

El pornograma punk y el telos hipertélico dentro de la narrativa venezolana, caso Pim Pam Pum

Luis Castañeda Duran¹
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, Venezuela
lfcastaneda.18@est.ucab.edu.ve

Resumen

Para el filósofo italiano Giorgio Agamben, las propuestas filosóficas referentes al cuerpo — establecidas de forma posterior al platonismo— han servido como una propuesta pedagógica ascética para el manejo de la sociedad occidental (biopolítica); en pocas palabras, el biopoder se fundamenta en la disciplina del cuerpo y sus placeres. No obstante, la disidencia corpotextual propugnada por ciertos autores y movimientos *punk* ha sido capaz de introducir un *telos* que en su *hiperthelia* desborda (por su deterioro) las expectativas de la semántica moderna. Tal es el caso de la novela *Pim Pam Pum*, donde la experiencia punketa de sus personajes da cuenta de una ontología anómica en relación con los asuntos de la vida.

Palabras clave: Agamben, Alejandro Rebolledo, Biopolítica, *Zoé*, *Bios*.

The punk pornogram and the hypertelic telos within the Venezuelan narrative, Pim Pam Pum case

Abstract

For the Italian philosopher Giorgio Agamben, the philosophical proposals regarding the body -established after Platonism- have served as an ascetic pedagogical proposal for the management of western society (bio-politically speaking); in other words: bio-power is based on the discipline of the body and its pleasures. However, the corpotextual dissidence conveyed by certain authors and punk movements have been able to introduce a *telos* that, in its *hyperthelia*, overflows (because of its deterioration) the expectations of modern semantics. Such is the case of the novel *Pim Pam Pum*, in which the punk experience of its characters accounts for an anomic ontology in relation to life issues.

Keywords: Agamben, Alejandro Rebolledo, Biopolitics, *Zoe*, *Bios*.

¹ Estudiante del octavo semestre de Letras.

1. Introducción

En la antigüedad clásica, una palabra resultaba insuficiente para describir la totalidad de la experiencia biológica y social de la vida, motivo más que suficiente para que, morfológica y semánticamente, los griegos emplearan dos términos distintos, aunque paralelos: *zōé*, también entendida como la existencia en cuanto se es materia biológica (algo común a todo el reino animal) y *bios*, que indicaba la forma particular en la que un individuo vivía dentro de un grupo. Inclusive fuera de la filosofía política esta distinción (difícil de encontrar en nuestras definiciones modernas) era constante: en la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles habla de *bios* contemplativa, *bios* de placer y *bios* política, jamás de *zōé*, ello en cuanto no se refería en ninguno de los contextos a la vida como simple existencia material natural, sino en cuanto una vida cualificada, particular y en especial, política.

Esto (el vivir según el bien) es principalmente su fin, tanto para todos los hombres en común, como para cada uno de ellos por separado. Pero también se unen y mantienen la comunidad política en vista simplemente de vivir, porque hay probablemente algo de bueno en solo hecho de vivir [...] si no hay un exceso de adversidades en cuanto al modo de vivir [...] la mayoría de los hombres soporta muchos padecimientos y se aferran a la vida (*zōē*), como si hubiera en ella cierta *euemería*².

Esta última idea, rescatada por el autor de la *Política*, resulta importante, ya que dentro del mundo clásico la vida como hecho simplemente natural (y, en consecuencia, hedonista para los cánones griegos) era irreconciliable con el ámbito de las *poleis*, y ello tiene como consecuencia que en un sentido estricto quede limitada al ámbito de la reproducción.

En un ya célebre pasaje de la filosofía política, Aristóteles define al hombre como un *politikón zōon*, haciendo énfasis en el hecho de que lo político no es una característica específica de lo viviente (de hecho, se lo otorga a un grado mínimo de animales), sino más bien un atributo distintivo del género humano (la política del hombre se distingue de la del resto de los animales sociales en cuanto se funda por medio de

² Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Editorial Gredos, 1985), III: 3.

un elemento semántico de politicidad en su lenguaje, en la idea de comunar por el bien y en contra del mal, dejando atrás los movimientos de placer y displacer). Esta dicotomía perseguiría como un *geist* a la ciencia política moderna y contemporánea, condicionando la vida natural al incluirla y excluirla como elemento ontológico, para dar como resultado aquello que Michel Foucault adelantó en su texto *Voluntad de poder* como la política de la biología o la biopolítica: «[...] el hombre moderno es una animal en cuya política esta puesta en entredicho su vida de ser viviente»³.

Para el filósofo francés, el condicionamiento moderno de una sociedad biológica se da cuando a la especie e individuos que la conforman se les convierte en objetos de estrategias políticas (ya sea que sean vistos como *zoé* o como *bios*). En otras palabras, podríamos decir que un Estado biopolítico se conforma cuando la vida biológica y sus actividades (la alimentación, la enfermedad, el sexo, la muerte) pasan a tener una importancia vertiginosa en los asuntos de la nación: «El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas».⁴ En otras palabras, la *vía* (como elemento material-no político) pasa a ser entendida dentro de las posibilidades de las ciencias sociales, siendo no solo sujeto de protección sino de destrucción⁵.

Giorgio Agamben extrapola las premisas de Foucault y Aristóteles y las transporta al sustrato más fértil del biopoder moderno: los campos de concentración y la estructura de la sociedad moderna conservadora en el siglo XX. El ingreso de la *zoé* a la esfera de la *polis*, de la ciudad y la politización del concepto de la *nuda vida*⁶ y la figura jurídica del *sacer* implican la modernización definitiva de las categorías político-filosóficas heredadas del mundo clásico. A tal respecto, Foucault ya había adelantado que en términos de poder los modelos jurídico-tradicionales típicos de la Ilustración (la definición de la

³ Michel Foucault, *Voluntad de poder* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1991), 173.

⁴ Cfr. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2002), 719.

⁵ Un nuevo número de tecnologías y saberes (educación sentimental, educación sexual, psiquiátricos, prisiones, campos de concentración) harían entonces posibles el control disciplinario alienados a los valores de un nuevo biopoder produciendo los cuerpos dóciles que le son tan valiosos.

⁶ La figura del *sacer* (u *homo sacer*) a la que hemos hecho mención en reiteradas ocasiones se correlaciona directamente con el concepto de *nuda vida* que manejamos: se trata de un aspecto jurídico fundamental del derecho latino clásico donde la vida se trabaja con base en la nomenclatura de exclusión y por lo tanto de cosificación (en otras palabras se puede disponer de ella hasta el extremo de la muerte); este paradigma del espacio de la biología en la política nos adelanta a lo que Foucault aseguraba al decir que la modernidad se encontraba sostenida tanto en cuanto la exclusión de la *zoé* en la *polis* como por su irrevocable inclusión en el margen, en la periferia o incluso en el centro de los cálculos de las previsiones del poder estatal y la soberanía.

soberanía)⁷ no eran aplicables cuando el poder ha penetrado el cuerpo de los sujetos; importante es su discernimiento acerca de las «tecnologías del yo», las cuales permiten la subjetivación del individuo al vincular su identidad, su consciencia y cuerpo a un poder de control exterior, dando como resultado una línea de totalización de las estructuras del biopoder moderno (los ciudadanos).

Pareciese, pues, que el auténtico poder del soberano (y aquello contra lo que Foucault nos invita a rebelarnos) es la implicación de la *nuda vida*⁸ o vida al desnudo en la esfera biopolítica; de hecho, podríamos decir «que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano»⁹. En este sentido, resulta imperativo recuperar la distinción aristotélica entre el vivir en la *polis* (o el vivir bien) y el simple hecho de vivir, siendo que tal oposición por exclusión implica que lo primero existe en cuanto distinción de lo segundo (la *nuda vida* en oposición a la vida política cualificada). El *telos*¹⁰ político de la modernidad se constituye por exclusión de la vida desnuda (una relación de inclusión en cuanto se rechaza).

Ya hemos revisado cómo Aristóteles afirma (y Foucault así lo secunda) que el hombre, entre todos los géneros del reino animal, es el más político de todos; empero, lo primordial no subyace en esta definición, sino en todo aquello que deja por fuera: un «animal viviente y, además, capaz de una existencia política». Lo problemático es la condición en *potenza* del «además», ese carácter suspensorio del animal que vive pero tiene la capacidad de también vivir bien (vivir en las *polis*). Este es el tipo de «exclusión por inclusión» a la cual Agamben hace referencia: la exclusión inclusiva de la *zoé* en la vida política, donde la

⁷ En la definición clásica Carl Schmitt, el soberano es el que tiene poder de decisión sobre el estado de excepción: «[...] si hay una persona o institución, en un sistema político determinado, capaz de provocar una suspensión total de la ley y luego utilizar fuerza extra-legal para normalizar la situación, entonces esa persona o institución es la soberana en ese cuerpo político». Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University Chicago Press, 2005), 8.

⁸ La existencia al ser tratada como *nuda vida* implica la integración como herramienta discursiva para excluir ciertas corporeidades del orden jurídico (la experiencia típica del musulmán agambiano), reforzando ciertos modelos de sociabilidad a partir de esta dialéctica de inclusión y exclusión. La dicotomía entre la vida en la *polis* y la vida como *zoé*, determina la pertenencia y la no pertenencia a la comunidad humana y en consecuencia, la exclusión debe ser vista por la imposición de la *nuda vida*, la vida sin representación política, que al no poder ser incluida directamente, es propensa a las experiencias límites.

⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Madrid: Pre-Textos, 1995), 16.

¹⁰ Dentro de la filosofía aristotélica, todo cuanto existe tiene un propósito o fin último (y si se busca entender algo debe de ser a partir de dicha finalidad); el *telos* es, pues, esa finalidad que es perseguido indistintamente por todos los animales (incluido el hombre). Para Aristóteles, el *telos* del ser humano es encontrar la felicidad y la única forma óptima para ello es vivir acorde a la virtud.

nuda vida se politiza y aquellos individuos que viven se transforman en ciudadanos y otros en sujetos (por la exclusión se funda la ciudadanía). Este tipo de naturaleza transitoria queda referido cuando en la *Política* se dice que en la *polis* se pasa de la voz al lenguaje —el logos como nudo epistémico y metafísico entre lo viviente que posee lenguaje y lo que no.

Solo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto¹¹.

Entonces, la condición epistémica y ontológica del hombre como habitante de la ciudad le permite acceder a una característica única con respecto al resto de los vivientes: tiene un sentido dual de la realidad establecido con base en la diferencia entre necesidades y deseos políticos y necesidades y deseos naturales, equiparándoles con el bien y el mal, respectivamente, constituyendo de forma artificial un orden fenoménico para la sociedad.

El lenguaje del viviente es la herramienta por la cual la *nuda vida* se inserta en la *polis*, además de oponerse a la «carne»¹². El viviente político habita la ciudad (la *polis*) en cuanto aparta tanto semántica como ontológicamente la *nuda vida*, transforma la voz (pulsiones naturales) en lenguaje (*logos*), renegando de su pasado animal. Este tipo de política es fundamental para la estructura metafísica de la sociedad occidental, ya que supone la politización de la *nuda vida* como tarea de la soberanía contemporánea «en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre»¹³. Entonces, en términos dialécticos, la dicotomía entre la *nuda vida* y la existencia política se vuelve fundamental a la hora de antagonizar a un «enemigo», a un objeto de odio y volverlo *Homo sacer*, una política de exclusión-inclusión sobre la cual el hombre, por medio del lenguaje, opone la vida a la vida misma.

¹¹ Aristóteles, *Política*, 10.

¹² La ley encuentra su sustrato tanto en la carne como en la palabra (la imagen de Cristo como la «ley viviente») y, por ende, todos los hombres nos transformamos en «leyes vivientes», ya que acontece que dentro de nosotros se encuentra inherente un paradigma que regula al cuerpo y los placeres que este puede experimentar. Por lo tanto, nacer implica no solo estar sometido a una ley, sino padecer dentro de una ley que se ejecuta, puesto que nuestro cuerpo es aquel que la sostiene y la hace vivir. Como consecuencia, dentro de este universo racionalista, sola la potencia del deseo ilimitado, de la perversión sexual es capaz de servir de instancia para resistir el modelaje matemático de la sociedad política moderna; hay que transformarse en *zōé* para impedir la disolución de la integridad individual en el cosmos consumista de la modernidad.

¹³ Agamben, *Homo sacer*, 18.

El espacio de la *nuda vida* se transforma en la ciudad moderna (pos-Segunda Guerra Mundial) y aquellos que antes eran los habitantes del margen jurídico (los locos, los asesinos, los extrovertidos, los escatológicos, los anormales) pasan a encontrarse progresivamente en el orden de lo público:

El estado de excepción, en el que la *nuda vida* era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresado en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político. Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la *nuda vida* que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él¹⁴.

Pareciese que la modernidad política se compone de conferir al hombre la posibilidad de elegir si ser objeto o sujeto del poder político, procesos opuestos que, sin embargo, convergen en la *potenza* del hombre como animal político, en su calidad biopolítica (por supuesto, tomando en consideración las repercusiones morales y sociales de dicha toma de decisiones). De tal forma que aquello que conforma nuestras democracias urbanas modernas es la reivindicación de la *zōé* a la cual, en un intento de completa subjetivación y totalización, las tecnologías del yo tratan de convertir en una vida que, aunque marginal, pueda ser política. Los anormales modernos se enorgullecen de su deformidad, la padecen pero la disfrutan e invitan a la liberación de la *zōé*. La felicidad parece encontrarse en el despojo carnal, el hedonismo infinito de la *nuda vida* donde se sella la servidumbre y el repudio hacia y de los demás.

1. Desarrollo

Al respecto, pareciese que la literatura latinoamericana contemporánea ha tratado de ofrecer un registro al desarrollar sus particulares interpretaciones sobre las nociones de poder, gubernamentalidad y desplazamiento (término ya empleado por Deleuze y Guattari para referirse al alto grado y/o coeficiente de desterritorialización); la idea del nomadismo y los movimientos no tradicionales se han vuelto representativos de las narraciones producidas en la región, donde la categoría transitoria se ha vuelto la *stanza* de la *zōé* para violar el estatismo y la expresión ontológica tradicional (ello, por supuesto, conlleva

¹⁴ Agamben, *Homo sacer*, 19.

importantes implicaciones y transmutaciones morales en contraste con los espacios comunes y anquilosados).

Nuevamente, la visión deleuziana golpea con fuerza y nos encontramos con la metáfora clásica del rizoma: aquel esquema mental que en la filosofía del crítico parisino cuenta entre sus múltiples características con un carácter cartográfico (antagónico al modelo de calco tradicional) en donde el texto, en la medida en que se construye/consume, va habilitando nuevos espacios hasta entonces indocumentados, periféricos, que en paralelo evidencian formas anómicas de lo «real»¹⁵.

De hecho, si nos remontamos hasta el pasado helénico, resulta imposible no relacionar el término *poiesis* con los espacios de reflexión heraclitiano (el devenir), trayendo al presente aquello que yace olvidado «como si se tratase de un sueño»; en consecuencia, hay un componente de memorabilia que se traduce en una fantasmática o algo que no existe: la idea de Heráclito no era construir memoria, sino más bien hacer, con la literatura/poesía, olvido, recrear una nada o un vacío asignificante (que aquello que se traiga desde la memoria no pueda ser representado). Autores como Roberto Bolaño (*Los detectives salvajes* y *2666*), Fernando Vallejo (*La Virgen de los sicarios* y *El desbarrancadero*), Emiliano Monge (*Las tierras arrasadas* y *La superficie más honda*) e incluso algunos que no yacen estrictamente insertos en el ámbito de lo latino, como es el caso del español Arturo Pérez-Reverte (*La Reina del Sur*), dan cuenta de este particular modo de narrar.

Entre estos creadores *punks*, un caso que irrumpe con particular fuerza es el de Alejandro Rebolledo y su novela/fanzine *Pim Pam Pum*, cuya propuesta moderna se origina desde una interpretación particular de la sexualidad, una supresión del amor como condición de la puesta en escena y/o acto del deber biopolítico (una transgresión a la educación sentimental moderna); la intención de alcanzar el goce en una sociedad igualitaria. Como veníamos comentando en líneas previas, Agamben relaciona el problema de la soberanía corporal con «las relaciones de poder y de gubernamentalidad [...] inseparable[s] de la ética»¹⁶: no podemos dejar de establecer relaciones dialógicas entre los preceptos modernos de moralidad y las escuelas clásicas y la Academia platónica, quienes propugnaban una disciplina (en el sentido castrense de la

¹⁵ Un texto con características semejantes es una exploración de aquello que resta por conocer en el mundo, incluyendo lo correspondiente a la moral y a la ética.

¹⁶ Agamben, *Homo Sacer*, 70.

palabra) de los placeres corporales y sensoriales al relacionarlos estrechamente con el problema de la comunidad política (*bios*)¹⁷.

Podríamos decir que el lector «académico o civilizado» que se acerque a la obra de Rebolledo lo hará en cuanto parte de una conducta filosófica que introduce lo mismo que limita los placeres a una ascética, necesaria en el grado superior de la *theoría*¹⁸ y que en el marco de la erótica masculina encuentra el goce en la disociación del coito; en otras palabras, se trata de un tipo de educación sentimental donde lo fundamental de la experiencia sexual es todo menos el sexo. En la sociedad caraqueña que nos presenta la novela (todavía arrastrando, como un coletazo, las implicaciones de la «Venezuela Saudita»), el placer impolítico es una categoría etérea aunque permanente: una muestra del control político en la restringida sociedad del Este por medio de las herramientas contemporáneas del psicoanálisis que se apropian del deseo:

Ya Los Palos Grandes no es igual, Caracas no es igual. Están aterrorizados con la violencia, los robos y esas mierdas, pero qué va, nadie me engaña, Caracas es más pangola ahora. Choros, muertos, asaltos y pobreza desde que tengo memoria existieron, pero en los últimos años, además de eso, la gente se ha vuelto paranoica, más moralista y conservadora. Antes había libertad, drogas y locura. No sé, o la gente anda en otra nota o yo me quedé en una. Hay una nube negra sobre este maldito lugar¹⁹.

A tal respecto, el propio Foucault ya había adelantado en *La voluntad de saber* la noción de que el psicoanálisis, herramienta insigne del capitalismo filosófico, actúa desde el interior de los dispositivos de bioseguridad, lo que produce una *episteme* sobre el deseo sexual, los anhelos enfermizos, las adicciones y las inclinaciones morales relacionadas: «Ese era el problema que experimentaban los psiquiatras que lo trataban en Cuba, y no sólo pasaba con él. ‘Nihilismo’, esa era la conclusión del director de la clínica, el doctor Rojas. ‘Nihilismo capitalista’»²⁰.

¹⁷ Pensada siempre desde la perspectiva de un cuerpo orgánico que le proporcionaba un sustrato material.

¹⁸ Del griego antiguo θεωρία («suposición»).

¹⁹ Alejandro Rebolledo, *Pim Pam Pum* (Caracas: Angi Vásquez, 1998), 9.

²⁰ Rebolledo, *Pim Pam Pum*, 18. Esto se muestra entonces como la producción de un paradigma íntimamente relacionado con los límites de acción del biopoder que busca ejercer efectos disciplinantes y normalizadores dentro de los sujetos; «la

Como respuesta, Jacques Lacan comentaría que en los tiempos contemporáneos el placer ha sido forzado a dejar de transitar dentro de los círculos asociados a las escuelas filosóficas (y, en consecuencia, a la política) y ha culminado encontrando el espacio para su desarrollo en el *boudoir*, en lo tónico y oculto. De forma intuitiva podemos relacionar la condición erótica/sexual con los movimientos *punk underground* infames por celebrar, en circuitos más bien cerrados, poderosas fiestas hedonistas donde se practicaba la transgresión y la liberación de los estigmas sociales (desde las drogas hasta la violencia y el sexo, todo tenía cabida²¹ en los *hoyos fonky*²²). La propuesta *punk* de Lacan consiste entonces en reinterpretar (justo como lo hicieron Luis, Caimán, Alejandro, Laudvan, Yetzibell y tantos de los otros personajes de *Pim Pam Pum*) la visión de lo erótico/sexual en el hombre desde la ética particular de un microcosmos: mientras que en el racionalismo clásico la moral humana se había construido con base en las leyes mecánicas de un universo, en la modernidad punketa estas se han vuelto sobre sí mismos (el antropocentrismo heterotópico/atípico), dando lugar a que las intenciones morales de los personajes de la novela giren más bien entorno a dos movimientos hobbesianos: agrado y repulsión.

Me cago de la risa. Ahora sí que no me falta probar nada en la vida. Hasta me cogieron por el culo. Bueno, todavía falta experimentar la muerte y que yo mate a alguien, eso falta. Creí que el día que me pasara, que me dieran por atrás quiero decir, me iba a sentir peor, pero no, me cago de la risa. Ni siquiera le guardo rencor al flaquito de camisa plateada [...] Fue una noche de copas, una noche loca, como dice María Conchita. Estas vainas pasan. Lo único que me enrolla es el sida, pero esos gays son más pilas con esa enfermedad que yo. De todas maneras, si me lo pegaron, me compro una metralleta y les vuelo la cabeza a todos, no sólo a los gays.

historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis». Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, 125.

²¹ No existía un consenso acerca de los motivos ideológicos de tales actividades, tan solo se buscaba incomodar y quebrar lo establecido por medio del shock, ofendiendo al «buen gusto burgués», la moral y la tradición occidental. Se tenía la intención nuclear de provocar como medio de demostraciones transgresoras con respecto a lo estético, lo político y/o lo discursivo, haciendo empleo de giros contradictorios, absurdos o insolentes. Prontamente los Sex Pistols relacionaron este tipo de conductas con el nihilismo y otras formas de escepticismo.

²² Etiqueta con la cual el escritor Parménides García Saldaña se refería a los lugares en los que se interpretaba rock en la Ciudad de México durante la década de los setenta (época en la cual el género sufrió una alargada censura y represión por parte de los gobiernos del Partido Revolucionario Institucional).

Me duele el cuerpo y demasiado, tengo náuseas y sueño, eso es lo peor. Me tumbo en la cama el día entero, escucho radio y recuerdo²³.

El ser humano que filosóficamente nos presenta Rebolledo es una criatura que se ha vuelto una impolítica, una negatividad que en el territorio de la *polis* encuentra su representación en la «no representación». Esposito de hecho dice que de «lo impolítico siempre se puede hablar a partir de lo que no representa»²⁴: un lugar de oposición a lo políticamente representable desde donde germinan las crisis paradigmáticas de las categorías culturales de la moral actual. Esposito entonces da una relectura a las categorías de anormalidad foucaultianas y dice que lo impolítico es «lo otro, lo que queda obstinadamente fuera...»²⁵ o, en otras palabras, el grupo *punk* de Luis y Chicharra: «Nos metíamos un poco de pepas [...] y llegábamos a las fiestas punketas los cuatro, Julián, Chicharra, Caimán y yo, en aquel carrote. La gente se quedaba loca, éramos burda de famosos, parecíamos los Sex Pistols»²⁶.

Esta parece ser, pues, la piedra base sobre la cual el sistema hegemónico articula no solo la ética, sino también la estética, asimilando al sujeto en cuantos sus funciones fisionómicas y epistémicas, arrojando o deshaciéndose del cosmos infinito que es imposible afianzar, asimilar y definir, asentando la «palabra sagrada» (la ley) y la «palabra prohibida»; esta dicotomía la expresa Johnny Mega en la novela, ya que, justo como le comenta a Yetzibell, en algún momento había pertenecido a los movimientos alternativos de la «Caracas subterránea», pero cuando empezó con su carrera en el establishment había dejado atrás su expresión iconográfica de *punk*: «Llevo la rebeldía en el alma, Yetzi, no en el pelo»²⁷.

El antagonismo de las sociedades modernas hacia la *nuda vida* a la cual se someten los *punks* como Alejandro consiste en el reconocimiento de ciertos derechos y libertades del hombre, pero también en la negación del cuerpo del hombre como objeto/sujeto sagrado con una soberanía doble (la individual y la política) que al mismo tiempo le conduce a ser una «vida insaclicable» pero en constante estado de excepción en la contemporaneidad metropolitana. La liberación de la *zoé* implica la decadencia de la democracia actual (y clásica) no en cuanto supone un peligro para el *statu quo*, sino en la medida que refleja

²³ Rebolledo, *Pim Pam Pum*, 19.

²⁴ Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico* (México: Katz, 2006), 29.

²⁵ Esposito, *Categorías de lo Impolítico*, 35.

²⁶ Rebolledo, *Pim Pam Pum*, 60.

²⁷ Rebolledo, *Pim Pam Pum*, 106.

que los esfuerzos para alcanzar la felicidad plural de lo político se han logrado por medio del sometimiento de la anormalidad, de lo hiperbólico, de lo *punk* (si se quiere); de allí que de las sociedades modernas y «democráticas» deriven, de forma sutil y casi imperceptible, en los Estados totalitarios y posdemocráticos. Una sociedad que ha hecho de la vida y por extensión del cuerpo, un valor primordial en su política, se ciñe en la complicidad de someter a determinados hombres al ostracismo, a la marginalidad, a la *nuda vida* y, por ende, acarrea con las consecuencias del momento en que dichos hombres se rebelen: «[...] poner en entredicho la cualidad de hombre provoca una reacción cuasi biológica de pertenencia a la especie humana» (Antelme, II).

Desde los tiempos arcanos de Aristóteles, la política (o bipolítica) ha sido incapaz de ofrecer algún tipo de solución satisfactoria a la dialéctica enfermiza entre *bios* y *zōé*, entre lenguaje y voz, entre sociedad y estado presocial; tan solo la *nuda vida* ha quedado como resultado de dicho cisma y ella solo esta en cuanto excepción, en cuanto desecho con el cual se convive pero margina socialmente y que florece en la periferia de la ciudad: «Esto parece otra ciudad, jamás he estado por aquí. ¿No tienes miedo? Sí, un poco, tengo miedo, esto está oscuro y hay demasiados ranchos. Me pueden matar o violar»²⁸, dice para sus adentros Ana tras internarse en un barrio buscando donde enterrar a Manuela.

Como Agamben ya había señalado con respecto a la obra del Marqués de Sade, la novedad filosófica en la obra de Rebolledo «reside en haber expuesto de modo incomparable el significado absolutamente político (es decir, biopolítico) de la sexualidad y de la misma vida biológica»²⁹. Pareciese, pues, que *Pim Pam Pum* se erige como una suerte de pornograma, la fusión entre el cuerpo y la escritura capaz de tomar el sexo como espacio de inscripción, de simulacro para llevar al extremo los límites filosóficos de la modernidad (lo hipertélico)³⁰. Los cuerpos de los múltiples personajes se convierten en formas de representación en las que el mediador/narrador vuelca sus caprichos de forma todavía más marcada que en una narración tradicional producto de esa misma estética del exceso que, además,

²⁸ Rebolledo, *Pim Pam Pum*, 44.

²⁹ Agamben, *Homo sacer*, 85.

³⁰ La *hiperthelia* es una palabra que debe su origen a la medicina y es utilizada para hacer referencia a todo exceso, a todo aquello que supera sus propios límites, a lo que desborda su propia función. Nombra un empuje, una inercia, un modo empecinado de producir por fuera de cualquier límite.

podemos relacionar de forma innata con los saberes de la movida *punk*, tan en boga en las calles venezolanas desde los ochenta hasta mediados de los noventa.

De hecho, Luis y Laudvan nos introducen por medio de sus conversaciones «reflexivas» a un *telos* político moderno, mientras realizan una relectura de las formas hieráticas de la educación del iluminismo:

Capta la energía, la intensidad de la imagen que te describo, métete en el cuadro. Me acosté en el infierno y desperté en el cielo, ¿entiendes? Pisé lo sagrado o eso sentí: luz, y me di cuenta de que ni el universo, ni la galaxia, ni Dios o lo que sea tienen sentido. ¿Entiendes? [...] Al día siguiente de ese sueño, Luis, mamahuevo, quise construir otra realidad que no fuera trágica y lúgubre. La mejor forma que encontré para hacerlo fue agarrando un pincel y empezando a pintar lo que vi en el sueño, ¿entiendes? Quería cambiar mi entorno, mi contexto, mi visión de la vida [...] Uno se para donde quiere. Si deseas que las cosas sean oscuras y que duelan, si necesitas que todo te salga mal, siempre dibujarás un universo trágico, ¿entiendes?, en el que eres la víctima. Mírate, cabezadegüevo, eres un perdedor porque en el fondo lo deseas [...] Conviértete en un superhéroe o en lo que te dé la gana, deja que la jeva se vaya y ya, no seas mamahuevo, no la cagues más. Chamo, das lástima³¹.

De tal forma, en cuanto todos los seres humanos somos «leyes vivientes», todos cargamos con la *potenza* en nuestro interior de regular y modificar a nivel epistémico nuestros cuerpos y nuestros placeres, reordenar como «un cuerpo sin órganos» nuestro ser para que este invite a nuevas formas de lectura social. Siguiendo los preceptos del Siglo de las Luces y los derechos universales del hombre absoluto, una obra *punk* como la de Alejandro Rebolledo muestra las costuras y por medio de la ficción, establece un subvertimiento del mundo newtoniano empleando la ciudad de Caracas como un pequeño laboratorio vitalista, instaurando la potencia del deseo como la piedra base de una subjetividad pervertida e individual, en donde el mismo dolor de la disolución social implica el goce de la apertura al cosmos³².

³¹ Rebolledo, *Pim Pam Pum*, 80-84.

³² Por supuesto, como veníamos explorando, el dolor o «implacer» en que deviene el rompimiento de estas leyes es una pasión epistémica que el hombre moderno tolera para ir más allá de la reducción matemática a la que lo condena la filosofía sexual moderna: el protagonista de la novela, Luis, está dispuesto a perder su identidad moderna (asimilándose entonces al cuerpo social del país) con toda clase de bajezas y premisas sexuales, que van desde la violación al sexo *voyeur*.

El cuerpo de las mujeres y los hombres caraqueños yacen expuestos a ciertos patrones de sociabilidad que les exigen ciertas formas de modelaje (el trabajo, el lenguaje, la sexualidad y la educación, por ejemplo) que son las que determinan las condiciones de explotación y prosperidad de una vida. «La concepción de la ‘precariedad’, más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de ‘precaridad’»³³.

2. Conclusión

La precariedad implica, entonces, que estas vidas yazcan en manos de otros: algo que queda confirmado por el texto gracias a sus narraciones sobre la excepcionalidad jurídica de la violencia en Caracas. La reconfiguración social en el intermezzo temporal (el advenimiento del nuevo milenio y la era de Chávez) ha implicado suprimir o ignorar ciertas significaciones previas y reconfigurar todo un cosmos político para que abrace las consideraciones del mal. La existencia, por lo tanto, se trata como *nuda vida* en cuanto yace integrada como herramienta discursiva para excluir ciertas corporeidades del orden jurídico (la experiencia típica del musulmán agambiano³⁴), reforzando ciertos modelos de sociabilidad a partir de esta dialéctica de inclusión y exclusión. La dicotomía entre la vida en la *polis* y la vida como *zōé* determina la pertenencia y la no pertenencia a la comunidad humana y, en consecuencia, la exclusión debe ser vista por la imposición de la *nuda vida*, la vida sin representación política, que al no poder ser incluida directamente, es propensa a las experiencias límites.

Ello queda reseñado en la presentación que Rebolledo realiza de la figura jurídica del *sacer* (como categoría biopolítica); en Caracas se da un proceso de desubjetivación: no existen motivos de ciudadanía tales como la individualidad empero, el Estado de derecho al suspender sus propios límites, ha permitido que aquellos individuos que yazcan conscientes de la condición física del poder soberano pueden hacer uso de su derecho natural y convertirse en corporeidades disidentes, acentuando un nuevo control corporal antinewtoniano, deviniendo tanto a nivel narratológico como mitológico en un cuerpo degradado pero liberado del régimen biopolítico, siendo más conforme es menos en un grado ético.

³³ Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 16.

³⁴ El musulmán aborda la paradoja del testigo integral: no es aquel que sobrevive el Campo de Exterminio y cuenta su experiencia, sino el que ha sido llevado hasta el límite de lo biológico.

La sociedad de masas hipertélica parece haber encontrado una respuesta a este dilema tan apasionante (el del biopoder) en la forma del hedonismo y la insensatez del espectáculo *punk*, donde la carga imagística queda depositada precisamente en politizar lo natural de la *zooé*, hacer visible lo salvaje como parte de una declaración de principios y emancipación; con los punketos, la «bella jornada de la vida»³⁵ obtiene una calidad política no necesariamente al ser destruida o antagonizada sino por el simple hecho de estar expuesta a la visibilización.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. *Estancias. La Palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pre-Textos, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, 1998.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz: El Archivo y el Testigo*. Pre-Textos, 2000.
- Aristóteles. *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1985.
- Bataille, Georges. *La literatura y el mal*. Taurus, 1977.
- Bolaño, Roberto. *2666*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós, 2010.
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Katz, 2006.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- González, M. «Violencia en la narrativa venezolana reciente». *Cuadernos de Postgrado. Escuela de Estudios Literarios*, no. 3 (2009): 121-167.
- Guzmán Toro, Fernando. (2016). «Alejandro Rebolledo y la irreverencia en el inframundo de *Pin pan pun*». *Letralia*. Recuperado el 03 de junio de 2021, <https://letralia.com/articulos-y-reportajes/2016/09/01/alejandro-rebolledo-y-la-irreverencia-en-el-inframundo-de-pin-pan-pun/>
- Herlinghaus, Hermann. *Violence Without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. Nueva York: Palgrave/Macmillan, 2009.
- Mainueneau, Dominique. *Problemas del ethos*. París: Practiques, 2002.
- Montoya, Pablo. «La representación de la violencia en la reciente literatura colombiana». *Estudios de Literatura Colombiana*, n° 4 (1999): 107-115.

³⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 21.

Rebolledo, Alejandro. *Pim Pam Pum*. Angi Vásquez, 1998.

Reveté, Guido. «*Pim Pam Pum* o el desencantamiento del este de la ciudad». *Revista Florencia* (2020).

Recuperado el 03 de junio de 2021, <https://revistaflorencia.com/pim-pam-pum-rebolledo/>

Schmitt, Carl. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University Chicago Press, 2005.