



Vidas diminutas: reverberaciones sobre un poema de Juan L. Ortiz

Laura Soledad Romero¹

Universidad de Buenos Aires
laurasoledadromero@gmail.com

Resumen: Este trabajo propone una lectura del poema “He mirado” (*El aire conmovido*, 1949) de Juan L. Ortiz. Para ello, se detiene en la presencia del animal. Varias son las lecturas que pretenden establecer una división entre lo subjetivo y lo objetivo que solo sería “conciliada” por medio de una “armonía” considerada como originaria o natural. Por el contrario, consideramos que lo que se gesta es un devenir impersonal, más que la unión de un sujeto con el objeto. Se trataría de dar cuenta del “entre”, del “estar en” el paisaje, de “ser con” el animal, más que una comunión. Una consideración ética que atienda al problema de la alteridad permitiría replantear las categorías de lo político y, en consecuencia, poder pensar modos diversos de ser en comunidad.

Palabras claves: Poesía argentina – Animalidad – Comunidad – Política

Abstract: This work proposes a reading of the poem "I have looked" (*El aire conmovido*, 1949) by Juan L. Ortiz. For this, it stops in the presence of the animal. There are several readings that aim to establish a division between the subjective and the objective that would only be "reconciled" by means of a "harmony" considered as original or natural. On the contrary, we consider that what is gestated is an impersonal becoming, rather than the union of a subject with the object. It would be to give an account of the "between", of "being in" the landscape, of "being with" the animal, rather than a communion. An ethical consideration that addresses the problem of alterity would allow to rethink the categories of the political and, consequently, to be able to think different ways of being in community.

Keywords: Argentine poetry – Animal Studies – Community – Politics

Voy a hablar de la vida. De una cierta “vida”, la de los animales, animalitos, seres que pueblan la obra poética de Juan L. Ortiz: perros, pájaros, y algunos otros pequeños, indeterminados. Podríamos decir que hombres y animales comparten un común estar “viviendo”, habitando espacios en los que pueden coincidir o no, y cuando coinciden, alguien los “ve”, hombres y

¹Laura Soledad Romero es estudiante avanzada del Profesorado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Se especializa en filosofía contemporánea, con especial interés en la problemática de la animalidad. Actualmente se encuentra trabajando la obra de Juan L. Ortiz.



animales “se miran”. Hablaré, pues, a partir de un poema de Juan L. Ortiz. El poema se titula “He mirado” y pertenece al libro *El aire conmovido* de 1949:

He mirado un pequeño animal un poco grotesco.
Una figura casi de ciertos dibujos animados:
las orejas largas y el hocico todavía largo—
hacía pocos días que lo habíamos recogido del baldío (355).

Ecós levinasianos retumban en ciertas lecturas que consideran el modo de la apertura a la “otredad”. Tal es el caso de la interpretación de Oscar del Barco, que desplaza la cuestión política y pone el acento en la relación entre poesía y ética: “Esta indefensión de la poesía constituye lo imposible de la política, o es lo que toda política debe desplazar para poder realizarse como política” (“Consideraciones” 112). La afirmación supone una concepción predominante de lo político como “voluntad de poder” (“Consideraciones” 203). Del Barco, en sintonía con Levinas, distingue de modo tajante la ética de la política, pues la política pertenece al orden del poder cuyo modo de manifestación siempre conlleva necesariamente violencia, y por contraste, relaciona la poesía con la ética. También María Teresa Gramuglio lo piensa en términos éticos: “cierta cualidad ética del dialogismo, aquel ‘cuidado’ y aquella apertura hacia el otro que trasuntan los poemas” (“Juan L. Ortiz” 993).

Sin embargo, si seguimos a Derrida –quien con y contra Levinas consideró que el modo la alteridad conducía a otra forma de pensar lo político que rompía los conceptos heredados de la tradición–, se trataría de pensar una praxis política que no traicione la ética de la alteridad levinasiana: “He mirado un pequeño animal un poco grotesco”. El protagonista de la pequeña historia que se nos cuenta en la primera estrofa, no ha recogido un gato, es decir otro totalmente determinado, sino un animal extraño; algo “grotesco”, algo, puede decirse monstruoso, cómico a la vez que trágico. Los “dibujos animados”, por su parte, refieren a algo deformante de la realidad material del animal y simultáneamente anticipan la aparición de la niñez en el poema.

La mirada hacia el animal no es una mirada apropiadora. El protagonista recoge y acoge al animal “indeterminado” sin mirarlo (“hacia



V Congreso Internacional CUESTIONES CRÍTICAS

Rosario, 17, 18 y 19 de octubre de 2018

pocos días que lo habíamos recogido del baldío”): cuando lo mira el animal ya habita el hogar, entonces el viviente es recogido antes de ser identificado. El poema continúa: “No parecía un gatito, no, no parecía”. El “he mirado” no implica entonces el reconocimiento de la semejanza, sino la insistencia con la desemejanza. El rostro levinasiano es la escucha de la llamada del otro que precede toda mismidad. El protagonista ya ha escuchado esta llamada cuando cuenta la historia de la acogida del extraño y solo después consiente mirarlo.

No parecía un gatito, no, no parecía.
Y he sentido de pronto que en ese momento era mi vínculo
con un mundo vasto, vasto, de vidas secretas y sutiles,
de vidas calladísimas, a veces duramente cubiertas, pétreamente
cubiertas... (355).

El poeta atiende a un “mundo vasto” con el que se vincula a través del pequeño animal: es la sublimidad ortiziana, a lo vasto se accede a través de lo pequeño y no de lo grande. Este mundo de “vidas secretas y sutiles” da cuenta de una fragilidad que se concibe al modo del misterio; por ello, el animal, según Derrida, es la cripta de la cultura occidental, ya que evidencia esa extrañeza *que es* y el modo de operar de las políticas que, al naturalizar el sacrificio de lo viviente, la eliminan.

Si bien no existe un más allá de la violencia, pues estas vidas a veces son “duramente cubiertas, pétreamente cubiertas”; si siempre estamos presos en una economía del comer al otro (Derrida “Hay que comer”), hay una llamada que solicita nuestra escucha y el “heme aquí” como respuesta, llamada que responde a esa llamada anterior que es ese resto autoinmunitario que contamina necesariamente la ipseidad. Entonces estas “vidas calladísimas” responden: “Y él me ha respondido con su gritito”. El animal responde al gesto de amor del protagonista.

Héctor Piccoli y Roberto Retamoso problematizan el concepto de mundo y naturaleza en Ortiz, y sostienen que la naturaleza es solo una parte del mundo, al igual que el hombre, que carece en esta organización de todo privilegio. Este “mundo” es aquello que el hombre debe conquistar, pues su



“en sí” enajenante, su “incomprensión”, tienen como consecuencia la crueldad en cuyo origen se sitúan los males. El ejemplo más patente de esta incomprensión es la crueldad hacia lo viviente no humano que llamamos “animal”, sea como concepto biológico materialista que excluye lo espiritual (el desprecio por la parte animal del hombre), sea como esos “otros” a los que se reduce en la crueldad (“Juan L. Ortiz” 178).

y también de las otras cercanas de la suya
manando –sin memoria, dicen– entre las sombras indiferentes y
hostiles
–ay, las sombras hostiles y opresoras y sangrientas somos siempre
nosotros–
hacia el sueño final ardiente todavía de otras vidas... (355).

En el vasto mundo de vidas que se le presentan al poeta a través del “vínculo” con el pequeño animal, están también: “las otras cercanas de la suya”, cercanía que no implica identidad, pero que “une” desde lo vital a estos seres. Vidas que fenoménicamente aparecen “manando”. El movimiento del manar se contrapone a lo pétreo, a lo estático de lo endurecido. Pero el poeta agrega algo más, frases incrustadas por guiones: “–sin memoria– dicen”; aquí son “ellos” los que afirman la ausencia de memoria en esta forma de presentación. Lo teleológico se imprime y anticipa las referencias de la última estrofa: “hacia el sueño final ardiente todavía de otras vidas...”

Estas vidas emergen y su aparecer se inscribe entre “las sombras indiferentes y hostiles”. Sombras, cuyo explicitación se desarrolla, nuevamente, a través de guiones: “–ay, las sombras hostiles y opresoras y sangrientas somos siempre nosotros–”. Esta vez, el poeta se incluye a través del “nosotros”. ¿Quiénes somos nosotros? Las sombras hostiles patentizan el modo de relación del sujeto soberano con los “otros” desde una manifestación apropiadora de la alteridad, pues las sombras son “opresoras y sangrientas”. Configuración que inscribe el “somos” en la caracterización del humano, demasiado humano. Las políticas posibles de la soberanía se basan en una economía sacrificial que se devora al otro. No hay de parte del poeta un dejar de ser humano, sino que más bien se trata de una economía de la



violencia que respeta en la mayor medida posible la alteridad radical que conlleva la animalidad en tanto tal. Economía de la violencia que se arriesga a *mirar, tocar, amar* al otro: “Pero en sí lo he querido, lo he amado/ con mirada profunda y mano suave” (355). Por eso la caricia es “dolorosa”, no porque suponga un dolor en el sujeto que toca, sino porque la caricia también haría doler, pero mínimamente, tenuemente. Hay que mirar y hay que tocar, economizando la violencia, pero presuponiéndola siempre.

Reíos: me fundí con él, me hice uno con él
como con el llamado vivo, vivo, que nos rodea, y tiembla en la
sombra...
Y vi otros rostros, oh si, vi infinitos rostros
de niños envejecidos en el horror de otra pesadilla (355).

El poema avanza en el *crescendo* del vínculo entre el poeta y el animal del comienzo. De la acogida, a la caricia, de ver el rostro a “fundirse” con él, hacerse uno con él. ¿Qué supone esta fusión? Para muchos intérpretes, sujeto y objeto tienden a unirse en una armonía considerada como originaria o natural. Alfredo Veiravé destaca un proceso simbiótico entre el poeta y la naturaleza, una comunión definitiva que permite la fusión (*La experiencia* 84-85 87 103-104). Edelweis Serra se refiere al “ritmo universal del cosmos perseguido por la palabra que funde lo objetivo y lo subjetivo, el yo y el no-yo” (*El cosmos* 56). Gramuglio, por su parte, afirma que toda su poesía “sería un impulso hacia la unidad y una verdadera búsqueda de lo absoluto” (“Juan L. Ortiz” 993).

Pondremos en cuestión esta sostenida dicotomía sujeto/objeto, pues no creemos que sea viable –o tan siquiera deseable– pensar en términos que presupongan una resolución de tipo armónico o simbiótico, sino que más bien se trata de re-pensar esta dicotomía: de otro modo la incertidumbre, el vacío y la intemperie que habitan la obra de Ortiz serían acallados y reducidos por la lógica dialéctica: se trata, por el contrario, de desentrañar la “tensión” de cierto “sujeto” con el mundo. En ese sentido, lo que se gesta es un devenir impersonal, más que la unión de un sujeto con el objeto. Se trataría de dar cuenta del “entre”, del “estar en” el paisaje, de “ser con” el animal más que una



V Congreso Internacional CUESTIONES CRÍTICAS

Rosario, 17, 18 y 19 de octubre de 2018

comunidad, que en su deseo de unidad clausura la alteridad: “el llamado vivo, vivo, que nos rodea, y tiembla en la sombra (355).

El tránsito del poeta desde el animal hacia otros “otros”, daría cuenta del pasaje del quién al qué que pone en crisis la virilidad, la autoridad masculina del *ipse* soberano, su capacidad de disponer del otro, de su corporalidad, en tanto animal sacrificable (puesta en crisis que se ha señalado en relación con las marcas de feminidad de esta poesía). Como señala Mónica Cragolini: “Las políticas posibles de la soberanía se basan en una economía sacrificial que se devora al otro, pero algo (un *que*) resiste: el resto. El otro viviente (animal, humano) es lo que, a pesar de todos los intentos devoradores, no puede ser apropiado, el qué intraducible al quién, el qué indigerible” (“Ecce animot” 50).

Este “resto” es lo que la poesía de Ortiz intenta acoger: las “voces” de esas vidas calladísimas, de esas figuras casi animales, casi humanas. No se trata de un paisaje donde prime la razón del más fuerte, cuyo modo de relación es siempre devorador, sino un rescate de la presencia disruptiva de las vidas pequeñas que actúan como formas de resistencia, esas actualidades vitales que son “vistas-escuchadas” por el poeta y entran en íntima conexión con él.

El animal, entonces, contra Levinas, *tiene rostro*: el poeta ve infinitos rostros, cuyo despliegue conlleva una apertura a la infinita alteridad: “Y vi otros rostros, oh si, vi infinitos rostros/ de niños envejecidos en el horror de otra pesadilla” (355). Animales y niños víctimas de pesadillas, excluidos del sistema, pobres, abandonados, sujetos carenciales: “Los rostros de los niños de los infiernos helados de las ciudades y los pueblos” (355). Los niños ilustran la tragedia social al modo de lo grotesco (palabra con la que se caracterizaba más arriba esa criatura extraña), lo irreconocible: “Los rostros también afinados por el hambre, grotescamente afinados” (355). Si en la primera estrofa lo grotesco todavía podía ser un efecto entre lo cómico y lo trágico (la figura *ridícula*, difícil de determinar, de un animal tal vez recién nacido),



ahora alude a lo grotesco de una situación, las desfiguraciones que producen el abandono y la pobreza, ambos en los márgenes escurridizos de la vida.

Podríamos decir, entonces, que la poesía de Ortiz como obra singular reclama un pensamiento de la hospitalidad con el animal (Cragolini “Hospitalidad” 313-324) y la consecuente im (posibilidad) con una comunidad de lo viviente (Cragolini “Ecce animot” 376). Hospedar al animal y a lo animal es pensar un modo de ser con lo viviente que deconstruya los esquemas representativos de la alteridad y nos coloque con-el-otro en la comunidad de la vida:

La caricia, sí, la caricia dolorosa para esas cabezas alargadas,
para esos pelos ásperos y sucios, para esos ojos pálidos y pequeños
y arrugados,
y esas miradas tímidas que nos buscan desde la hondura de la
noche común (355).

De este modo, un estar-en-el-mundo habitando “la noche común” revela un estar-con, que podría ser pensado como la “hermandad de la fragilidad”, “entre” el animal, niño, hombre, y las fuerzas que atraviesan. Pueblo como posible, en relación a pueblo por-venir nietzscheano, se trata del devenir potencias contra los poderes que convierten las potencialidades en forma de dominio y de propiedades. Es decir, rescatar el gesto amoroso contemplativo en lugar de la mirada examinadora que relaciona el poder con el saber: “sí, la caricia; sí, la respuesta que se inclina delicadamente atenta” (356):

Pero el amor, oh Buda, pero el amor, oh Cristo, pero la caridad, si
queréis,
han querido, han debido ir hasta el fin
y ahora el camino seguro es suyo y la lámpara fiel también es suya...
(356).

Buda, Cristo, implican una apuesta hasta el fin, hasta las últimas consecuencias, caminos de acogida y faros para el “camino seguro”, donde según Del Barco se produce la “donación”. El gesto que une al gatito abandonado del comienzo de la historia con Buda y Cristo que aparecen al final, es: el amor, pero el amor no humano, cuyo modo no es el de la



V Congreso Internacional CUESTIONES CRÍTICAS

Rosario, 17, 18 y 19 de octubre de 2018

reciprocidad, sino el del don. No sabemos, porque el poema es deliberadamente ambiguo, a qué poseedores corresponden esos posesivos (suyo-suya); pero lo que se puede afirmar es que no son *nuestros*, sino de otros, que no sabemos quiénes son.

Conjeturamos que la alteridad es inseparable de la “justicia” como la entiende Derrida, noción que debe ser pensada como diferente del “derecho”: la justicia es del orden de lo desemejante, es exposición incalculable al otro, es disponibilidad a la alteridad radical y espera del acontecimiento, mientras que el derecho está concebido a partir de la semejanza y de lo calculable; el derecho se funda en un concepto de soberanía humana, mientras que la justicia excede lo humano y acoge lo absolutamente heterogéneo (*La bestia* 154-155). Alteridad y justicia convergen, siguiendo a Derrida, en una mesianicidad sin mesianismo (que no se reduce a un mesianismo religioso). Por ello, esta interpretación de lo político puede arrojar luz sobre la posibilidad de un mesianismo en la obra poética de Juan L. Ortiz que implicaría la venida del otro, la singularidad absoluta e in-anticipable del -y de lo- arribante.

Bibliografía:

Cragolini, Mónica. “Hospitalidad (con el) animal”. *Escritura e imagen*. 2011. 313-324.

-----, “Ecce animot, o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes”. Comp. Mónica Cragolini. *Entre Nietzsche y Derrida*. Lanús: La Cebra, 2013. 376.

Del Barco, Oscar. “Consideraciones sobre un poema de Juan L. Ortiz”. *La intemperie sin fin*. Córdoba: Alción, 2008. 193-206.

Derrida, Jacques. “Hay que comer...”

-----, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. Paris: Galilée, 2008.



V Congreso Internacional CUESTIONES CRÍTICAS

Rosario, 17, 18 y 19 de octubre de 2018

Gramuglio, María Teresa: “Juan L. Ortiz, maestro secreto de la poesía argentina”, *Cuadernos Hispanoamericanos*. (2004) 45-65.

Ortiz, Juan L. *El aire conmovido. Obra Completa*. Santa Fe: UNL Ediciones, 2015.

Píccoli, Héctor y Roberto Retamoso. “Juan L. Ortiz”. Dir. Susana Zanetti. *Capítulo. Historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: CEAL, 1980-1986.

Serra, Edelweis. *El cosmos de la palabra. Mensaje poético y estilo de Juan L. Ortiz*. Buenos Aires: Noe, 1976.

Veiravé, Alfredo. *Juan L. Ortiz. La experiencia poética*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1984.