

## ***El eterno retorno (de lo) imaginario. De Pierre Menard a Marcelo Chiriboga***

Por PAOLO VIGNOLA\*

### **Abstract**

The paper aims to describe the presence of the dynamics of repetition and difference in two literary texts, i.e. Borges' *Pierre Menard autor del Quijote* and Cornejo's *Las segundas criaturas*, in which the protagonist are two imaginary authors. Through the use of Deleuze's *Difference and Repetition* and *The Logic of Sense*, the paper shows the pregnancy of Nietzsche's eternal return that acts as a hidden matrix in both literary texts and also indicates a way to understand the question of "invisibility" of Ecuadorian Literature in relation with literary geopolitics.

Si es cierto que el libro que marca la madurez filosófica de Gilles Deleuze es sin duda *Diferencia y repetición*, dicha madurez parece ser alcanzada con el apoyo constante e imprescindible de Nietzsche, hasta el punto en que se puede ver en el libro del filósofo francés la continuación, en términos transcendentales, de *Así habló Zaratustra*<sup>1</sup>. En este sentido, en vez de seguir el poema con su relato y sus personajes, *Diferencia y repetición* avanza teóricamente, en particular, tratando de llevar a cabo el proyecto nietzscheano del eterno retorno y de la voluntad de poder que, según Deleuze, quedaba inacabado en el *Zaratustra*<sup>2</sup>. Ahora bien, el objetivo de este ensayo es describir una cadena de figuras filosófico-literarias que expresan la articulación de la metamorfosis y la repetición en el eterno retorno deleuziano, dejando el análisis de la voluntad de poder para un trabajo ulterior.

---

\* Universidad de las Artes del Ecuador. El ensayo está vinculado con el Proyecto de investigación "La filosofía y las artes" (VIP-2017-069).

<sup>1</sup> He intentado mostrar este aspecto de *Diferencia y repetición* en varios ensayos. Véase en particular Vignola 2018; 2019a; 2019b. El presente ensayo retoma y desarrolla algunos temas medulares del artículo publicado en el número 7 de La Deleuziana, "Marcelo Chiriboga o el sintomatologo immaginario" (2018).

<sup>2</sup> «No se trata de una obra acabada, sino bruscamente interrumpida por la locura. No hemos de olvidar que los dos conceptos fundamentales de eterno retorno y voluntad de poder apenas llegaron a ser esbozados por Nietzsche, y no fueron objeto de las exposiciones y desarrollos que Nietzsche había previsto [...] no puede considerarse que el eterno retorno haya sido expresado o formulado por Zaratustra; está más bien oculto en los cuatro libros del *Zaratustra* [...] Se trata, pues, de una simple introducción, que incluso puede implicar deformaciones deliberadas», Deleuze 2005: 155-156.

### **Primera repetición: El eterno retorno de Nietzsche (repetido por Deleuze)**

La operación filosófica de *Diferencia y repetición*, preparada desde *Nietzsche y la filosofía*, consiste en emancipar, en un único gesto, la diferencia y la repetición de la jaula de la representación, y encuentra en el eterno retorno nietzscheano su condición de posibilidad, siempre y cuando a este concepto a la vez cosmológico, metafísico y ético se le otorgue también un sentido transcendental, eso es, en términos deleuzianos, perteneciente a la génesis del pensamiento<sup>3</sup>. Es en este sentido que cabe entender la lectura deleuziana del eterno retorno como el volver de lo diferente y ya no de lo idéntico o de lo mismo. Pues Deleuze nos indica que, a través de la idea paradójica del eterno retorno de lo diferente, o sea una *repetición que repitiera el futuro*, la tarea que se dio Nietzsche fue la de crear las posibilidades teóricas para un pensamiento y una experiencia capaces de superar los condicionamientos y las constricciones del pasado y del presente, hacia la posibilidad de pensar una auténtica novedad, es decir, una auténtica diferencia libre de todo condicionamiento o restricción. Y trató de hacerlo por medio de lo que parece estar del lado opuesto de la diferencia, es decir, la repetición, de la cual el eterno retorno representaría al mismo tiempo la más grande expresión y su desaparición.

Cabe destacar que, en la perspectiva deleuziana, la desaparición paradójica de la repetición se vuelve necesaria justamente en la medida en que Nietzsche quiso pensar el eterno retorno no como el volver de lo mismo, sino el volver de las condiciones que permiten que el futuro llegue, o «el hecho de volver por el que difiere». Dos pasajes, de dos libros distintos, nos pueden ayudar a comprender la radicalidad de la propuesta interpretativa deleuziana:

El eterno retorno es pues la respuesta al problema del pasaje. Y en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión «eterno retorno» nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple. En otros términos, la identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario, el hecho de volver por el que difiere. (Deleuze 2002a: 72)

Sólo produciremos algo nuevo si repetimos una vez según ese modo que constituye el pasado, y otra en el presente de la metamorfosis. Y lo producido, lo absolutamente nuevo no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, la del porvenir como eterno retorno. [...] el eterno retorno no concierne ni puede concernir más que al tercer tiempo de la serie. Sólo ahí se determina. Razón por la cual se le dice

---

<sup>3</sup> Para una profundización del tema del transcendental como génesis del pensamiento, véase Sauvagnargues 2010.

literalmente creencia del porvenir, creencia en el porvenir. El eterno retorno no afecta más que lo nuevo, es decir lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis. Pero no hace volver ni a la condición ni al agente; por el contrario, los expulsa, reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga. Constituye la autonomía del producto, la independencia de la obra. Es la repetición por exceso, que no deja subsistir nada del defecto ni del devenir-igual. Es él mismo lo nuevo, toda la novedad. Es, por sí solo, el tercer tiempo de la serie, el porvenir en tanto tal. (Deleuze 2002b: 148)

Entonces, la repetición del pasado y la del presente tienen que desaparecer, en pos de la del futuro. Solamente en este sentido el eterno retorno puede señalar un nuevo comienzo, alternativo tanto al mundo de la metafísica platónica como a la esfera de la representación que ha estado dominando por siglos el campo de la filosofía con su imagen ortodoxa del pensamiento, es decir, de lo que significaría pensar (Deleuze 2002b: 201-255). Nos encontramos pues, como el propio Deleuze lo señala, ante una lectura totalmente distinta de la interpretación superficial del eterno retorno, aquella en que Zaratustra se enferma, precisamente por la angustia de pensar que siempre volverán las mismas cosas, los mismos sucesos (Deleuze 2002a: 104; Nietzsche 2011). Ya en *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze destacaba el hecho de que tras este momento de decepción, llegaría la convalecencia de Zaratustra, en la que este comprende que el eterno retorno es mucho más complejo que una simple repetición de lo mismo y requiere una acción por parte del hombre, o sea, una selección que vale como afirmación de las fuerzas activas y rechazo de las reactivas, una afirmación de este instante presente como si debiera volver eternamente.

El eterno retorno tiene pues un doble aspecto: es el ser universal del devenir, pero el ser universal del devenir se aplica a un solo devenir. Únicamente el devenir activo tiene un ser, que es el ser del devenir total. Regresar es el todo, pero el todo se afirma de un solo momento. Siempre que se afirma el eterno retorno como el ser universal del devenir, siempre que se afirma además el devenir-activo como el síntoma y el producto del eterno retorno universal, la afirmación cambia de valor y se convierte paulatinamente en más profunda. El eterno retorno como doctrina física afirma el ser del devenir. Pero, en tanto que ontología selectiva, afirma este ser del devenir como «afirmandose» en el devenir-activo. (Deleuze 2002a: 103-104)

Esta afirmación de la vida entonces es ética, porque se trata de elegir entre el creer que siempre vuelva lo mismo y vivir padeciendo esta situación o, el pensar que siempre vuelva lo diferente, brindando a la diferencia su libertad y a lo nuevo su existencia. *Diferencia y repetición* representa pues la tentativa de una realización transcendental de esta elección ética: hay que elegir qué tipo de pensamiento transcendental uno quiere, uno que apunte hacia lo idéntico de la representación o bien, uno que señale lo nuevo de la experimentación.

## La inmaculada concepción y la repetición perfecta

En 1968, año de publicación de *Diferencia y repetición*, Gilles Deleuze se encontraba en una situación parecida a la de Nietzsche y su relación con la metafísica platónica y la tradición racionalista ya que, el filósofo francés, percibía que la historia de la filosofía no permitía pensar autónomamente porque, para ser filósofos, siempre había que quedarse en el marco de lo ya dicho, en la sombra de los clásicos, repitiendo sin cesar lo ya pensado, es decir lo mismo, pues era imposible pensar en el verdadero sentido del término, es decir, pensar lo nuevo, lo que difiere de lo que ya hay. Y entonces, ¿cómo hacer?, ¿cómo «liberarse»? Si hay que repetir a los autores anteriores, ¿cómo repetirlos? A propósito, vale la pena traer a colación una parte del ensayo *Carta a un crítico severo*, que resulta emblemática de la metodología deleuziana ante la historia de la filosofía occidental y sus dispositivos de normalización y represión del pensamiento:

La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: «No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto.» [...] el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer. (Deleuze 1995: 13-14)

Entonces, el método que Deleuze inventó se basa sobre una repetición perversa, en el sentido de que esta repetición encierra en su interior una diferencia, un principio de metamorfosis. Es lo que Deleuze llama inmaculada concepción, una repetición diferenciante, es decir, un doble que en sí contenga su diferenciación máxima: «Sería necesario que la exposición, en historia de la filosofía, actúe como un verdadero doble y contenga la modificación máxima propia del doble» (Deleuze 2002b: 18-19). En este sentido, como nos sugiere Deleuze, habría que imaginar a «un Hegel *filosóficamente* barbudo, un Marx *filosóficamente* lampiño, con las mismas razones que una Gioconda bigotuda» (Ibid: 19): estos son solo algunos de los posibles ejemplos de inmaculada concepción en la historia del pensamiento.

Otro ejemplo de tal repetición diferenciante, traído a colación por Deleuze a continuación de la cita anterior acerca de Hegel, Marx y la Gioconda, es el de *Pierre Menard autor de Don Quijote*, en el que Jorge Luis Borges describe la posibilidad de reproducir

perfectamente el libro real de Cervantes hasta el punto en que este no solo se confunda con su doble sino que, el libro imaginario, a su vez reproducido por el autor imaginario Pierre Menard, pase de ser una copia idéntica a parecer más original que el original. A propósito, resulta útil exhibir el fragmento del Pierre Menard en que la «inmaculada concepción» se mostraría de forma emblemática:

El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza.)

Es una revelación cotejar el Don Quijote de Menard con el de Cervantes. Este, por ejemplo, escribió (*Don Quijote*, primera parte, noveno capítulo):

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el «ingenio lego» Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe:

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir. (Borges 2011: 64-65)

Es en este sentido, añade Deleuze, que «la repetición más exacta, la más estricta, tiene como correlato el máximo de diferencia» (Deleuze 2002b: 19). La repetición es tan poderosa que nos lleva a considerar el libro imaginario del autor igualmente imaginario Pierre Menard como una copia no solo idéntica sino, precisamente, más original que el original: «El texto de Cervantes y Menard es verbalmente idéntico, pero el segundo es casi infinitamente más rico...». Es en este sentido que Deleuze, siguiendo las huellas de Menard y buscando «la pura repetición del texto antiguo y del texto presente uno dentro del otro» (Deleuze 2002b: 19), parece transformar el libro real de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en un libro imaginario, un texto trascendental que Nietzsche nunca escribió. Es así que habría que entender *Diferencia y repetición* como la repetición diferenciadora del *Zaratustra*, su continuación o su epílogo necesario. Y esto porque la exposición de la doctrina del eterno retorno «estaba reservada para una obra futura: Nietzsche expuso tan solo la condición pasada y la metamorfosis del presente, pero no lo incondicionado que debía resultar de ellas como “porvenir”» (Ibid: 150). Es así que, como sugiere Philippe Mengue (2000: 177), Deleuze deviene nietzscheano, a la vez que Nietzsche deviene deleuziano, para que el eterno retorno acontezca en el libro de 1968.

### **Acontecimiento y contraefectuación**

Deleuze plantea la idea de que si Zaratustra pudo enfermarse por la revelación del

eterno retornar de todo y luego, estuvo convaleciente por el descubrimiento de la necesidad de la afirmación del eterno retorno de lo diferente, es porque «en la repetición reside, pues, al mismo tiempo, todo el juego místico de la pérdida y de la salvación, todo el juego teatral de la muerte y de la vida, todo el juego positivo de la enfermedad y la salud» (Deleuze 2002b: 28). Esta naturaleza ambigua, doble y paradójica de la repetición, una repetición que es «lo que encadena», «lo que mata», pero «también lo que salva y lo que cura» (*Ibidem*), encuentra su propio complemento en la teoría estoica de los acontecimientos incorporeales descrita en *Lógica del sentido*. Este libro, a su vez, puede ser concebido como el complemento de *Diferencia y repetición*, tanto por su fecha de publicación (1969), como por los conceptos que no solamente fortalecen sino que también amplían y profundizan la perspectiva del empirismo trascendental planteada en el texto de 1968. En *Lógica del sentido*, enfocado en la lógica que liga la expresión, el acontecimiento y el sentido, Deleuze desarrolla los conceptos de acontecimiento, contra-efectuación y casi-causa incorporal, es decir, los componentes medulares de la immaculada concepción.

Desde el punto de vista trascendental, el ambicioso objetivo de este libro radica en tratar de superar la fenomenología de Husserl con respecto al problema de la génesis del sentido y, superarla en pos de una evenemencialidad anterior a cualquier subjetividad fundadora. Si Husserl, al colocar la subjetividad como fundamento del sentido, no pudo evitar la construcción de un campo trascendental egológico, en el que el sujeto pre-organiza el sentido antes de que los fenómenos se presenten a la conciencia, Deleuze, dirigido por los estoicos y también inspirado por el Sartre (2003) de *La trascendencia del Ego*, describe un campo trascendental impersonal, es decir, sin un sujeto anterior que anticipe el sentido de lo que sucede. El sentido es entonces como un evento de doblaje, por lo tanto, precisamente una immaculada concepción como génesis de sentido en su resorte del no-sentido (que sería un no-aún del sentido), el resultado de un choque entre el fenómeno exterior, aún sin sentido, y las facultades del sujeto, aún incapaces de pensar –es decir, precisamente lo que la fenomenología de Husserl no pudo concebir (Deleuze 1996). Al igual que en *Diferencia y repetición*, es justamente la violencia de la exterioridad la que nos impulsa a pensar, a dar sentido a la experiencia sin sentido. Pensar, para Deleuze, es siempre un acontecimiento paradójico del género «casi-causal».

Ahora bien, el concepto de «casi-causa» que Deleuze toma prestado de los estoicos es, básicamente, un efecto de sentido que se genera en la frontera entre cuerpos y lenguaje y, tiene que ser entendido como lo que caracteriza la experiencia del sabio estoico ante el acontecimiento. A propósito, según los estoicos, solamente los cuerpos y los estados de cosas existen, son seres en el sentido de que pertenecen al ser (Deleuze 1996: 29), mientras que el lenguaje y los acontecimientos tienen que ser concebidos como «extra-ser», «algo» que se sitúa en la superficie del cuerpo como su atributo y solo in-siste o sub-siste en la expresión, justamente como *sentido*. Hay entonces una diferencia ontológica entre cuerpos y acontecimientos incorporeales, por la cual únicamente lo que pertenece al ser

puede actuar como causa, mientras que los «extra-seres» quedan del lado de los efectos; ellos son efectos incorporeales, es decir, acontecimientos. Sin embargo, es precisamente esta distinción ontológica que termina por dar lugar a una doble causalidad, en la medida en que tales efectos incorporeales producen un encadenamiento entre ellos mismos: así como hay una cadena de las causas corporales, habrá también un encadenamiento de los efectos incorporeales y será justamente este encadenamiento lo que produce el sentido que, así, se escapa del régimen causal, siendo «hijo» no de lo que sucede, sino de «algo [incorporal] en lo que sucede» (Ibid: 183).

He aquí el significado de la immaculada concepción: la génesis del sentido como casi-causa que se vuelve autónoma respecto a sus propias causas materiales. Si estas dan lugar a «lo que sucede», hay que hallar en este suceder el sentido eterno e incorporal, como si se produjera «una especie de salto sobre el mismo lugar de todo el cuerpo que cambia su voluntad orgánica contra una voluntad espiritual» (*Ibidem*). Este salto sobre el mismo lugar es la contra-efectuación, que intenta coger el sentido y recogerlo en la expresión, sacándolo de los cuerpos y los sucesos materiales. El sentido es entonces la parte immaculada del acontecimiento, la que nos hace ser dignos de lo que nos sucede:

El acontecimiento siempre es producido por cuerpos que chocan entre sí, se cortan o se penetran, la carne y la espada; ahora bien, el efecto no es del orden de los cuerpos: batalla imposible, incorporal, impenetrable que vigila su cumplimiento y domina su efectuación. [...] Aunque bien es cierto que, agentes o pacientes, cuando actuamos o sufrimos, aún nos queda el ser dignos de lo que nos sucede. En eso consiste, sin duda, la moral estoica: no ser inferior al acontecimiento, convertirse en el hijo de sus propios acontecimientos. [...] Amor fati, querer el acontecimiento, nunca ha sido resignarse, y mucho menos hacer el payaso o el histrión, sino extraer de nuestras acciones y pasiones esa fulguración de superficie, contraefectuar el acontecimiento, acompañar ese efecto sin cuerpo, esa parte que supera el cumplimiento: la parte immaculada. (Deleuze 1980: 74-75)

Escoger la diferencia propia de la repetición en el eterno retorno equivale pues a devenir digno de lo que sucede, extrayendo del acontecimiento su sentido incorporal: la afirmación nietzscheana del eterno retorno se une con la aceptación activa del acontecimiento –su contra-efectuación– como *amor fati*. Es en esta práctica ética que, según Deleuze, se da la posibilidad de trascender la actualidad del presente así como los límites de la subjetividad, hacia una nueva forma de salud, una salud impersonal, la «gran salud» nietzscheana ante los acontecimientos de la existencia.

### **Repetir a Marcelo Chiriboga: *Las segundas criaturas***

Hemos visto que la metamorfosis en la repetición, es decir, el motor del eterno retorno, es también el principio del doblez que caracteriza la escritura de Pierre Menard. En este sentido, si por medio de este autor imaginario, Borges lograba inventar lo nuevo en literatura con la repetición más exacta de un clásico como el *Quijote* de Cervantes, lo que se intentará mostrar aquí es la operación de duplicación diferenciante, por ende creadora de algo inédito, de un escritor a su vez imaginario, Marcelo Chiriboga, llevada a cabo por Diego Cornejo Menacho (2010) en *Las segundas criaturas*. El hecho de que Marcelo Chiriboga sea un autor ecuatoriano del Boom latinoamericano, inventado por José Donoso (chileno) y Carlos Fuentes (mexicano) para subrayar irónicamente la ausencia de literatos ecuatorianos en dicho *boom*, permite entender la dimensión política de la operación de Cornejo Menacho, a la vez que brinda la posibilidad de vislumbrar un poderoso movimiento de contra-efectuación que nos remite a la teoría estoica de los acontecimientos reformulada por Deleuze.

En este caso, se trata de la contra-efectuación de un *acontecimiento* singular, es decir, el *aparecer* de un autor ecuatoriano, aunque imaginario, del Boom latinoamericano en los libros de dos de sus representantes más destacados. Esa contra-efectuación es llevada a cabo por *Las segundas criaturas*, una novela cuyo manuscrito fue supuestamente redactado –como el relato quiere hacer entender al final– por el propio Chiriboga, que ni siquiera existió. Esta novela sería justamente una forma de contra-efectuación intertextual, es decir, una articulación de repetición y metamorfosis hacia la transformación de un acontecimiento en una expresión de sentido. Es el propio Cornejo Menacho quien brinda la posibilidad de pensar en su novela como una contra-efectuación intertextual, es decir, una respuesta tajante a la invención de Donoso y Fuentes que ocurre dentro y entre las páginas de su libro:

Frente a esto [la invención de Marcelo Chiriboga], en Ecuador hubo una respuesta incómoda, sobre todo de sectores de la crítica literaria que consideraban que esto fue una ofensa por parte del chileno y del mexicano a los escritores ecuatorianos [...] Nadie había respondido desde la ficción, que es la opción que yo tomo. (Peñafiel 2010)

Al responder desde la novela, Cornejo Menacho no solamente se otorga a sí mismo el derecho de reescribir la biografía de Marcelo Chiriboga y de armar una crítica sutil pero radical tanto al *boom* como a la escena literaria ecuatoriana sino que, en una operación meta-ficcional, deja al propio Chiriboga la autorialidad del texto, como descubrimos al final del relato. En este sentido, la estrategia escogida por Cornejo Menacho nos remite al siguiente pasaje de las consideraciones de Deleuze sobre su propio oficio de filósofo e historiador de la filosofía que trajimos a colación al principio de este ensayo:

Es curioso lo de decir algo en nombre propio, porque no se habla en nombre propio cuando uno se considera como un yo, una persona o un sujeto. Al contrario, un individuo adquiere un auténtico nombre propio al término del más grave proceso de despersonalización. (Deleuze 1995: 15)

Esto es lo que cada autor, según Deleuze, debería hacer: despersonalizarse para lograr su propio nombre como escritor. Cornejo Menacho escribe entonces en su propio nombre escribiendo de Chiriboga, pero como si fuese este autor imaginario el que escribe. Pues el autor de la portada, es decir el sujeto de enunciación, desaparece en su autorialidad en pos del autor ficcional, es decir, Marcelo Chiriboga que se vuelve a la vez sujeto del enunciado y de la enunciación. Cornejo Menacho contra-efectúa entonces la creación literaria de Donoso y Fuentes, generando una especie de immaculada concepción, para hablar como Deleuze, o una «segunda criatura», por utilizar la sugestión del título de su novela, como segunda potencia de lo falso o, lo falso a la segunda potencia.

La necesidad de contra-efectuar, es decir, de responder desde la raíz del problema a la creación literaria de Donoso y Fuentes, reside en el detectar un problema esencial: la marginalidad e invisibilidad de la cultura literaria ecuatoriana. En este sentido, la inclusión ecuatoriana en el *boom* parece poder darse únicamente en términos de parodia. Una parodia que se proyecta en la imagen de un escritor imaginario que pertenece a una tradición invisible. A propósito, el juicio de Carlos Arcos Cabrera, quien dibujó un recorrido de la literatura ecuatoriana desde la «generación de los Treintas» hasta el final del siglo, enfocándose en el problema de su invisibilidad, parece perentorio:

El desconocimiento (o invisibilidad) de la literatura ecuatoriana llegó a tal punto que dio pie a una de las más sabrosas, irónicas y despiadadas historias de la literatura latinoamericana, la de Marcelo Chiriboga, el ficticio escritor ecuatoriano que formó parte del llamado boom latinoamericano, que en los sesenta dividió el mundo de la narrativa regional entre lo nuevo y lo viejo. [...] La crítica ecuatoriana ha pasado por alto esta representación fantasmagórica de su literatura. Tal vez por la carga de ironía y burla que conlleva, tal vez porque hizo evidente o reavivó esa sensación de fracaso «nacional» e individual de quienes de una u otra forma pensaban o aspiraban ser reconocidos como parte del boom, obligándose a «hacer silencio» en torno a la existencia de aquella curaduría fantasmal; o porque hizo evidente un vacío real en la narrativa ecuatoriana en el momento en que el boom despegaba. (Cabrera 2006)<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Entre las causas de dicha invisibilidad, Carlos Arcos detecta también una especie de invisibilización auto-inducida: «lo que he denominado invisibilidad no sólo es un asunto que atañe a la mirada que viene de fuera. Es también y especialmente un síndrome de casa adentro. Tengo la impresión que es desde allí desde donde se expande más allá de sus fronteras» (Cabrera 2006: 190). Según el crítico ecuatoriano, la suscripción al realismo social y a una literatura comprometida políticamente desde los años Treinta se volvieron un requisito prácticamente obligatorio para hacer literatura en el País. Siguiendo el análisis y el recorrido de Arcos, Silvia Mejía (2016: 227) destaca que «toda experimentación con la forma que alterara el modo realista de la narración, así como temáticas alejadas de la denuncia y el compromiso

Al tratar de mostrar lo que a ojos de los *boomistas* parecía invisible, *Las segundas criaturas* se propone desde el primer momento jugar con las huellas de la escritura de Donoso y Fuentes y, en este sentido, asume la repetición como su propia condición de posibilidad. Ahora bien, hay que entender el sentido de esta repetición. El escritor Carlos Burgos Jara, en su ensayo *Aritmética de la melancolía chiriboguana*, establece una analogía con el Pierre Menard de Borges:

Cornejo no solo asume con soltura la copia del modelo, sino la copia de la copia. Si Pierre Menard (según Silviano Santiago, una de las metáforas por excelencia del escritor latinoamericano) copia al *Quijote*, Marcelo Chiriboga parece querer copiar a Pierre Menard. Si Borges busca, en «El escritor argentino y la tradición», plantarse irreverentemente ante la tradición europea, Cornejo buscará también plantearse irreverentemente ante una tradición latinoamericana que parece haberlo desplazado. (Burgos Jara: 2012)

A pesar de que la analogía con el Pierre Menard es sin duda posible y que, entonces, podemos pensar en el Chiriboga de Cornejo como el simulacro que rehúsa el modelo, cabe decir que este no copia a Pierre Menard sino, precisamente, al Chiriboga de Donoso y Fuentes, inspirándose del Pierre Menard. Sin embargo, Carlos Burgos Jara añade algo muy interesante para el discurso del presente ensayo:

Cornejo echa mano del personaje de Fuentes y Donoso, pero al ubicarlo dentro del conflictivo territorio de las letras nacionales lo resemantiza por completo. Aquí la repetición no se entiende como una duplicación, sino —a la manera en que la entendía Deleuze— como un concepto que se conecta al poder de la diferencia: es un proceso creativo que produce variaciones en la repetición. La repetición implica por tanto un nuevo comienzo, pues lo que se repite no es el estilo o la identidad, sino justamente la fuerza de la diferencia. (Burgos Jara: 2012)

Esta sería también una definición de eterno retorno. La novela de Diego Cornejo acerca de Chiriboga se hace cargo de responder a una situación que podemos pensar justamente como un eterno retorno, pero un eterno retorno de lo mismo, es decir, un estancamiento, un punto muerto. Se trata de la eterna discusión acerca de «la invisibilidad» de la literatura ecuatoriana, como la define Carlos Arcos Cabrera. Silvia Mejía (2016) califica de «eterna» esa discusión sobre la invisibilidad en un ensayo de *Grado Cero*, libro que se compromete a dibujar un mapa razonado de la producción literaria ecuatoriana, enfocándose en la dialéctica entre la línea imaginaria del Ecuador y los aspectos imaginarios de la dimensión literaria del país, incluyendo a Marcelo Chiriboga. Silvia Mejía califica entonces de

---

social constituyeron, por décadas, maneras de asegurarse la ausencia en el canon literario ecuatoriano, el desconocimiento, la invisibilidad».

«eterna» la discusión acerca de la invisibilidad de la literatura ecuatoriana porque constata que hay algo que da la vuelta sin salir de la situación. Esto sería justamente el eterno retorno de lo mismo, es decir, una repetición que no tiene dentro de sí la diferencia, o sea, la capacidad de salir del círculo. Esta es la misma situación que vivió Nietzsche con la metafísica, pero también es la situación de Deleuze ante la historia de la filosofía: la invisibilidad de lo nuevo, de la diferencia. A propósito, es interesante la consideración que hace Silvia Mejía en su ensayo, acerca de la invisibilidad:

La invisibilidad, entonces, lejos de ser un fenómeno que se origina en extrañas transformaciones sufridas por el cuerpo del individuo invisible, reside más bien en la mirada del observador. Quienes rodean al «hombre invisible» no quieren verlo, así que bien proyectan en él «productos de su imaginación», o bien lo vuelven transparente y ven a través de él todo lo que le rodea, pero no a él mismo. [...] En *Los países invisibles*, por ejemplo, Eduardo Lalo afirma que «...la invisibilidad no es exclusivamente una función ocular o relativa a otros sentidos (lo que se escucha, lo que se siente...) sino que es un lugar en la historia, la posición que se ocupa en una estructura ante los discursos de dominio...». (Mejía 2016: 232)

La invisibilidad entonces no sería algo ontológico, sino relacional. Es la mirada del otro la que vuelve invisible a un sujeto. Es esta invisibilidad que hay que rehusar, contraefectuar, saliendo del eterno retorno de lo mismo y dirigiéndose hacia el porvenir. Ahora bien, lo que Fuentes y Donoso hacen al inventar a Marcelo Chiriboga es, precisamente, poner el dedo en la llaga de la invisibilidad, la invisibilidad frente al espejo del Boom latinoamericano de los años sesenta, ya que este autor inexistente, imaginario, sería el único novelista ecuatoriano reconocido como parte del prestigioso *boom*.

### **Contra-efectuar la(s) invisibilidad(es)**

Al responder desde la ficción, Cornejo practica una contra-efectuación de esa invisibilidad, ya que se asegura la posibilidad de jugar con el personaje creado por Fuentes y Donoso, de apropiarse de Chiriboga y convertirlo en la inmaculada concepción (o la casi-cause) de esta invisibilidad. Ahora bien, para comprender la acción de Cornejo, tenemos que tomar en cuenta la definición de invisibilidad proporcionada por Silvia Mejía y Eduardo Lalo. *Las segundas criaturas* se apropia del personaje de Marcelo Chiriboga, un personaje estereotipado, creado por «la mirada del otro» (Mejía 2016: 241), es decir, Donoso y Fuentes, los dos escritores representantes del Boom latinoamericano, o sea, del dispositivo de visibilidad de la literatura latinoamericana que invisibilizó a la literatura ecuatoriana. *Las segundas criaturas* al visibilizar a Chiriboga, lo ecuatorianiza también, lo transforma en un ecuatoriano verosímil, contradictorio, complejo, pero sobre todo «dueño

de una voz propia y adepto a desautorizar a sus creadores» (Ibid: 239). Silvia Mejía habla de una contra-conquista, retomando las consideraciones de Franz Fanon, Homi Bhabha y de Eduardo Lalo, es decir, aquellos autores que ella había traído a colación para profundizar el tema de la invisibilidad. Contra-conquista es pues otro nombre para la contra-efectuación, la cual tiene que ser explicada metodológicamente. ¿Cómo funciona entonces esta contra-efectuación?

La novela de Diego Cornejo incorpora datos sobre Chiriboga previamente proporcionados por las obras de Fuentes y Donoso y, por ende, se muestra antes que nada como una repetición o un doble. Como lo afirma Silvia Mejía, «Marcelo Chiriboga toma la voz y a través de ella fluye un discurso que no solo completa, sino que también desautoriza la palabra de sus creadores originales, Donoso y Fuentes» (Ibid: 232). Todos los datos recolectados de las novelas de Donoso y Fuentes son transformados y devueltos en contra de ellos: he ahí la repetición diferenciante, eso es repetir no para confirmar sino, precisamente, para desautorizar a los autores. Y esta es también la naturaleza de la metamorfosis: no cambian los elementos iniciales, solo cambia la forma, la composición de estos elementos. Entonces, veamos rápidamente en qué consiste esta repetición diferenciante o metamorfosis de Chiriboga.

El escritor ecuatoriano aparece por primera vez en *El jardín de al lado* (1981), de José Donoso, como un autor consagrado gracias a su novela *La caja sin secreto*. Donoso volverá a incluir a Chiriboga en una obra posterior, *Donde van a morir los elefantes* (1995), esta vez como un escritor decadente de visita en una universidad estadounidense. Este personaje importante pero no central se convierte en protagonista en la novela de Cornejo. Su obra maestra sigue siendo *La caja sin secreto* y es amigo íntimo de Nuria Monclús, como en la versión de Donoso.

En el caso de Fuentes, Marcelo Chiriboga no es más que una breve referencia en dos de sus libros: *Cristóbal nonato* (1987) y *Diana o la cazadora solitaria* (1994). En esta última obra autobiográfica, basada en el romance del escritor mexicano con la actriz Jean Seberg, Fuentes menciona de paso que ha intentado ayudar a Chiriboga a conseguir un contrato editorial. Sin embargo, Cornejo transforma esta breve referencia en una historia que Carlos Fuentes ignora o, mejor dicho, no ha visto: «Jean Seberg decidirá terminar la relación con Fuentes después de un encuentro sexual *furtivo* con nada más y nada menos que Marcelo Chiriboga» (Ibid: 222-223). Furtivo, por ende casi invisible o que no debe ser visto. He aquí otro aspecto de la inmaculada concepción, quizás no tan inmaculada... e incluso un poco machista: Chiriboga existente, pero invisible, por lo menos durante el acto que permite la contra-efectuación, a los ojos de quien lo inventó para burlarse de la invisibilidad de la literatura ecuatoriana.

Chiriboga se vuelve invisible a ojos de Carlos Fuentes, como lo es la literatura ecuatoriana frente al Boom latinoamericano. Esta es la copia de la copia, Chiriboga como simulacro que rehúsa el propio modelo del *boom* y su dispositivo de visibilidad/invisibilidad.

Este es el objetivo de la repetición diferenciante, de la inmaculada concepción, de la contra-efectuación que permite dejar atrás el pasado y empezar a pensar, a escribir, a vivir en nombre propio, como trató de hacer Cornejo con su doble autoral, para que lo invisible se vuelva visible.

Para terminar este breve análisis de *Las segundas criaturas*, cabe destacar que el machismo que marca la personal contra-efectuación de la invisibilidad llevada a cabo por Chiriboga (y no por Cornejo) no es el único rasgo reaccionario o contradictorio de este autor imaginario. Él tiene también un papel metonímico para mostrar lo que hay de aún inacabado en el proceso de convivencia inter-étnica de la sociedad ecuatoriana y, en este sentido, Cornejo le hace encarnar una tendencia racista, aunque apenas consciente, que se ajustaría mal a las reivindicaciones *chiriboguanas* de su raíz ancestral presentes en la novela. Mejía hace hincapié en este rasgo problemático del protagonista, ofreciendo así otra mirada acerca de la invisibilidad, esta vez entendida bajo el lente de la hegemonía cultural y su crítica llevada a cabo por Franz Fanon. Así como el modelo de joven antillano analizado por Fanon, Chiriboga también resultaría asfixiado por el discurso hegemónico occidental, hasta el punto de rechazar «la presencia indígena en su sociedad... y en sí mismo» (Ibid: 235). Obviamente, este rechazo es algo casi inconsciente, sin duda inconfesable para un intelectual comprometido con la lucha revolucionaria y a menudo presente en fiestas y celebraciones indígenas. Sin embargo, el rechazo existe y es compartido con un eterno amigo de Chiriboga, Servulo Sánchez Quintanilla:

En cada jarana literaria Sánchez Quintanilla se las tomaba con uno de los camaradas, usualmente el de rasgos más aindiados, le caía a puñetazos sin motivo alguno o con cualquier pretexto, entre los que estaban la ira y la esperanza que encendía el anisado, lo derribaba y continuaba golpeándolo, mientras Marcelo balbucía dando vueltas en torno a ellos: «¡Dale al rosca! ¡Dale al rosca, Servulito!» El libreto se repetía sin remedio y los dos parecían compartir un disfrute vergonzoso, que luego no mencionaban... (Cornejo 2010: 90)

Como Mejía lo afirma al comentar este pasaje, esta pulsión violenta de los dos amigos es un síntoma de «una sociedad que mientras romantiza lo indígena pre-colonial, e intelectualiza la lucha indígena por igualdad de derechos, respira racismo en lo cotidiano» (Mejía 2016: 236). A través de actos tan violentos e intolerantes, la novela expresa pues una tendencia general ligada al carácter inacabado del proceso de mestizaje y de descolonización de la sociedad ecuatoriana.

Ahora bien, si Chiriboga fuese solamente el protagonista de *Las segundas criaturas*, sería justamente un síntoma de las contradicciones de su sociedad, mas sabemos que la contra-efectuación de Cornejo no se detiene en el biografar a este autor imaginario, sino que llega hasta el punto de otorgarle nada menos que la autorialidad de la obra. En este sentido, Chiriboga en tanto que escritor se auto-diagnostica este racismo larval, así como

otros aspectos de un malestar cultural que no le pertenecen sin abarcar a su sociedad en general –y no solamente a su sociedad sino tendencialmente al mundo mestizo, hasta a la humanidad. Es así como, de un simple síntoma, Chiriboga se vuelve sintomatólogo, es decir, como sugería Deleuze, «médico de sí mismo y del mundo» (Deleuze 1996b: 14).

## BIBLIOGRAFÍA

- Arcos Cabrera, C. (2006). «La caja sin secreto: Dilemas y perspectivas de la literatura ecuatoriana contemporánea». *Quórum. Revista de pensamiento iberoamericano*, núm. 14, primavera 2006, 187-210.
- Borges, J-L (2011). *Ficciones*. Barcelona: Alianza.
- Burgos Jara, C. (2012). «Aritmética de la melancolía chiriboguana». *Nuevo Texto Crítico*. Standford. <https://cornejomenacho.webs.com/lassegundascriaturas.html>.
- Deleuze, G. (2002a). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2002b). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1996). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia : Pre-textos.
- Deleuze, G. (1996b). *Crítica y clínica*. Valencia : Pre-textos.
- Mejía, S. (2016). «Deconstruyendo el tropo equinoccial: de cómo *Las segundas criaturas* interroga a una literatura nacional en busca de visibilidad». En *Grado cero. La condición equinoccial y la producción de cultura en el Ecuador y en otras longitudes ecuatoriales*. Edición de E. Ponce Ortiz. Guayaquil: Uartes ediciones.
- Mengue, P. (2000). «Presentation de Nietzsche et la philosophie». En AA.VV., *Tombeau de Gilles Deleuze*. Paris: Mille Sources.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza.
- Peñañiel, C. (2010). «Diego Cornejo Menacho: 'Escribo sin angustiarme'». *El Universo*, 24 abril 2010. <http://www.eluniverso.com/2010/04/25/1/1380/diego-cornejo-menacho-escribo-sin-angustiarme.html>.
- Sartre, J.-P. (2003). *La trascendencia del Ego*. Madrid: Síntesis.
- Sauvagnargues, A. (2010). *Gilles Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.
- Vignola, P. (2018). *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*. Salerno-Napoli: Orthotes.
- Vignola, P. (2019a). «Nietzsche y la literatura. La sintomatología trascendental de Diferencia y repetición». En AA.VV. (ed.), *Deleuze Ontología práctica*. Buenos Aires: RAGIF ediciones.

Vignola, P. (2019b). «Do Not Forbid Nietzsche to Minors». En *Deleuze in Italy*. Edición de Daniela Angelucci. Edinburgh: Edinburgh University Press.