

Picornell Belengué, M (2022): Hacia una poética crítica del gesto compasivo. Poemas en la encrucijada entre los estudios subalternos y afectivos. *Cultura, Lenguaje y Representación*, Vol. XXIX, 91–108  
ISSN 1697-7750 · E-ISSN 2340-4981  
DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/clr.6363>

## Hacia una poética crítica del gesto compasivo. Poemas en la encrucijada entre los estudios subalternos y afectivos<sup>1</sup>

Towards a critical poetics of compassionate gesture. Poems in the crossroads between subaltern and affective studies

MERCE PICORNELL BELENGUER  
LICETC, UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS  
<https://orcid.org/0000-0002-6289-0980>

Artículo recibido el / *Article received:* 2022-02-03

Artículo aceptado el / *Article accepted:* 2022-06-15

RESUMEN: En este artículo me propongo aportar algunas herramientas para la consideración de la encrucijada entre estudios afectivos y estudios subalternos. Se analizará cómo la compasión es un lugar crítico relevante para interrogarse sobre la complejidad de este cruce, y que ha motivado tanto defensas sobre su vinculación con la justicia como objeciones que denuncian la jerarquía implícita en lo compasivo. Cuestiones como la distancia social, el compromiso intelectual o los vínculos entre emoción y poder son importantes tanto en la discusión de los estudios subalternos y afectivos como en el debate en torno a la compasión, que ha sido especialmente vivo en el contexto político estadounidense. Para concretar el análisis, se postula que la poesía contemporánea es un género adecuado para motivar una reflexión sobre la tensión entre emoción individual y compromiso público que el debate sobre lo compasivo promueve. El artículo se cierra con una lectura de *Resistir a les palpentes* (2020), un poemario de Tony García del Río, cuyos textos proponen un gesto sensible hacia el otro que desafía las formulaciones habituales de lo compasivo.

*Palabras clave:* teorías afectivas, estudios subalternos, compasión, poesía no-lírica, Tony García del Río

<sup>1</sup> Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación *La poesia catalana contemporània des de la perspectiva dels estudis afectius* (Ministerio de Ciencia e Innovación PID2019-105083GB-I00 / AEI / 10.13039/501100011033).

**ABSTRACT:** This article aims to provide tools for considering the crossroads between affective studies and subaltern studies. It analyses how compassion is a relevant critical place to question the complexity of this intersection. It has motivated both defences about its link with justice and objections that denounce the hierarchy implicit in compassion. Issues such as social distance, intellectual commitment or the links between emotion and power are important both in the discussion of subaltern and affective studies and in the debate on compassion, which has been especially relevant in the American political context. To specify the analysis, it is postulated that contemporary poetry is a suitable genre to motivate a reflection on the tension between individual emotion and public commitment that the debate on compassion promotes. The article concludes with an analysis of *Resistir a les palpentas* (2020), a collection of poems by Tony García del Río, whose texts propose a sensitive gesture towards the other that challenges the usual formulations of compassion.

*Key words:* affect theory, subaltern studies, compassion, non-lyric poetry, Tony García del Río

## 1. INTRODUCCIÓN

En este artículo, me propongo aportar algunas herramientas teóricas para la consideración de la encrucijada entre estudios afectivos y estudios subalternos. Postularé que la compasión es un lugar crítico esencial para interrogarse sobre la complejidad de este cruce, al ser una emoción a la vez individual e intersubjetiva y que ha motivado, entre los que se han aproximado a la cuestión, tanto defensas sobre su vinculación con la justicia como, contrariamente, alertas ante la jerarquía que su práctica comportaría. Para concretar mi análisis utilizaré el género poético como tipología discursiva adecuada a este propósito por dos motivos: su tensión entre lo privado y lo colectivo –derivada de la supervivencia y/o superación del paradigma lírico–, y su tendencia paradigmática a lo performativo, que da relevancia a la práctica expresiva más que a la representatividad temática. Cerraré el artículo con una breve lectura de *Resistir a les palpentas* (2020), un poemario póstumo de Tony García del Río, cuyos textos proponen desde la práctica de la poesía un aprendizaje alternativo del acercamiento al padecer ajeno, abierto a las políticas de la solidaridad más que al compromiso irresponsable de ciertas posiciones caritativas o a la impostura individualista que a menudo envuelve las retóricas asociadas a lo empático. Así planteado, este artículo va de lo general a lo concreto. No pretendo derivar de mi objeto de estudio una teoría sobre la compasión, sino mostrar un ejercicio creativo de reflexión sobre el padecimiento ajeno que complementa la argumentación teórica.

## 2. ESTUDIOS AFECTIVOS Y SUBALTERNOS: DEL GIRO AL MUELLE

Los trabajos que vinculan explícitamente el campo de los estudios subalternos con los afectivos son más bien limitados, si bien, como veremos, los lugares de intersección son múltiples.<sup>2</sup> Mostrar algunos de estos lugares puede ser una manera de evitar el sesgo

---

<sup>2</sup> En este artículo, no entraré a mostrar tendencias o evoluciones de ambos ámbitos. Me limito a apuntar algunos espacios posibles de debate y confluencia. En este sentido, mi visión tanto de los estudios afectivos como de los subalternos se limita a las aportaciones de algunos autores destacados, como cata tentativa de

evolutivo que a veces resulta de la percepción de los avances académicos como una continua sucesión de marcos analíticos con apariencia de superación del paradigma anterior. Leonor Arfuch (2016) ya alertaba sobre la inadecuación de considerar el «giro» afectivo como un avance respecto del «textual», que en esta oposición parecería limitado al «código» y no a la retórica en el sentido clásico del término, esto es, al papel de la formalización discursiva en la creación de efectos de recepción. Mi aportación apuesta por imaginar esta multiplicación de giros no como un espiral autocentrado —y con tendencia a lo metateórico—, sino acaso como un muelle, que es a la vez avance, retrospección y suma, que puede revisar lo dicho e impulsar nuevas perspectivas. Podría denominarlo también un movimiento helicoidal, situando el discurso en un registro más elevado y más cercano a las teorías afectivas, esto es, a la postura de quienes perciben los movimientos como *deslizamientos*, *tránsitos* o *desorientaciones*. Sin alejarme demasiado de esta *orientación* disciplinar, *transitaré* también, en ocasiones, hacia un campo semántico más afín al del muelle, que resuena a artilugios, colchones, garajes y cajas de herramientas mucho menos metafóricas que las que Michel Foucault y Gilles Deleuze (2001[1972]), en su conversación «Los intelectuales y el poder», utilizaban para definir la teoría, su utilidad práctica y su encaje con el poder.

Sea desde el impulso del muelle o desde este movimiento helicoidal, a grandes rasgos detecto por lo menos tres espacios de diálogo productivo entre los estudios subalternos y los afectivos, que aquí esbozo como marco que permita resituar el debate sobre la conceptualización de la compasión. El lugar más claro de cruce entre los estudios afectivos y los subalternos tiene que ver con los vínculos entre emoción y poder. Los estudios afectivos han reflexionado sobre cómo estos nexos afectan tanto a la construcción de posiciones de sujeto como a la reproducción de estructuras sociales de dominación. En el primer sentido, se ubican las reflexiones sobre las emociones consideradas «proscritas» (Jaggar, 1989; Pons, 2020), o inadecuadas respecto a un juicio moral vinculado a una posición de sujeto. En el marco de los estudios afectivos esta correlación se expone a menudo desde la perspectiva de género. Explicaría, por ejemplo, el destierro del espectro de lo femenino de emociones como la rabia. Regula lo que resulta socialmente aceptable sentir, esto es, las reacciones que, por quienes somos, *deberíamos* tener. Obviamente, este *quienes somos* es también una posición construida, condicionada por las relaciones de poder que constituyen el sujeto (Butler, 2001[1997]: 12–13). Dicho simplemente: lo que sentimos como sujetos no es fruto de una disposición individual, sino de las condiciones sociales y políticas que determinan nuestro lugar en el mundo y nuestras relaciones con los demás.

Para los estudios subalternos, este condicionamiento se define a partir de las relaciones de poder que sitúan a ciertas personas o colectivos en posiciones en las que no son considerados relevantes como agentes históricos (Spivak, 2005: 476). En tanto que el subalterno o la subalterna no existe si no es desde la diferencia, esto, es, como lugar radicalmente relacional (Coronil, 1994; Rabasa, 2005: 365; Asensi, 2009: 34), su discriminación tiene que ver con la creación de un repertorio variable de posiciones de subordinación que afectan, diría Jacques Rancière (2009[2000]), a la posibilidad de «ser parte» en el reparto de lo sensible.<sup>3</sup> Nuestro lugar respecto a lo común y nuestra

---

lo que podría ser tema para un debate mucho más extenso, contrastado y profundo que el que permite este espacio.

<sup>3</sup> Lo *sensible* que «se reparte», según Rancière, no se vincula tanto con las emociones, sino con la posibilidad de disponer de espacios, tiempos y formas de actividad para estar presente en la cosa pública. Me interesa su reflexión porque sitúa la posibilidad de expresar o actuar en la encrucijada entre política y prácticas estéticas, entendidas estas últimas como «maneras de hacer que intervienen en la distribución general de las maneras de hacer y en sus relaciones con maneras de ser y formas de visibilidad» (Rancière 2009[2000]: 10–11).

percepción respecto a los que tienen «parte» en ella condiciona también nuestros afectos. El debate sobre la compasión se relaciona con la posibilidad de acceder a lugares desde donde apiadarse de un *otro* que padece o desde donde ser digno de esta atención. La diferencia que determina lo subalterno –esto es, su condición respecto a un poder que lo define como tal y lo anula– es también una distancia respecto a quien intenta recoger su voz o su experiencia. Por ello me parece oportuno vincular la reflexión sobre los afectos y el poder con lo que Slavoj Žižek (2009[2008]) denominó la «ilusión ética», que determina nuestra valoración de una acción en función de la proximidad con la que percibimos sus efectos. Dicha ilusión explica, por ejemplo, que la muerte de un único soldado compatriota nos afecte más que decenas de víctimas civiles de una bomba de racimo lanzada en un país lejano. Cuando esta distancia sitúa a quien padece en un lugar invisible, esto es, en lo que Gabriel Gatti (2015: 813) denomina un *vacío social*, el influjo compasivo deja de ejercer su función o puede incluso metamorfosearse en miedo ante sus apariciones deformadas o espectrales (García del Río 2020a: 5).

El vínculo social de los afectos se relacionaría también con la manera cómo ciertas emociones pueden sujetar a las personas a su propia condición de subordinación. Las formas sociales, sostiene Sara Ahmed, son efectos de la repetición y su interiorización posibilitaría que estas estructuras «se reifiquen como formas de ser» (2017[2004]: 38). En la lectura que comparten a grandes rasgos Franz Fanon, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, el colonialismo, como ideología y como poder, sería también un «modo de producción normativa» que asigna roles y formas de ser (Vega, 2003: 283). Pese a que la argumentación de Ahmed pretende mostrar el carácter social de esta forma de ser y sentir, la definición del sometimiento como un proceso de interiorización, puede desatender la relevancia de la continuidad de las estructuras de dominio, una continuidad que facilita su reiteración y, solo posteriormente, su naturalización. Los estudios subalternos pueden aportar a los estudios afectivos una imposibilidad de desoír el papel de las estructuras de poder y, entre estas estructuras, la del marco disciplinar desde el que el intelectual pretende acercarse a «lo subalterno».

La segunda línea de confluencia entre estudios subalternos y afectivos tiene que ver precisamente con las posiciones intelectuales, también en dos sentidos correlacionados: el que se refiere a la capacidad del investigador para percibir lo subalterno, y el de los repertorios que se consideran apropiados para la expresión de lo que este «siente». Ya en el texto fundacional de Gayatri Spivak (1988), se conceptualiza al investigador como un individuo situado en una posición de poder que a menudo fracasa en su intención de dar voz o representar lo subalterno. Por volver a Ahmed, la visión particular sostenida por un poder (académico, disciplinario) se interioriza como objetividad y saber. Desde una mirada más cercana a los estudios subalternos, esta consideración obliga a reflexionar sobre el carácter también situado de nuestras emociones y de nuestra posición –crítica, analítica, personal– al respecto de nuestros objetos/sujetos de estudio. Por decirlo en el lenguaje del «muelle», esta reflexión tendría que ver con la pregunta retórica «quién eres tú para...» o, desde la superioridad, con la respuesta indignada «usted no sabe con quién está hablando». En el de lo helicoidal, se vincularía con la homología bourdiana y las posiciones y tomas de posición en el campo del saber.

Reflexionando sobre «la lucha por las necesidades», Nancy Fraser (2011[1989]) refiere una anécdota que me parece que ilustra bien la cuestión. Resume el trabajo de Prudence Rains sobre adolescentes embarazadas comparando las reacciones de un colectivo de «jóvenes blancas de clase media» tratadas en un hospital privado con las

usuarias afroamericanas de una instalación municipal no residencial. Mientras que las usuarias del primer servicio acaban interiorizando el relato normativo o, en palabras de Fraser, reescribiendo su «carrera moral», las chicas del segundo colectivo aprovechan las ausencias de las trabajadoras sociales para parodiar su discurso imitando, por ejemplo, la reiteración de la pregunta «¿cómo te sentiste?» e ironizando sobre la dificultad de las profesionales para entender «cómo» se habían quedado embarazadas. Los estudios subalternos ofrecerían a los estudios afectivos —y recuperaré la imagen comentando *Resistir a les palpentes*— una reflexión sobre las cosas que pasan «fuera del campo», o por lo menos la conciencia de que hay lugares no visibles al investigador donde incluso la repetición (que, como veíamos, fomenta según Ahmed el sometimiento), puede corromperse, generar desafección o derivar en parodia. No es, en este sentido, que el subalterno no «hable» sino que no se expresa en un acto de habla reconocido como apto o adecuado por las instituciones que podrían escuchar su voz (Spivak 1999: 318).

En este mismo sentido, la posición del poder del intelectual tiene que ver también con la valoración de los repertorios adecuados para la expresión de ciertas afecciones. Michalinos Zembylas (2018), en una lectura afectiva de «Can the subaltern speak?», se centra en la dificultad de los investigadores de estudiar los subalternos sin sentimentalizar lo que estos «sienten». Esta sentimentalización, ampliamente criticada también por Lauren Berlant (1998), que comparte con Sara Ahmed la voluntad de evitar la romantización de ciertas emociones con fines de emancipación, podría contribuir a la reproducción de las condiciones de opresión o subalternidad.<sup>4</sup> Para evitarla, según Zembylas, los investigadores deberían generar nuevas subjetividades, que pongan sobre la mesa el impacto ético y afectivo de las relaciones y encuentros con las configuraciones de lo subalterno.

Para enlazar esta reflexión con lo compasivo, nos parece aquí relevante apuntar al juicio implícito con el que se valoran en los estudios afectivos ciertas estrategias de expresión del dolor o de la herida. En la bibliografía crítica, a menudo lo sentimental o melodramático se plantean con un sesgo negativo en el intento de establecer vínculos afectivos con quien sufre (Berlant 1998; Williams 2004). Según Sara Ahmed la insistencia en mostrar la herida que identifica los «modelos políticos de la subalternidad» (2017[2004]: 66) ha tendido a una fetichización peligrosa. Escribe Ahmed que «[l]os sujetos subalternos se invisten en la herida, de tal modo que ésta ocupa el lugar de la identidad misma, las demandas políticas se convierten en demandas por las heridas sufridas y en contra de alguien o de algo [...], como una reacción o una negación» (2017[2004]: 65). Esta fetichización sería negativa entre otras cosas porque se vincula a relatos de expresión del dolor —emblemáticamente, los testimoniales— fácilmente apropiables por los circuitos mundiales donde se produce una mercantilización del padecimiento —i.e. según Ahmed, en el lenguaje de ciertas ONGs de cooperación internacional. Algo falla, sin embargo, en la reflexión de Ahmed y Brown, no sólo por su mismo uso fetichista de lo subalterno —los «sujetos subalternos»—, que convierte en estado una situación dialéctica y relativa respecto al poder de quienes la definen como tal. También porque sitúa la inadecuación en la forma del relato —la manera como puede o quiere mostrarse la herida— y no en los mecanismos institucionales que la convierten en objeto de mercado. El acceso a uno u otro registro o género de expresión es también un elemento a considerar en los juegos de poder. La tarea del investigador subalternista no debería ser la de impugnar una forma de relato sino más bien la de aprender, como propone Doris Sommer (1994) contestando a Spivak, a escuchar las reticencias, los lugares de incomodidad, los silencios o el rechazo mismo al canal de expresión. Debería

---

<sup>4</sup> Para un resumen de las posiciones críticas enfrentadas dentro de los estudios afectivos y, en concreto, del posicionamiento de Sara Ahmed y Lauren Berlant, véase Macón (2014).

ser también valorar las dinámicas que privilegian un género determinado como modo de expresión adecuado para un modelo de sujeto: las víctimas escriben *testimonios*, los escritores *ficción*, los académicos *papers*.

La tercera esfera de contacto entre el giro afectivo y los estudios subalternos también es pertinente para la definición de lo compasivo, y nos vincula más bien a sus relaciones –difíciles, polémicas– con la crítica postcolonial y el «giro» decolonial. No entraremos aquí en discutir la distinción entre ambas orientaciones, si bien partir del giro decolonial nos facilitaría entender el viaje de las categorías críticas surgidas para el análisis del colonialismo a otras esferas de ideología y ejercicio del poder. Desde la crítica a la ideología colonial se plantean, de hecho, algunas de las revisiones críticas más esclarecedoras en términos literarios sobre lo compasivo. La posibilidad de compartir estados emocionales es para la literatura a la vez una aspiración y un reto, no solo en los términos de traducción interlingüística o intercultural, sino de la misma comunicación intersubjetiva. Sneja Gunew (2009) ha reflexionado sobre el carácter eurocéntrico de algunas categorías usadas por las teorías afectivas, que pueden pretenderse universales pese a definirse desde un marco localizado. Sitúa su argumentación desde los referentes de la antropología de las emociones, en cuyo marco se cuestiona no sólo la determinación biológica de ciertas reacciones emocionales (Reddy; Lutz y White, 2003) sino también la posibilidad de comunicar sus efectos entre culturas. Para Gunew, poner sobre la mesa la posibilidad de pensar sobre las emociones desde la diversidad cultural supone revisar también los límites entre naturaleza y cultura, y entre lenguaje y expresión. Desde este último ámbito, llega a relativizar la posibilidad de que el concepto mismo de *emoción* – que genera equívocos en su translación desde el inglés cuando se pretende diferenciar respecto del afecto (Labanyi, 2010; Pons, 2016)– tenga equivalente en todas las lenguas. En sánscrito, nota Gunew, no existe una palabra para las emociones propiamente dichas, sino un complejo espectro terminológico para referirse a los efectos de lo sentido, sea individual o colectivo. Quizás resulta oportuno aquí recordar que Sara Ahmed habla de una «comunicación fallida» en la transmisión social de las emociones derivada de una idea de contagio, «tanto que incluso cuando tenemos el mismo sentimiento, no necesariamente tenemos la misma relación con este» (2017[2004]: 35). Esta tendencia a la intraducibilidad de la emoción y de las emociones afectaría, como veremos, a las apelaciones a la empatía en un marco intercultural y a la posibilidad de entender el gesto compasivo más allá de las posiciones de dominio (Pedwell, 2016).

### 3. LA COMPASIÓN Y SUS JERARQUÍAS: UN DEBATE SITUADO

En resumen, hemos visto que por lo menos tres espacios posibles de confluencia entre los estudios afectivos y subalternos generan un lugar crítico donde ya se plantean algunos aspectos conflictivos en torno a lo compasivo. Entre estos, destaco la distancia necesaria entre los sujetos que sienten o motivan la compasión, la valoración crítica del repertorio adecuado para la comunicación de un padecer o, finalmente, la posibilidad misma de saltar la frontera entre culturas o clases en la comprensión de un sentir. Todo esto hace que el espacio que ocupa la compasión en los estudios afectivos sea a la vez relevante y ambiguo. Relevante porque se sitúa de pleno en la tensión entre lo individual y lo social, el sujeto y su alteridad. Ambiguo porque históricamente su definición ha sido confusa, tanto por lo que refiere a la distinción respecto a pena o la empatía, como por el juicio de su función en un marco ético o incluso jurídico. No puedo aquí resumir todas las tesis sobre la compasión, que han generado una ingente cantidad de páginas. Me centraré en aquellos momentos en los que el debate se orienta hacia la desigualdad, esto

es, cuando se discuten los vínculos entre compasión y solidaridad o, al contrario, entre compasión y subalternidad.

En la bibliografía crítica que citamos la compasión es categorizada como emoción pese a que, según la nomenclatura al uso, quizás deberíamos denominarla afecto, esto es, fruto de la conciencia sobre una emoción (Pons 2016: 16). En los estudios que citamos, además, no solo las equivalencias lingüísticas entre el castellano y el inglés pueden inducir a confusión en las traducciones (Labany 2010: 224), sino que a menudo no encontramos una distinción clara entre ambos conceptos, por lo que la categorización de la compasión en el inventario de emociones o de afectos no determina su valoración crítica. Así, por ejemplo, en un intento exhaustivo de documentar las definiciones de la compasión desde la psicología, Jennifer L. Goetz, Dacher Keltner y Emiliana Simon-Thomas (2010) notan el carácter esquivo de su lugar en las taxonomías de emociones. Las diferentes caracterizaciones de lo compasivo denotan la complejidad de su confusión con espacios vinculados a la pena y el amor, así como su consideración como una sensación a la vez positiva –beneficiosa para quien la siente y motivadora de posibles acciones benefactoras– y negativa –que provoca tristeza y puede nublar el juicio.<sup>5</sup> Goetz, Keltner y Simon-Thomas justifican el derecho de la compasión a disponer de un lugar propio en las nóminas de emociones definidas en términos evolutivos, por su vínculo con la posibilidad de ayuda y beneficio mutuo que, como argumentó Charles Darwin respecto a lo que denominaba «sympathy», garantizaría la viabilidad de la especie. Su tendencia a expresarse físicamente –desde el cuerpo o el tacto– puede interpretarse como un deseo de cercanía que, sin embargo, sería más intenso ante el sufrimiento de aquellos más cercanos o más relevantes para el propio bienestar. Este sesgo diferencial ante lo que merecería nuestra emoción es un indicio de que el carácter social de la compasión no sólo tiene que ver con su vocación hacia lo ajeno, sino también con su complicidad con la construcción social y la reafirmación de grados de semejanza y diferenciación, de acercamiento y de discriminación. No hay nada nuevo en esta reflexión: todos hemos vivido situaciones en las que el aspecto de alguien caído en la calle puede determinar que nos paremos a ayudar, que llamemos a emergencias o a la policía, o que apartemos la vista y sigamos nuestro camino.

La compasión no merece un capítulo en *La política cultural de las emociones*, el volumen en el que Ahmed teoriza la condición de las emociones como prácticas culturales políticamente condicionadas. Pese a ello, subyace en muchas de las reflexiones de Ahmed sobre cómo el dolor ajeno se evoca en el discurso público como algo a la vez singular y colectivo. Ahmed inicia su capítulo sobre el dolor con una carta de una ONG sobre los efectos de las minas antipersona que ejemplificaría cómo «los discursos de compasión caritativos nos muestran de manera amplia que las historias de dolor involucran relaciones complejas de poder» (2017[2014]: 49). Según Ahmed, resulta imposible sentir el dolor de los otros, cosa que «no significa que sea simplemente suyo, o que no tenga nada que ver conmigo» (2017[2014]: 63). Habría, así, una forma de reacción al dolor del otro que no se refiere a la impostura de identificación que a veces toma lo empático sino a lo que describe Ahmed como «una ética de respuesta al dolor que involucra al verse afectada por aquello que una no puede conocer o sentir» (2017[2014]: 63). Esta ética, así, tiene más que ver con la asunción de la imposibilidad de sentir lo mismo que los demás que con una proximidad respecto a ellos.

Kathleen Woodward (2014), entre otros, ya ha sintetizado algunas de las aportaciones principales a la discusión sobre la compasión como emoción políticamente

---

<sup>5</sup> Las derivas históricas del espectro terminológico de lo compasivo son complejas. No entraré aquí tampoco en su distinción respecto a la simpatía, la empatía o la pena. Su confusión es una muestra del carácter convencional de las fronteras con las que asignamos un lugar a cada emoción.

situada. A mi me interesa atender sólo a las que tienen que ver con la conceptualización de una semejanza o una distancia social. Paradigmáticamente podríamos situar a Martha Nussbaum y Lauren Berlant en posiciones contrapuestas al respecto. Para Nussbaum (2016, 2008[2001]) la compasión es la emoción social más básica. De hecho, la obra de esta filósofa especialista en estudios de la antigüedad clásica, se vincula más a la órbita de la ética y, desde ella, a la percepción de la justicia, que no a la teorización política de lo emocional que centra más bien el enfoque de Berlant, o de Ahmed. Nussbaum define la compasión como «una emoción dolorosa ocasionada por la conciencia del infortunio inmerecido de otra persona» (2008[2001]: 339). Como es sabido, entiende que las emociones se vinculan a la cognición y al juicio y contribuyen a los procesos deliberativos. Su principal línea argumental se centra en mostrar que la compasión no anula la razón sino que la necesita para regular sus efectos. Apostar por una comunidad compasiva, escribe, no debería comportar sacrificar el compromiso ilustrado hacia la razón y la reflexión. Nussbaum deriva la estructura cognitiva de la compasión de Aristóteles pero la modifica de manera relevante. Esta estructura estaría compuesta por tres «juicios» esenciales. El primero es la idea de magnitud, esto es, el carácter «serio» del sufrimiento acaecido. El segundo sería la no culpabilidad respecto al mal que padece el otro. El tercero resulta de la posibilidad de padecer esta misma situación, esto es, de sentirse igual al otro, de poder padecer sus mismos males. Nussbaum lo redefine a partir del juicio eudemonista, esto es, la idea de que, para generar compasión, las personas y aquello que les ocurren deben ser relevantes para el propio bienestar.

La discusión de los tres juicios admite diferentes apreciaciones, algunas de las cuales tienen que ver con la jerarquía que hay quien utiliza para objetar los beneficios sociales de lo compasivo. En primer lugar, la idea de magnitud está determinada por la posición del sujeto y cómo éste valora el padecimiento. En segundo lugar, la idea de inocencia respecto a la causa que provoca el padecimiento también es fruto de un contexto y tiene que ver con las nociones de responsabilidad o de culpa. Hay un sesgo ideológico claro en esta determinación que, por ejemplo, hace que desde ciertas posiciones conservadoras la riqueza se considere «merecida» por causa de un esfuerzo propio o heredado, mientras que la pobreza se identifique con una carencia personal de quien la padece y no con una situación estructural que las instituciones pueden revertir. Desde este punto de vista, ante la pobreza no sería adecuada la compasión sino acaso la lástima y, sus efectos, esto es, la caridad en oposición a la solidaridad o la misericordia en oposición a la justicia. En tercer lugar, el juicio eudemonista supone, según Nussbaum, no sólo considerar que uno tiene posibilidades parecidas de sufrir un padecimiento, sino que este sufrimiento ajeno es significativo en el propio esquema de objetivos y metas. Desde esta significación, quien se compadece se percibe como vulnerable. Finalmente, Nussbaum concede que, si la compasión se basa en una parcialidad de juicio inducida por las estructuras jerárquicas de una sociedad, puede favorecer el fortalecimiento de la desigualdad. Esto no justificaría, sin embargo, abandonar lo compasivo como central en la construcción de una sociedad más amable y justa. La salida sería reforzar la compasión mediante la educación –y, específicamente, la educación literaria– y la planificación institucional basada en un código ético.

Como nota Berlant en su introducción a *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*, sobre todo en el contexto norteamericano, el debate sobre la compasión está marcado altamente por la articulación de un posicionamiento político, el de los autodenominados *compassionate conservatives*, al que se contraponen desde las filas demócratas un discurso más vinculado a lo empático –el «I feel your pain» acuñado por Bill Clinton y redefinido por Barack Obama. Según Berlant, estos usos contemporáneos enlazan con una larga historia en el contexto norteamericano, en su contraposición



constitutiva entre la promesa de bienestar y el mantenimiento de jerarquías sociales. La relevancia de lo religioso en el discurso político norteamericano es también aquí pertinente. El discurso de los *compassionate conservatives* reforzaría la desigualdad estructural de la sociedad americana, creando una ilusión de posibilidad de alcanzar un ideal de bienestar desde el trabajo y el esfuerzo individual. Así, en su uso –«in operation»–, la compasión implica un privilegio marcado por la distancia ante quien sufre y las acciones que puede propiciar esta percepción jerárquica de una distancia:

In operation, compassion is a term denoting privilege: the sufferer is over there. You, the compassionate one, have a resource that would alleviate someone else's suffering. But if the obligation to recognize and alleviate suffering is more than a demand on consciousness –more than a demand to feel right [...]– than it is crucial to appreciate the multitude of conventions around the relation of feelings to practice where compassion is conceived. (Berlant 2004: 4)

El compasivo, añadirá Marjorie Garber (2004), se acerca al otro pero para acabar proyectando hacia sí mismo algún tipo de «auto-amor» o, podríamos intuir, algún tipo de reconocimiento de su propia benevolencia sin necesidad de intervenir en el estado del otro. Supone un gesto de amabilidad que no redundaría necesariamente en una obligación ante el otro como la que sí encontramos, como ejemplifica Candace Vogler (2014), en el pago de impuestos, que nadie consideraría un acto paradigmáticamente compasivo pese a que pueda revertir en un beneficio de los menos favorecidos o en la fortaleza de un bienestar común. En el discurso conservador, la retórica de lo compasivo permite reforzar la idea de «responsabilidad individual» ante la propia fortuna y la fortuna de los demás, desprovista, así, del marco desde el que podría articular un discurso político en el sentido estricto del término, esto es, destinado a la gestión de lo colectivo.

Situar la compasión en la encrucijada entre los estudios afectivos y los estudios subalternos comporta atender a las jerarquías implícitas que hay quien detecta en su práctica social, esto es, en los actos a los que invita la compasión como emoción. Las teóricas que de manera más radical vinculan lo compasivo con el fortalecimiento de estas jerarquías mencionan a menudo la intersección entre los discursos coloniales y la construcción de una idea occidental de alteridad. Algunas de las consideraciones de Carolyn Pedwell (2016) y Patti Lather (2000) pueden servir para situar lo compasivo en esta línea de discurso. Pedwell examina las definiciones de la empatía y la simpatía en el pensamiento europeo y en sus revisiones actuales. Según Leigh Foster (2010), el mismo concepto de *empatía* surge desde la consciencia de la diferencia de raza, género o clase. Actualmente, añade Pedwell, «in the vast majority of Euro-American calls for empathy as affective solution, it is an imagined subject with class, race, and geo-political privileges who encounters 'difference' and then chooses whether or not to extend empathy and compassion» (2016: en línea). Más radical es la posición de Patti Lather, para quien resulta necesario articular un discurso en contra de la empatía, no como sentimiento en sí, sino en relación a la necesidad de problematizar la misma existencia de la posibilidad de entendimiento y de conocimiento mutuo. Se trataría, así, de «move away from fantasies of mutuality, shared experiences, and touristic invitations to intimacy» (2000: 19) que refuerzan las políticas de dominio sobre los otros. En una línea semejante, Maria Kaika (2017: 1275) asimila la compasión al racismo y la xenofobia, que compartirían su contribución a la creación de alteridades. Se asemejarían, asimismo, a su juicio, en su defensa de una agencia profundamente afectiva, apolítica e individualizadora que se ayuda de la difusión de un clima de miedo e inseguridad personal. Crearían, resume, *idiotas* en el sentido griego del término, esto es, personas que no pueden tener un lugar en los quehaceres públicos. Kaika condena lo compasivo no solo por su condición individual o jerárquica, sino también por su vinculación con lo afectivo, que lo situaría

lejos de la praxis política. Esta oposición es simplificadora y no atiende a las vinculaciones entre lo político y las emociones, ampliamente teorizadas por Ernesto Laclau o Chantal Mouffe, entre muchos otros. Como escribe Lauren Berlant, la política siempre es emocional.<sup>6</sup>

Kaika parece no admitir la posibilidad un tipo de discurso compasivo que propicie la agencia política o permita una vocación clara hacia el bien común. La posición opuesta –y, por lo tanto, distanciada también de las formulaciones de la xenofobia y el racismo– sería la solidaridad, que se entiende como un acto no emocional, sino abiertamente político y comprometido en la generación de imaginarios radicales para el cambio social que redunden en una ruptura con las posiciones de sujeto predeterminadas por el sistema de opresión que individualiza el padecimiento. Otras autoras, sin embargo, sí que proponen, de manera más o menos explícita, formas alternativas de lo compasivo. Pedwell analiza dos casos como ejemplos literarios útiles a este efecto. El primero es *A Small Place*, de Jamaica Kincaid, que se dirige a un turista a quien se muestran no los paisajes a visitar o disfrutar, sino el colonialismo que ha castigado la isla. Sitúa así al viajero acomodado en busca de ocio y descanso en una situación de contraste que puede producirle incluso vergüenza. Pedwell habla en este caso de una «empatía confrontacional» que, desde el intento de compartir un punto de vista, causaría un efecto diferente al previsto por las expectativas del receptor. Si empatiza con los residentes jamaicanos no es desde la asunción de su padecimiento sino desde el conflicto de contribuir a las estructuras que propician su discriminación. En *The Memory of Love*, de Aminatta Forna, describe también la compleja situación de un psicólogo cooperante en Sierra Leone, cuyos conocimientos y recursos no sirven ante el horror que ha padecido la población civil local. El protagonista deberá primero asumir su ubicación en un tiempo y un espacio concreto, un lugar compartido cuyo terror nunca podrá entender del todo. Se trata del tipo de escrituras que, según Lather, dificultan la identificación empática por ejemplo, eludiendo informaciones que el lector no tiene por qué tener derecho a saber. Lather apuesta, por una «double economy of the text to counter-balance the leveling effects of assimilation into sameness» (2000: 22). Se vincula con lo que Doris Sommer (1994: 542) denominó retórica «recalcitrante», opuesta a la persuasiva, que evita juegos de identificación demasiado simples.

En síntesis, el lugar de la compasión en el marco de las teorías afectivas resulta complejo tanto por su misma definición como por los juegos de poder que hay quien identifica en sus usos históricos y políticos. Supone un lugar crítico relevante en la encrucijada entre los estudios subalternos y afectivos, explícito en las lecturas postcoloniales de su uso, e implícito en la posición del intelectual comprometido, cuya posición frente a lo subalterno, si se inspira desde una actitud compasiva, puede tender a la fetichización del dolor ajeno. La evitación del contacto con quien padece, sin embargo, refuerza la distancia. Desde la creación, sin embargo, se plantean mecanismos para refigurar lo compasivo que, postulo, tienen también lugar en el género poético.

#### 4. SENTIR FUERA DE CAMPO: *RESISTIR A LES PALPENTES*

En este último apartado propongo una aproximación al volumen *Resistir a les palpentes*, de Tony García del Río atenta a las posibilidades de reformulación de la compasión, como proponía Lauren Berlant, como emoción *en uso* que podría propiciar, si no una identificación del dolor del otro, sí un gesto, esto es, un movimiento o, lo que es lo mismo, un cambio en la manera de situarse ante los demás que afecta a la capacidad

<sup>6</sup> Berlant, «Trump, or political emotions», 4 de agosto de 2016 <<https://supervalentthought.com/2016/08/04/trump-or-political-emotions/>>.

de sentir. No se trata así de una emoción o de un afecto que se quede en los límites de lo sentido, sino de un inicio de acción o actitud de respuesta o comprensión. Desde este punto de vista, la compasión puede superar la órbita de lo privado para devenir un lugar de acercamiento. Como veremos, los poemas de *Resistir a les palpentes* rechazan el *ethos* convencional tanto de lo compasivo como de lo autocompasivo. Son, de alguna manera, un ejercicio de investigación de maneras de situarse frente al dolor propio y ajeno que rehúyan los lugares comunes de la solidaridad distante o de la autoayuda que incide en la vida privada. Para volver al lenguaje del muelle, no hay aquí lugar ni para el «tu puedes» ni para el «vas a salir de esto». El compromiso con el sentir del otro no nace tampoco de la empatía sino de formulaciones diversas que van desde la molestia hasta la plena suma en un *nosotros* que, como quería Nussbaum, surge de la consciencia de la propia vulnerabilidad.

Este proceso de búsqueda no es ajeno a las evoluciones de los paradigmas genéricos de la poesía contemporánea. Bien al contrario, ejemplifica algunas de las tensiones para definir un repertorio a la vez heredero de las definiciones románticas (vinculadas a lo íntimo y al yo como centro ilocutivo) y orientado hacia lo público (la poesía oral o comprometida). Casas (2012) y Baltrush y Lourido (2012) conceptualizan esta tensión como una dialéctica compleja entre lo lírico y no lírico que no sólo pretende identificar esta última categoría como una tipología concreta sino abrir el espectro de definición de lo poético que se escapa, incluso, del libro impreso, para ocupar otros espacios sociales (en el recital público, la *slam poetry*, etc.). Más que la recategorización de lo poético en el sistema de los géneros, me interesa aquí cómo esta pérdida de centralidad del yo permite dar cuenta de las formulaciones ilocutivas diferentes, atentas a la alteridad (Casas, 2020: 341). Las consecuencias analíticas de este cambio de marco redundan en el hecho de que no sólo la figuración enunciativa sería relevante en el análisis del discurso poético, sino también las estrategias más o menos conjuntivas de transmisión o elipsis de la voz ajena, unas estrategias que sí que han sido importantes en el análisis narratológico pero que solemos desatender en el poético.

La tensión entre lo lírico y lo no-lírico, entre voz propia y ajena, no resulta alejada de la que detectábamos en la definición de lo compasivo, en tanto que nos muestra a un sujeto en el gesto de desplazarse de su centro para atender a la situación del otro. Orienta la lectura de *Resistir a les palpentes*, de Tony García del Río, que aquí se propone. Este volumen es fruto de una compilación póstuma hecha por las amistades cercanas del autor, publicada mediante un proceso de mecenazgo público.<sup>7</sup> Los epígrafes que abren algunos de los apartados del poemario sitúan al autor en un marco de referencias difícil de contextualizar en el marco de la poesía coetánea. Cita Ovidi Montllor, John Berger, Isabel-Clara Simó, Xavi Sarrià o Joan Margarit, de quien invoca los versos de *Casa de Misericòrdia* —«La poesia és ara/ l'última casa de la Misericòrdia» estableciendo un diálogo relevante entre el contexto hospitalario y la expresión poética del dolor. Vicent Salvador (2014) ha reflexionado ya sobre la tematización del cuerpo enfermo en la poesía de diversos autores catalanes del siglo XX, ante la cual concluye que la poesía ejerce la función de «regenerar la identidad damnada por la catástrofe» (2014: 13). En la poesía de García del Río, sin embargo, esta «regeneración» no puede darse si no es desde la mirada hacia un fuera social, esto es, formulado en sentido colectivo y en contacto con los demás que padecen formas diferentes de dolor.

En *Resistir a les palpentes* encontramos dos compilaciones unitarias —*(In)visibles* y *Cesura. Habitació F505*— y otros poemas y prosas publicados por Tony García del Río en redes sociales. La unidad del volumen queda impugnada por la frontera que marca la

---

<sup>7</sup> Se puede consultar íntegramente en: <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/issue/view/1205>, en versión original catalana traducida también al castellano.

«Cesura», esto es, la frontera del diagnóstico de la enfermedad que acabaría con la vida del poeta y que centra gran parte de los textos que siguen. Sería posible ubicar la obra en el marco de una tradición de textos sobre el dolor y la enfermedad,<sup>8</sup> pero no me interesa en este artículo profundizar sobre el tema de la enfermedad, sino notar como a lo largo del volumen se manifiesta una inquietud constante frente a la complejidad de representar la alteridad subalterna en su padecer. Esta tensión es explícita en los poemas de «(In)visibles» y, tras una breve pausa introspectiva, se manifiesta en los poemas centrados en la enfermedad, como un lugar de contacto hacia fuera desde el cual recuperar el control sobre la propia existencia. Es posible, así, encontrar una isotopía en el volumen que, de alguna manera, «supera» a la de la enfermedad, y que tiene que ver con conceptos vinculados a la posibilidad de sentir el dolor propio y ajeno. Esta isotopía no es sólo una línea temática sino también un gesto que recorre *Resistir a les palpentes*, y que tiene que ver con el acercamiento a un vacío, a la voluntad de mostrar la precariedad sin apropiarse del relato de los otros. El mismo García del Río (2020a) reflexionaba sobre la representación de lo marginal en su introducción al monográfico «Quinkis, yonkis y pandilleros. Imaginar, representar, contar la marginalidad urbana» de la revista *Kamchatka*. García del Río pasaba revista a las categorías que se han utilizado para conceptualizar a las vidas «exentas de valor», desde los *residuos humanos* de Zygmund Bauman, la figura del *homo sacer* de Giorgio Agamben o la percepción del duelo y las vidas que merecerían ser vividas según Judith Butler. Le interesaba, en primer lugar, reflexionar sobre «la paradójica relación entre la invisibilidad social de estos grupos y su visibilización a partir de las lentes deformadas del estigma y los pánicos morales» (2020a: 7). En segundo lugar, se planteaba que «la posibilidad de construcción de un discurso propio que sea escuchado en el espacio público por parte de estos sujetos marginales apunta a la problemática sobre la verdadera posibilidad de habla del subalterno formulada por G. C. Spivak y los estudios sobre la subalternidad» (2020a: 7).

Los poemas de *Resistir a les palpentes* no se proponen ni como una denuncia al miedo a lo marginal ni como una expresión de la voz subalterna. Apuntan, sin embargo, a un proceso de búsqueda de maneras de relacionarse con la alteridad que no dispone de canales en los que representarse en el espacio público con un discurso autorizado. La poesía sirve para tender puentes ante la imposibilidad de llenar el vacío social que, según Gabriel Gatti (2015: 807), citado por García del Río, dejaría al científico social ante la única opción de «inscribir la ausencia de representación». En la poesía de Tony García del Río, esta búsqueda no se resuelve con la creación de mecanismos representativos en ninguna de las dos acepciones que Spivak derivaba del verbo representar: no pretende hablar por los otros ni tampoco generar imágenes coherentes sobre la subalternidad. Su obra propone más bien un gesto de apertura de los sentidos hacia el otro, esto es, genera de lugares particulares desde los cuales escuchar, mirar y, en consecuencia, sentir la presencia ajena. Esta posición abierta al otro motiva reacciones que van desde el malestar físico a la solidaridad y, finalmente, en los poemas que surgen desde la aceptación de la propia fragilidad, a la identificación de un lugar en común.

La posibilidad de mirar y de escuchar los márgenes es un tema explícito en los poemas de *(In)visibles*. Lo que le llega al yo poético cuando escucha son a veces gritos o llantos y otras fragmentos de voces que se reportan siempre de manera incompleta. Las pocas veces en las que se utiliza un estilo directo, el texto transmitido tiene una función

---

<sup>8</sup> Se me ocurre, así, en la tradición catalana a la que se vincula el texto original, por ejemplo, a textos poéticos como *Raó de cos*, de Maria Mercè Marçal (1999), muy diferentes y centrados en una corporeidad que no se acoge el poemario que nos ocupa. En el contexto español, podríamos ponerlo en diálogo con la antología *Rojo-Dolor. Antología de mujeres poetas en torno al dolor* (2021), que ofrece una pauta de comparación interesante también respecto a cuestiones de género.

de mención. A menudo, estos enunciados ajenos lo que motivan es una imposibilidad de decir el padecimiento del otro, una imposibilidad que se traduce en malestar físico. Así ocurre en el primer poema de *(In)visibles*, que nos presenta al sujeto, explícito en primera persona, escuchando los llantos de una vecina detrás de la pared:

Jo l'escolte  
em forada,  
tinc la boca plena de terra  
però no em creixen flors de les genives,  
només cards  
i les paraules no brollen  
s'enquisten abans de naïxer. (2020b: 9)

Se manifiesta una respuesta física ante el dolor ajeno, pero en este caso, la respuesta no puede ser articular un discurso coherente sobre este encuentro ni motivar un acercamiento, sino expresar este mismo malestar físico con el que el propio yo responde:

Les incerteses de qui no pot construir un relat propi  
se m'acumulen a la boca de l'estòmac  
i m'entrebanquen la respiració. (2020b: 13)

Frente a la imposibilidad de reportar el discurso ajeno, el poema menciona su enmudecimiento. En otros poemas, de hecho, las voces de los demás, si aparecen, lo hacen desde el discurso escuchado casi al azar, transmitidos, por ejemplo, por la televisión vista en una noche de insomnio. Se trata, diría Ranahit Guha (2002: 20), de «voces bajas» que se textualizan de manera diversa, esto es, algunas veces desde la cita y otras simplemente desde la mención a una voz casi inaccesible. Hay siempre, así, una distancia que se muestra y que imposibilita hablar por el otro de su padecimiento. El reto, se escribe en la «Coda» que cierra *(In)visibles*, sería construir un nosotros «que esquerde el mutismo», aprendiendo a pensar desde donde no hemos sido invitados:

Aprendre on no volen  
pensar en allò (in)visible  
com un acte de resistència  
aquells que habiten els buits  
però sobreviuen  
fora de camp. (2020b: 17)

El segundo gesto de acercamiento al otro tiene que ver con la vista, esto es, con la idea de mirar en este «fuera de campo». La mirada aquí no se plantea como una actividad pasiva, sino como un requisito para conocer y actuar (Rancièr 2010). En algunos poemas de *(In)visibles* encontramos personajes anónimos que habitan las calles: un delincuente envejecido, una anciana que ha muerto sin que nadie lo supiera, un aparcacoches que vive en la calle, etc. Son imágenes entrecortadas de este lugar que hay que aprender a mirar y pensar.

Este mismo reto no se abandona en los poemas de *Cesura. Habitació F505*, marcados por el diagnóstico de cáncer. El propio padecimiento aquí ya resulta central pero su percepción no es autocentrada, esto es, no descuida la presencia de los otros. Este vínculo no es simplemente consecuencia de una transcendencia del propio dolor desde la vulnerabilidad compartida que identificaba Berlant. Es fruto también de una búsqueda de un lugar desde el que situarse ante los demás y con los demás. Surge aquí un nosotros de difícil encaje, entre el camisón hospitalario que iguala y la imposibilidad de aguantar el dolor ajeno cuando la propia situación flaquea. Así ocurre en poemas como «Cicatiu», donde los lloros y gritos de una vecina de camilla devienen insoportables. En estos poemas, el espacio ha cambiado. Las coordenadas urbanas dan paso a un entorno

hospitalario donde todo parece irreal pero que se constituye como lo que Margalida Pons (2021: 489) ha considerado un *emotopo*, esto es, un lugar que se impregna de un sentido afectivo. El aprendizaje para mirar pasa aquí primero de todo por la capacidad de reconocer la propia imagen, cambiada por la enfermedad. Parte, así, de un proceso de desorientación vital del que surge una nueva manera de habitar el mundo (Ahmed, 2019[2006]: 11 y 218). Los poemas «Rebel·lia» y «Política» marcan un antes y un después en este proceso. En el primero, el yo poético se esconde de su propia imagen enfermiza, hasta que un reconocimiento permite valorar la vida de nuevo. Es desde este reconocimiento que resulta posible situarse nuevamente frente a los otros. Escribe así en «Política»:

Box número 5, tercera sessió,  
des d'aquest llit de l'Hospital de Dia  
prenc consciència de la dimensió política del meu cos  
i de totes aquelles que romanen amb mi,  
ens mirem de seient a seient  
ens reconeixem, sabem pel que estem passant:  
síntomes  
efectes secundaris  
diagnòstics.  
lluitem en una curs d'obstacles per les nostres vides,  
envoltades de goters i cures de professionals que gran part de nosaltres no podríem  
costejar. (2020b: 49)

En este encuentro, la enfermedad y el cuerpo son políticos y permiten continuar luchando por la dignidad común. En «Vespre. Hospital de dia», toma voz un hombre en la sesión de quimioterapia a quien la enfermera le dice que hable con su joven vecino —el poeta—, para distraerse. Frente al dolor del otro, se abre, tan solo un lugar de aprendizaje:

No puc continuar la lectura  
i aïllar-me d'aquells que tinc al costat,  
mirar al voltant i escoltar,  
aprendre. (2020b: 69)

Estas pequeñas historias compartidas generan un lugar de «compañía» del que nace una fortaleza. Sólo desde esta escucha emerge un nosotros, el de «aquells que compartim espais i dolors» (2020b: 70). Resulta aquí interesante este compartir espacio porque introduce en el contacto con el otro una dimensión física, material, que no tiene que ver sólo con el conocimiento del padecimiento común, sino con el hecho de estar allí mismo, juntos. Este reconocimiento de los demás se cierra, finalmente, con el encuentro con la mirada ajena. Como hemos visto, en diferentes poemas nos encontramos con la dificultad del yo poético para reconocer su nueva imagen, su aspecto enfermo. La cara, vista en un retrovisor un día de lluvia, es solo una mancha oscura que lo mira como si fuese un extraño. Desde su propia fragilidad, el propio yo se sitúa en el espacio de lo silenciado, el de una «fràgil invisibilitat» que es reconocida por la mirada de un hombre cuya descripción nos muestra como empobrecido:

Quan el so s'ha diluït,  
les meues petjades fan sortir  
un home descamisat de l'interior de la caseta,  
aguaita sota el sostre d'una uralita esquerdada,  
protegit per aquells símbols de redempció,  
em mira amb estranyesa i encén una cigarreta.  
només ell pot veure'm. (2020b: 87)

Estos últimos versos resultan claves. Los pasos del intruso que observa provocan la mirada del otro que, extrañado, lo ve. Esta visión del otro es la que lo constituye de nuevo como sujeto. No hay aquí comprensión ni reconocimiento, solo el gesto de ver al otro en un lugar en común pese a la distancia. Es en la búsqueda de este gesto –desde la mirada o la escucha– que los textos de *Resistir a les palpentes*, nos muestran un proceso de aprendizaje que surge de la conciencia de la propia vulnerabilidad –en los primeros poemas, causada por la dificultad de decir el dolor ajeno y, en los poemas determinados por la enfermedad, por la propia situación. La vulnerabilidad, sin embargo, no sirve tan solo para tejer un discurso sobre el dolor compartido. También nos invita a compartir un aprendizaje, esto es, a cambiar nuestra manera de escuchar, ver y sentir. Ante la imposibilidad de representar los márgenes sin apropiármolos, nos propone aprender a habitar a ciegas y en las fisuras. La poesía sirve para ejercer este acto de resistencia precisamente porque nos sitúa ante un sujeto en búsqueda, a la vez introspectivo y dialógico, volcado hacia sí mismo y abierto al exterior. Desde la tensión que este acto y su palabra poética surge una forma posible de compasión compleja, que evita la identificación y la apropiación del relato ajeno, que incomoda y duele, que acompaña en la incertidumbre.

## 6. CONCLUSIONES

He intentado dibujar algunas líneas de trabajo en la confluencia entre los estudios subalternos y afectivos y, en concreto, sobre la compasión como lugar crítico relevante en algunos de los debates que surgen desde el cruce entre estos dos ámbitos. Hemos visto que acercar los estudios afectivos a los subalternos no supone tan solo situar en un lugar preminente de su agenda la discriminación o la desigualdad. De hecho, la misma consideración social y política de las emociones y su función en la constitución y reproducción de modelos de sujeto es central en propuestas analíticas como las de Sara Ahmed o Lauren Berlant. Supone, también, reflexionar sobre las estructuras de poder que favorecen los procesos de dominio y, entre ellas, sobre la posición del intelectual en sus juicios sobre lo acertado en la expresión de las emociones vinculadas a posiciones subalternas (en relación, por ejemplo, con lo testimonial o a lo sentimental).

La compasión deviene un lugar esencial en este debate porque propicia discusiones relevantes sobre aquellas formas de alteridad que merecen ser tenidas en cuenta o sobre la distancia o semejanza que propicia la atención de quien no padece. Si bien supone un camino de relación con el sentir del otro y, por lo tanto, un acercamiento a quien se encuentra en una posición desfavorecida respecto de la de quien se compadece, se basa en una distancia o desigualdad. Para Nussbaum, el reconocimiento en la vulnerabilidad que requiere la compasión es un camino para la consecución de una sociedad más justa. Si su orientación se basa en la desigualdad no es por causa misma de la estructura cognitiva de la compasión, sino porque es un reflejo de unas instituciones injustas que, precisamente, una educación compasiva bien orientada debería ayudar a cambiar. Berlant, entre otras, sin embargo, entiende que la misma historia de la compasión como concepto nos muestra que ha sido usada para la recreación de las desigualdades sociales. Motiva una impostura de bienestar ético para quien la ejerce que justifica acciones puramente caritativas y que le inhibe para actuar para revertir la injusticia que provoca el daño que él o ella no siente.

He postulado que la poesía como género nos permite desplazar lo compasivo de los modos de discurso en los que estamos acostumbrados a leerlo. La tensión por acomodar la voz y experiencia ajena en un paradigma lírico centrado paradigmáticamente en el yo lo convierten en un género adecuado para buscar procedimientos alternativos de

acercamiento al dolor del otro. El poemario *Resistir a les palpentes*, de Tony García del Río, me ha servido para valorar algunas estrategias de aproximación a esta relación compleja en la que lo compasivo no es una actitud o un sentimiento sino más bien un gesto de abertura del propio estado a los lugares desde donde es posible observar o escuchar el dolor ajeno. No hay lugar aquí para la apropiación, sino tan solo para el aprendizaje imperfecto de una manera de situarse ante el propio dolor y el dolor de los demás que permite crear fisuras en los muros que convierten la distancia con lo subalterno en infranqueable. Se trata siempre de un camino a tuestas –esto es, en catalán, *a les palpentes*– que, desde la consciencia de las propias limitaciones, transforma la poesía o la investigación en un lugar de aprendizaje.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, Sara. 2017[2004]. *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.
- Ahmed, Sara. 2019[2006]. *Fenomenología queer*. Bellaterra: Bellaterra.
- Arfuch, Leonor. 2016. «El 'giro afectivo'. Emociones, subjetividad y política». *DeSignis*, 24: 245–254.
- Asensi, Manuel. 2009. «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos». En *¿Pueden hablar los subalternos?*, de Gayatri Chakravorty Spivak. Barcelona: Macba, 9–40.
- Baltrusch, Burghard; Lourido, Isaac. 2012. «Sketching non-lyrical discourses in contemporary poetry». En *Non-Lyric Discourses in Contemporary Poetry*, ed. Burghard Baltrusch y Isaac Lourido. Múnic: Martin Meindenbauer, 11–26.
- Berlant, Lauren. 1998. «Poor Eliza». *American Literature*, 70(3): 635–668.
- Berlant, Lauren. 1999. «The Subject of True Feelings: Pain, Privacy, and Politics». En *Cultural Pluralism, Identity Politics, and the Law*, ed. Austin Sarat y Thomas R. Kearns. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 49–84.
- Berlant, Lauren. 2004a. «Introduction. Compassion (and withholding)». En *The Culture and Politics of an Emotion*. Londres y Nueva York: Routledge, 1–14.
- Berlant, Lauren, ed. 2004b. *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. 2001[1997]. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Casas, Arturo. 2012. «Non-Lyric Poetry in the Current System of Genres». En *Non-Lyric Discourses in Contemporary Poetry*, ed. Burghard Baltrusch e Isaac Lourido. Múnic: Martin Meindenbauer, 29–44.
- Casas, Arturo. 2020. «Conflicto social, heteroglosia y poema dialógico: situación para su análisis discursivo». *Tropelías*, 7: 336–349.
- Castro, Ana. 2021. *Rojo-dolor: Antología de mujeres poetas en torno al dolor*. Sevilla: Renacimiento.
- Coronil, Fernando. 1994. «Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States». *Poetics Today*, 15: 4. 643–658.
- Deleuze, Gilles y Michel Foucault. 2001[1972]. «Un diálogo sobre el poder». *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 23–35.
- Foster, Susan Leigh. 2010. *Choreographing Empathy: Kinesthesia in Performance*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Fraser, Nancy. 2011[1989]. «La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío». En *Dilemas de la Justicia en el siglo XXI*, ed. M. Antònia Carbonero y Joaquín Valdivielso. Palma: Edicions UIB, 96–137.



- García del Río, Antonio. 2020a. «Quinquis, yonquis y pandilleros. Imaginar, representar, contar la marginalidad». *Kamchatka*, 16. 5–9.
- García del Río, Tony. 2020b. *Resistir a les palpentes*. València: Verkami.
- Garber, Marjorie. 2014. «Compassion». En *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*, ed. Lauren Berlant. Londres y Nueva York: Routledge, 15–28.
- Gatti, Gabriel. 2015. «Tiene la palabra la víctima pura [?]. El vacío social, el testimonio y la desesperación del investigador ante el sufrimiento sin forma ni lenguaje». *Kamchatka*, 6, 801–815.
- Goetz, Jennifer L., Dacher Keltner y Emiliana Simon-Thomas. 2010. «Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review». *Psychological Bulletin*, 136(3): 351–374.
- Gunew, Sneja. 2009. «Subaltern Empathy: Beyond European Categories in Affect Theory». *Concentric: Literary and Cultural Studies*, 35(1): 11–30.
- Haraway, Donna. 1988. «Situated Knowledges». *Feminist Studies*, 14(3): 575–599.
- Jaggar, Alison M. 1989. «Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology». *Inquiry*, 32(2): 151–176.
- Kaika, Maria. 2017. «Between compassion and racism: how the biopolitics of neoliberal welfare turns citizens into affective 'idiots'». *European Planning Studies*, 25(8): 1275–1291.
- Labanyi, Jo. 2010. «Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality». *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11(3-4): 223–233.
- Lather, Patti. 2000. «Against empathy, voice and authenticity». *Kvinder Kon & Forskning*, 4: 16–25.
- Macón, Cecilia. 2014. «Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema». *Debate feminista*, 49: 163–186.
- Nussbaum, Martha C. 1996. «Compassion: the Basic Social Emotion». *Social Philosophy and Policy*, 13(1): 27–58.
- Nussbaum, Martha C. 2008[2001]. *Paisajes del pensamiento*. Barcelona y Buenos Aires, México: Paidós.
- Pedwell, Carolyn. 2016. «De-colonising empathy: Thinking affect transnationally». *Samyukta. A Journal of Women Studies*, XVI (1). En línea.
- Pons, Margalida. 2016. «Poetes emprenyats: possibilitats i reptes del gir afectiu en la interpretació dels textos literaris». *Els Marges*, 110: 10–33.
- Pons, Margalida. 2020. «Emocions proscrietes: escriptura, gènere, afectes i algunes veus de la poesia catalana contemporània». *452F Revista de Teoria de la Literatura*, 22: 39–59.
- Pons, Margalida. 2021. «Ocupacions i presidis: escriptura, pensament i espais afectats». *Rassegna Iberistica*, 44: 116. 477–504.
- Rancière, Jacques. 2009. *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: Lom.
- Rancière, Jacques. 2010. *El espectador emancipado*. Castellón y Pontevedra: Ellago Ediciones.
- Rabasa, José. 2005. «The Comparative frame in Subaltern Studies». *Postcolonial Studies*. 8(4): 365–380.
- Salvador, Vicent. 2014. «Malaltia i emocions en la lírica: exemples de tematització del propi cos en la poesia catalana contemporània». *Catalonia*, 14: 1–14.
- Sommer, Doris. 1994. «Resistant Texts and Incompetent Readers». *Poetics Today*, 15(4): 523–551.
- Spivak, Gayatri C. 1988. «Can the subaltern speak». En *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois, 271–313.

- Spivak, Gayatri C. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri C. 2005. «Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular». *Postcolonial Studies*, 8(4): 475–486.
- Vega, María José. 2003. *Imperios de papel*. Barcelona: Crítica.
- Vogler, Candace. 2004. «Much of Madness and more of sin». En *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*, ed. Lauren Berlant. Londres y Nueva York: Routledge, 29–58.
- Williams, Carolyn. 2004. «Moving Pictures. George Eliot and Melodrama». En *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*, ed. Lauren Berlant. Londres y Nueva York: Routledge, 105–144.
- Woodward, Kathleen. 2014. «Calculating Compassion». En *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*, ed. Lauren Berlant. Londres y Nueva York: Routledge, 59–86.
- Zembylas, Michalinos. 2018. «Revisiting Spivak's 'Can the Subaltern Speak' through the lens of affect theory. Can the subaltern be felt?». *Qualitative Research Journal*, 18(2): 115–127.
- Žižek, Slavoj. 2009[2008]. *Violència*. Barcelona: Empúries.