas ni tampoco

por la figura del líder, quien es agente de algo que está más allá de él mismo: el capitalismo.

Steinbeck muestra claramente el motivo de la invasión, esta “tiene mucho de asunto comercial. Necesitamos la mina de carbón y la pesca” (Steinbeck, 1942, p. 52) o en palabras del Coronel Lanser “Yo tengo más de ingeniero que de militar. Para mí, todo esto es más una empresa de ingeniería que una conquista. Hay que extraer carbón y embarcarlo. Tenemos técnicos [...]” (Steinbeck, 1942, p.55).

Lo que está detrás del coronel Lanser son las empresas y el mercado, discurso del capitalismo, que gobierna y genera una nueva forma de lazo social, donde ya no son necesarias ni la figura del líder y los ideales que logran colectivizar a grandes poblaciones. Los ideales morales y políticos son sustituidos por el mercado y los militares por los profesionales; en la novela por ingenieros y técnicos, que tienen por tarea la explotación de los recursos naturales.

Lo anterior muestra el maridaje, la cópula entre el discurso de la ciencia y el discurso del capitalismo (Lacan, 1992, p. 126), discurso este que al contrario del discurso del amo disuelve los lazos sociales, ya que la relación deja de ser al otro para privilegiar la relación a los objetos, es decir, que la relación queda reducida del sujeto al objeto de consumo, perdiendo fuerza el significante “amo” en el lugar del agente que se encarna en el líder que orienta un discurso. Esto modifica la concepción de las guerras, las cuales ya no se producen por ideologías políticas, por exaltación de ideales y valores en el lugar del agente del discurso encarnado en el líder, como se produjo a mediados del siglo XX, sino que “se trata de la lucha de un pueblo contra otro, no de una idea contra otra” (Steinbeck, 1942, p. 271),

En *Malestar en la cultura*, Freud (1930/1992) indica un cambio de discurso, con respecto al discurso del amo-padre de los grandes ideales, que denomina “miseria psicológica de la masa”, describiéndolo como:

Ese peligro amenaza sobre todo donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masa. La actual situación de la cultura

de Estados Unidos proporcionaría una buena oportunidad para estudiar ese perjuicio cultural temido. Pero resisto a la tentación de emprender la crítica de la cultura de ese país; no quiero dar la impresión de que yo mismo querría servirme de métodos norteamericanos. (p. 112)

El discurso del capitalismo es hermano de la democracia en tanto que están en la base las libertades individuales y económicas, y el principio de igualdad, es decir, que borra las relaciones verticales y genera relaciones de horizontalidad, declinando la figura del amo como orientador de grupos humanos a través de grandes ideales.

En una conversación el médico le expresa al intendente las diferencias de la organización social de un discurso de amo al discurso del capitalismo: “Creen que porque ellos (refiriéndose a los militares invasores) no tengan sino un líder y una cabeza, los demás somos iguales. Saben que en su país se acabaría todo con cortar diez cabezas, pero nosotros somos libres y tenemos tantas cabezas como personas, y en caso de necesidad los líderes brotan como setas” (Steinbeck, 1942, p. 338).

En otro fragmento de la novela *Loft* le cuenta un suceso al coronel Lanser: “Cumpliendo órdenes tuyas, mi coronel, acababa de relevar al capitán Bentick; y cuando el capitán Bentick estaba a punto de marcharse he tenido una cuestión con un minero terco que quería dejar el trabajo y gritaba que él era un hombre libre. Le he ordenado que se pusiera a trabajar y se ha lanzado contra mí con un pico”. (Steinbeck, 1942, p. 128)

Más adelante en otro fragmento de la novela al personaje Alex, que se lanza con el pico al militar, se le realiza un juicio por asesinato, él dice: “— ¿Si lo siento? —preguntó Alex—. No; no lo siento. ¡Decirme a mí, a un hombre libre, a un hombre que ha sido concejal, que tenía que trabajar!” (Steinbeck, 1942, p. 177).

Ahora bien, los militares- ingenieros, a excepción del coronel Lanser fundamentalmente, también están atravesados por la noción de libertad e igualdad, es decir de individualidad, que los lleva a buscar identificaciones por fuera de la masa castrense, es decir, que la masa no logra capturar las identificaciones de cada uno de ellos o que no logran identificarse a la masa.

El diálogo entre el teniente Tonder y Molly, una mujer del pueblo a quien los militares habían ejecutado a su esposo, Alex, es revelador, muestra las identificaciones con otro que no hace parte de su institución, de la masa militar. El teniente Tonder dice:

—No tenga miedo, no tenga miedo.

Molly retrocedió seguida por el teniente Tonder.

— ¿Quién es usted? ¿Qué quiere? No puede entrar aquí. ¿Qué quiere usted?

El teniente Tonder, envuelto en su gran capote gris, se quitó el casco y habló en tono de súplica: —No tenga miedo. Permítame entrar.

— ¿Qué quiere usted? —le preguntó Molly cerrando la puerta.

—Señorita, lo único que quiero es conversar. Quiero oírla hablar. Eso es todo.

— ¿Y se impone usted a la fuerza?

—No, señorita; permítame estar un momento y me iré.

— ¿Qué es lo que quiere usted?

Tonder intentó explicar: — ¿No puede comprender? ¿No puede creerme? ¿No podemos olvidar la guerra por un momento, nada más que por un momento? ¿No podemos conversar un momento como personas?

Molly le miró mucho tiempo y en sus labios se dibujó una sonrisa: —No sabe usted quién soy, ¿verdad?

—La he visto en el pueblo. Sé que es usted encantadora. Sé que quiero conversar con usted.

Molly seguía sonriendo: —Usted no sabe quién soy.

Después se sentó y, mientras Tonder seguía de pie en la actitud de un niño torpón, añadió suavemente:

—Se siente usted muy solo, ¿verdad? Es tan sencillo como eso, ¿verdad?

Tonder se humedeció los labios y replicó con vehemencia: —Eso es. Ya me figuraba que lo comprendería usted. Sabía que tenía que comprenderlo. —Las palabras le salían a borbotones—Me siento tan solo que la soledad me pone enfermo. Me siento solo, rodeado de silencio y de odio. —Y añadió en tono de súplica—: ¿No podemos conversar un momento? (Steinbeck, 1942, pp. 241-244)

Este diálogo muestra el deseo del teniente Tonder por acercarse a una mujer encantadora, distinta a su grupo de identificación, revelando la necesidad de ser comprendido y de conversar, pues se siente solo y enfermo, pero además se siente rodeado de silencio y odio. Esto remite a dos cosas fundamentales, la primera, a la falla de las identificaciones que vive el teniente Tonder, una hipótesis sobre este punto ya la anunciaba Freud en *Psicología de las masas*:

Puede objetarse con justicia que esta concepción de la estructura libidinosa de los ejércitos se desentiende de las ideas de Patria, Gloria Nacional y otras, tan importantes para su cohesión. La respuesta sería que constituyen un caso diverso de ligazón de masas, ya no tan simple, y como lo muestran los ejemplos de grandes conductores militares — César, Wallenstein, Napoleón—, tales ideas no son indispensables para la pervivencia de un ejército. Más adelante nos referiremos brevemente a la posible sustitución del conductor por una idea rectora y a los vínculos entre ambos. El descuido de este factor libidinoso en el ejército, por más que no sea el único eficaz, parece constituir no solo un error teórico, sino un peligro práctico. El militarismo prusiano, tan «apsicológico» como la ciencia alemana, quizá debió sufrirlo en la Gran Guerra. En efecto, en las neurosis de guerra que desgarraban al ejército alemán pudo discernirse en buena parte unas protestas del individuo contra el papel que se le adjudicaba en el ejército; y de acuerdo con las comunicaciones de E. Simmel (1918), es lícito afirmar que el trato falto de amor que el hombre común recibía de sus superiores se contó entre los principales motivos de contracción de neurosis. De haberse apreciado mejor esta exigencia libidinal, es probable que las fantásticas promesas de los catorce puntos del presidente norteamericano no hubieran sido creídas tan fácilmente, y aquel grandioso instrumento no se les habría deshecho entre las manos a los artífices alemanes de la guerra. (1992, pp. 90-91)

La consistencia de los discursos logra hacer de pantalla al trauma, logra darle un sentido al sinsentido del trauma. Soler (1998) considera “que no hay ningún real, incluso lo más espantoso, que un discurso, un discurso consistente no sea capaz de suavizar, (*amadouer*), de acomodar” (p. 2). La autora, trae como ejemplo de la pieza de la literatura Enrique V de William Shakespearé, la arenga del rey Enrique que quiere conducir a sus soldados a una batalla que está seguro de perder porque la tropa inglesa que comandaba era una tropa pequeña, agotada por batallas previas y en inferioridad en cantidad de combatientes ante el numeroso, descansado y muy bien armado ejército francés. Es la famosa batalla de Agincourt en la que todos pensaban que irían a la muerte. Shakespeare (1951) escribe la siguiente arenga de Enrique V:

Esta historia la enseñará el buen hombre a su hijo,
y desde este día hasta el fin del mundo la fiesta de San Crispín y Crispiniano
nunca llegará sin que a ella vaya asociado nuestro recuerdo,

el recuerdo de nuestro pequeño ejército,
de nuestro feliz pequeño ejército,
de nuestro bando de hermanos; porque el que vierte hoy su sangre conmigo
será mi hermano; por muy vil que sea,
esta jornada ennoblecerá su condición,
y los caballeros que permanecen ahora en el lecho de Inglaterra se
considerarán como malditos por no haberse hallado aquí
y tendrán su nobleza en bajo precio cuando escuchen hablar a uno de los
que han combatido con nosotros el día de San Crispín. (p. 554)

Con esta ficción explica, cómo por la vía del verbo se logra negar la muerte y prometer un futuro eterno en la memoria de sus seres queridos, posibilitando al día siguiente, que la banda de hermanos de Enrique V aplastara al ejército francés. Dice Soler (1998) “entusiasmar a los hombres para morir. Y se ve como el rey logra transmitir no solamente el ánimo para superar la pulsión de vida, sino que logra transmitir lo que bien podemos llamar el *goce de morir*”. (p. 3)

El Rey Enrique V, como agente del discurso del amo, enarbola el ideal del honor y virilidad sobre todo los otros valores, produciéndose un fenómeno de masa en que los individuos se olvidan de los intereses individuales para entregarse a los del colectivo al que pertenecen. Este ejemplo muestra el poder de alienación del discurso de amo y contrasta con lo que avanzamos en el análisis de la situación del pequeño ejército invasor.

En nuestro caso, son las relaciones de igualdad y de las libertades individuales donde ya no hay amo orientador que colectiviza a partir de grandes ideales, en su lugar se tiene el discurso del capitalismo, que no prescribe un lazo social al otro. Más bien lo que existe es un Otro inconsistente, caracterizado por la falta de discurso que no logra hacer de “pantalla a lo real” (Soler, 1998, p. 2)

3. El intendente o la conciencia del hombre

El intendente *Orden* es un personaje central en la novela, hombre de carácter sereno, preocupado siempre por el “pueblo”, debe, por su cargo,

lidiar con los invasores que se van a vivir a su casa: el coronel Lanser y los militares de altos mandos.

El intendente *Orden* encarna de principio a fin de la novela la figura de un Sócrates, que frente a las preguntas y los cuestionamientos del coronel Lanser siempre responde con un “no sé”. El Coronel Lanser le pide al intendente que desde su lugar político en la comunidad coopere con el orden de su pueblo, que les dé la orden de trabajar en la mina y con eso evitar más muertes de sus coterráneos. Así se expresa el Coronel Lanser:

Tenemos técnicos, pero la gente del pueblo seguirá trabajando en la mina.
¿Está claro? No queremos ser duros.

— Está claro, pero suponga usted que la gente no quiera trabajar —replicó el intendente.

— Espero que querrán, pues tienen la obligación. Necesitamos carbón.

— ¿Y si no trabajan?

— Tienen que trabajar. Es gente de orden y no querrán tener disgustos. —Y, al ver que el intendente no decía nada, acabó por preguntarle—: ¿No es así, señor intendente?

El intendente retorció la cadena entre los dedos:

— No sé, coronel. Es gente de orden cuando les manda su propio gobierno. No sé cómo serán bajo su mando. Eso es terreno desconocido. Organizar nuestro gobierno nos ha costado cuatrocientos años... (Steinbeck, 1942, pp. 55-56)

“No sé” indica la posición de ignorancia, pero no cualquier tipo de ignorancia sino una ignorancia docta, no tanto en el sentido de ausencia de saber cómo se entiende comúnmente, sino en el sentido de estar advertido de lo que se supone que se sabe. Es decir, por un lado, la ignorancia como profusión de “conocimientos” en tanto que se cree saber, por el otro lado la ignorancia docta como aquella que reconoce que no hay acceso absoluto a la verdad.

¿Por qué la respuesta que se repite es un “no sé” de una figura que tiene por función poner “orden”? Este “no sé” va dirigido al deseo del otro, ¿Qué quiere el Otro? En la estructura militar la pregunta por el deseo del Otro se soslaya, porque en su lugar aparece la orden y el cumplimiento del deber

traducido en obediencia, pero como indica el intendente *Orden*, “organizar nuestro gobierno nos ha costado cuatrocientos años...” (Steinbeck, 1942, p. 56), organización opuesta a las organizaciones verticales, que sin decirse directamente en la novela es de carácter horizontal, es decir, organización democrática, que como se ha dicho anteriormente privilegia la concepción del sujeto libre e igual en derechos: “La democracia es un mecanismo formal sin otro contenido que el respeto mutuo debido entre las personas, la adhesión de principio a la idea de que, en cuanto humanos, todos somos iguales y libres” (Camps, 1999, p. 76).

Ahora bien, preguntarse por ¿qué quiere el Otro? en la organización política de hombres libres es realmente un verdadero enigma, en tanto que el principio de autonomía implicaría que el Otro es incalculable, no objetivable, impredecible, no es posible saber qué quiere el Otro por el margen de libertad que se le supone, tanto política como subjetivamente. Como bien lo expresa Lacan, los hombres “No somos en absoluto semejantes a planetas, cosa que podemos comprobar en todo momento; pero esto no nos impide olvidarlo. Permanentemente tendemos a razonar sobre los hombres como si se tratara de lunas, calculando sus masas y su gravitación” (1984, p. 353). Es decir, el sujeto de la democracia es concomitante con la idea del sujeto que habla y por hablar, por estar habitado por el lenguaje, no es localizable, en tanto que puede mentir. De allí que sean necesarios los pactos de buena fe o el abordaje de lo real por la vía de la matemática que produce saberes universales: se unifica por el significante Amo o por el saber universal de la ciencia. Esto hace posible la mutación de discurso de Amo al discurso del capitalismo en su cópula con la ciencia.

El Coronel Lanser dice al intendente:

Usted seguirá siendo intendente, dando órdenes, imponiendo castigos y concediendo recompensas. De esa manera no crearán dificultades. [...] — replicó el intendente y, dirigiéndose al coronel, añadió—: Son mi gente y, sin embargo, no sé lo que harán. Quizás usted lo sepa. Quizá resulte algo muy distinto de lo que usted y yo sabemos. Hay pueblos que aceptan a jefes impuestos y los obedecen. (Steinbeck, 1942, p. 57)

El principio de libertad, de la democracia liberal, es contraria a la idea de imposición que está presente en el discurso del Amo, en el discurso

horizontal no se obedece al otro a secas, sino a quien hace de representante de una idea, que no es el sujeto propiamente dicho, sino que representa una idea que está más allá de sí mismo; es una idea que viene del Otro del discurso, una idea representativa.

El intendente afirma de sí mismo que “a mí me hizo el pueblo, y puede deshacerme” (Steinbeck, 1942, pp. 57-58), es decir, que el intendente es una figura de la democracia que tiene su propia función y el que ocupa ese lugar es solo un representante de esa figura y que así como fue elegido puede ser destituido si no cumple con la función de su cargo.

Una de las ideas fundamentales de la democracia liberal se soporta en la autonomía del individuo, en tanto este piensa por sí mismo y no por la orientación insensata de otro. La democracia entonces “coincidirá con el autogobierno, con eso que los filósofos han llamado “autonomía plena” esto es, una autonomía coherente con el fin racional de la convivencia y la gestión de la empresa humana” (Camps, 1999, p. 77).

Esta idea de libertad de pensamiento se toma como certeza, el intendente enuncia que: Mi pueblo no quiere que nadie piense por ellos —replicó el intendente con cierto orgullo—. Es posible que sea distinto del suyo. Estoy en una confusión, pero tengo la seguridad de que no quiere” (Steinbeck, 1942, p. 59). En otro diálogo el coronel Lanser le pregunta al intendente “—¿Quiere el pueblo que haya orden? No sé. Quiere libertad”, responde el intendente *Orden* (Steinbeck, 1942, p. 150)

La única certeza que expresa el intendente en la novela es que el “pueblo no quiere que piensen por ellos” el pueblo “quiere libertad”, respuesta que manifiesta la pregunta ¿qué quiere el otro en la democracia?, pensar libremente, libertad de pensamiento: un yo pensante. El psicoanálisis, desde Freud y después con Lacan, muestra que el yo es una instancia ilusoria de autodomínio, que por el contrario se constituye en la alienación al otro, lo que pone en cuestión la autonomía del sujeto y la libertad de pensamiento, generando el poder débil de malaventura del yo (Lacan. 1984^a, p. 644)

Sócrates figura representativa de la democracia ateniense, es reconocido entre otras muchas cosas, por el descubrimiento “del sujeto que reflexiona” (Sauvage, 1963, p. 124). Es decir, que el hombre sin pensamiento no es

un verdadero hombre, o como lo indica el mismo Sócrates en la *Apología* “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (Platón, 1981, p. 180).

Sócrates es entonces el paradigma de la ignorancia docta, quien dialoga con los signos de sí para reflexionar sobre los supuestos dados como factum. Es decir, que la reflexión reemplaza “las conductas automáticas e implícitas amenazadas por un inevitable deterioro, pues está en la suerte de las tradiciones y de las costumbres el perderse; en la de las creencias, el ser destruidas; en la de las obediencias, el ser rebatidas un día u otro” (Sauvage, 1963, p. 125).

Así como Sócrates es condenado a beber cicuta, el intendente *Orden* es condenado al pelotón de fusilamiento. En la parte final de la novela, cuando el intendente va a enfrentar el fusilamiento por no colaborar con el ejército invasor, intenta recitar unas frases textuales de la apología de Sócrates, no sin dificultad y olvidos.

¿Y sabes en qué he pensado? —Y, sonriendo al recordar, añadió—: ¿Recuerdas que en la escuela nos leían la Apología? Sócrates dice: «Alguien preguntará: ¿No estás avergonzado, Sócrates, de vivir de una manera que es probable que te traiga una muerte prematura? Y yo podré replicarle con razón: te equivocas; el hombre digno no debe calcular las posibilidades de vivir o de morir; lo único que debe considerar es si obra bien o mal». [...] —«Y a vosotros, que me habéis condenado a muerte, a vosotros, mis asesinos, os voy a hacer ahora una profecía, pues voy a morir y a la hora de la muerte el hombre goza del don de profetizar. Y os profetizo que inmediatamente después de mi muerte...». —«De mi partida» —le corrigió el médico, poniéndose de pie. El intendente le miró: — ¿Cómo? —La palabra es «partida», no «muerte». La misma equivocación cometiste entonces, hace cuarenta y seis años. —No; es muerte, es muerte — replicó el intendente; y al volverse y ver que el coronel le estaba mirando, le preguntó—: ¿No es «muerte»? —Es «partida». Es «inmediatamente después de mi partida» —le contestó Lanser. [...] «Y os profetizo que inmediatamente después de mi... partida os espera con toda seguridad un castigo mucho mayor que el que me habéis impuesto a mí». [...] —«Me matáis porque queréis libraros del acusador y no dar cuenta de vuestras vidas...». [...]

—«Pero no sucederá lo que suponéis, sino todo lo contrario. Pues os digo que serán más los que os acusen — e hizo un ademán de orador— que aquellos a quienes hasta ahora he contenido; y como serán más jóvenes tendrán menos consideraciones con vosotros y os sentiréis más ofendidos». [...]

El intendente continuó: —«Si creéis que matando podéis evitar que os censuren vuestra maldad, estáis equivocados». —Y frunció el ceño, y pensó, y miró al techo, y sonrió turbado—: No recuerdo más. Se me ha borrado.

—Lo recuerda muy bien al cabo de cuarenta y seis años, y entonces no se lo sabía muy bien... —repuso el médico. (Steinbeck, 1942, pp. 343-352)

El intendente sabía que lo matarían a él como hombre, igual que ocurrió con Sócrates:

El intendente habló con orgullo: [...] No puedo elegir entre la vida y la muerte, coronel, pero puedo elegir cómo morir. Si les digo que no luchan, lo sentirán, pero lucharán. Si les digo que luchan, se alegrarán, y yo, que no soy un hombre muy valiente, les haré un poco más valientes. —Y añadió en tono de disculpa—: Es fácil decirlo, porque mi final ha de ser el mismo. (Steinbeck, 1942, pp. 356-357)

Pero el intendente sabía también que había algo que no se puede matar: las ideas, concepción de la democracia según la cual lo que perdura son los principios. Esto se evidencia muy bien cuando el texto prosigue “al intendente no se le puede detener. El intendente es una idea concebida por hombres libres, y eludirá la detención” (Steinbeck, 1942, p. 361). Más allá de la orientación por principios como supone la democracia, no se puede olvidar que la estructura del yo es una estructura de desconocimiento en relación con la causa del deseo.

Referencias

- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. . Barcelona, Lumen.
- Bilbeny, N. (1995). *El idiota moral: La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama.
- Camps, V. (1999). *Paradojas del individualismo*. Barcelona, Crítica.

- Freud, S. (1930/1992). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Lacan, J. (1972). El discurso psicoanalítico- Milan 12 de mayo de 1972. El discurso psicoanalítico- Milan 12 de mayo de 1972 (pág. 18). Milan: <http://es.scribd.com/doc/55454317/conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972>.
- Lacan, J. (1984). *El seminario de J, Lacan. Libro 2 El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1984a). *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache. Escritos 2*. México, Siglo XXI.
- Lacan, J. (1992). *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Barcelona, Paidós.
- Platón. (1981). *Diálogos I. Apología*. Madrid, Gredos.
- Sauvage, M. (1963). *Sócrates y la conciencia del hombre*. Madrid, Aguilar.
- Shakespeare, W. (1951). *Obras Completas*. Madrid, Aguilar.
- Soler, C. (15 de diciembre de 1998). El trauma. *Conferencia pronunciada en el Hospital Álvarez*, 1- 9. Buenos Aires.
- Soler, C. (2001). *El Padre Síntoma*. Medellín, Asociación Foro del Campo Lacaniano.
- Steinbeck, J. (1942). [www.lectulandia.com](http://www.lectulandia.com/book/la-luna-se-ha-puesto/). Obtenido de <https://www.lectulandia.com/book/la-luna-se-ha-puesto/>



¿Más vale un día como rico que una vida como pobre?: a propósito de la ética y la noción de desarrollo en la obra de Steinbeck

José Roberto Álvarez Múnera¹

Introducción

Cuánto nos gustaría descubrir y revelar al mundo la bondad que hay oculta en toda cosa mala; y de una vez hablar de la belleza de lo feo (Restrepo, 1993, 29)

El título de este texto es tomado de una afirmación, que aquí la hago pregunta, de una película del mexicano Luis Estrada, titulada “Mundo maravilloso” (2006), en la que hace una reflexión cercana y más actual de la obra de John Steinbeck (1902-1968). En esta, hace una crítica

¹ Trabajador social y Magíster en Estudios Políticos de la UPB. Especialista en Población y Desarrollo de la Universidad de Chile y Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Docente titular e integrante del Grupo Territorio de la UPB.

satírica y cargada de humor negro al capitalismo, en su versión idealizada del neoliberalismo contemporáneo y su visión de un problema social como la pobreza. Sugiere, cómo al intervenir esta situación bajo este paradigma de la economía política contemporánea es imposible acabar la pobreza, pero sí a los pobres; o en otros términos, en la perspectiva de comprender que ante la imposibilidad de superar esta realidad, lo más práctico para este modelo es controlar u ocultar su existencia. Al final de la película, este argumento de “más vale un día como ricos que una vida como pobres” justifica reacciones impensables. La última escena da escalofrío, cuando el personaje central, un pobre con su familia y amigos, invaden con violencia la residencia de los ricos, los anulan (o los matan), para darse a la experiencia de vivir con sus lujos y privilegios.

Las reflexiones ofrecidas por Steinbeck en su literatura, en su prolífica producción de mediados de siglo XX, a través de estas obras del cine y muchas otras obras literarias y expresiones artísticas, siguen vigentes y son universales. Y esto es de exaltar, porque el discurso triunfalista de la economía en su versión del capitalismo actual tiende a universalizar y formar la visión en los ciudadanos de las bondades de este modo de organización y gestión, pero así mismo a invisibilizar los problemas que contribuye a generar o que no logra reconocer y resolver. Esa noción según la cual, no hay otra alternativa, no hay más historia (Fukuyama, 1992) y todos debemos entenderlo y aceptarlo tiende a crear un cierto pensamiento único, pero también a anular un pensamiento crítico de lo que subyace en estas sociedades.

En las siguientes líneas, tres asuntos de interés en esta reflexión. El primero, ausculta en las razones para que el autor premiado con el Nobel en 1962, tenga una sensibilidad frente a la tragedia humana en el contexto de la crisis del capitalismo de su tiempo; segundo, la ética del capitalismo en un mundo de pobreza y marginación; y por último, la tensión y lógicas de poder en los discursos del desarrollo frente a las contradicciones que le plantea la pobreza. En cada uno de estos asuntos hay ideas generales, una reflexión que expone algunos ítems posibles de considerar en sus cuestiones. No hay una intención de una coherencia discursiva, más bien es una diatriba que intenta dejar ideas provocadoras.

Sensibilidad social y política en la narrativa de Steinbeck

La tierra daba frutos sometidos al hierro y bajo el hierro moría gradualmente; porque no había para ella ni amor ni odio, y no se le ofrecían oraciones ni se le echaba maldiciones (Steinbeck, 2017, 59)²

La obra de Steinbeck tiene su propio estilo. De ella pueden levantarse toda crítica en cuanto a su calidad, originalidad y relevancia. Aquí interesan sus temas, sus lecturas de las profundas contradicciones sociales en contextos de uno de los proyectos más emblemáticos de la modernidad, el liberalismo económico extremo donde el fin último de la vida es la acumulación de riqueza material. Al ser un imposible categórico que en una sociedad todos logren este fin, la desigualdad que por naturaleza emerge, obliga un ordenamiento y un ejercicio de poder singular. Regular la vida para que quienes carecen de la condición, la capacidad o la oportunidad de acceder a esas formas de producir y gozar de la riqueza es una de las funciones centrales de la política en este contexto.

Así, paradójicamente, esta sociedad que promueve esa forma de entender y vivenciar la riqueza y sus valores es al tiempo reproductora de las más complejas situaciones de sobrevivencia de quienes en otro extremo de esa sociedad, quedan impedidos para experimentar esa vida. En esa sociedad afloran otros valores e ideales; otras formas de ser que incluyen experiencias de convivencia mediadas por la urgencia de atender y resolver las más básicas necesidades humanas. Allí está el interés del autor en referencia. El rostro de la desgracia es también al tiempo el rostro de la esperanza. No hay más solidaridad que cuando nada se tiene y todo se ha perdido. Esa es la búsqueda intelectual en estas obras literarias, como emerge la vida en uno de sus extremos, el más notorio, el de la pobreza.

La trama central de varias de sus obras sobre la vida en la pobreza; o mejor, la ética de los pobres desata el interés por conocer una de las

² Las obras originales de John Steinbeck citadas en este texto: Las uvas de la ira, de 1939; La perla, de 1947.

mayores tragedias del mundo contemporáneo, su profunda desigualdad y complementariamente, la indolencia que subyace. Este es un autor que no pasa desapercibido al tratar de desnudar la tragedia humana cuando las sociedades se lanzan sin escrúpulos hacia los fines y promesas del capitalismo, el desarrollo y los placeres de la vida material. En la búsqueda de la fragilidad humana que promueven estas realidades, levanta con sumo cuidado una explicación de los límites del individualismo y la formación de los lazos solidarios más fuertes que una comunidad puede construir para reaccionar ante las desventuras que están presentes en cada hecho vital en este contexto.

En toda su expresión, Steinbeck ofrece un panorama real y crítico de la cuestión social de su tiempo, que en mucho se acerca a las mismas coyunturas actuales, pero que aún pueden ser más intensas y dramáticas. Basta mirar en este mundo globalizado los éxodos y las movilizaciones de millones de campesinos, trabajadores, mujeres, migrantes y gentes de las más diversas condiciones amenazadas por las macroestrategias de los amos de la geopolítica. En diversas obras, sus líneas ofrecen con extremado desparpajo una sensibilidad del discurso oculto de los sujetos y sociedades que padecen poderosas fuerzas exógenas: agentes estatales y del sistema financiero que imponen cambios sin considerar los impactos en la vida humana, en la familia, en los vínculos más sensibles de la organización comunitaria y el trabajo.

Y en todo su relato es notorio que un pobre es la mayor evidencia de que la modernidad es un fracaso. La modernidad promovió la igualdad como una de sus premisas. Por eso, ha sido uno de sus imperativos acabar con la pobreza, o mejor, con los pobres. Y para ello, varias estrategias, bien con modelos económicos y sus mitos de prosperidad; o bien con las argucias técnicas y lingüísticas del nombrado “desarrollo”. Más allá de hacer una crítica teórica al capital, los intereses narrativos de este Nobel están en vislumbrar o desenmascarar su lado oscuro, que está asociado a construir riqueza a costa de nuevas formas de regular la vida imponiendo un orden jurídico y un control autoritario extremo. Muy por el contrario a sus aspiraciones, el capitalismo se expone como una fuerza arrasadora que así como construye valores asociados a la vida cuyo único fin es la acumulación de vida material, también inspira movimientos y reacciones individuales y colectivas ante su violenta forma de proceder que expulsa,

desintegra, impone, amenaza, atropella, constriñe, intimida... De allí que hay dos rostros de esta realidad; uno que expresa toda devoción, y otro que manifiesta una conciencia social que hace visible sus límites, afectaciones y contradicciones. Este último es el hilo central de una narrativa construida con un tono experiencial, que de fondo contiene toda la crítica que inevitablemente surge de esta sociedad.

Los señalamientos que sobre Steinbeck recayeron en cuanto un perfil de intelectual izquierdista eran fácilmente sustentados (Abella, 2015). El ideal del llamado sueño americano que ofrece la garantía de la oportunidad de prosperar, tener éxito y movilidad social ascendente se desvanece en cada página de obras como “Las uvas de la ira”, cuando la promesa de la tierra prometida, de una mejor vida, de una felicidad constante y plena es mera ilusión. Ese espejismo que empuja a tener esperanza, pero que se desvanece en cada infortunio. La vida está bajo el control de instituciones del gran capital y esas instituciones por personas que, invisibles para las gentes del común, toman decisiones con un criterio individualista radical, que bien puede llamarse egoísmo, en el que todo es para su beneficio.

Una sociedad en la que todos sean ricos, paradójicamente es una idea comunista. ¿Qué tal que todos tengamos un cierto grado de riqueza material? ¿Quién lavaría los baños? El capitalismo crea por cada rico su batallón de serviles y pobres. Sobre todo, necesita que la mano de obra sea barata para que la utilidad de su negocio sea realmente a la medida de su avaricia. La historia que más nos cuentan los libros de marketing, los manuales de economía y desarrollo, los seriales de acción, las novelas románticas y la vida del espectáculo en general es la de la formación y triunfo de los ricos que todos deberíamos imitar, pero en Steinbeck se puede recrear la historia de todo tipo de perdedores, sometidos y marginales de esa sociedad. Sus temas literarios son nada aptos para estratos socioeconómicos altos, o para quien desea llegar a serlo, pero su éxito y reconocimiento intelectual fue hacer visible la tragedia de la que muchos huyen, pero pocos logran escapar.

Capitalismo y ética de los pobres

Al atardecer ocurría algo extraño: las veinte familias se convertían en una sola, los niños acababan siendo hijos de todos (Steinbeck, 2017, 296).

La moral de los oprimidos en sus diversas etiquetas: mendigos, desahuciados, harapientos, andrajosos, abandonados, desalojados, marginales, desaventajados, desechables, desposeídos, desamparados, vagabundos, desazogados, indigentes, (alter)nativos... La moral de las vidas miserables, la de las vidas desperdiciadas... esa es la sociedad que se lee a través de la obra de Steinbeck; ¿qué hace un pobre cuando tiene la oportunidad de cambiar lo precario de su existencia? ¿Cómo se comporta si a nombre del desarrollo es desplazado de su territorio u obligado a asumir otra identidad? ¿Cómo resuelve lo más básico un pobre, cuando sus bolsillos están vacíos? ¿Cómo reacciona cuando el trabajo deja de ser una oportunidad y se convierte en una nueva forma de esclavitud? ¿Cómo soluciona los asuntos cotidianos cuando los vínculos primarios, familias y amigos inmediatos son frágiles o sufren algún padecimiento?

Las pericias y la creatividad para reconstruir el mundo todos los días entre sus relatos de estos marginales, es una especie de inspiración permanente en las obras referidas. Pero es simplemente un ejercicio descriptivo de una realidad en cualquier lugar. Más allá de su Norteamérica, aún más al sur de México, pasando por todo el trópico equinoccial, esos rostros huesudos con su piel tostada y arrugada por el sol, y esos cuerpos vestidos con trapos deshilachados con sus pies descalzos, son el común denominador del paisaje social y son quienes conforman la más amplia base poblacional. Sus valores para resolver la tragedia diaria, la actitud para afrontar la incertidumbre que asecha en cada instante y su determinación para sobrevivir ante cualquier amenaza, exaltan la condición humana como en ninguna otra experiencia.

Los relatos de esa vida en el extremo de la existencia, donde la ventura ha perdido toda señal, recuerdan nuestras propias tragedias. En el migrante que narra su obra se reflejan nuestros campesinos desplazados, nuestros trabajadores ambulantes y las víctimas del desarrollo que en estas latitudes abundan; en el buscador de perlas que arriesga lo más sagrado de la vida, nuestros coccaleros y mineros, que parecen privados de otra oportunidad. En su obra nuestra sociedad casi entera. En sus personajes la vida en su faceta más humana, donde lo único que está en juego es la vida misma, no hay nada más que ofrecer.

Esos niños con piel curtida de polvo y hollín; esas mujeres de vestidos grises de tantas posturas y lavadas; esos ancianos de fragilidad extrema, son los

mismos que hoy y por todos lares siguen palpitando. Y esos hombres son los mismos que por toda la Tierra dan la pelea y en los que se sustenta la esperanza de una comunidad, como bien lo expresan unas líneas iniciales de *Las uvas de la ira*, “Las mujeres supieron que la situación tenía arreglo, y los niños lo supieron también. Unos y otros supieron en lo más hondo que no había desgracia que no se pudiera soportar si los hombres estaban enteros” (Steinbeck, 2017, 13). Esa humanidad que naufraga en las promesas de espejismos y quimeras, de esas que promulgan los jinetes del poder, se reencuentra a su vez con sus más esenciales valores para reaccionar y persistir en la vida. Es una moneda, en una cara el sufrimiento y en la otra la esperanza; ambas coexisten y dan sentido a cada acción.

Y en esa vida, errante, nómada e inestable hay una búsqueda constante de algún futuro mejor. Esa idea vigoriza la acción, entre muchas manifestaciones, en la lucha diaria por el pan, o las formas de asumir las contingencias de lo cotidiano que afloran la mayor creatividad para superar la adversidad y la necesidad. Los golpes de la vida que dan fuerza para pensar el futuro y encarrilar proezas. “Saldremos siempre adelante porque somos la gente”, es la arenga de la madre de los Joad, cuando ve a su familia caer en continuas desgracias; al igual de tantas otras familias que comparten su mismo camino.

La creación de sentido y sobre todo de sentido de vida. Esos contextos de marginalidad son fuente del reconocimiento de lo que se es, de la vida social y familiar que han delineado la identidad y la valoración del territorio en el que se ha gestado la vida en todas sus manifestaciones. De forma muy latente en esa experiencia donde todos compartimos la misma tragedia, fluye el más potente de todos los valores, la solidaridad.

Si hay una idea visible en el trabajo literario de Steinbeck es su enseñanza sobre la extrema desigualdad latente en las sociedades occidentales. Su narrativa en torno a esa vivencia descubre los valores que más allá de ser aprendidos, son vividos descarnadamente por amplios grupos humanos. A su vez, deja entrever las injusticias de este ordenamiento político y económico. Así, la desigualdad es el mayor problema de la justicia, como bien es reconocido por una gran parte de la filosofía política contemporánea (Rawls, 1997).

Poder y pobreza: la misión del desarrollo

Porque el hombre, a diferencia de cualquier otro ser orgánico o inorgánico del universo, crece más allá de su trabajo, sube los peldaños de sus conceptos, emerge por encima de sus logros (Steinbeck, 2017, 231).

“El monstruo voraz que lo arrasa todo”, como puede ser deducida su metáfora del desarrollo, que tras la fachada de un banco despersonaliza los responsables de toda crisis. Los enemigos sin rostro que imponen su orden sin el mayor desparpajo por la vida del otro: expropián, destierran, empobrecen, destruyen el pasado sin más, que cambian lo humano por la máquina; o lo natural por la artificial.

La década de 1930, la que vive y observa Steinbeck, es su telón de fondo. Son los años agudos de la Gran Depresión que traen consigo una crisis social como pocas. La promesa del capitalismo, la riqueza para todos, se desvanece. La pobreza recorre las calles y los campos; con matices que recuerdan todas las formas de las miserias de la vida humana. La desesperanza es el espíritu del tiempo. Pero el sueño de cambiar la fortuna es el aliciente. Volver a creer, esa es la tarea encomiable que le asignan al “desarrollo” ¡Confiad en la economía capitalista, no hay otro camino, no hay otra religión más creíble! ¡Confiad en el Estado, no hay otro igual, no hay otra institución más leal! ¡Confiad en la Ciencia, no hay otra verdad, no hay amiga más santa!

Los mismos que nos han llevado a la crisis, se postulan como el único camino posible para salir de esa situación. Esta ambigüedad, o este perfil camaleónico del liberalismo económico y del discurso científico-técnico de nuestra era, es su método para construir relaciones y sociedades viables entre sus logros y fracasos. Nos quitan las tierras, pero nos dicen que hay otras tierras que nos esperan. Si fracasas es tu culpa, porque la oportunidad te la ofrecemos permanentemente. El sistema funciona bien, mejor imposible, quien no se adapta eres tú. Si eres pobre es porque quieres. Y así, mil razones donde el responsable siempre es el ser humano porque las instituciones son mesiánicas, todopoderosas e insuperables.

A nombre del desarrollo el mundo ha sido un cuento de quijotes y sanchos. Su inspiración está arraigada al deseo de promover un cambio social. Pero ¿cambiar qué y para qué? Las respuestas pueden ser disimiles y cada quién tendrá sus ideales. El mundo moderno elaboró su sentencia en la noción de separar la razón y la fe. Desde entonces, ha sido la ciencia y su traducción técnica la que nos llevará a un mejor paraíso. Y la riqueza material su gran templo.

Pero ¿cómo una sociedad puede coexistir solo de razones y anular su correlato de fe, si es esta la que moviliza lo humano? Acaso ¿fue olvidada aquella lección milenaria según la cual la fe mueve montañas? Pues bien, en la modernidad esa idea ha sido solapada en otras narrativas. El desarrollo es una quimera que ha vuelto el progreso una idea de fe (Nisbet, 1996). Ya no es a nombre de un dios cualquiera, con sus cosmogonías; ya es en nombre del desarrollo y no un desarrollo cualquiera, es uno que tiene un credo y una visión del origen y evolución del mundo. La triada de la razón: Ciencia, Estado y Capital reconfiguran la humanidad en su comprensión y experimentación de la cultura, la política y la sociedad. Todo a su nombre, por su nombre y para su nombre. El desarrollo es la síntesis de toda esta configuración; es principio y fin.

Y esta invención del desarrollo ha sido muy útil para reconstruir, sin necesidad de arsenales, una geopolítica de ese mencionado liberalismo y el capital (Escobar, 1998). En su nombre se han dominado sociedades enteras y en su defensa se han sometido múltiples culturas tradicionales, ancestrales y otras formas de existencia. En su intención de homogenizar la idea de cambio social que facilite su accionar, han sido proferidas políticas globales y se han condicionado sus recursos. Quien necesite de mí ¡me obedece!



Pero el desarrollo necesita tanto demostrar su éxito como su fracaso. Nada más validable que tener un contrario. Lo opuesto justifica mi existencia, así como en la religión todo paraíso necesita de su infierno para justificarse y legitimarse; es necesaria la pobreza para demostrar la acción de cambio social que ha promovido el desarrollo. La pobreza es su dispositivo para regular. Allí su gran y perversa utilidad. Quien no acate las instrucciones de los teóricos del desarrollo y sus instituciones políticas y financieras, terminará en la pobreza. O quien no les siga al pie de la letra sus directrices, no conocerá las riquezas de este mundo.

Vivir mejor es una idea que moviliza toda energía humana. En ese largo y trágico trayecto migratorio en “Las uvas de la ira”, el sueño de una vida mejor jamás descansó, ni en la agonía del abuelo o en la mirada perdida del resto de la familia Joad. Pero el desarrollo que se ofrece hace que la felicidad se vuelve nostalgia. La vida era otra, más colorida y alegre antes de que los banqueros llegaran con sus intenciones y falsas promesas. El desarrollo es tractor que cambió la relación con la tierra. Es un desconocido que dice que lo mío ya es suyo, y que debo dejar de ser o no hay otra salida que perecer. Es una promesa de otra vida, quizás más cómoda, que se desvanece con crudeza.

Y ese desarrollo que desahucia el espíritu logra crear reacciones, algunas desordenadas y otras que canalizan el malestar. Aparece la violencia como la más cruda de todas las consecuencias. Sociedades de pocos ricos y muchos marginales, o con extremada desigualdad, de a poco se vuelven inviables y convulsivas. Y esa violencia que entrañan estas sociedades, se manifiesta en la protesta simbólica y también en la incendiaria. La conciencia, más que de clase, de grupo, ante la falta de oportunidad; la solidaridad de las pequeñas cosas que construyen comunidad, y la comunidad que, organizada, gesta movimientos contra esas injusticias son la expresión natural ante esa tragedia.

Referencias

- Abella, R. (2015). John Steinbeck: La voz de los años duros. Revista Que leer. Recuperado de <http://www.rubenabella.net/wp-content/uploads/2013/03/John-Steinbeck.pdf>,
- Escobar, Arturo (1998). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Norma.
- Estrada Rodríguez, Luis (Director), (2006). Un mundo maravilloso (Película). México. Altavista Films, Bandidos Films IMCINE.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Bogotá, Editorial Planeta.
- Nisbet, R (1996). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona, Gedisa.
- Rawls, John. 1997. *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Restrepo, CE. (1993). *A propósito de John Steinbeck*. Bogotá, Norma.
- Steinbeck, J. (1981). *La perla*. Barcelona, Luis de Caralt.
- Steinbeck, J. (2017). *Las uvas de la ira*. Madrid: Alianza.

 Universidad Pontificia Bolivariana	SU OPINIÓN	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.</p>		

Esta obra se publicó en archivo digital en el mes de abril de 2020.

Otros títulos en esta colección

1. Universidad e Investigación (2013)
2. Dilemas sobre la verdad en el proceso judicial (2014)
3. Perspectivas y retos del proceso penal (2015)
4. Crisis de la noción de derecho (2015)
5. Derecho y violencia: de la teología política a la biopolítica (2016)
6. Introducción al Estudio del Derecho (2016)
7. Teoría crítica de la violencia y prácticas de memoria y resistencia (2016)
8. Derecho y transiciones hacia la paz (2016)
9. Narrativas de la memoria (2016)
10. Franz Kafka. Culpa, ley y soberanía (2017)
11. Michel Foucault. Discurso y poder (2017)
12. Perspectivismo y derecho: articulación del concepto orteguiano de verdad con las formas cognoscitivas de la experiencia jurídica actual (2018)
13. Temas de Derecho penal económico y patrimonial (2018)
14. Reintegración y resocialización en Colombia. Vulnerabilidad y prevención del delito (2019)
15. Temas de derecho penal parte general. Teoría general del derecho penal (2019)

La compilación de textos que presentamos a nuestros lectores con el título *John Steinbeck y la comunidad por venir* es el resultado de un ejercicio pedagógico e investigativo cuyo propósito central es la reflexión alrededor de la relación entre literatura y comunidad a partir de dos dimensiones: la práctica comunitaria de la lectura y el ejercicio de la escritura en tanto “agenciamiento colectivo de enunciación”.

En primer lugar, este libro es el resultado de una práctica pedagógica impulsada desde hace más de cinco años por el Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la Universidad Pontificia Bolivariana, denominada *Comunidad de lectura “narrativas de lo imaginario”*. Una iniciativa creada con el fin de constituir una auténtica comunidad académica fundada en el deseo por el conocimiento, más allá de las lógicas instrumentales de una producción utilitaria del saber.

De igual manera, *John Steinbeck y la comunidad por venir* se ocupa de la dimensión comunitaria de la literatura a partir de la comprensión de la escritura en tanto un ejercicio de agenciamiento colectivo. Si bien la creación literaria remite casi siempre a una actividad íntima o individual de escritura, ella representa un acto del orden de la producción en que el escritor no es un agente enteramente subjetivo, sino el medio de enunciación de lo que Gilles Deleuze denomina un “delirio colectivo”: la literatura es delirio, pero no un delirio privado, puesto que “no hay delirio que no pase por los pueblos, las razas y las tribus”. La literatura no es una actividad exclusiva de un sujeto, ella expresa los agenciamientos colectivos de enunciación, tomando así, como afirma Deleuze, “el lugar de una máquina revolucionaria a venir, no tanto por razones ideológicas, sino porque ella sola está determinada a cumplir las condiciones de una enunciación colectiva que falta: la literatura es una cuestión del pueblo”.



ISBN: 978-958-764-798-3
<https://repository.upb.edu.co/>