



**La experiencia con el otro en el espacio literario: *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*, de Cristian Alarcón y *Los otros. Una historia del conurbano bonaerense*, de Josefina Licitra**

**Regina Cellino<sup>1</sup>**

Universidad Nacional de Rosario  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
aretu\_cellino@hotmail.com

**Resumen:** En este trabajo se dará cuenta de la relación que existe entre la “experiencia” de un escritor, que asiste al encuentro con un otro –entendido desde la ética de Lévinas– y la forma literaria que adquiere la narración de esa experiencia, la crónica, en el contexto de la literatura argentina contemporánea. El trabajo está dividido en dos partes: en la primera, se desarrollarán brevemente las tesis sobre la experiencia que arguyeron Walter Benjamin y Giorgio Agamben en función de dos vectores: por un lado, el ocaso de la experiencia “tradicional” a principios del siglo XX; y por otro, la relación entre experiencia y narración. En la segunda parte, se retomarán primero los postulados de Adorno, Emmanuel Lévinas y Martin Jay, en función del vínculo entre experiencia y literatura; y posteriormente, se analizará dicha articulación en las crónicas argentinas *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*, de Cristian Alarcón, y *Los otros. Una historia del conurbano bonaerense*, de Josefina Licitra.

**Palabras clave:** Experiencia – Otredad – Literatura – Alarcón – Licitra

**Abstract:** This essay accounts for the current connection between the experience of a writer who attends a meeting with an Other, understood from the ethics of Lévinas, and the literary form that the narration of that form acquires. The work is divided into two parts, in the first one, it will briefly develop the thesis about the experience discussed by Walter Benjamin and Giorgio Agamben, according to two vectors: on one hand, the decline of the “traditional” experience at the beginning of the twentieth century and, on the other hand, the connection between experience and narration. In the second part, the essay revises the postulates of Theodor Adorno, Emmanuel Lévinas and Martin Jay, based on the link between experience and literature, and afterwards, it analyzes the aforementioned articulations in Argentine chronicles: *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*, by Cristian Alarcón and *Los otros. Una historia del conurbano bonaerense*, by Josefina Licitra.

**Keywords:** Experience – Otherness – Literature – Alarcón – Licitra

---

<sup>1</sup>**Regina Cellino** es Profesora en Letras, egresada de la Universidad Nacional de Rosario. Es becaria de CONICET. Su proyecto de tesis se denomina “Entre el registro de lo real y las formas del espectáculo: representaciones contemporáneas de la villa argentina (2001-2013)”. Asimismo, se desempeña como docente en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario en la cátedra de Literatura Europea II, Parte Especial de Literatura Italiana.

## 1. La imposibilidad de la experiencia absoluta: lenguaje y teoría de la infancia

El término experiencia,<sup>2</sup> que se remonta a la Antigüedad, ha atesorado en el devenir de la historia múltiples significados, incluso sigue siendo aún hoy objeto de reflexión y redefinición desde distintas áreas disciplinares, como la filosofía, la literatura, las artes, etc.<sup>3</sup> Durante la modernidad, en el campo de la filosofía, el concepto estuvo en el centro de los postulados de los principales pensadores, y algunos de ellos sostuvieron que la “experiencia tradicional” había sido disuelta o devastada por varios factores históricos: la constitución de la ciencia moderna, los actos de violencia y el horror de las guerras mundiales.

Walter Benjamin fue uno de los que diagnosticó a principios del siglo xx la destrucción o caída de la experiencia, luego de la Primera Guerra Mundial. Pero, ¿qué noción de experiencia orquestó su tesis? La teoría filosófica benjaminiana sobre el término proviene de, como le escribió a Adorno en una carta del 7 de mayo de 1940, “un recuerdo de infancia” (Jay 366) que tiene como protagonista a su hermano George, quien cada vez que visitaban durante el verano algún sitio particular solía decir: “Ahora podemos decir que hemos estado allí” (Jay 366). Los recuerdos de infancia, la fascinación por la resonancia auréatica de los nombres de ciertos lugares, la insistencia en la importancia de los detalles y el papel de la memoria le permiten a Benjamin configurar el concepto de experiencia con un carácter positivo que, en cierta medida, se asemeja a las consideraciones que sobre ella hizo Michel de Montaigne (1533-1592).

En el ensayo que se titula “De la experiencia”, Montaigne no definirá el objeto del título del escrito, por el contrario, construirá el discurso a partir de un continuo divagar en torno a diferentes anécdotas de su vida contadas desde varias

---

<sup>2</sup> *Erfahren* (experiencia) viene del simple “fahren” (andar); este verbo tuvo anteriormente un significado más general: designaba todo moverse hacia adelante en el espacio. El prefijo “er” significa en general un perseverar hasta el final. En un sentido bien concreto, “erfahren” denota: llegar al fin del *fahren* o conseguir algo en ese *fahren*. Por otro lado, de acuerdo con su sentido etimológico, experimentar (*erfahren*) y soportar (*erleiden*) son casi sinónimos. Y tal vez pueda señalarse que también el “experimentar” equivale a “sufrir desgracias”, puesto que en él es determinante el carácter pasivo del sufrir (cfr. Bollnow 1970).

<sup>3</sup> Para un acercamiento global a la temática consultar *Cantos de experiencia. Variaciones modernas de un tema universal* (2009), de Martin Jay. En este libro, el autor realiza un análisis del término experiencia desde la Antigüedad hasta el presente. Profundiza, asimismo, en todos sus matices discursivos: experiencia religiosa, política, estética, histórica.

perspectivas. En este sentido, en el escrito del humanista francés se distingue un modo de experiencia –Agamben (1978) la denominará “tradicional”– que, lejos de establecerse como una senda para buscar certezas o verdades absolutas, aparece separada del conocimiento, y el límite que divide ambas esferas (el sentido común y el conocimiento) es la muerte como fin último experimentable, es decir, “come un portare l'uomo a maturita attraverso un'anticipazione della morte in quanto limite estremo dell'esperienza. Ma questo limite resta, per Montaigne, un inespugnabile, a cui è possibile soltanto avvicinarsi” (Agamben *Infanzia* 12).<sup>4</sup>

La experiencia tradicional (cifrada en los *Ensayos* de Montaigne), entonces, debía conducir al hombre a la madurez, a la anticipación de la muerte como idea de una totalidad acabada de la experiencia, como algo finito. En cambio, la ciencia moderna –escribe Agamben– “Nella sua ricerca della certezza, [...] abolisce questa separazione e fa dell'esperienza il luogo –il ‘metodo’, cioè il cammino– della conoscenza” (Agamben *Infanzia* 13).<sup>5</sup> En ella se unificó al sujeto de la experiencia y al de la ciencia: el *ego cogito* cartesiano, la conciencia.<sup>6</sup> Y en tanto el sujeto de la ciencia es aquél que sólo puede incrementar sus conocimientos, la experiencia se volvió infinita, “essa diventa, [...] cioè qualcosa che si può solo fare e mai avere: nient'altro, appunto, che il processo infinito della conoscenza” (Agamben *Infanzia* 17).<sup>7</sup>

En esa tradición de pensamiento sobre el concepto de experiencia que comienza con los *Ensayos* de Montaigne, podemos considerar a Benjamin como uno de sus herederos. Para el filósofo alemán, la experiencia “absoluta” o auténtica, es decir, una filosofía basada en la abolición de la diferencia entre los ámbitos de

---

<sup>4</sup> “[...] como un llevar al hombre a la madurez mediante una anticipación de la muerte en cuanto límite extremo de la experiencia. Aunque para Montaigne ese límite sigue siendo algo inexperimentable, al que sólo es posible aproximarse” (Agamben *Infancia* 17).

<sup>5</sup> “En su búsqueda de la certeza, la ciencia moderna anula esa separación y hace de la experiencia el lugar –el ‘método’, es decir, el camino– del conocimiento” (Agamben *Infancia* 18).

<sup>6</sup> René Descartes (1596-1650), junto con Bacon, desconfió de una de las variantes de la experiencia propuesta por Montaigne. Mientras éste presentaba como sujeto de la experiencia al sentido común, Descartes buscaba elaborar un saber sistemático y universal basado en el *ego cogito* (yo pienso) incorpóreo y posible de convertirse en un modelo común a todos los hombres (cfr. Jay 44-47). El sujeto cartesiano se concibe como un sujeto que piensa y que, según Agamben, en su pureza más originaria no es más que el sujeto del verbo porque su realidad y duración coincide con el tiempo de la enunciación.

<sup>7</sup> “[La experiencia se vuelve] algo que sólo es posible hacer y nunca se llega a tener: nada más que el proceso infinito del conocimiento” (Agamben *Infancia* 24).

la naturaleza, la libertad y la posibilidad de crear un contexto lingüístico en el que se hallarían inmersos el sujeto cognoscente y objeto, (cfr. Jay 374), poseía un potencial redentor.<sup>8</sup> En este sentido, en sus primeros escritos (verbigracia, “Experiencia” de 1933) esbozó el deseo de revivir la experiencia como totalidad integrada, entendida desde la contemplación de la capacidad de la mirada inocente de los niños de ver colores separados de sus formas. Así lo expone Benjamin:

No hay pensamiento alguno acerca de la disolución de las fronteras –del entusiasmo– en el objeto de la experiencia. El mundo, por el contrario, está pleno de color en un estado de identidad, inocencia y armonía. Los niños no se avergüenzan, pues no reflexionan sino que se limitan a ver (Jay 370).

En consecuencia, solamente a través de la experiencia considerada como “la multiplicidad uniforme y continua del conocimiento”, “serán restauradas las continuidades entre los reinos fenoménico y nouménico, la finitud y el infinito, la existencia humana y lo absoluto, la religión y la filosofía” (Jay 374). Entonces, esta noción redentora valoriza la multiplicidad de variaciones del conocimiento y rechaza la limitación del concepto kantiano que se sostiene en la imposición de categorías y formas a la heterogeneidad de sensaciones. No obstante, para Benjamin dicha experiencia en el mundo moderno ya no era posible.

En “Experiencia y pobreza”, escrito en 1933, diagnosticó la crisis o pérdida de la posibilidad de tener experiencia como consecuencia de la incapacidad de las personas de poder nombrar o narrar las prácticas a través de las cuales se constituyen como sujetos históricos e individuales. No hay que olvidar que el contexto en el que escribe el filósofo es el de los horrores de la Primera Guerra Mundial. Antes de esto, escribe Benjamin, “Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes. En términos breves, con la autoridad de la edad, *en proverbios*; prolijamente, con locuacidad, *en historias*; a veces como una *narración* de países extraños” (167; el destacado es mío). Sin embargo, con la guerra, los vínculos generacionales se

---

<sup>8</sup> La reflexión benjaminiana sobre la experiencia posee un trasfondo metafísico-teológico proveniente del judaísmo, especialmente de la Cábala, en el que no ahondaremos.

rompen y las personas sobrevivientes de los campos de batallas “volvían mudas [...] No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a *experiencia comunicable*. Y lo que diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todo menos *experiencia que mana de boca a oído*” (167; el destacado es mío). El lenguaje, en este sentido, había dejado de ser un medio para comunicar la experiencia y se había convertido en una herramienta para dar información, en otras palabras, había perdido su carácter de médium de una experiencia mimética de lo real.<sup>9</sup>

Para Benjamin, el contacto con lo divino se produce sólo en el lenguaje como tal y no en la concepción burguesa de la lengua. Mientras que esta última se sostiene en “la palabra, su objeto es la cosa y su destinatario es el hombre” (Jay 371), el lenguaje “no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación, dice: *en el nombre, el ser espiritual del hombre se comunica con Dios*” (Jay 371-372). La lamentación de la decadencia del lenguaje para transmitir la experiencia basada en las similitudes mágicas será argumentada en el ensayo “El narrador” de 1936.

Conforme pasa el tiempo, Benjamin amplió su concepto de experiencia absoluta incluyendo las diferentes investigaciones que había realizado sobre las cuestiones de las temporalidades, la tradición, la narrativa, la tecnología y la distinción entre dos variantes del término, *Erlebnis* y *Erfahrung*. Si bien ambas expresan dos modos diferentes de experiencia –*Erlebnis* hace referencia a la experiencia que anhela lo extraordinario, lo sensacional, lo sensorial, mientras que la *Erfahrung* busca la eterna uniformidad, la durabilidad y dispone una dimensión narrativa–, Benjamin considera que esta última es posible en la modernidad siempre y cuando el hombre fuera capaz de reconocer tanto “los *shocks* traumáticos de la vida moderna como de encontrar la manera de salvarlos con miras a una realización futura de la experiencia en su versión más redentora”

---

<sup>9</sup> La mimesis es, para Benjamin, una facultad de producir o establecer relaciones de semejanza y afinidades entre fenómenos que trascendían las meras analogías. El filósofo dedica dos ensayos (que son en realidad dos versiones de un mismo texto) a presentar de modo exclusivo su concepción de la mimesis: “Sobre la facultad mimética” y “Doctrina de lo semejante” (ambos de 1933). “Allí Benjamin realiza una historia de lo que llama ‘facultad mimética’ [...] Esta facultad determina las más altas funciones del hombre; si bien la naturaleza produce también semejanzas, es el ser humano quien posee esta capacidad en su sentido más elevado” (Abadi 12).

(Jay 386). En este sentido, la experiencia, desde una perspectiva histórica, debía poseer la facultad de trasladar hacia el presente las huellas de los acontecimientos pasados manteniendo una distancia temporal entre el ahora y el ayer. En el ensayo “Testigo” (2009), Link sostiene que la *Erfahrung* es para el filósofo no una vivencia sino un acto de discurso que se construye en el límite inexpresable de lo verdadero y lo falso y que, al mismo tiempo, como la fábula, “restituye la unidad entre palabras y acción, pero también entre voz y cuerpo” (106-107). De modo que “de la experiencia ni siquiera se puede decir que sea, sino que la hay (o no) en determinadas circunstancias” (Jay 106).

Posteriormente en “El narrador”, si bien Benjamin continúa con el lamento por la caída de la experiencia, acusa al auge de la información y de la novela del detrimento de la narrativa (épica), la imprenta en perjuicio de la oralidad. Mientras que las primeras sólo pretenden comunicar el puro sí de lo ocurrido; en la segunda, el narrador encarna la experiencia a través de una voz y un cuerpo, recupera la noción artesanal de comunicación y “toma lo que narra de la experiencia; la suya propia o la transmitida, la toma a su vez, en experiencias de aquellos que escuchan su historia. El novelista,<sup>10</sup> por su parte, se ha segregado” (4). Y añade que,

la experiencia que se transmite de boca en boca es la fuente de la que se han servido todos los narradores. Y los grandes de entre los que registraron historias por escrito, son aquellos que menos se apartan en sus textos, del contar de los numerosos narradores anónimos (2).

En este sentido, la experiencia benjaminiana es percibida desde la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad histórica del conocimiento y se corresponde con un volver a un lenguaje que permita decir o narrar. En otras palabras, si la decadencia de la experiencia está íntimamente relacionada con la imposibilidad de narrar, “se trata, más bien de un efecto secundario de fuerzas

---

<sup>10</sup> La primera novela que para Benjamin pone en escena la ausencia de consejos es *Don Quijote de la Mancha* (1605) que “enseña cómo la magnanimidad, la audacia, el altruismo de uno de los más nobles –del propio Don Quijote– están completamente desasistidos de consejo y no contienen ni una chispa de sabiduría”(Benjamin *El narrador* 4). Asimismo, es interesante leer en *Infancia e Historia*, de Agamben, que el filósofo menciona a los personajes de la novela para explicar el desdoblamiento que ha sufrido el sujeto de la experiencia tradicional, luego del surgimiento de la ciencia moderna. “Don Quijote, el viejo sujeto del conocimiento, ha sido encantado y sólo puede hacer experiencia sin tenerla nunca. A su lado, Sancho Panza, el viejo sujeto de la experiencia, sólo puede tener experiencia, sin hacerla nunca” (24-25).

productivas históricas seculares, que paulatinamente desplazaron a la narración del ámbito del habla, y que a la vez hacen sentir una nueva belleza en lo que desvanece” (Benjamin *El narrador* 4). En la última frase, el filósofo deja ver un atisbo de esperanza o renacer en la destrucción de la experiencia, cifrada en su confianza en la huelga de los proletariados.

Agamben, en *Infanzia e storia* (1978),<sup>11</sup> retoma algunos de los postulados de Benjamin con la diferencia de que para el filósofo italiano la experiencia ya no es algo realizable en el mundo contemporáneo porque ésta se efectúa fuera del hombre (por ejemplo, en la visita al museo o a través de la captura de una fotografía con el lente de la cámara). La destrucción de la experiencia fue producto, dice Agamben, del proyecto fundamental de la ciencia moderna que la desplazó a los instrumentos y los números. Con el positivismo, especialmente, quedó reducida a la pura percepción sensorial. Aun así, si se quiere conformar una teoría de la experiencia, reflexiona el filósofo italiano, sólo se la puede enunciar desde una teoría de la infancia entendida no como algo que precede cronológicamente al lenguaje y que en un momento deja de existir (cuando el hombre se convierte en hablante) sino como un lugar que coexiste con él. Para Agamben, la noción redentora de experiencia se remonta a un tiempo anterior a la caída en el lenguaje:

Un' esperienza originaria, lungi dall'essere qualcosa di soggettivo, non potrebbe essere allora che ciò che, nell'uomo, e prima del soggetto, cioè prima del linguaggio: un'esperienza “muda” nel senso letterale del termine, una in-fanzia dell'uomo, di cui il linguaggio dovrebbe, appunto, segnare il limite (*Infanzia* 45).<sup>12</sup>

La experiencia muda del hombre, la infancia, delimita la diferencia entre lo lingüístico y lo humano, entre lo semiótico (la lengua) y la semántica (el discurso). El hombre para poder decir yo, para hablar, debe escindir la lengua (sin habla) en tanto sistema de signos naturales, es decir, lo natural es estar desde siempre en la

---

<sup>11</sup> En este libro, Agamben vuelve sobre la concepción de experiencia formulada por Montaigne en sus ensayos y considera que recuperar ese tipo de experiencia en la actualidad sería paradójico porque el sujeto debería dejar de experimentar, suspender el conocimiento.

<sup>12</sup> “Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia “muda” en el sentido literal del término, una in-fancia del hombre, cuyo límite justamente el lenguaje debería señalar” (Agamben *Infancia* 62).

lengua. Sólo a través de la captura (expropiación) de la infancia por el lenguaje, el hombre se constituye en sujeto hablante.

La teoría de la infancia, asimismo, permite darle sentido a la doble significación del lenguaje (lengua y habla):

La dimensione storico-trascendentale, che noi designiamo con questo termine, si situa infatti proprio nello “iato” fra semiotico e semantico, fra pura lingua e discorso, e ne fornisce, per così dire, la ragione. E il fatto che l'uomo abbia un'infanzia (che, cioè, per parlare egli abbia bisogno di espropriarsi dell'infanzia per costituirsi come soggetto nel linguaggio) che spezza il “mondo chiuso” del segno e trasforma la pura lingua in discorso umano, il semiotico in semántico (Agamben *Infanzia* 55).<sup>13</sup>

Desde esta perspectiva, acceder a la infancia como lugar del origen trascendental<sup>14</sup> de la historia es experimentar. Que el hombre no sea hablante desde siempre y que haya sido, y sea, infante (sin lenguaje todavía), eso es la experiencia. Precisamente la infancia, en cuanto límite trascendental, constituye la máquina que transforma la lengua en discurso humano, la naturaleza en historia, es decir, introduce una discontinuidad, un hiato, en el ser humano (diferencia entre lengua y habla). “Solo perché c'è un'infanzia dell' uomo, solo perché il linguaggio non s'identifica con l'umano [...] solo per questa c'è storia, solo per questo l'uomo è un essere storico” (Agamben *Infanzia* 51).<sup>15</sup> La historia es el instante en el que la pura lengua pasa a convertirse en discurso.

Ahora bien, ¿cómo narrar la experiencia de la infancia? ¿Es posible según la hipótesis de Agamben? En este punto, el discurso del filósofo italiano adquiere una modalidad aporética; en otras palabras, la infancia como el lugar de la experiencia

---

<sup>13</sup> “La dimensión histórico-trascendental, que designamos con ese término, se sitúa efectivamente en el ‘hiato’ entre lo semiótico y lo semántico, entre la pura lengua y el discurso, y de alguna manera lo explica. El hecho de que el hombre tenga una infancia (que para hablar necesite despojarse de la infancia para constituirse como sujeto en el lenguaje) rompe el ‘mundo cerrado’ del signo y transforma la pura lengua en discurso humano, lo semiótico en semántico” (Agamben *Infanzia* 78-79).

<sup>14</sup> “Trascendental, –escribe Agamben– debe indicar aquí una experiencia que se sostiene solamente en el lenguaje, un *experimentum linguae* en el sentido propio del término, donde se hace experiencia con la lengua misma” (*Infanzia* 215). Más adelante dirá que “*experimentum linguae* no es simplemente una imposibilidad de decir: se trata, más bien, de una imposibilidad de hablar a partir de una lengua” (219).

<sup>15</sup> “Sólo porque hay una infancia del hombre, sólo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, sólo por eso hay historia, sólo por eso el hombre es un ser histórico” (Agamben *Infanzia* 71).



que se constituye al mismo tiempo que el lenguaje expropia la infancia resulta un postulado que se remite siempre así mismo a modo de un círculo vicioso. Justamente narrar la experiencia de la infancia (que sería la única experiencia auténtica) sólo se podría lograr narrando el hiato, la fractura entre lo semiótico y lo semántico, la lengua y el discurso, lo no humano y lo humano. Aunque “il mistero, che l'infanzia ha istituito per l'uomo, puo infatti essere sciolto solo nella storia, così come l'esperienza, come infanzia e patria dell'uomo, e qualcosa da cui egli è sempre già in atto di cadere nel linguaggio e nella parola” (Agamben *Infancia* 51).<sup>16</sup> En este sentido, la infancia es inenarrable, se conforma como un misterio que la asemeja a la experiencia mística de la Antigüedad (cifrada en la anticipación de la muerte).<sup>17</sup> Dice Agamben, el misterio (*mu*, estar con la boca cerrada en silencio) de ese padecer (*pathêma*) se vuelve conocimiento (*mathêma*), “el no-poder-decir” de la infancia se torna una doctrina secreta sobre la que pesa un juramento de silencio esotérico” (*Infancia* 90).

## 2. La otredad y la experiencia ética en la literatura argentina contemporánea

Luego de la enunciación de la decadencia o lamento por la pérdida de experiencia, pensada ya sea desde la utopía redentora o desde la infancia anterior a la caída en el lenguaje, considero que es posible volver a preguntarnos por el concepto de experiencia en la contemporaneidad en el ámbito de la literatura, uno de los espacios en el que se ha exhibido (explícita e implícitamente) el devenir histórico del término. Por eso, en este trabajo intentaré esbozar una respuesta a la siguiente inquietud: “¿De qué forma la literatura incide en la construcción de una determinada concepción de la experiencia y, a su vez, de qué modo un determinado concepto histórico de experiencia precipita en formas literarias que se le adecuan?” (Garramuño 34). Para arribar a una hipótesis propia, retomaré algunos de los postulados claves de Adorno, Lévinas y Jay sobre el vínculo que se

---

<sup>16</sup> “El misterio que la infancia ha instituido para el hombre sólo puede ser efectivamente resuelto en la historia, del mismo modo que la experiencia, como infancia y patria del hombre, es algo de donde siempre está cayendo en el lenguaje y en el habla” (Agamben *Infancia* 72).

<sup>17</sup> En la Antigüedad, la experiencia mística no era un saber sino un padecer y ese padecer estaba excluido del lenguaje, era un no-poder-decir. Entonces, dice Agamben, “esa experiencia era bastante cercana a una experiencia de la infancia del hombre en el sentido que hemos señalado” (*Infancia* 89).

establece entre encuentro-otredad-narración, porque creo que en esa tríada, en el “entre” de los términos, radica el *quid* de la experiencia hoy.

En sus escritos, Theodor Adorno también diagnosticó la crisis de la experiencia, y la preocupación por su degradación la contrajo de las formulaciones de Benjamin.<sup>18</sup> Sin embargo, en su teoría hubo discrepancias con respecto a los postulados del autor de “Experiencia y pobreza”. Adorno consideraba que la experiencia auténtica se hallaba en la posibilidad de crear una relación no dominante entre sujeto y objeto y no en la restauración de la inocencia perdida antes de la caída en el lenguaje o en la conciliación armónica en un futuro utópico (cfr. Jay 405):

*Pese a que la experiencia se corresponde a menudo en términos subjetivos, solo llega en el encuentro con la otredad, del cual el yo no continúa siendo el mismo. Para mantenerse intacta dicha experiencia debe tratar al otro de forma no dominante, no inclusiva ni homogeneizante. [...] Este es el papel de la mimesis, entendida como algo más que la fiel reproducción del mundo tal cual es, preferida por la estética realista o naturalista (Jay 402; el destacado es mío).*

Si bien el filósofo refiere a un encuentro con la otredad del cual el “yo” no sale siendo el mismo, no especifica a qué refiere con lo otro, es decir, si es un objeto, una persona, una acción, o cualquiera de estas entidades. No obstante, queda claro en la lectura de algunos de sus textos que la experiencia estética particularmente (una forma en la que la experiencia ha sobrevivido, cfr. Jay 394) implica un tipo de experiencia impura porque está dañada o contaminada con lo que sucede fuera del ámbito del arte y, al mismo tiempo, desplaza al sujeto más allá de donde comenzó. De los postulados de Adorno, me interesa apropiarme de dos de sus afirmaciones para reformularlas e inscribirlas en una hipótesis propia sobre la experiencia en el contexto del espacio literario argentino de las últimas décadas:<sup>19</sup>a) el necesario vínculo entre experiencia y otredad y b) la modificación del sujeto que experimenta con y a partir de ella.

---

<sup>18</sup> La noción de experiencia en Adorno se derivaba, aunque conservando una cierta distancia, de las premisas teológicas del concepto benjaminiano de “experiencia absoluta” y también de la premisa de la experiencia subjetiva religiosa.

<sup>19</sup> Estoy pensando, específicamente, en la emergencia de crónicas literarias y testimonios en la literatura argentina a partir de las primeras décadas del siglo XXI que se manifiesta en la proliferación de obras de autor (Cristian Alarcón, Josefina Licitra, Sebastián Hacher, entre otros) y

Para comenzar a deslindar el punto a de las cuestiones mencionadas anteriormente, pienso que es preciso revisar las consideraciones filosóficas de Lévinas en función de la experiencia y la otredad. En el capítulo “El rostro”, en *Ética e infinito* (1982), el filósofo expone el lugar que para él tiene la ética como filosofía primera, específicamente, aquella que nace de la experiencia del encuentro con el Otro, con el rostro del Otro. Ese rostro es, para Lévinas, significación sin contexto, es decir, no es un objeto o un personaje,<sup>20</sup> sino sólo sentido. El modo de vincularse con él se constituye desde una relación ética que está en un registro que no es el de saber,<sup>21</sup> sino que, por el contrario, es una relación no violenta. “El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso [...] y, más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica” (Lévinas 72). Pero, en este sentido, me apropio de la pregunta que se hiciera Derrida, ¿de qué tipo es el encuentro con lo otro si no es ni representación, ni limitación, ni relación conceptual ni contacto intuitivo? “A decir verdad, no hay que preguntarse de qué clase es este encuentro: es el encuentro, la única salida, la única aventura fuera de sí, hacia lo imprevisiblemente-otro. Sin esperanza de retorno. En todos los sentidos de esta expresión” (Derrida 13).

Hay algo del Otro, en tanto rostro que vemos y nos mira, que intima a hablar, hay algo que se impone, una cierta fascinación, para que el discurso se ponga en marcha. “La cara no es rostro más que en el cara a cara” (Derrida 14). La

---

en antologías como *La Argentina crónica. Historias reales de un país al límite* (2007); *Mejor que ficción* (2012); *Antología de crónica latinoamericana actual* (2012). La resolución formal de la crónica (que en América Latina tiene una extensa tradición que se remonta a las *Crónicas de Indias*) –en relación con la incorporación del otro (indio, gaucho, pobre, etc.)– le otorga al cronista la posibilidad de renunciar “a reponer las formas de la representación intelectual que aspiraba darle voz a los que no tienen voz. Se trata de hallar una voz que pueda medir, sin pretender efectuar ninguna traducción” (Bernabé 12).

<sup>20</sup> “Por lo general somos un ‘personaje’: se es profesor en la Soborna, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de tal, todo lo que está en el pasaporte, en la manera de vestirse, del presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal” (Lévinas 72).

<sup>21</sup> El discurso de Lévinas sobre la ética proviene de una filosofía hermenéutica. La interpretación en el filósofo “es una forma de acceder a un ‘mundo de la vida’ (*Lebenswelt*), y consiste en replantear el problema de la fundación de la filosofía, y mostrar que ésta, en realidad, procede de una raíz más profunda, de la experiencia ética, del encuentro con el Otro, de la responsabilidad” (Maidan 18).

responsabilidad<sup>22</sup> con ese llamado posibilita que una subjetividad instituida pueda constituirse en una subjetividad ética gracias al encuentro con el rostro. La experiencia ética sería, en este sentido, la experiencia por excelencia.<sup>23</sup>

Ahora bien, en el ámbito de la literatura argentina contemporánea, se han publicado una serie de crónicas literarias que proponen interpelar al lector éticamente, ya que actúan para que se produzca un encuentro entre él y aquello que puede estar oculto o invisible a primera vista o no se quiere o puede ver (la violencia, la pobreza, la discriminación, entre otros). En este sentido, la escritura de estas crónicas específicamente apunta a una ética de la representación que se origina en el rostro del otro, en tanto “busca rozar algo *de lo humano* sin que medie la lógica hegemónica del consumo ni las apropiaciones estetizantes de los desechos del sistema ni las explicaciones sociológicas sobre la alteridad” (Bernabé 13; el destacado es mío) y, agregaría, sin el matiz etnográfico. La otredad, entonces, debemos entenderla en el sentido en que lo humano se relaciona con el concepto de persona<sup>24</sup> y, es desde este punto de vista que las escrituras de las crónicas están motivadas por la responsabilidad con ese otro. Por ejemplo, los cronistas como Alarcón<sup>25</sup> o Licitra (intelectuales de clase media), que participan de actividades cotidianas en el territorio de las villas miserias del conurbano bonaerense, parten de reconocer al otro (sin que este se convierta en un objeto de conocimiento) y crear con él, en mayor o menor medida, un vínculo. La representación que emerge de los libros (como en *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia* [2003], de Alarcón, o *Los otros* [2011], de Licitra) surge del encuentro y el compromiso de

---

<sup>22</sup> “La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar” (Lévinas 85).

<sup>23</sup> Clarifica Derrida: “La relación ética es una relación religiosa. No una religión, sino la religión, la religiosidad de lo religioso” (13).

<sup>24</sup> Según el diccionario filosófico de Pelayo García Sierra “persona” es un término específico que tiene que ver con el “mundo civilizado” o, si se prefiere, con la constelación de los valores morales, éticos o jurídicos propios de este mundo. La misma etimología de la palabra persona demuestra que es un concepto sobreañadido al concepto de hombre. Un refrán de origen jurídico también lo recuerda: *homo plures personas sustinet*, es decir, el hombre sostiene o desempeña muchas máscaras o papeles (un mismo hombre es empresario y delincuente, es padre y metalúrgico, etc.). “Persona” era, en efecto, la máscara o careta que usaban los actores de la tragedia para hablar – per sonare–.

<sup>25</sup> Sobre las crónicas de Cristian Alarcón véase Cellino, Regina (2015) “Narrar la villa entre el espectáculo y la experiencia: Cuando me muera quiero que me toquen cumbia, de Cristian Alarcón”.

devolverles la palabra a los personajes que pueblan la villa en tanto sujetos semejantes anclados en una trama de relaciones históricas, sociales, políticas y culturales.

No obstante, la villa se les presenta a estos escritores como un desafío o un obstáculo que padecen. Al respecto, en *Cuando me muera*, el cronista relata ese padecimiento en el espacio villero: “Pero me vi un día intentando torpemente respetar el ritmo bascular de los chicos ladrones de San Fernando [...] Me vi sumergido en otro tipo de lenguaje y de tiempo, en otra manera de sobrevivir y de vivir hasta la propia muerte. *Conocí la villa hasta llegar a sufrirla*” (Alarcón 13-14; el destacado es mío). Conocer la villa hasta llegar a padecerla, sumergirse en otro tiempo y lenguaje, tiene que ver con poner el cuerpo en y ante la alteridad. De este modo, coincidimos con Didi Huberman (2014) cuando señala que “exponerse a los pueblos supone exponerse a la alteridad, es decir, enfrentarse [...] a un ‘gueto’ en el cual ya no se estará en absoluto protegido” (196).

De manera semejante, Licitra narra en una prosa sencilla y precisa la angustia que sufre en su excursión a “La Salada”, el mercado ilegal de productos más grande de Latinoamérica, punto de encuentro para la reunión con Marcelo Rodríguez, el puntero político de su crónica y jefe de seguridad y control de los puestos en la feria:

No quiero llorar. Demasiadas cosas acá. Demasiada gente, coches, carros, olor, ropa, ropita, zapatillas, apuestas, vasos, bolitas, celulares y el olor, este olor que dice: siempre. Un olor que ya no tiene historia. *Estoy viva pero podría estar muerta*: nada nuevo, pero se siente horrible [...].

*Quiero volver con mi hijo y mi marido. Soy una mujer de clase media haciendo un libro sobre pobres, las cosas como son*. No quiero cruzar las vías. Quiero irme (118-119; el destacado es mío).

En este fragmento, la narradora-cronista pone de manifiesto, por un lado, la distancia que existe entre ella y lo que narra; y, por otro lado, los miedos y prejuicios que la llevaron a salir de la comodidad de su lugar de clase para adentrarse en un espacio peligroso y desconocido. El temor a la muerte aparece en el relato de ambos cronistas y se podría pensar como correlativo al ingreso en una zona desamparada. La frase “soy una mujer de clase media haciendo un libro sobre pobres, las cosas como son” deja en claro que la cronista no es parte de

“ellos”, de los otros, de los pobres, pero está ahí y escribe para poder dar sentido a esa experiencia.

Por otra parte, en función de la proposición del punto b (la modificación del sujeto que experimenta con y a partir de ella), retomaré los postulados de Martin Jay (2009), quien define la experiencia como aquello que comporta el encuentro con algo nuevo, sea un obstáculo o un desafío, y que desplaza al sujeto más allá de donde comenzó. “La experiencia [...] no puede limitarse a duplicar la realidad previa de quien la sobrelleva y dejarlo, por decirlo así, en donde estaba antes; es preciso que algo se modifique” (20-21). La experiencia, conforme la exposición de un sujeto hacia lo inesperado, a lo impremeditado, lo modifica. Pero no es sino en la elaboración y apropiación posterior como ese encuentro con lo otro se convierte en experiencia. Ella se construye, por decirlo de algún modo, en el intersticio entre el encuentro con el otro y la narración o relato *post facto* (Jay 20). En otras palabras, la experiencia puede ser transmitida a los demás a través del acto de discurso y, en este sentido, estableceríamos un retorno al concepto de narración postulado por Benjamin. Los escritores recogen, a la manera del narrador, los discursos orales que les cuentan los entrevistados, pero no se proponen transmitirlos como una noticia periodística sino que “la huella del narrador queda adherida a la narración” (Benjamin *El Narrador* 7) e incluso pueden iniciar su historia con precisiones sobre las circunstancias en que ésta les fue referida, o bien la presentan como experiencia propia. Alarcón y Licitra incorporan en la escritura de sus crónicas las entrevistas que les realizaron a esos sujetos anónimos para los medios de comunicación (los habitantes de la villa), es decir, les dan la palabra y permiten volver visible lo que suele quedar oculto en los discursos informativos. En este sentido, el relato no consiste en comunicar lo que se ha visto o percibido sino en reconstruir lo que se ha oído, lo que otros han dicho (Deleuze y Guattari 81-83). Las crónicas, entonces, se construyen a varias voces con los testimonios de los personajes que habitan y se disputan el territorio.

Las obras mencionadas están articuladas a partir del despliegue de voces, documentos, entrevistas y testimonios, pero fundamentalmente a través de la incorporación de fragmentos de conversaciones oídas y comentarios dichos, algunos como al pasar, porque, en cierto modo, “pese a que siempre remite a

agentes singulares, la literatura es disposición colectiva de enunciación” (Deleuze 17). La atención concentrada en la puesta en escena de esas voces despeja toda pretensión de contribuir a la “verdad” jurídica o a algún tipo de certeza periodística. Los cronistas operan con otras formas de escucha (voces, giros lingüísticos, el argot propio de los protagonistas) que ponen en crisis el discurso “legítimo” del periodismo escrito o televisivo. En este sentido, los escritores dejan que su escritura se modifique a partir de “las palabras y perspectivas, de los dialectos y jergas que escuchan, usando el estilo directo o el indirecto libre para poder situar las condiciones que permiten acceder a la diferencia sobre la que se asientan otras ‘verdades’, otras ‘realidades’, otros modos de ver, pensar y vivir la vida en el lenguaje” (Parchuc 53).

Cristian Alarcón, en *Cuando me muera*, introduce en estilo directo la voz de los personajes. Al comienzo de la crónica leemos las palabras pronunciadas por María, una ex novia del Frente: “-¡Loco! ¡Vengan! ¡Vamos a fijarnos! ¡Está toda la yuta! ¡Parece que lo agarraron al Frente!” (17). Otras veces, el escritor incorpora el lenguaje villero a partir del estilo indirecto libre referido desde el lugar del narrador-cronista: “En cada relato sobre el significado de la devoción surge la comparación entre los tiempos que corrieron hasta que murió, y lo que luego pasó en la villa: el ‘bardo’, en lunfardo el lío, la locura, el irrespeto, la traición” (47; el destacado es mío). También aparece cuando el oído dispuesto de Alarcón presta “una especial atención a su [el de Manuel] fraseo tumbero de oraciones cortas respiradas hacia adentro” (42). El registro de una lengua específica desenmascara cómo se construye el discurso de los medios de información, “el que con la precisión de estadística opera la segregación, criminaliza la pobreza” (Gutiérrez 123). Al mismo tiempo, la insistencia en ese lenguaje villero que “contamina” la escritura de la crónica asume una posición ética y política, en tanto le devuelve la palabra al otro y crea un lugar de enunciación que permite visibilizar un espacio social en el que se generan distintos modos de relaciones y de posiciones de supervivencia y resistencia.

La escritura de *Los otros* se configura a partir de la mirada y percepción que tiene la cronista del conurbano. Licitra narra como si tuviera una cámara en mano para registrar las “cosas como son”, para dar lugar al encuentro entre literatura y

vida. La enumeración, recurso estilístico al que recurre varias veces, se sostiene en el contacto con los objetos que describen la miseria y el abandono y que aparecen una y otra vez. Licitra es también la encargada de contar la vida de Marcelo Rodríguez, el puntero político que estuvo al mando de la toma de las tierras de Acuba, y la de otros personajes como Karina, la mujer de Rodríguez. Sin embargo, a lo largo de la crónica, la cronista pone a raya su primera persona y, a través del estilo directo, deja que la voz de Marcelo, o la de otros protagonistas como Carlos Alberto Cerdeira, den testimonio de sus actividades en la villa, “-Yo cuando llevo a los chicos es para decir ‘¿Ves? Por estos pibes estamos acá. ¿Vos podés negarte a dar de comer a estos pibes?’ [...] Pero no les importa que haiga chicos” (134).

Asimismo, Licitra introduce, en la crónica, el monólogo versado de Adriana Amado, una investigadora y profesora de la Universidad de La Matanza, ex vecina de Villa Giardino que vuelve al barrio luego de veinticinco años. El conurbano, dice Amado, posee una lógica que es la “de vivir sin saber cómo se vive al otro lado / la capital era el extranjero para nosotros / y eso impacta, claro que impacta” (150). Ella representa “el otro” para los negros de Acuba, para los villeros, que mantienen como forma de vida, al contrario de los inmigrantes italianos, un código festivo: “pensá en los tanos: la cultura del trabajo / y frente a eso la cumbia y su lógica / la fiesta y el baile y su lógica / chocaron dos mundos” (159). No obstante, la pobreza y la miseria iguala a ambos barrios: “finalmente todo estalla cuando los italianos ven / entienden / que el barrio de ellos, el barrio del trabajo, / tiene el mismo destino que el barrio de las villas / hoy todo luce igual” (159). La voz de la exiliada del barrio Giardino enuncia y denuncia la soledad, el descuido, la amenaza y, sobre todo, la falta del puente, el puente que debería unir la incipiente villa con la ciudad: “el puente era la forma de salir / necesitábamos el puente / y nos quedamos esperando el puente / como esperando a los tártaros” (162).

Villa Giardino y Acuba, entre ellos un paredón, una infinita distancia, ambos son los otros, delante del muro ellos y detrás ellos. Sin embargo, hay una voz que los enlaza, la voz de la cronista, del “otro” que los reúne en el relato que demarca el drama de la periferia: “construcciones precarias, napas crecidas [...] y un



desamparo tan hondo que deriva en la búsqueda de protección en cualquier lado” (Licitra 15).

El modo de experiencia que se desprende del análisis acotado de estas crónicas sería, entonces, no sólo el encuentro con el otro (lo otro es lo humano en tanto persona) –sin que éste se convierta en un objeto de conocimiento– sino la escritura de eso que ocurrió para otorgarle sentido; es, de algún modo, dar una respuesta a la pregunta ¿qué hago acá? Narrar la experiencia es dar cuenta de ese padecimiento que supone el encuentro con la otredad y, al mismo tiempo, de la responsabilidad del estar allí. Desde este punto de vista, considero que el experimentar se configura a partir de dos instancias que se remiten una a la otra unívocamente, es decir, no es posible pensarlas por separado. Por un lado, existe una intimación que surge en el encuentro con la otredad como algo nuevo y que desplaza al sujeto más allá de donde comenzó; y, por otro, la escritura de ese encuentro para darle sentido. Hay algo de esa convivencia pasajera en la villa que lleva a los cronistas a preguntarse qué sucedió. Por consiguiente, la experiencia no sólo es la intervención de los escritores en la cotidianidad villera sino que es el relato *post facto* que le otorga significación. En síntesis, la experiencia constituye, al mismo tiempo, el encuentro con la otredad y su posterior acto de discurso en la crónica.

### **3. Conclusión**

Para concluir, retomaré la pregunta de Garramuño que expuse anteriormente: ¿de qué forma la literatura incide en la construcción de una determinada concepción de la experiencia y, a su vez, de qué modo un determinado concepto histórico de experiencia precipita en formas literarias que se le adecuan? Responderé esta cuestión sólo haciendo referencia al género crónica literaria (objeto de estudio de mi investigación). El tipo de experiencia que en ella se pone en escena tiene que ver con un encuentro con la otredad, con lo humano de esa otredad, y este encuentro motiva un modo de enunciación específico que es, justamente, el discurrir de la crónica. El escritor crea un dispositivo escritural a partir de su participación en la villa, de las conversaciones

y palabras de los sujetos otros que le relatan sus vidas. No hay una posición de traductor por parte del cronista sino de par que es responsable de contar esas historias, a veces a través de su voz y, otras, otorgándole directamente la palabra a cada uno de protagonistas. Asimismo, la crónica visibiliza la modificación del escritor en tanto subjetividad que se transforma a partir de ese encuentro. De ningún modo Licitra o Alarcón salen igual de como entraron a la villa y el retorno de lo que han visto y oído es el motor de su escritura.

## **Bibliografía**

Abadi, Florencia. “La mimesis como lógica del recuerdo: una lectura sobre la noción de ‘imagen dialéctica’ en la obra de Walter Benjamin desde una perspectiva warburguiana”. *Contrastes*, vol. XVI, 2011. Web.

<http://philpapers.org/rec/ABALMC>. Acceso: 9/08/2015.

Agamben, Giorgio. *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi Editores, 1978.

---. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011.

Alarcón, Cristian. *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*. Buenos Aires: Verticales de Bolsillo, 2013.

Benjamin, Walter. “Experiencia y pobreza”. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, [1933]1998. 167-173.

---. *El Narrador*. Madrid: Taurus, [1936] 1991.

---. *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Buenos Aires: Nueva Edición, [1969] 1989.

Bernabé, Mónica. “Prólogo”. Cristoff, María Sonia (comp.). *Idea crónica: literatura de no ficción iberoamericana*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2006. 7-25.

Bollonow, Otto. *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970.

Cellino, Regina. “Narrar la villa entre el espectáculo y la experiencia: *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia*, de Cristian Alarcón”. *El taco en la brea 2*. Facultad de Humanidades y Ciencias. Universidad Nacional del Litoral. Web.

<http://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/ElTacoenlaBrea/article/view/4670>. Acceso: 15/08/2015.

Didi Huberman, Georges. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial, 2014.

Deleuze, Gilles. "La literatura y la vida". *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996. 11-18.

---. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

Derrida, Jacques. "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas". *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Ed. Anthropos. Traducción Patricio Peñalver. Web.  
<http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/levinas.htm>.  
Acceso: 20/08/2015.

García Sierra, Pelayo. *Diccionario filosófico, manual de materialismo filosófico*. Web. <http://www.filosofia.org/filomat/>. Acceso: 22/08/2015.

Garramuño, Florencia. "Los restos de lo real". *La experiencia opaca: literatura y desencanto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. 15-47.

Gutiérrez, Diana. "La vida breve". *Propuesta Educativa* 28, 2014. 122-123.

Jay, Martin. *Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Lévinas, Emmanuel. "El rostro", "La responsabilidad para con el otro". *Ética e Infinito*. Madrid: A. Machado Libros. Traducción de Jesús María Ayuso Díez, [1982] 2000. 71-87.

Licitra, Josefina. *Los otros. Una historia del conurbano bonaerense*. Buenos Aires: Editorial Debate, 2011.

Link, Daniel. *Fantasmas: Imaginación y sociedad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2009.

Maidan, Michele. "Hermenéutica y Filosofía en Ricoeur y Lèvinas". Enero, 2007. Web  
<https://filosofiacontemporanea.files.wordpress.com/2007/01/hermeneutica-y-filosofia-en-ricoeur-y-levinas.pdf>. . Acceso: 17/09/2015.

Parchuc, Juan Carlos. "Marcas sobre una página: escritura y legalidad", julio/septiembre 2013. Web.  
[http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/29641/Documento\\_completo.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/29641/Documento_completo.pdf?sequence=1). Acceso: 15/11/2014.