



Este artículo se encuentra disponible en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International License.

This article is available in open access under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Cet article est disponible en libre accès sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.

ARCHIVO VALLEJO

Revista de Investigación del Rectorado de la Universidad Ricardo Palma

Vol. 6, n.º 11, enero-junio, 2023, 69-83

ISSN: 2663-9254 (En línea)

DOI: 10.59885/archivoVallejo.2023.v6n11.03

Sostener al otro/a o devolver la vida: «Masa» de César Vallejo

Sustaining the other or return life: «Masa»
by César Vallejo

Soutenir l'autre ou lui redonner vie: «Masa»
de César Vallejo

FERNANDO RIVERA

Tulane University

(Luisiana, Estados Unidos)

friverad@tulane.edu

<https://orcid.org/0000-0002-3628-8793>



RESUMEN

El poema «Masa» de César Vallejo presenta una escena donde el amor de la masa humana tiene el poder de devolverle la vida a un ser humano. El amor está dirigido al cadáver en tanto el cuerpo es lugar de existencia y logra que este se levante como un ser humano. El poema confronta la muerte, que es la reificación u objetificación radical, a través de este amor cuya lógica es tributaria de la racionalidad andina. Considerando el poema como una reflexión poética sobre el estatuto de la existencia humana, este artículo analiza la reinscripción que hace

Vallejo de la relación vida-muerte como sujetificación-objetificación. Esta permite comprender la construcción de la subjetividad como un hacer de los otros que sostiene al sujeto a través del ofrecimiento del amor. También permite abordar desde una perspectiva diferente una serie de debates contemporáneos donde se discute el estatuto de sujeto u objeto del ser humano, lo que implica reinscribirlos o desestimarlos. Es el caso de los debates acerca de la eutanasia o el de provida versus proelección.

Palabras clave: César Vallejo; literatura peruana; sujetivación; objetificación; amor andino; lógica de los afectos; afectividad; inmortalidad.

Términos de indización: afectividad; cultura amerindia; especie humana; mortalidad (Fuente: Tesouro Unesco).

ABSTRACT

The poem «Masa» by César Vallejo presents a scene where the love of all humans has the power to bring a human being back to life. Love is addressed to the corpse insofar as the body is a place of existence and makes it rise as a human being. The poem confronts death, which implies a radical reification or objectification, through this love whose logic is dependent on Andean rationality. Considering the poem as a poetic reflection on the constitution of human existence, this article analyses Vallejo's inscription of the life-death relationship as subjectification-objectification. This allows us to understand the construction of subjectivity as the work of others that sustains the subject through the offer of love. Also, it allows us to approach from a different perspective to contemporary debates that discuss the constitution of human beings as subjects or objects. It implies to reinscribe or dismiss them; for example, the debates of euthanasia or pro-life vs pro-choice.

Key words: César Vallejo; Peruvian literature; subjectivation; objectification; Andean love; logic of the affects; affectivity; immortality.

Indexing terms: emotions; amerindian cultures; human species; mortality (Source: Unesco Thesaurus).

RÉSUMÉ

Le poème «Masa» de César Vallejo présente une scène où l'amour de la masse humaine a le pouvoir de ramener un être humain à la vie. L'amour s'adresse au cadavre dans la mesure où le corps est un lieu d'existence et parvient à le faire renaître en tant qu'être humain. Le poème affronte la mort, qui est réification ou objectivation radicale, à travers cet amour dont la logique est tributaire de la rationalité andine. Considérant le poème comme une réflexion poétique sur le statut de l'existence humaine, cet article analyse la réinscription par Vallejo de la relation vie-mort comme subjectivation-objectivation. Cela nous permet de comprendre la construction de la subjectivité comme un acte d'autrui qui soutient le sujet par l'offrande de l'amour. Cela nous permet également d'aborder d'un point de vue différent une série de débats contemporains où le statut de l'être humain en tant que sujet ou objet est discuté, ce qui implique de les réinscrire ou de les rejeter. C'est le cas des débats sur l'euthanasie ou sur le pro-vie versus pro-choix.

Mots-clés: César Vallejo; littérature péruvienne; subjectivation; objectivation; amour andin; logique des affects; affectivité; immortalité.

Termes d'indexation: affectivité; culture amérindienne; espèce humaine; mortalité (Source: Thésaurus de l'Unesco).

Recibido: 16/06/2023

Revisado: 20/06/2023

Aceptado: 21/06/2023

Publicado en línea: 28/06/2023

Financiamiento: Autofinanciado.

Conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés.

Revisores del artículo:

Enrique Foffani (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

efoffani@fahce.unlp.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0003-0051-3191>

Thomas Ward (Loyola University Maryland, Baltimore, Estados Unidos)

TWard@loyola.edu

<https://orcid.org/0000-0001-5595-4213>

El extraordinario poema «Masa», de César Vallejo, presenta un caso paradigmático de inscripción de la muerte y un consiguiente e inesperado proceso de vivificación. Se sitúa en el contexto de la guerra civil de España, pero no para abordar las acciones bélicas o los discursos del valor y el patriotismo, sino para reflexionar sobre el amor, la vida y la comunión humana. Como toda reflexión poética, se sustenta en la capacidad del lenguaje para generar figuras tropológicas y explorar los límites de la significación. En ese sentido, leeremos el poema dirigiendo la atención a comprender lo que expresa con respecto al proceso de sujetificación de los seres humanos en oposición a la reificación u objetificación que genera la muerte. En particular, lo que ofrece para la reflexión del ser social el desplazar la discusión vida-muerte a sujetificación-objetificación en los procesos de construcción de la memoria y la subjetividad¹.

Leamos el poema en toda su extensión:

Al fin de la batalla,
y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre
y le dijo: «¡No mueras, te amo tanto!»
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Se le acercaron dos y repitiéronle:
«¡No nos dejes! ¡Valor! ¡Vuelve a la vida!»
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Acudieron a él veinte, cien, mil, quinientos mil,
Clamando «¡Tanto amor y no poder nada contra la muerte!»
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

1 El fenómeno de la objetificación de los seres humanos (emparentado con la reificación y la objetivación), que designa el uso de los seres humanos como objetos para un propósito determinado, tiene como expresión más radical la objetificación generada por la muerte, la que convierte definitivamente a un ser humano en objeto. Un estudio de mi autoría sobre la estructura de la objetificación y su dimensión teórica, *El cuerpo nudo*, aparecerá pronto.

Le rodearon millones de individuos,
Con un ruego común: «¡quédate hermano!»
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Entonces todos los hombres de la tierra
le rodearon; les vio el cadáver triste, emocionado;
incorporóse lentamente,
abrazó al primer hombre; echóse a andar... (Vallejo, 1995, p. 300)

1. EL AMOR MASA Y LA EXISTENCIA

El poema confronta la muerte del combatiente dirigiéndose al cadáver. El combatiente fue el ser viviente y ahora el cadáver es lo que *queda* de él. Es allí, a este resto material, adonde (¿a quién?) se dirige la enunciación; primero la de un hombre y al final la de todos los hombres de la tierra. Los cuerpos, como bien lo reconoció Nancy (2003) después de Vallejo: «son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin *ahí*, sin un “aquí”, “he aquí”, para el *éste*» (p. 16)². El cadáver señala el abandono de la existencia. En consecuencia, allí se dirige el pedido, el ruego, el amor de la humanidad entera. La existencia debe aparecer en ese cadáver para convertirlo, otra vez, en cuerpo humano, para que ande y viva.

La identidad humana, bélica, del combatiente desaparece con la muerte. Esta muestra el cadáver, y en ese proceder borra la individualidad para dar lugar al devenir de una existencia material anónima. Anónima si la memoria no sostiene su existencia (aunque ya no tenga cuerpo, cadáver o polvo, como los personajes de la historia, Manco Inca, César Vallejo, por ejemplo; o simplemente desaparezca como el enigmático comunero que le contó a Arguedas «El sueño del pongo»).

2 El énfasis que pone Nancy en la centralidad del cuerpo para la existencia va, por un lado, por el deseo de reconocer la corporeidad y la materialidad como indesligable de la existencia y, por otro, por señalar que el desarrollo de la ontología (occidental) se ha dado hasta el momento sin considerar al cuerpo. De ahí que señaló: «La ontología no está pensada aún, en tanto que fundamentalmente es ontología del cuerpo = del lugar de existencia o de la *existencia local*» (Nancy, 2003, p. 17).

Los intentos para *volver* a la vida a este combatiente son varios. El amor es el sentimiento, o el instrumento para *insuflar* de vida a *su* cadáver y traerlo a la existencia como cuerpo y ser humano. Esta pertenencia del cadáver al que fue en vida, el combatiente, ese *su*, marca todavía el lazo que une la existencia pasada del combatiente con la materia yacente; pero es un lazo externo, sostenido por los otros, por la voz poética de Vallejo, por nosotros que leemos el poema. El combatiente no podrá más reclamar ese cuerpo como suyo, ser en él, existir ahí a través de su propia enunciación, decir: Yo.

¿Pero qué instrumento es este amor? No es el amor cristiano, el amor del Nuevo Testamento para los otros. El de San Pablo dirigido universalmente a toda la humanidad. El Uno/a que ama al Otro/a o, mejor aún, a los Otros. Es otro amor o un amor otro. Es un amor demandado por el Otro/a, como intenté explicarlo en otro lugar. Pero es una demanda que no contiene la demanda porque el combatiente está muerto y los muertos no piden ni demandan. Sin embargo, se recibe la demanda. Ese es el mecanismo de este amor, se genera por una demanda que no demanda, que no existe como tal, pero que se hace evidente al dar el amor como respuesta, al amar. Este sería el amor andino³.

Pero hay algo más, algo que tiene que ver con la lógica o el mecanismo de este amor. A diferencia del amor cristiano, es un amor del Otro/a u Otros hacia el Uno/a. Los intentos de volver a la vida al combatiente van en esa dirección. Primero es un hombre, luego dos, luego muchos más hasta alcanzar a la humanidad entera. El amor de toda la humanidad se enfrenta a la objetificación e inercia a que ha sido reducido el combatiente por la muerte (el cadáver) y logra hacer que este vuelva a la vida. Esta es una operación que produce la existencia. Si en el cristianismo Dios otorga la existencia (creó al hombre, se decía, pero claro creó a la humanidad), acto refrendado incluso con el pasaje

3 O una interpretación del amor (andino) basada en la lectura de la obra de Arguedas. He analizado el poema como una *demanda de amor* (articulada por la reciprocidad andina), y en su diferencia con la ética de Badiou que se asienta en la fidelidad al inmortal, en Rivera (2011, pp. 147-174, 208-209).

sobre la resurrección de Lázaro, el poder que trae la existencia en «Masa» es el amor humano. El Nuevo Testamento cristiano promulga: Dios es amor, ese es su poder, con él da la existencia, se sacrifica incluso por su creación. Pero en «Masa» la existencia depende de la humanidad. ¿El poder le es arrebatado a Dios?, ¿es restituido a la humanidad?

Sin embargo, la presencia general del cristianismo en la obra de Vallejo es evidente, lo que nos lleva a pensar que la producción de este amor humano podría estar relacionada también con el amor cristiano, particularmente en algunos aspectos o figuras de su articulación como la de la resurrección. Entonces, podría ser sí un arrebatamiento o restitución; pero su lógica parece ser definitivamente andina (aprovechada y usada en exceso por la solidaridad moderna occidental, socialista y comunista). En todo caso, el amor humano de consenso absoluto que presenta «Masa», el amor de la masa, se equipara con el poder divino. Vallejo identifica aquí en este proceder humano posible-imposible el lugar de Dios.

De este amor de la masa se podría colegir inmediatamente que la *llegada* de alguien al ámbito de la muerte es producto de una insuficiencia de amor, de un amor que se le ha ofrecido, pero cuyo consenso no es absoluto. Y es que Vallejo lleva su reflexión poética hasta un límite donde puede refundar el sentido de la muerte y darle otro contenido. Ya no es más la existencia una inscripción en el eje vida-muerte; sino en el eje amor masa-muerte. Esto va más allá de un desplazamiento del sentido, es un corte y reinscripción debido a la irrupción de la lógica andina de la demanda de amor, que además permite inscribir la figura del inmortal. El amor masa (o de consenso absoluto) *sostiene* la vida del Otro/a; y *ser* un inmortal es recibir este amor, adquirir una existencia radical.

Esta lógica de los afectos nos lleva a preguntarnos: ¿la inmortalidad es un acontecimiento único, producto de una sola ofrenda de amor masa, o necesita ser sostenida de manera permanente por este amor? O también, ¿estar vivo o ser mortal (porque todos somos mortales) sería no haber recibido nunca este amor?

2. SUJETO Y MASA

La escena que grafica el poema se enuncia desde el punto de vista de quienes le ofrecen su amor al cadáver y le piden que se levante. Si consideramos que la existencia de la masa, como hace referencia el título del poema, implica la pérdida de la calidad de sujeto individual por parte de quienes participan de ella, entonces este ofrecimiento o deseo llevado al límite de la humanidad entera hace que la existencia de estos sujetos como sujetos de deseo desaparezca. Ya sea porque se confunden con la masa o se integran al sujeto-masa. La existencia ahora de estos seres vivos (no como sujetos) al final del poema es una existencia en comunión, dependiente del lazo que les une a los demás. Y este lazo es el amor por el que fue un combatiente, que cada ser comparte con los demás. Aquí la individualidad se observa contrapuesta al poder absoluto del amor, a un poder equiparable con el de la divinidad. El poema sugiere que abandonar la individualidad, o renunciar a ella, y compartir con toda la humanidad el amor por alguien (otro humano) es abandonarse para alcanzar la fuerza de lo divino, la de poder dar la existencia. No ser alguien para que el amor y la existencia del Otro/a sea posible.

En el amor de consenso absoluto, el amor masa, el deseo individual desaparece y solo hay un ofrecimiento comunal y universal que obedece a una demanda de amor no expresada (la del cadáver). Ofrecimiento cuya dimensión *masiva*, universal, otorga la existencia a quien se le dirige. Vallejo ha descubierto aquí a Dios o, mejor aún, el lugar donde habita y existe la divinidad absoluta, y esta tiene consistencia humana. Divinidad que *reside* en cada ser, pero en nadie en particular; que se manifiesta y expresa solo cuando cada quien une su deseo al de los demás y por tanto deja de expresar su deseo propio. Divinidad que al ser producto de la comunión humana sugiere una corporalidad que contiene todos los sexos, los géneros y las edades, o, no tiene sexo, género ni edad. Vallejo alcanza a comprender la divinidad del amor a través de su reflexión poética y andina; y lo hace él también en comunión con la palabra, en la que deja de ser él mismo un individuo para que el flujo de esta exprese y haga visible el amor masa, esa divinidad.

3. LA LÓGICA DE LOS AFECTOS

En una escena de la película *NN: sin identidad* (2014), una antropóloga forense, que trabaja desenterrando los restos de una fosa común, despliega por primera vez un vestido de niña encontrado en la fosa. El vestido aparece en primer plano y remite a una imagen humana; evoca, usurpa, la forma de un cuerpo. Luego, la forense llora frente a este vestido de alguien que fue su usuaria. Aquí el llanto manifiesta la inscripción de alguien, una niña, como la de alguien que ha muerto, pero que merecía seguir viviendo. O, en los términos del poema de Vallejo, el llanto sugiere que la niña, a cuyo cuerpo ausente remite el vestido, es objeto de amor. El cuerpo ausente de la niña demanda amor por ella, he ahí la razón del llanto.

Judith Butler ha sido específica en señalar la razón de este llanto o de un llanto como este. Dijo: «la capacidad de ser llorada es una condición del surgimiento y mantenimiento de toda vida [...] Sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida alguna, o, mejor dicho, hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida» (Butler, 2010, p. 32).

La vida (¿la verdadera?) implica existir siendo capaz de suscitar el llanto. Si no es así, lo que vive no tiene *la* vida. El llanto de la forense, suscitado por la remisión a un cuerpo que hace el vestido, reconoce que allí hubo una vida que importaba, una vida que consideraba digna de ser vivida. Hubo alguien identificado en un primer momento por el vestido como un resto humano, que luego se identificó como una niña que tuvo una vida, y después pasará a ser identificado como una persona con nombre e historia propios. Todo este proceso va en la dirección de la sujetificación del cuerpo de la niña remitido por el vestido, de reconocer que en este existió alguien, un sujeto que fue, pero esta calidad de sujeto es *otorgada* fundamentalmente por el llanto de la forense más allá de cualquier identificación legal y nominal. No hay interpelación posible a la niña, no hay un alguien existente en su cuerpo que responda por ella.

Es decir, su reconocimiento como sujeto, como alguien que existió, es social. Se reinscribe el eje vida-muerte como vida llorada-muerte, donde se hace manifiesta la presencia del Otro/a, de la

comunidad, para la existencia (¿verdadera?) de la vida. Inscribir la vida de alguien que fue, relatarla o recordarla, es otorgarle, restituirle o sostener su subjetividad. Y esto puede hacerse otorgándole a este alguien una consistencia distinta, como la de un héroe o una heroína, o la de un fantasma o un condenado. Incluso podría intentar inscribirse como inmortal, y aquí volvemos a «Masa».

Vallejo comprendió luminosamente el sentido y el ámbito de esta inscripción, por eso hizo que en su poema toda la humanidad le pidiera al cadáver que se levantara. Ante la objetificación radical de la muerte, respondió con una sujetificación radical inscrita por toda la humanidad. La consideración de estos extremos hace que su reflexión poética sea profunda y admita todas las posibilidades del existir, particularmente porque incluye un límite imposible, el de la inmortalidad. Y más aún porque considera el ámbito de la existencia y sus agentes (quienes otorgan la existencia estando en comunión y en ese mismo movimiento paradójicamente dejan de ser agentes); y porque condiciona la vida con el amor masa que a su vez no está condicionado, puesto que se da como algo absoluto existiendo en sí mismo por la acción de todos (inalcanzable fuera del poema) o de nadie. El amor existiendo, fluyendo, en tanto tiene como soporte a toda la humanidad, pero a nadie en particular.

Tanto el llanto occidental articulado por Butler como al amor masa de Vallejo se manifiestan dentro de una lógica de los afectos, pero no con un signo diferenciado. No el llanto como opuesto al amor; sino el llanto como la expresión del amor. Esto lo comprendió Vallejo con mayor profundidad que Butler, y lo hizo a su manera: confrontado por la demanda de amor del cadáver que lleva a abandonar la individualidad. Si nos preguntamos, por qué la forense llora a alguien que no conoce, que no ha visto jamás en su vida, que no tiene idea siquiera de que existía; podemos responder porque el vestido que remite al cuerpo de la niña demanda sin expresarlo un amor masa, un amor dirigido a la vida, o una vida cuya consistencia es la expresión del amor masa. ¿Es el llanto el reconocimiento de la impotencia de devolver la vida? Es posible. Y la impotencia, como expresión fracasada del amor masa,

como llanto, implica la sospecha no razonada, irreflexiva, de que con el amor masa se puede devolver la existencia. Pero este amor es imposible, por tanto, el fracaso hace visible, hace *existir* este amor como un posible imposible sobre cuyas coordenadas se orientan los afectos⁴.

4. SOSTENER AL OTRO/A O DEVOLVER LA VIDA

Un hombre «vino hacia» el cuerpo muerto del combatiente, luego «se le acercaron dos», luego «acudieron a él veinte», luego «le rodearon millones». ¿Cuál es la forma de este acercamiento, de este estar con el cadáver? Antes de que se levante por acción del amor masa, el cuerpo muerto del combatiente yace, como yace cualquier cadáver en un velorio (o los restos, necesarios para hacer el duelo), y en este estado, ¿qué relación se establece entre los vivos y el cadáver?, ¿qué experimenta quien está con él?

Heidegger (2006) tiene una reflexión al respecto. Señaló en relación con la posibilidad de «experimentar la muerte de los otros y de aprehender al Dasein entero», que

Al acompañarlo [al difunto] en el duelo recordatorio, los deudos *están con él* en un modo de la solicitud reverenciante [...] En semejante coestar con el muerto, el difunto *mismo* no ex-siste

4 Este lugar que hace visible Vallejo es donde se inscribiría la «ontología social» que propone Butler (2010) como crítica al individualismo: «una ontología del individualismo que no reconoce que la vida, entendida como vida precaria, implica una ontología social que pone en tela de juicio esta forma de individualismo» (p. 38); donde el sentido de la «vida precaria», tomado de Levinas, se basa en la comprensión de cuán fácil es eliminar la vida (Butler, 2006, p. 20). Pero también: «Afirmar que una vida es precaria exige no solo que una vida sea aprehendida como vida, sino también que la precariedad sea un aspecto de lo que es aprehendido en lo que tiene vida. Desde el punto de vista normativo, lo que estoy afirmando es que debería haber una manera más incluyente e igualitaria de reconocer la precariedad» (Butler, 2010, p. 29). Vallejo va más allá, reconoce el amor, específicamente el amor masa humano, como forma de reconocer la precariedad y luchar contra ella. La precariedad más radical que es la muerte a la cual borra.

fácticamente más [...] Sin embargo, coestar quiere decir siempre estar los unos con los otros en el mismo mundo. El difunto ha abandonado y dejado atrás nuestro «*mundo*». Desde éste, los que quedan pueden *estar* todavía *con él*. (§ 47, pp. 259-260)

El sentido de este *coestar* en *nuestro mundo* con el difunto implica *traerlo* o *retenerlo* en una suerte de existencia conjunta, un existir *con* nosotros. No es una existencia individual ni fáctica, ni es la misma existencia de alguien que fue y ahora es difunto (un alguien que dejó de vivir y que en su lugar apareció el difunto); sino es una existencia en comunión con los otros (los deudos). Una coexistencia que se puede considerar como producto de la manifestación del amor masa de los vivos bajo la forma del dolor o el llanto (como en NN), que lo *sostiene* entre nosotros y con nosotros porque no puede sostenerse (ser) por sí mismo. Y lo que se sostiene en este coexistir es *un* alguien que fue en vida. Un alguien que es identificado con el difunto y con quien fue en vida a través del sostenimiento, pero que no es *el mismo alguien* que fue en vida.

Este sostenimiento, al manifestarse como un hacer de los otros, abre el espacio de la memoria, el lugar donde se inscribe en el sostener mismo la vida que fue. El cuerpo objetificado por la muerte como cuerpo-muerto-de adquiere así un nuevo modo de ser en tanto se intenta sostener su sujetificación. Sujetificación que ya no es la misma *de* quien fue en vida, sino una *otorgada* por los otros en la coexistencia.

Ahora bien, este sostener al Otro/a, al ser una inscripción hecha por los demás (los deudos), implica una enunciación sobre el que fue en vida, sobre su vida, desde el punto de vista de los deudos. Ya no es más Uno/a actuando e inscribiéndose, diciendo: Yo, sino una vida sostenida (recordada, memorializada) a través de la enunciación y la articulación de los demás. Es por ello que ahora la vida y el relato de la vida de quien existió en ese cuerpo no pertenecen más a este/a⁵.

5 Aunque, como señala Adriana Cavarero (2022), el relato de nuestra vida viene dado siempre por los demás. Para aclarar más este punto, la enunciación, decir: Yo, se

La memoria es de los otros, de los que la sostienen e inscriben. La existencia de este alguien es ahora una atribución. El amor masa no logra manifestarse plenamente, no se alcanza el consenso absoluto, el amor de toda la humanidad. El que existió no vuelve a la vida, pero vive en la inscripción de los otros, en su memoria. Es decir, este amor insuficiente no produce una existencia fáctica, pero su naturaleza comunal, el coestar, que es parcial, sí alcanza a producir *una* existencia de este alguien entre los deudos y con los deudos. Y si esta memoria se hace pública, se vuelve social y política.

5. VIDA-MUERTE O SUJETIFICACIÓN-OBJETIFICACIÓN

Volviendo a la distinción entre los ejes vida-muerte y sujetificación-objetificación, que es una diferencia fundamental no solo para la objetificación de los seres humanos, sino para la reflexión sobre la muerte (como se observa en Heidegger, pero con otros términos), es importante reconocer tanto la naturaleza de su diferencia como el modo de concurrencia de ciertos elementos en una reflexión específica. Particularmente, cuando se presenta el caso de alguien que no pueda hacer por sí mismo/a la inscripción de su existencia y se manifieste la posibilidad de que otros puedan sostener *su* sujetificación o una sujetificación para este/a.

Esto se observa hoy en día en debates de gran intensidad. Por ejemplo, en los de la posibilidad de asistir con la muerte o matar a alguien que vive una vida vegetal (eutanasia), o el del *perecer* o vivir de una vida no nacida (provida/proelección), o el de un niño pequeño que se considera todavía no responsable de sí mismo. Antes que nada, hay que considerar si hay un cuerpo como lugar de existencia. ¿Es el cuerpo de uno/a o varios (un cuerpo o dos o uno configurado como

presenta como un acto de vida, donde en el mismo proceder el cuerpo actúa y el ser se nombra a sí mismo existiendo así en el cuerpo que habla. Por el contrario, *nuestra* historia nos viene dada por los demás. Nos conocemos a través de los otros. Sin embargo, el relato de vida por sí mismo no produce necesariamente el coestar. Y el coestar, en Vallejo, se manifiesta en el ofrecimiento de amor al otro/a.

dos en uno o uno en dos)? Luego hay que identificar qué es lo que se sostiene allí, la vida *de* quién. ¿Se puede sostener la vida y no la subjetividad? ¿A qué cuerpo se le sostiene o *debe* sostener la subjetividad? ¿Se puede sostener a los dos o al uno en dos? ¿Cómo se relaciona un cuerpo con el otro y una subjetividad con la otra? ¿Se puede sostener una vida que está dentro de otro cuerpo y vida, sin atender primero a esta vida? Si fuera así, se incurriría en la objetificación de esta vida, en su conversión de *objeto-para* ¿la reproducción o la vida?

Si en verdad hay un Otro/a que sostener, ¿de dónde viene la demanda? Porque la demanda viene de alguien que es o que fue. ¿Se responde ofreciendo un amor en la dirección del amor masa, es decir, dejando de ser agente y por tanto de tener agenda?

Butler (2010) planteó discusiones con implicancias parecidas y en otro lenguaje a partir de su concepción de «vida precaria» (pp. 13-56). Por su parte, Derrida (1998) advirtió sobre las «confusiones aparentemente empíricas o tecno-jurídicas, y hoy en día cada vez más graves, sobre lo que es el estado de muerte» (p. 55). Lo que permite la reflexión poética de Vallejo es visitar todos estos debates contemporáneos (y otros más) a partir de una conceptualización del amor como hacer y producto humano equiparable con el poder divino o, mejor aún, del amor que al obedecer una demanda de amor puede otorgar la existencia.

REFERENCIAS

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós. (Obra original publicada en el 2009).

Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Paidós. (Obra original publicada en el 2004).

Cavarero, A. (2022). *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. Castelvecchi. (Obra original publicada en 1997).

Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir-esperarse (en) los «límites de la verdad»*. Paidós. (Obra original publicada en 1996).

- Gálvez, H. (director). (2014). *NN: sin identidad* [Película]. Piedra Alada Producciones.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Trotta. (Obra original publicada en 1927).
- Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Arena Libros. (Obra original publicada en el 2000).
- Rivera, F. (2011). *Dar la palabra: ética, política y poética de la escritura en Arguedas*. Iberoamericana-Vervuert.
- Vallejo, C. (1995). *España, aparta de mí este cáliz. Obra poética completa*. Alianza Editorial.