

Heterología batailleana y frontera: la heterogeneidad de la frontera en el imaginario de *La cautiva*

EDUARDO LUIS BIANCHINI

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf477

I 107

Resumen: Se interpreta el imaginario argentino de la frontera entre civilización y barbarie a partir de la Heterología de Georges Bataille, concebida como ciencia de lo inasimilable a la homogeneidad social y a toda forma de apropiación técnica o teórica del mundo. La frontera es concebida como un elemento de heterogeneidad que comunica íntimamente la heterogeneidad absoluta de la “barbarie” con la homogeneidad de la “civilización”. Esa frontera es abordada a través de la figura ficcional e histórica de *La cautiva* en la versión de E. Echeverría y en su reelaboración borgiana. Se destaca finalmente la relación heterológica entre dos sociedades implicada en la “heterogeneidad de frontera” como un aporte a la Heterología batailleana, limitada al análisis de una única sociedad.

Palabras clave: barbarie, civilización, Bataille, Borges, comunicación.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

Bataillean Heterology and Border: the Heterogeneity of the Border in the Imaginary of The Captive

Abstract: The Argentine imaginary of the border between civilization and barbarism is interpreted based on Georges Bataille's Heterology, conceived as a science of what is inassimilable to social homogeneity and any form of technical or theoretical appropriation of the world. The border is conceived as an element of heterogeneity that intimately communicates the absolute heterogeneity of "barbarism" with the homogeneity of "civilization." This border is approached through the fictional and historical figure of *The captive* in E. Echeverría's version and in its Borgesian reworking. Finally, the heterological relationship between two societies implied in the "border heterogeneity" is highlighted as a contribution to Bataillean Heterology, limited to the analysis of a single society.

Key-words: barbarity, civilization, Bataille, Borges, communication.

1. Introducción

108 |

En este artículo realizaré una interpretación del imaginario argentino de la frontera entre civilización y barbarie a partir de los principios de la Heterología elaborados por Georges Bataille. Mi interpretación se centrará en la figura de la cautiva, como emergente de esa frontera sociocultural. Primeramente, resumiré los principios de la Heterología, esa paradójica ciencia que esboza Georges Bataille en los años 30, así como las características de los elementos heterológicos, que son su objeto, subrayando su polaridad constitutiva: alta y baja y su oposición a la homogeneidad social. Para ello me basaré en los dos textos fundamentales donde Bataille intenta definir la Heterología y las características ontológicas de sus objetos: el "El valor de uso de DAF Sade" y "La estructura psicológica del fascismo". Intentaré a su vez mostrar que la atracción que, según Bataille, despiertan estos objetos, los constituye como objetos del deseo, cuyo modelo es lo que el autor define como el objeto erótico. Finalmente veremos en torno a este objeto heterogéneo emerger una "comunicación" no discursiva, a la que calificaremos como *éxtima*. A esta "comunicación" ligaremos una cierta forma trágica de reconocimiento que traspasa la frontera intercultural de la que formará parte la figura ficcional e histórica de la cautiva (2. La Heterología). En la sección siguiente pondré en práctica estos principios como modelo interpretativo de la figura de la cautiva en tanto emergente a la vez ficcional

e histórico de la frontera entre civilización y barbarie. Tomaré para ello la elaboración literaria que se establece como fundadora de esta figura del imaginario social: *La cautiva* de Esteban Echeverría (3. La cautiva como “cuerpo de la patria”). De las diversas reelaboraciones literarias que retomarán la figura heterogénea de la cautiva, desaparecida ya su valencia como emblema nacional, me ceñiré a la primera de ellas, la que hace Jorge Luis Borges en “Historia del guerrero y de la cautiva”, la cual nos permitirá reflexionar sobre la peculiar heterogeneidad del imaginario de la frontera entre civilización y barbarie y cuestionar el relato civilizatorio occidental asumido por el colonizador (4. “Historia del guerrero y de la cautiva”: el cruce de las fronteras). A partir de ambos relatos y del cuadro de Ángel de la Valle “La vuelta del malón”, haré una interpretación heterológica de la figura de la cautiva, así como del propio malón, como figuras fronterizas a través de las cuales se da una comunicación íntima entre el aborígen y el criollo heredero de la cultura del europeo colonizador (5. El cuerpo de la cautiva y el malón como heterogeneidades fronterizas). Finalmente, a modo de conclusión intentaré esbozar la especificidad ontológica de esta heterogeneidad fronteriza, lo que implicará una reelaboración de los principios heterológicos para pensar una tensión intercultural y no ya una tensión interna a un todo social, como los concibió originalmente Bataille tras los pasos de Durkheim (6. Conclusión: la heterogeneidad fronteriza).

I 109

2. La Heterología

La noción de Heterología como referida a una teoría, una metodología y modo de pensamiento aparece fundamentalmente en un texto de Bataille de los años 30 “El valor de uso de D.A.F. de Sade” (Bataille 1970: 54-69), presentado como carta abierta a sus camaradas surrealistas y no publicado en vida de Bataille. El tomo II de las obras completas recoge también algunos textos fragmentarios en torno a la Heterología, bajo el título de *Dossier Hétérologie*. Junto a estos textos se encuentran unos cuadros sinópticos, donde Bataille aplica las categorías heterológicas a los más variados temas y que resultan esclarecedores respecto al modo en cual Bataille concibe esta peculiar disciplina¹. Con excepción de unas pocas páginas

¹ Recientemente Andrea Teruel (2022) ha descubierto una estructura invariante en estos cuadros mostrando que se estructuran en torno a una polaridad vertical heterogénea baja/alta, una polaridad horizontal homogéneo /heterogéneo y unas relaciones de adaptación o rechazo entre ellas.

inéditas recientemente recuperadas por Marina Galletti –probablemente el primer capítulo de una obra proyectada sobre la Heterología– donde intenta dar una definición de Heterología², Bataille no utiliza el término Heterología en ninguna otra parte de su variada obra. Aunque podemos afirmar que la Heterología y lo heterológico conforman una especie de clave de lectura de la totalidad de su pensamiento, el proyecto de la Heterología como disciplina científica deriva pronto en un nuevo proyecto de investigación social: la Sociología sagrada. Según Marina Galletti (2018) en esta disciplina el proyecto de la Heterología alcanzaría su formulación definitiva, aunque debe tenerse en cuenta que la Sociología sagrada implica una limitación del proyecto original, ya que el proyecto de la Heterología queda acotado a la cuestión de lo sagrado. Pese a esta limitación del proyecto original muchas de las intuiciones que lo conformaban logran mayor solidez a través de la confrontación con Durkheim y de los debates que se realizan en el Colegio de Sociología Sagrada, que Bataille funda con Caillois, Leiris y Klossowski entre otros. Ambos proyectos sin embargo quedan finalmente abortados al comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Por lo cual, según Lorio (2019), toda esta producción puede considerarse como un primer periodo de la obra de Bataille, signado por la experimentación artística y los cruces entre saberes³. Luego de un periodo intermedio, que transcurre durante la guerra, signado por la “experiencia interior”, en la posguerra Bataille retorna a la investigación social –heterodoxa, por cierto–, pero esta tiene ahora su centro de gravedad en el desarrollo de una nueva disciplina: la Economía general. Esta disciplina vuelve a recuperar la extensión del campo anteriormente abarcado por la Heterología, pero sus agudas distinciones sociológicas desaparecen tras la categoría económico-energética de gasto. Dentro de toda esta ebullición teórica inconclusa encontramos un artículo, correspondiente a ese primer periodo de la obra al que se refiere Lorio, donde Bataille logra por primera y única vez aplicar la totalidad de las categorías y principios heterológicos para el estudio de un fenómeno específico: la psicología del fascismo. El artículo en cuestión, del cual extraeremos las principales categorías para la interpretación de la figura histórica y literaria de la cautiva, se titula “La estructura psicológica del fascismo” (Bataille 2003:137-180) y fue publicado en 1933 en la revista *La critique social*. Si bien el nombre Heterología no figura en el

² El texto indicado se titula “*Définition de l'hétérologie*” y fue publicado por primera vez en *Cahiers Bataille* 1, en octubre de 2011 en Francia.

³ Dentro de este periodo experimental Bataille desarrolla otra noción en la que no podemos extendernos aquí, pero que consideramos un antecedente de la noción de lo heterológico: la noción de “materia baja”.

cuerpo del texto, su estrecha vinculación con la Heterología y de esta con la Sociología sagrada, además de por su contenido, puede inferirse también, como ha indicado Andrea Teruel (2022), de una nota marginal del manuscrito original de Bataille donde figura la siguiente indicación: “Definir sociología sagrada=Heterología” (Bataille 1974: 483). Respecto del concepto de Heterología encontramos en “El valor de uso ...” una definición de ella que es la más literal, la define como “ciencia de lo que es totalmente otro” (Bataille 1970: 61). ¿Qué es esto totalmente otro? En “El valor de uso...” Bataille intenta circunscribirlo mediante varios rasgos: “lo que se opone a todo sistema filosófico”, lo que escapa a “toda medida común posible”, “lo que se sustrae a la operación de trascendencia”. Sin embargo, es en “La estructura psicológica del fascismo” donde encontramos el rasgo que nos parece más abarcativo y esencial. Allí define lo heterogéneo como “lo inasimilable”:

El mismo término de heterogéneo indica que se trata de elementos imposibles de asimilar, y esa imposibilidad que atañe básicamente a la asimilación social, atañe al mismo tiempo a la asimilación científica (Bataille 2003: 143-144).

Esto convierte a la Heterología en una ciencia paradójal (Teruel 2022), ya que sería una especie de ciencia de los desechos del saber y de las operaciones técnicas que están en su origen: el saber requiere la conmensurabilidad de sus elementos, la Heterología se ocupa de la inconmensurable, lo que no tiene medida común con otros elementos; el saber implica regularidad y previsión, la Heterología recoge en cambio lo que es imprevisible y azaroso. Lo heterogéneo, en consecuencia, es una realidad que emerge como un excedente de las operaciones propias del saber y, de un modo aún más general, es aquello que se libera en toda forma de apropiación del mundo por parte del hombre, ya sea en la forma metódica de la ciencia y la técnica o en la forma más espontánea ligada al trabajo y actividad cotidiana⁴. Hacer una lectura heterológica es en consecuencia hacer una intervención sobre un discurso para destacar sus huecos, los elementos singulares que exceden a una sistematización teórica, lo que excede al sentido y sin embargo da sentido. En la “Estructura psicológica del fascismo” esta realidad heterológica es pensada en el interior de la sociedad productiva como un conjunto de elementos y estructuras sociales que la tensionan. La sociedad productiva en tanto modo de existencia social ligado al trabajo y la producción es lo que Bataille llama sociedad homogénea. Esta homogeneidad está dada por la

I 111

⁴ Sobre esta recuperación ontológica del “desecho” dentro del ser, ver Sasso (1978).

conmensurabilidad de todos sus elementos, en tanto existe una medida común que vincula a cada elemento o actividad con todos los demás. Esa medida común, que está expresada cuantitativamente por el dinero, tiene como faz cualitativa la utilidad (análogo al valor de cambio y el valor de uso de las mercancías en Marx). La sociedad homogénea es en consecuencia la sociedad regida por la lógica de la utilidad. Cada elemento de la sociedad homogénea debe ser útil a otro, sin que pueda existir nada que sea un fin en sí mismo o un valor en sí. Todo lo que no es útil queda excluido, no de la sociedad sino de su parte homogénea. De aquí deriva Bataille otra característica esencial de la sociedad homogénea que es su carácter servil; nada ni nadie en ella tiene un valor en sí mismo sino por aquello para lo cual sirve. En contraposición a la homogeneidad, la heterogeneidad social está constituida por las estructuras y los elementos inasimilables a las funciones utilitarias. Mientras que la homogeneidad social está constituida por elementos conmensurables, la heterogeneidad es lo inconmensurable. Esta inconmensurabilidad se debe a que está compuesta por elementos que tienen un valor en sí mismos, a diferencia de los elementos homogéneos cuyo valor es exterior, dado por aquello a lo que sirven. Por consiguiente, a diferencia de los elementos de la sociedad homogénea, que son siempre serviles, los elementos que componen la heterogeneidad son soberanos. Tanto los bienes útiles como los dueños de los medios de producción y cambio son partes de la sociedad homogénea. Los trabajadores también lo son en tanto ejercen su función, pero en la sociedad burguesa, al no ser dueños de los medios de producción con los que operan, cuando se encuentran fuera de su trabajo no pueden ser identificados con una función social, por lo cual pasan a ser partes de la heterogeneidad social. En sentido amplio son heterogéneos todos los elementos inasimilables a la sociedad homogénea. Bataille los agrupa en categorías generales como las clases guerreras, las muchedumbres, las clases aristocráticas o miserables o los individuos violentos. Pero dentro de cada trama histórica particular lo heterogéneo puede adquirir distintas figuras, como la del indio o la de la cautiva que aquí analizaremos. Finalmente, las personas y elementos que componen la realidad heterogénea tienen también, según Bataille, ciertas características ontológicas que las diferencian de la homogeneidad social. Las detallamos brevemente. La primera de estas propiedades es la de generar reacciones análogas a las que genera lo sagrado, como el terror y el horror que produce la trasgresión de un tabú o la profanación de un objeto sagrado. Una segunda propiedad de los elementos heterogéneos es la de resultar del gasto improductivo, lo que los excluye de la homogeneidad social. Bataille engloba dentro de estos resultados del gasto improductivo “todo aquello que la sociedad productiva rechaza como desecho o como valor superior trascendente” (Bataille 2003: 147). Una tercera propiedad de estos elementos es la de

provocar reacciones de atracción y repulsión, pero con la particularidad que lo repulsivo puede transmutarse en una fuerza de atracción, como ocurría con los leprosos de la Edad Media, que eran objetos de repulsión, pero también de atracción sagrada⁵. Una cuarta propiedad es la de quebrantar las normas de la homogeneidad social, debido a la violencia, las desmesura o la locura. Finalmente, una quinta propiedad de lo heterogéneo es que más que un objeto es una carga, una fuerza o valor, que excede al objeto del que se trate y que puede desplazarse de un elemento a otro de modo análogo a las condensaciones y desplazamientos del discurso y el psiquismo inconsciente. Estos elementos heterogéneos pueden existir de manera indiferenciada, unidos a diferentes elementos de la sociedad –homogéneos u heterogéneos–, sin embargo, por lo general se estructuran de manera específica en cada sociedad y momento histórico. Una estructuración esencial de la realidad heterogénea es la diferenciación entre elementos heterogéneos altos y bajos. En el caso de la “mujer seductora” como categoría general que Bataille trata en uno de sus cuadros heterológicos (Bataille 1970: 181), puede tomar un valor de heterogeneidad alta en la figura religiosa de la virgen madre, en tanto elemento que implica un valor superior trascendente a la sociedad productiva, o un valor de heterogeneidad baja en la prostituta, en tanto forma de gasto improductivo. La figura de la cautiva que analizaremos luego puede ser tratada también como una forma heterogénea correspondiente a la “mujer seductora”, pero su heterogeneidad ya no puede ser comprendida como una categoría general, sino que requiere ser interpretada en su circunstancia y dentro un contexto histórico específico. Según ello la cautiva asumirá a veces la forma de una heterogeneidad alta o pura, como en el poema de Echeverría o el cuadro de Della Valle, o como una heterogeneidad baja e impura como las cautivas que retornaban a la “civilización”. Esto muestra por otra parte que lo heterogéneo no es sí mismo alto ni bajo, sino que se estructura históricamente como alto (puro) o bajo (impuro)⁶. En “La estructura psicológica del fascismo” los elementos heterológicos altos que componen la estructura social son los que llama soberanos, entendiendo por ello la “soberanía imperativa”, aunque en otros textos concibe a la soberanía como “un valor compartido por todos los hombres” (Bataille 1996: 98). La soberanía imperativa o heterogeneidad alta se estructura en contraposición a las formas heterogéneas miserables o bajas. Clásicamente forman parte de la soberanía imperativa los reyes, la nobleza y a las clases militares. Bataille incluirá en ella a los caudillos

I 113

⁵ Sobre la santidad de los leprosos consultar Rogozinski (2011).

⁶ Bataille toma esta distinción principalmente de *El hombre y lo sagrado* de Roger Caillois (1939), aunque la distinción se remota a Robertson Smith y es retomada por Emile Durkheim.

fascistas. Esta heterogeneidad alta e imperativa se caracteriza por una violencia sádica dirigida contra las formas heterogéneas bajas. La acción violenta contra las formas bajas separa de ellas a quienes la ejercen y los eleva a una altura o trascendencia que constituye su pureza. Estas figuras de la heterogeneidad alta representan a su vez el ideal de la sociedad —análogas al súper yo freudiano (ver Freud 2012, XVIII)— en tanto valor soberano, superior y trascendente. Su valor soberano, no sometido a ninguna finalidad ulterior, los habilita para tal función de ideal trascendente de lo social al que puede subordinarse la sociedad homogénea, cuyo valor es siempre instrumental. Por su parte la heterogeneidad baja puede en ciertas circunstancias abandonar su pasividad y adoptar una *forma subversiva* en lucha contra las formas imperativas que fundan la dominación social. Por tal motivo, si bien la sociedad homogénea rechaza toda forma heterogénea, alta o baja, encuentra en la heterogeneidad alta un aliado contra las formas heterogéneas bajas, que son la principal amenaza para su existencia. Ambos elementos heterogéneos, altos y bajos, permanecen en tensión en toda sociedad y constituyen la fuente, económico-energética, de su dinamismo. La heterogeneidad alta es un polo de máxima integración de la sociedad, en contraposición con el polo de heterogeneidad baja que, cuestionando ese cierre absoluto, desintegra esa unidad para abrir cauce a elementos no integrados. Tal es el juego de fuerzas en el que se desenvuelve la vida de la sociedad. En tal sentido afirma Bataille citando a Nietzsche:

114 |

La existencia se sitúa constantemente entre dos posibilidades igualmente ilusorias: es *ewige Vergottung und Endgottung*, “una eterna integración que diviniza (que convierte en Dios) y una eterna desintegración que aniquila a Dios dentro de sí” (Bataille 2003: 182).

Un tropismo hacia lo alto impulsa a la sociedad hacia la completa unidad y la suficiencia (completitud), pero alcanzada esa cumbre un tropismo contrario la impulsa hacia lo bajo, la incompletitud, la apertura y la insuficiencia. Sin embargo, Bataille señala que bajo la voluntad de suficiencia lo que anima al ser humano es “la atracción tímida, solapada del lado de la insuficiencia [...] No nos atrevemos a afirmar en toda su plenitud nuestro deseo de existir sin límites: nos da miedo” (Bataille 1981: 98). Aún bajo la búsqueda de suficiencia, de unidad e integración, existe un deseo inconfesado de salir al encuentro de la propia insuficiencia, de traspasar nuestros límites⁷. Este

⁷ Como señala Surya (1995) la búsqueda de suficiencia y completitud, que está implicada en el prefijo “sur” de *surrealisme*, así como en el *surhomme* de Nietzsche, son rechazadas por Bataille como formas de dominación imperial.

deseo de incompletitud se contraponen a la concepción clásica del deseo, tal como podemos hallarla en *El Banquete* de Platón, según la cual el deseo está orientado por una carencia que intenta colmar, siendo en consecuencia su objeto algo de lo cual se carece. Bataille en cambio concibe al deseo como dirigido a un objeto que en vez de llenar o colmar una falta, la abre. Como afirman Franco Rella y Liliana Martí (2010), existe en este punto una conexión entre Bataille y Levinas. Al igual que en el deseo metafísico, el deseo batailleano es un deseo de infinitud que se opone al deseo de una totalidad unificada a la que aspira la ontología⁸. El paradigma de ese objeto heterogéneo del deseo es el objeto erótico. Dice Bataille:

El erotismo, como dije, es desde mi punto de vista un desequilibrio en el cual el ser se cuestiona a sí mismo, conscientemente. En cierto sentido, el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. Si hace falta, puedo decir, en el erotismo, Yo me pierdo (Bataille 2006: 35).

Sin embargo, aunque el sujeto en el deseo busca la pérdida de sus límites, lo que pone en cuestión su unidad e integridad, requiere sin embargo de un objeto que represente ese ilimitado: “Nos encontramos ante una paradoja: la de un objeto significativo de la negación de los límites de todo objeto; nos encontramos ante un objeto erótico” (Bataille 2006: 136). Podemos extrapolar a todo elemento heterogéneo esta característica del objeto del deseo erótico, en tanto lo heterogéneo expresa para el sujeto la pérdida de sus límites y un acceso al infinito, no en tanto completitud, sino en tanto lo ilimitado. Este deseo de ilimitación no conduce sin embargo necesariamente en Bataille hacia una vida mística, sino a otro modo de ser con otro/s distinto del trabajo, el intercambio y la producción dominados por la lógica de la utilidad y búsqueda del beneficio. Ese otro modo es lo que Bataille llama “comunicación” y “comunidad” en la cual uno y otro ponen su propio ser en juego, arrojándose más allá de sus límites, lo que equivale a poner en crisis su propio ser o, como dice Bataille, a exponerse a su Nada: “Para mí es importante mostrar que, en la comunicación, en el amor, el deseo tiene la nada por objeto” (Bataille 1979: 50). Esta “comunicación” Bataille suele escribirla entre paréntesis para indicar su diferencia respecto de la comunicación lingüística. El objeto erótico como el objeto de la risa⁹ es un objeto que la co-

I 115

⁸ “El deseo metafísico [...]: desea más allá de todo lo que pueda simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza” (Levinas 1977: 58).

⁹ Para una lectura psicoanalítica de la risa en Bataille ver Silvia Lippi (2017).

municación descubre en el otro, como un objeto que cuestiona la identidad e integridad de ese otro, pero que al reflejarnos en él cuestiona también la identidad e integridad propia. Bataille describe esta “comunicación” como íntima, pero podríamos describirla más adecuadamente como *éxtima* apropiándonos de un término que inventa Lacan en el *Seminario 7*. Lacan utiliza el término *extimidad* (Lacan 2011: 171) para calificar el objeto perdido del goce al que se dirige el deseo y que no logra ser enteramente recubierto por el discurso, objeto al que nombra como “la Cosa” (*Das Ding*). Miller, quien dedica un seminario entero a este concepto de *extimidad*, ve en él la ontología propia del inconsciente (Miller 2010). “Lo *éxtimo* está constituido por el término “íntimo”, que es un superlativo de “interior”. Lo íntimo es “lo más interior”. La *extimidad* apunta en consecuencia a indicar que en lo más interior el sujeto encuentra una exterioridad, una alteridad radical, que moviliza interiormente su deseo. La “comunicación” en el sentido que le da Bataille podemos calificarla como *éxtima* en tanto su objeto no es el otro en tanto individuo, sino lo Otro en el otro, esa alteridad radical “más interior”, esa Nada, a la que se dirige su deseo y que cuestiona su identidad e integridad. La comunicación tiene un componente de reconocimiento que es a su vez trágico, en tanto lo que reconozco en el otro es mi propia Nada, “la falla en ser”, que soy yo mismo y que me sustrae al Yo como imaginario de completitud, así como a mi identificación simbólica. El deseo en tanto se dirige a ese ilimitado que cuestiona mi propio ser pleno e idéntico, es por lo mismo un *deseo de “comunicación”* con ese Otro, esa alteridad interior, que reconozco en el semejante, como ocurre en el amor o el erotismo. Sin embargo, esa *extimidad* del otro, precisamente por su cuestionamiento de la integridad del yo, puede ser también algo que cause rechazo y repulsión, como en el racismo, en lo que vemos, una vez más, la polaridad de atracción y repulsión que producen los elementos heterogéneos según Bataille.

En lo que sigue intentaremos situar la figura histórico-ficcional de la cautiva en estas coordenadas heterológicas. La cautiva, como resultado de su contacto con el indio, contiene un elemento inasimilable a la homogeneidad social criolla, europea y “civilizada”, lo que causa su heterogeneidad. Pero esa heterogeneidad podrá adquirir distintas valencias, alta y atractiva, como emblema de raza y cristiandad, o bien baja y repulsiva para la homogeneidad social, en tanto “contaminada” por la heterogeneidad baja de la “barbarie” y el indio. Podrá incluso, como veremos en Borges y en otras reelaboraciones literarias posteriores, conformarse como una *forma subversiva*, en tanto esa bajeza del indio que porta abre cauce a un cuestionamiento de las formas de la homogeneidad social. Finalmente, la cautiva nos mostrará una instancia de esa comunicación *éxtima*, que hemos indicado, en tanto hará de la alteridad inasimilable a la homogeneidad social que representa el indio, algo que se in-

serta en el interior y como lo más íntimo de la sociedad homogénea, blanca, europea y “civilizada”, como un elemento inasimilable que la cuestiona. Por lo que llamaremos a esta comunicación una comunicación de frontera, que se abre entre la “civilización” y *su* barbarie.

3. La cautiva como “cuerpo de la patria”

La cautiva es una figura que atraviesa la literatura y el imaginario argentino. Esta figura, como intentaremos mostrar en esta sección, se sitúa históricamente en un espacio intermedio entre la heterogeneidad inasimilable que representaban el indio y el desierto y la homogeneidad social del blanco, ligado al polo de la civilización, geográficamente urbano. Esta frontera que, transfigurada de diversos modos, permanece en el imaginario argentino, era a la vez un límite que separaba y comunicaba íntimamente ambos campos socioculturales. La cautiva asumía en ella la doble valencia heterológica que hemos visto en la sección anterior: como heterogeneidad baja era un ser impuro, contaminado por la relación con el indio, que solo podía retornar a la sociedad en la forma de prostituta y como heterogeneidad alta, representaba el cuerpo puro de la patria. A través del poema de Esteban Echeverría *La cautiva*, intentaremos relevar los rasgos de esa heterogeneidad alta que invistió a la figura de la cautiva en los comienzos de la historia de la nación argentina.

I 117

El poema de Esteban Echeverría *La cautiva* constituye una especie de mito fundador de la literatura nacional, que ha tenido distintos desplazamientos y variaciones. Pero tanto esa figura ficcional como indirectamente las mujeres cautivas a las que alude, funcionaron a la vez como una alegoría femenina de la nación, con anterioridad a la constitución del otro mito alegórico de la identidad nacional que habrá de sucederle: el mito masculino del gaucho (Laera 2016). La ficción literaria contribuye en este caso a una cierta representación simbólica de la Nación que se fija en el imaginario social.¹⁰ La figuración femenina de la nación es una tradición que se encuentra en la noción de “la madre patria” como referencia de las colonias españolas, así como en la Marianne francesa. La cautiva de Echeverría, sin embargo, carga a esta figuración del territorio de la nación de un significado particular que es el de su oposición al “desierto” en tanto territorio salvaje habitado por el indio. El cuerpo de la cautiva blanca y cristiana se constituye así en la ale-

¹⁰ Sobre la relación entre ficción e historia consultar Rotker (1999).

goría del cuerpo de la patria civilizada amenazada, no por otra nación, sino por el “desierto”. El “desierto” no es una realidad geográfica, ni un territorio inhabitado, sino la expresión de un más allá del límite de la civilización y la cultura. El indio que puebla ese “desierto” es por consiguiente la expresión de una barbarie excluida tanto de la civilización como de la humanidad propiamente dicha. El cuerpo de la cautiva como afirma María A. Semilla Durán (2014): “es el lugar simbólico donde se juega el destino de la Patria”, es decir de esa patria blanca, europea, cristiana, amenazada por el mestizaje, la hibridación cultural y lo que se va a ver como la degradación humana.

Retomando las categorías que hemos desplegado en la primera parte, podemos establecer esa relación de tensión entre el territorio sobre el que asienta la ciudadanía de la patria y el desierto o la barbarie, en tanto parte excluida de él, como la relación entre la homogeneidad social y la heterogeneidad que hemos tratado en la sección anterior. El indio en tanto realidad heterogénea baja, inasimilable a la homogeneidad social ciudadana, es fuente de repulsión, pero en otras reelaboraciones del mito, puede ser también un factor de atracción. Esa realidad heterogénea repulsiva del indio se desplaza como una carga que puede “contaminar” al que tenga alguna proximidad con ella. Así, el horror de Brian ante el posible ultraje de María¹¹ —su esposa capturada como él por el malón—, antes que un prejuicio moral, o más esencialmente que ello, es una reacción ante esa materia heterogénea que es el cuerpo del indio y su valor contaminante. La sociedad de la época reaccionará de modo semejante frente a las cautivas que logran volver a la “civilización”. Su contaminación con el indio las volverá una heterogeneidad baja, generalmente una prostituta, que será tanto un objeto de repulsión por parte de la homogeneidad social, como un objeto erótico, el cual, como hemos visto en la sección anterior, es el objeto del deseo, en tanto deseo de heterogeneidad, de ilimitación o pérdida del límite. En el caso de María, si bien ha evitado la violación y escapado de su captor asesinando a uno de los indios, a causa de la proximidad con el indio, está igualmente contaminada de esa materia heterogénea. Aunque esa heterogeneidad tendrá un signo inverso al de la prostituta: será una heterogeneidad alta o pura. Esa “pureza” de María se constituye a través de la negación violenta de la bajeza del indio. Su pureza no es ya la pureza que resulta del acatamiento a las normas de la homogeneidad social, sino una pureza otra, heterogénea, que solo se define como

118 |

¹¹ “mas, súbito él la separa/ como si de su alma brotara/ horrible idea, y le dice:/ “María, soy infelice/ ya no eres digna de mí. / Del salvaje la torpeza/ habrá ajado la pureza/ de tu honor, y mancillado/ tu cuerpo santificado/ por mi cariño y tu amor; ya no me es dado quererte” (Echeverría 2005: 33).

pura y elevada en su oposición a la impureza y bajeza representada por el indio. Pero la fuerza que la inviste para esa confrontación parece no provenir sino del indio y el desierto, como una carga heterogénea que se desplaza e invierte su valor bajo en alto. Esto explica la transmutación de María, que no será ya más la “delicada flor”, la “tímida doncella”, como la caracteriza Echeverría cuando intenta encuadrarla dentro de los códigos de género que corresponden a la homogeneidad social de la época. Entre los cantos tercero y noveno ocurre esta increíble transformación. Luego de matar al indio: “un instinto poderoso / un afecto generoso / la impele y guía segura, / como la luz de estrella pura, / por aquella obscuridad” (Echeverría 2005: 29). María se mueve como un felino en la noche y con una energía descomunal apuñala al indio que escuchó sus pasos, libera al esposo de sus ataduras, lo carga a través del desierto, lo lleva consigo a través del cruce de un río e incluso enfrenta y hace huir a un tigre. Como afirma Operé (2011): “Por un proceso de simbiosis, la heroína del poema parece estar alimentándose de las fuerzas incontrolables de la naturaleza que, a su vez la amenazan”. Algo heterogéneo, excluido de su naturaleza social homogénea, se despierta en ella como una fuerza incontrolable. Esta heterogeneidad invierte incluso los estereotipos de género. María parece tener una fuerza varonil, mientras que Brian reducido a la impotencia parece feminizado y siendo en realidad el verdadero cautivo. De este modo la frontera civilizatoria que representa el cuerpo de María se vuelve también una frontera de género (Operé 2011). La María de Echeverría se aproxima a un personaje andrógono, como parece indicarlo el Epílogo que opera en cierto modo como conclusión: “Oh María! Tu heroísmo, / tu varonil fortaleza, / tu juventud y belleza” (Echeverría 2005: 87). Sin embargo, al cruzar la frontera y enterarse de la muerte de su hijo, su fortaleza sucumbe y María muere. La fuerza que la lanzó hacia la heterogeneidad implicaba una transgresión a los códigos de la homogeneidad social que no puede subsistir en el ambiente homogéneo, civilizado.

I 119

Esta frontera de género en la que se dobla la frontera entre civilización y barbarie ha sido en las últimas décadas recuperada por distintos autores que retoman la figura de la cautiva desde esta perspectiva. Dentro de estas reelaboraciones encontramos *El placer de la cautiva* de Leopoldo Brizuela (2000) y *La lengua del malón* de Guillermo Saccomanno (2023). Como afirma Semilla Durán:

Leopoldo Brizuela y Guillermo Saccomanno construirán sus representaciones de la cautiva a partir de las nuevas lecturas de género, las tentativas de desplazar los límites –las fronteras– que obstaculizan la libre expresión de los deseos femeninos y su constitución como sujetos autónomos (Semilla Durán 2014: 5).

El indio y su modo de vida pasarán en estos relatos de un polo de repulsión a un polo heterogéneo de atracción y en este caso también de liberación de potencialidades reprimidas en la sociedad homogénea. Las cautivas tomarán en estos relatos la forma de una heterogeneidad *subversiva* en lucha contra las formas soberanas imperativas que totalizan la sociedad “civilizada”. Estas elaboraciones posteriores del imaginario de la cautiva ponen a su vez de manifiesto dos elementos heterogéneos que se encuentran escindidos o reprimidos en el poema de Echeverría: la transgresión y el erotismo (en la sección 3, volveremos sobre ello). En lo que respecta al cruce entre la ficción y la historia que opera en la obra de Echeverría, la cautiva, como mito histórico de la identidad nacional, desaparecerá unas décadas más tarde, siendo reemplazada por el “mito del gaucho”¹². El “desierto” para entonces, luego del exterminio del indio, se habrá convertido en la pampa, término que alude al territorio habitado por los indios Pampas, como si el indio, doblegado, rigiera aún sobre él. Sin embargo, la cautiva, perdiendo ya su significación como emblema de la nación, continuará retornando en el imaginario literario, el que seguirá desplegando la heterogeneidad contenida en su figura. La primera reelaboración del mito a la que seguirán hasta el presente varias otras es que la realiza Jorge Luis Borges en el cuento “Historia del guerrero y de la cautiva” del año 1949 incluido en *El Aleph*, de la que nos ocuparemos a continuación.¹³

120 |

4. “*Historia del guerrero y de la cautiva*”: el cruce de las fronteras

Podemos ver en la recuperación borgeana de la figura de la cautiva lo que Roland Barthes llama “texto de goce” en oposición al “texto de placer”, como un texto que: “pone en estado de pérdida, desacomoda [...] hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicoló-

¹² En *La vuelta de Martín Fierro* hay una escena en la que Hernández evoca y en cierto modo despide a la figura de la cautiva, que es rescatada por el gaucho Martín Fierro. Ese texto por otra parte celebra el exterminio del indio, llevado a cabo por la campaña de Roca, cuya finalización coincide con la publicación del libro en 1879. Ver Hernández (2015: estr. 558-653). Sobre el “mito gaucho” ver Astrada (2023).

¹³ Borges volvió sobre el imaginario de la cautiva en un pequeño relato de 1960 titulado “El cautivo”, incluido en *El hacedor*, donde la figura femenina es sustituida por una figura masculina. En *El libro de arena* de 1975 veremos un último retorno de la figura de la cautiva en el cuento “La noche de los dones”.

gicos del lector” (Barthes 2004: 22). El objeto de este goce es en este caso una heterogeneidad que cuestiona la cultura europea, que se ve a sí misma como si no tuviese exterioridad alguna y abarcase la totalidad de las posibilidades humanas (García Jurado 2005: 243). Borges, en una reflexión escrita en 1944, había cuestionado esta ceguera: “Para los europeos y los americanos, hay un orden –un solo orden– posible: el que antes llevó el nombre de Roma y ahora es la cultura de Occidente” (Borges 1996: 106). En “Historia del guerrero y de la cautiva”, a través del personaje de la cautiva Borges intenta introducir en el interior de ese orden social europeo que se presenta como el único civilizado, un deseo de heterogeneidad, de otredad, que, como afirma Barthes, desacomoda los fundamentos sobre los que se asienta el lector. Este deseo de otredad rompe la frontera entre civilización y barbarie y cuestiona la idea civilizatoria, concebida como superación de la barbarie. La cautiva es aquí la figura que va a encarnar ese deseo de heterogeneidad que cuestiona el valor superior atribuido a la sociedad criolla, civilizada. Borges la opondrá al “bárbaro” lombardo Droctulft que eligió unirse a Roma y enfrentar a su propio pueblo. Veremos en ellos unas figuras heterogéneas que emergen en el cruce entre civilización y barbarie como instancias terceras de “comunicación” en el sentido batailleano que hemos visto de este término.

El cuento parte de una historia que narra Benedetto Croce tomada a su vez del historiador latino Pablo el Diácono. La historia cuenta la extraña conversión del guerrero lombardo Droctulft en un guerrero romano. Este bárbaro, desde la perspectiva romana, guerreando contra los romanos, llega a la ciudad de Ravena donde toma una decisión difícil de comprender: abandona a su propio ejército y lucha contra ellos del lado de los romanos. A su muerte los raveneses según cuenta el Diácono lo enterraron en un templo y escribieron un epitafio en el que expresaron su gratitud, a la vez que el contraste entre la figura atroz del bárbaro y su alma simple y bondadosa. Borges intenta comprender esta extraña decisión de Droctulft y reconstruir la experiencia, no ya de Droctulft, como individuo singular, sino del tipo genérico que representa.¹⁴ Como veremos, sin embargo, lo que mueve el interés de Borges en esta historia es una cierta resonancia que percibe entre la historia de Droctulft y una historia familiar. Según Borges, Droctulft, ante la vista de la ciudad de Ravena, por entonces parte del Imperio romano, se siente embargado, no tanto por su belleza, sino por la complejidad de esa edificación que sobrepasa su comprensión. Sabe que en ella sería un personaje menor, un “perro o un niño”, sin embargo, prefiere negarse a sí mismo y formar parte de esa conste-

I 121

¹⁴ Sobre la proyección de lo particular en un universal arquetípico en Borges ver Cabanchik (2021).

lación social que lo sobrepasa. Decide entonces unirse a las fuerzas de Ravena y enfrentar a su propio pueblo en la batalla. Esta interpretación lo conduce a Borges al recuerdo de un cierto relato familiar que, como decíamos, es el interés personal que encuentra en la historia del bárbaro. Se trata de una historia que le escuchó alguna vez a su abuela inglesa Fanny Haslam¹⁵. La situación de su abuela era inversa a la de Droctulft. Al revés que Droctulft, fascinado ante la “civilización” a la que quiere unirse, la abuela inglesa, llegada a los confines de la Pampa –el “desierto”– con su esposo militar, se siente degradada al tener que habitar en esa tierra bárbara. Hasta aquí solo tenemos la historia moderna del progreso: Droctulft el bárbaro que supuestamente advertiría la superioridad del mundo civilizado, frente a la inglesa civilizada que de pronto cae en el retroceso, la degradación, de habitar un mundo bárbaro. Es también la historia –educativa o “civilizatoria”– de la salida y la vuelta del prisionero de la caverna platónica. Sin embargo, la historia contada por la abuela de Borges de lo que le ocurrió allí, le imprime un giro a ese relato civilizatorio y educativo, entendidos ambos como un proceso humanizante a partir de la barbarie. Según cuenta su abuela, alguien le dice que ella no era la única “desterrada” y le señala un tiempo después a una muchacha rubia que caminaba descalza por la plaza, vestida como india. Ella también era una mujer inglesa civilizada que, habiendo sido capturada por el malón, estaba como ella degradada y desterrada en esas tierras bárbaras. A través de un soldado la abuela de Borges pide hablar con ella y luego de escucharla, apenada, la exhorta a no volver, jurando ampararla y rescatar a sus hijos. Pero para escarnio de ella, la cautiva le contesta que era feliz y se vuelve esa misma noche al desierto. Aquí es donde se quiebra el relato de la civilización y el progreso. Borges encuentra una identidad entre esos dos relatos aparentemente antagónicos.

La figura del bárbaro que abraza la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que opta por el desierto, pueden parecer antagónicos. Sin embargo, a los dos los arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón, y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar (Borges 1998: 61).

Analizado con los elementos que hemos tratado al principio, Droctulft se nos presenta como una figura de la heterogeneidad alta cuya soberanía es imperativa. En contraposición, la cautiva inglesa es una figura de la heterogeneidad baja, pero que, como tal, es también soberana. Es importante, sin embargo, tener en cuenta que Droctulft no deviene una figura de hete-

¹⁵ En su autobiografía relatada a Norman Thomas Di Giovanni (Borges 1999), Borges hace referencia a las anécdotas sobre los indios que le contó su abuela Fanny Haslam.

rogeneidad alta e imperativa más que a partir de una inversión de la carga heterogénea que implicaba su condición de bárbaro —elemento heterogéneo bajo que se vuelve alto, sin ser en este caso subversivo, sino conservador del orden social homogéneo romano— desde la perspectiva de la cultura romana. Por su parte, la cautiva no conforma una heterogeneidad baja más que desde la perspectiva del orden homogéneo de la sociedad inglesa, a la que decide abandonar. Pero lo que le importa a Borges no es la perspectiva social como tal, sino la propia experiencia subjetiva de ambos personajes, “ese ímpetu más hondo que la razón” que los impulsa. Ese ímpetu es un deseo de heterogeneidad, de ser otro y de cuestionamiento de sí, o de sus límites, vinculados a los códigos de la homogeneidad social. Ese deseo requiere sin embargo reconocerse en otro, los raveneses en el caso de Droctulft y la mirada azorada de la abuela inglesa de Borges en el caso de la cautiva. Sin esa mirada horrorizada, la cautiva inglesa tal vez se habría convertido simplemente en una araucana, sin experimentar ya subjetivamente esa heterogeneidad baja, que la cuestionaba a ella misma. Esto explica la última escena del relato:

Todos los años, la india rubia solía llegar a las pulperías de Junín, o del Fuerte Lavalley, en procura de baratijas y “vicios”; no apareció, desde la conversación con mi abuela. Sin embargo, se vieron otra vez. Mi abuela había salido a cazar; en un rancho, cerca de los bañados, un hombre degollaba una oveja. Como en un sueño, pasó la india a caballo. Se tiró al suelo y bebió la sangre caliente. No sé si lo hizo porque ya no podía obrar de otro modo, o como un desafío y un signo (Borges 1998: 60-61).

I 123

Hay evidentemente un desafío, al menos si lo consideramos como un signo de ese impulso más hondo que la razón que, según afirma Borges unas líneas más abajo, une a la cautiva con Droctulft. Ese impulso es el de lo heterogéneo, lo inasimilable, lo completamente otro, que subjetivamente genera atracción y repulsión. El imperio romano y la ciudad de Ravena constituyen a Droctulft como un bárbaro, heterogéneo para el mundo romano. Pero su fascinación por Ravena hace de esa heterogeneidad un vacío, una insuficiencia que se abre en su propio ser. Su deseo soberano se dirige a esa insuficiencia, que cuestiona sus límites y lo abre a lo ilimitado. El imperio romano, en tanto objeto inalcanzable, representa para él el objeto del deseo en tanto deseo de pérdida y heterogeneidad. Droctulft, como afirma Borges, no es un traidor, sino un converso, un iluminado. Para los propios ciudadanos de Ravena Droctulft es asimismo un elemento de heterogeneidad alta, un polo de atracción imperativa, que proyecta a la ciudad y al Imperio hacia esa suficiencia y totalización ideal inalcanzada, que funciona como polo de unidad. La cautiva sigue el camino inverso, decide dejarse atravesar por ese objeto

heterogéneo, la materia baja, que causa su repulsión —la Araucanía— por cuestionar la suficiencia de su identidad de mujer inglesa, “civilizada”. Este deseo de heterogeneidad hace que la repulsión se transmute en atracción y se una a la Araucanía. No hay aquí paso de la barbarie a la civilización, ni degradación del civilizado en la barbarie, como nos propondría el relato del progreso, la civilización o la *paideia*, sino un deseo de heterogeneidad, que pone en tensión su posición dentro de la homogeneidad social y la arroja fuera de sus límites. Su heterogeneidad, como indicamos en la sección primera, puede verse como una *forma subversiva*, en tanto conjuga un elemento bajo que abre una fisura en la imagen unitaria de la sociedad “civilizada”, dejando emerger su posible cuestionamiento.

5. El cuerpo de la cautiva y el malón como heterogeneidades fronterizas

La frontera entre civilización y barbarie que popularizó el *Facundo* (Sarmiento 2018) nos hace pensar en una dualidad irreductible. Excepto por algunos pocos relatos que intentan describir la vida y las costumbres de las poblaciones indígenas como *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla publicado en 1870, el término “barbarie” con el que se nombra al aborigen es una especie de descalificación. La barbarie no es más que “lo otro de la civilización”, en consecuencia, no es otra cosa que un referente imaginario de esta. Como lo fue a lo largo de la historia del humanismo occidental, el *barbarus* es simplemente lo otro de la *humanitas* representada por la *romanitas*. No describe propiamente una cultura sino la falta de esta, no una forma de vida humana sino una carencia de humanidad, del mismo modo que el “desierto”, como dijimos al principio, no refiere a una zona geográfica, sino a un vacío, la ausencia de “civilización”. Por lo cual la oposición entre civilización y barbarie es en realidad la oposición entre la civilización y el más allá de sus límites, su nada. Esto es lo que nos permitió aplicarle la categoría batailleana de lo heterogéneo, que remite precisamente a eso que está fuera, excluido e inasimilable a un cierto sistema, organismo o cuerpo social. La frontera funcionará como una protección frente a esta heterogeneidad del indio, que intentará mantenerlo afuera, evitando en lo posible todo contacto que “contamine” la pureza identitaria de la civilización europea y no pudiendo hacerlo, la decisión “civilizada” que acabó por imponerse fue el exterminio. Sin embargo, entre la civilización y su nada (la barbarie) fue emergiendo una terceridad. Con acierto Ramiro Podetti (2009) ha señalado la significatividad y fecundidad de esta terceridad o “tercería” entre civilización y barbarie, graficándola con el siguiente esquema:

Civilización	Frontera	Barbarie
Ciudad	Campo/Suburbio	Tierra adentro [Desierto]
Blanco	Gaucha/ Orillero	Indio

En estas figuras terceras o fronterizas se encuentra la clave de la cultura argentina y no en el indio como tal, el cual acabó completamente invisibilizado precisamente por esa dicotomía sarmientina. El imaginario literario y político de la Argentina no está en uno de los polos de la dicotomía sino en el medio, en los seres que circulan por esa frontera que comunica a la civilización con su afuera, su nada. Gran parte de la genialidad de Borges consiste en trabajar esta dimensión tercera (heterogénea) del imaginario argentino, lo que hace de él, como afirma Beatriz Sarlo, un escritor que se sitúa en las orillas, de Occidente, pero también en esa orilla entre civilización y barbarie. Sarlo intenta conceptualizar esta orilla borgeana con la figura deleuziana del *pliegue*, como “el lugar de peligro entre dos superficies (dos culturas), que une separando y separa uniendo” (Sarlo 1998: 95). Apelando aquí a la Heterología batailleana situamos a las figuras que emergen en esta orilla o frontera, en esta terceridad, como unas instancias de comunicación *éxtima*. En ellas lo exterior e inasimilable sin dejar de ser tal es incluido en la interioridad de la sociedad blanca europea como lo “más interior”, cuyo carácter repulsivo acaba por transmutarse en atractivo, volviéndose objeto del deseo. Así como el gaucho, la cautiva será una instancia de comunicación *éxtima* con ese objeto heterogéneo inasimilable representado por el indio y el desierto. Algo similar ocurre con el orillero, ese ser dejado al margen de la sociedad homogénea, pero que, sin dejar de ser exterior, retorna como lo “más interior” e incluso como el emblema de la sociedad porteña, a través de la literatura y el tango. El margen como la frontera son un límite de la sociedad “civilizada”. Mientras que el margen es como el lado interno del límite, la frontera es su lado externo, aquello contra lo cual se afirma la identidad civilizada. Si el orillero es una heterogeneidad “marginal”, la cautiva y el gaucho son lo que podemos llamar una *heterogeneidad fronteriza*, ya que introducen éxtimamente lo arrojado fuera del límite –la “barbarie” representada por el indio– contra el cual se constituye la sociedad “civilizada”. Junto a estos seres fronterizos se comunican dos geografías, dos espacios físicos y culturales, la ciudad y el campo, que se oponen como el lugar donde se reproduce la cultura occidental y europea y el vacío civilizatorio que nombra el “desierto”. Quien expresó esta idea o este sentimiento con más claridad fue Héctor Murena, para quién América era una tierra vacía de espíritu en la que los criollos europeos había caído, lo cual les hace “no poder ser casi ni siquiera hombres” y les arranca “el sentimiento [...] de que nacer o vivir en América significa estar gravado por un segundo pecado original” (Murena 2006: 140). Entre

esos seres marginales o fronterizos y sus geografías, junto al gaucho, la cautiva y el orillero que indica Podetti¹⁶, podemos aún incluir también al malón. El malón, como la cautiva, es en sí mismo una heterogeneidad fronteriza, esto es, un elemento expulsado fuera que retorna como una convulsión interna del orden civilizador.¹⁷ Pero se destacan en él dos aspectos de esta comunicación éxtima que antes habíamos dejado implícitos: la transgresión o profanación y el erotismo. El malón no es simplemente el robo que hace el indígena de las propiedades del colonizador o el criollo, sino una profanación de los elementos heterogéneos (sagrados o no) que constituyen un polo de atracción y un valor soberano de la sociedad colonizadora. Por un lado, transgrede e invierte hacia lo bajo la heterogeneidad alta con la que está cargado el cuerpo de la mujer, en tanto “santificado” por los rituales y las prohibiciones sexuales que la invisten del aura de esposa y madre. Por otra parte, ese rapto de mujeres blancas transgrede las prohibiciones vinculadas a las relaciones interraciales, hundiéndose en la heterogeneidad baja, la pureza imaginaria de la raza. Esta profanación es sin duda vivida como tal por el colonizador, pero no es ajena al indígena, que la experimenta vicariamente a través del horror que causa en el colonizador o el criollo. Es el horror expresado por Brian ante el posible ultraje sufrido por María por parte del indio, que hemos citado anteriormente. Pero ese elemento de profanación en el poema de Echeverría está conjurado a través de la resistencia heroica y viril de María.

126 |

El elemento de la profanación, así como el erotismo, van a aparecer, en cambio, mejor representados en una obra pictórica algo posterior a la época de los malones: “La vuelta del malón” de Ángel Della Valle (1892), la cual conmemora la campaña de exterminio del indio que llevó a cabo el general Julio Argentino Roca en 1878. Vemos allí un malón que retorna al “desierto” llevando consigo, no simplemente caballos o bienes útiles, sino unos objetos sagrados de una iglesia que acaban de saquear. Las cruces que aluden a la figura de Cristo, el incensario, símbolo de función sacerdotal, que uno de ellos revolea como una boleadora, el báculo y la estola que simbolizan la autoridad conferida al obispo o abad, el estandarte símbolo de la protección divina, el cáliz que pende de las ancas del caballo, son todos elementos que tienen el sentido de la profanación, en tanto figura extrema

—

¹⁶ Todos ellos pueden tomar un valor alto e imperativo, como en el caso del gaucho erigido en emblema nacional, la cautiva como emblema de la patria o el orillero como emblema del porteño, así como un valor bajo como en el caso del gaucho rebelde, el orillero como reo y la cautiva (retornada) como prostituta.

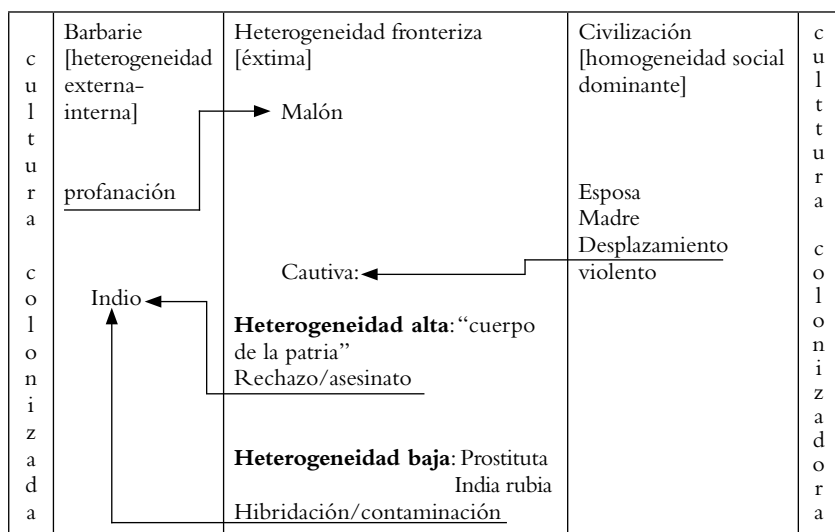
¹⁷ Incluyendo en él ahora no solamente sus rasgos homogéneos, sino también su heterogeneidad alta internamente constitutiva —sagrada— en tanto elemento de atracción.

de la transgresión. Dentro de este conjunto al que se agregan las cabezas cortadas, símbolos del salvajismo, pero también de la mutilación inferida al blanco, la figura de la cautiva, llevada a asentadillas en el anca del caballo de uno de los indios, es la sinécdoque, la parte que representa al todo, de la profanación. Desde el punto de vista cromático su blancura, símbolo de la pureza de la religiosidad, pero también de la pureza de la raza, contrasta con la pigmentación oscura del indio, mientras que sus senos desnudos aluden a la profanación sexual de la figura femenina y de la raza blanca. Este elemento heterogéneo de la profanación, como señala Enzo Cárcano (2008), es un elemento del malón, que es resistido en el poema de Echeverría. Mientras que Echeverría acentúa los rasgos de salvajismo del indígena, que parecerían dejarlo del lado de una animalidad indiferente a las prohibiciones que constituyen la cultura, la profanación, en tanto transgresión, que nos muestra el cuadro de Della Valle, lo sitúa en una relación íntima y humana con su oponente, al menos en eso de lo humano que hace decir a Sófocles: “Muchas son las cosas terribles, pero ninguna es más terrible que el hombre” (Sófocles 1994: 84). La profanación es un rasgo central del malón, que expresa un aspecto de la cultura y de la relación social que nada tiene ver con la utilidad o la búsqueda de beneficio. El malón es en sí mismo una heterogeneidad fronteriza que comunica éxtimamente al bárbaro con el civilizado (colonizado y colonizador). Mediante la profanación el supuesto bárbaro se complace en arrojar al otro, el colonizador, a su afuera, su nada. Pero como en el sacrificio o el mismo erotismo, esa nada a la que lo arroja, lo comunica íntimamente con una otredad radical, que encuentra en sí mismo no menos que en su Otro, el colonizado, aunque sea en el horror que le inspira. El segundo rasgo de heterogeneidad y a la vez de comunicación éxtima implicado en el malón, completamente reprimido en el poema de Echeverría, es el erotismo. La audacia de Della Valle está en expresar pictóricamente ese elemento a través de la sensualidad implicada en la relación entre el indio y la cautiva. Ese elemento está destacado, por un lado, por la pasividad de la cautiva —opuesta a agresividad varonil de la María de Echeverría— que se halla en un estado de desfallecimiento a merced de la lascivia del indio. Pero, por otra parte, del lado del indio, hay una extraña sensualidad en la curiosa forma en la cual sostiene a la cautiva entre su pecho, en una cierta actitud de protección y contención. Transgresión y erotismo son dos rasgos complementarios que conforman esa comunicación *éxtima* entre el indio y el orden civilizado que se traban en la figura del malón como heterogeneidad fronteriza. El malón comunica así a la civilización con *su* barbarie, una supuesta barbarie de la que se vale a su vez el aborigen, para cuestionar a esa civilización que pretende arrojarlo fuera de la humanidad.

6. Conclusión: la heterogeneidad fronteriza

El tránsito que hemos hecho por la heterogeneidad de la frontera, guiados por la figura de la cautiva, nos ha conducido a un punto en el que hemos rebasado parcialmente la forma en que Bataille, siguiendo en esto a Durkheim, concibió la oposición entre heterogeneidad y homogeneidad. Bataille plantea siempre la heterogeneidad dentro de la sociedad concebida durkheimianamente como una totalidad. Lo heterogéneo es un resto inasimilable a la homogeneidad, pero interno a la totalidad social. La contraposición entre heterogeneidad y homogeneidad es así concebida como parte del *juego de la vida* en el interior de esa *totalidad social*. Distinta es la heterogeneidad que representa el bárbaro, ya que es externo al todo social que lo califica de tal. Pero el llamado bárbaro toma una figura especialmente angustiante cuando ocupa el lugar del pueblo colonizado en su relación con el colono. La heterogeneidad representada por el pueblo calificado como bárbaro pasa a ser a la vez *exterior e interior* a la totalidad social y cultural del colonizador¹⁸, en tanto la frontera que los separa está constantemente vulnerada por la emergencia de unas figuras híbridas, pero heterogéneas, que tensionan la homogeneidad social y el orden —profano o sagrado— del colonizador. La cautiva, como el propio malón que la captura, son exponentes de esa relación con el bárbaro que, lejos de mantenerse como una pura exterioridad, abre entre él y la homogeneidad social “civilizada” una *heterogeneidad de frontera*. Sirviéndonos de una terminología acuñada por Lacan, hemos caracterizado a esta frontera como una *extimidad* o exterioridad íntima, en la que ese otro, debido a su ajenidad, interpela en su contraparte una falta de ser, una falla, íntimamente reconocida, que puede ser angustiante y repulsiva, pero que puede también atraer por liberar unas potencialidades reprimidas. Por esa “falla”, o frontera heterogénea íntimamente comunicante, circulan los cuerpos de las cautivas, así como el enjambre violento y aterrador de sus captores. En las secciones anteriores, hemos avanzado algunos pasos en la interpretación de esta heterogeneidad fronteriza. Intentaremos ahora dar una visión de conjunto que sirva a la vez como resumen de lo expuesto. Para ello proponemos el siguiente cuadro:

¹⁸ Esta superposición de exterioridad e interioridad conecta estas figuras fronterizas con el inmigrante al que Espósito siguiendo a Simmel define como el “enemigo interno” (Espósito 1999).



La sociedad bárbara colonizada, en parte como resistencia a la colonización, va a generar una relación de frontera que es el malón. El malón, como vimos, excede al robo de objetos útiles y es vivido como una profanación tanto por parte del colonizador, como por parte del indígena, que la experimenta vicariamente a través del horror en la mirada del colonizador o el criollo. El malón es en consecuencia una heterogeneidad fronteriza que a la vez separa y comunica, de manera *éxtima*, al aborigen con el colonizador y su heredero, el criollo blanco. El otro elemento de heterogeneidad fronteriza que emergerá de la comunicación íntima y violenta entre el aborigen y el colonizador es, como hemos visto, la cautiva misma. La figura de la cautiva tendrá una doble valencia alta y baja. Como heterogeneidad alta en el poema de Echeverría representará el límite de la patria civilizada frente a degradación representada por el indio. Será sin embargo a la vez interna y externa a la civilización, ya que pese a ser una figura imperativa que pueda erigirse en ideal de la patria civilizada, tendrá los rasgos heterogéneos que hemos señalado. Como hemos visto, el personaje de la cautiva en la obra de Echeverría se constituye en una heterogeneidad alta precisamente en ese rechazo violento de la heterogeneidad baja representada por el indio. Pero al hacer esto, ella misma se carga de la heterogeneidad de esa barbarie que rechaza, volviéndose un elemento inasimilable a su codificación dentro de la homogeneidad social, lo que explica su trágico final. En contraposición las cautivas que retornan a la civilización quedan afectadas o “contaminadas” de esa heterogeneidad baja del indio, que las vuelve absolutamente inasimilables y las excluye de la homogeneidad social. Esas cautivas que retornan

tomarán la forma heterogénea de la prostituta, que habitará en los márgenes de la homogeneidad, como un objeto erótico. A esa heterogeneidad baja, a la que la homogeneidad social las reduce, Borges agrega una nueva posibilidad, la de la cautiva que adopta la cultura del indio como un desafío a la homogeneidad social de su época. Esta posibilidad de heterogeneidad, que se abre en la frontera, es una heterogeneidad que emerge de la relación intercultural y social, entre el colonizador y el “colonizado” –o entre el civilizado el “bárbaro”– y no ya una tensión interna a un cierto todo social. De estas peculiares figuras de heterogeneidad intercultural podemos extraer aún una última característica que, si bien está también presente en la heterogeneidad interna al todo social, se amplifica especialmente en la relación entre colonizador y colonizado: la peculiar lucha por el reconocimiento que esas heterogeneidades fronterizas abren entre ambos. La profanación que le inflige el aborígen al criollo, lo expone a su nada, ese exceso de ser que rebasa sus límites sociales y culturales. Pero al hacer esto el aborígen abre en el colonizador una insuficiencia, una falla, que impide su cierre y lo expone a su Otro, el bárbaro, al que había pretendido expulsar de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

130 |

- Astrada, C.** (2023), *El mito gaucho* (Buenos Aires: Meridión).
- Barthes R.** (2004), *El placer del texto* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Bataille G.** (1970), *Obras completas, II* (París: Gallimard).
- Bataille G.** (1974), *El culpable* (Madrid: Taurus).
- Bataille G.** (1979), *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte* (Madrid: Taurus).
- Bataille G.** (1981), *La experiencia interior* (Madrid: Taurus).
- Bataille G.** (1996), *Lo que entiendo por la soberanía* (Barcelona: Paidós).
- Bataille G.** (2003), *La conjunción sagrada: ensayos 1929-1939* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo).
- Bataille G.** (2006), *El erotismo* (Buenos Aires: Tusquets).
- Bataille G.** (2011), “Définition de l’hétérologie”, en *Cahiers Bataille 1* (Francia: Les Cahiers).
- Borges, J. L.** (1975), “La noche de los dones”, en *El libro de arena* (Buenos Aires: Emecé).
- Borges, J. L.** (1996), *Obras Completas*, 4 vols. (Barcelona: Emecé).
- Borges, J. L.** (1998), “Historia del guerrero y de la cautiva”, en *El Aleph* (Buenos Aires: Alianza).
- Borges, J. L.** (1999), *Autobiografía: 1899-1970* (Buenos Aires: El Ateneo).
- Borges, J. L.** (2016), “El cautivo”, en *El hacedor* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Brizuela, L.** (2000), *El placer de la cautiva* (Buenos Aires: Temas Grupo Editorial).
- Cabanchik, S.** (2021), *La redención de la realidad: Borges, una peripecia filosófica* (Buenos

Aires: Eudeba).

- Caillois, R.** (1939), *L'homme et le sacré* (París: Leroux).
- Cárcano, E.** (2008), "El erotismo como profanación: de 'La cautiva' a 'La vuelta del malón'", *Gramma*, 45: 24-35.
- Echeverría E.** (2005), *La cautiva. El matadero* (Buenos Aires: Centro Editor de Cultura).
- Esposito, R.** (1999), "Enemigo, extranjero y comunidad", en *Los filósofos y la política* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 69-84).
- Freud S.** (2012), *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas, XVIII*, (Buenos Aires: Amorrortu).
- Galletti, M.** (2018), "Story of a Secret Society", *Theory, Culture and Society*, 3-5: 135-154.
- García Jurado, F.** (2005), "Borges, las lenguas clásicas y la cultura europea", *Variaciones Borges*, 20: 231-249.
- Hernández, J.** (2015), *Martín Fierro* (Buenos Aires: Nuevo mundo).
- Lacan, J.** (2011), *Seminario 7: la ética del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós).
- Laera, A.** (2016), "La mujer en el desierto: Esteban Echeverría y las lecturas nacionales del romanticismo francés", *Cuadernos de Literatura*, 39: 149-164. DOI: 10.11144/Javeriana.cl20-39.lmde
- Levinas, E.** (1977), *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme).
- Lippi, S.** (2017), "Metafísica de la risa: Freud, Lacan, Bataille", *Desde el jardín de Freud*, 17: 137-148.
- Lorio, N.** (2019), *Georges Bataille: una soberanía trágica* (Buenos Aires: La Cebra).
- Miller, J.** (2010), *Extimidad: los cursos psicoanalíticos de Jaques-Alain Miller* (Buenos Aires: Paidós).
- Murena, H.** (2006), *El pecado original de América* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Operé, F.** (2011), "'La cautiva' de Echeverría, el trágico señuelo de la frontera", *Bulletin of Spanish Studies*, 80(5): 545-554. DOI: 10.1080/1475382032000140523
- Podetti, R.** (2009), "Civilización, barbarie y frontera en Jorge Luis Borges", *Humanidades*, 1: 87-102. URL = <<https://www.researchgate.net/publication/232711465>>.
- Rella, F. y Martí, L.** (2010), *Georges Bataille, Philosophe* (París: Mimesis).
- Rogozinski, J.** (2011), "Pire que la mort: les lépreux au Moyen Age, de l'exclusion à l'extermination", *Lignes*, 35: 7-30.
- Rotker, S.** (1999), *Cautivas: olvidos y memoria en la Argentina* (Buenos Aires: Ariel).
- Saccomanno, G.** (2023), *La lengua del malón* (Buenos Aires: Planeta).
- Sarlo, B.** (1998), *Borges, un escritor en las orillas* (Buenos Aires: Ariel).
- Sarmiento, F.** (2018), *Facundo: civilización y barbarie* (Buenos Aires: BCN).
- Sasso, R.** (1978), *Georges Bataille: le système du non-savoir* (París: Éditions de Minuit).
- Semilla Durán, M. A.** (2014), "El mito de la Cautiva: desplazamientos y proyecciones en la literatura contemporánea argentina", *Cuadernos LIRICO*, 10: 1-17. DOI: 10.4000/lirico.1708
- Sófocles** (1994), *Antígona* (Buenos Aires: Biblos).

Surya, M. (1995), “Le très bas (Dieu, la terre, le trou)”, *Lignes*, 24 : 128-137.

Teruel, A. (2022), *Hacia una antropología acéfala: Georges Bataille y la heterología* (Córdoba: Alción).

Recibido: 18-03-2024; aceptado: 23-08-2024