

## REESCRIBIR LA HISTORIA. EPOCHÉ Y REDUCCIÓN EN LA LITERATURA ARGENTINA RECIENTE<sup>1</sup>

### REWRITING HISTORY. EPOKHÉ AND REDUCTION IN RECENT ARGENTINIAN LITERATURE

Jorge Luis Roggero\*

#### Resumen

Este artículo se propone utilizar las categorías fenomenológicas de la *epoché* y la reducción para indagar en dos novelas argentinas recientes (*La estirpe* de Carla Maliandi y *Las aventuras de la China Iron* de Gabriela Cabezón Cámara) que pueden pensarse como una intervención respecto de nuestro presente. Es necesaria una reescritura que permita reformular los supuestos con los que la literatura fundacional de nuestro país propuso la constitución de la comunidad nacional, para postularla en términos más justos e inclusivos.

#### Palabras clave

Método fenomenológico, comunidad, Derecho y literatura.

---

<sup>1</sup> Artículo recibido el 22 de septiembre de 2024 y aceptado el 3 de noviembre de 2024.

\* Doctor en Filosofía por la U. de Paris IV-Sorbona y U. de Buenos Aires. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina y Docente de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.  0000-0003-4060-6958. Dirección postal: calle Malabia N°2347, 1G, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: jorgeluisroggero@gmail.com.

## Abstract

This article proposes to use the phenomenological categories of *epoché* and reduction to investigate two recent Argentine novels (*La estirpe* by Carla Maliandi and *Las aventuras de la China Iron* by Gabriela Cabezón Cámara) that can be thought of as an intervention with respect to our present. A rewriting is needed to reformulate the assumptions with which the founding literature of our country proposed the constitution of the national community, to postulate it in fairer and more inclusive terms.

## Keywords

Phenomenological method, community, Law and literature.

## 1. INTRODUCCION

Explica Edmund Husserl en el § 31 de *Ideen I* respecto de la operación fenomenológica de la *epoché*: “Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del ‘colocar entre paréntesis’ [*Einklammerung*] o del ‘desconectar’ [*Ausschaltung*] [...] Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar *epoché*, un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad. La tesis es ‘puesta fuera de juego’ [*außer Aktion gesetzt*], colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación ‘tesis colocada entre paréntesis’, así como el juicio pura y simplemente en el ‘juicio colocado entre paréntesis’”.<sup>2</sup> La *epoché* consiste entonces en un desconectar, en un distanciarse, en un “poner entre paréntesis” una tesis, una teoría, una creencia. Pero ¿con qué objetivo?

Este primer paso hace posible la reducción, que implica una “reconducción” (*Zurückführung*) de la mirada hacia un ámbito al que no se le prestaba atención. Dice Husserl en el § 60 que mediante la reducción: “se hace, en efecto, posible por primera vez volver la mirada [*Blickwendung*] hacia el

---

2 HUSSERL (1976a), p. 64.

campo fenomenológico y aprender lo que en él se da [sus donaciones, *seiner Gegebenheiten*].<sup>3</sup> La reducción implica, pues, un cambio de mirada que nos permite ver un ámbito que permanecía oculto.

La *epoché* y la reducción son los dispositivos que permiten el pasaje de la actitud natural a la actitud fenomenológica, es decir, a la actitud reflexiva filosófica que posibilita develar finalmente cierto aspecto relegado, pero fundamental de la realidad. Con la obra de Martin Heidegger –como bien destacan Jean-François Courtine–, la metodología husserliana se radicaliza: 1) se da una transformación en el estatus de la *epoché*, que pasa de ser un acto reflexivo a estar dada en una “experiencia fundamental” (*Grunderfahrung*), bajo la modalidad de una “tonalidad afectiva fundamental” (*Grundstimmung*), y 2) ésta adquiere una centralidad decisiva en el marco de la reducción.

Jérôme de Gramont, en su artículo “Le pluriel des réductions et l’unique epochè”, propone ver en estas categorías husserlianas una doble tendencia: hacia una comienzo absoluto (*epoché*), libre de presupuestos, y hacia una “tierra prometida” (*Gelobte Land*), “la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía” (reducción) que puede ser señalada como un *telos*, pero que Husserl mismo –como Moisés– “no verá plenamente cultivada”.<sup>4</sup> Propongo en este artículo valerme de estas nociones fenomenológicas, y de este énfasis puesto por Gramont, para hacer un análisis de dos novelas argentinas recientes representativas de un movimiento –protagonizado principalmente por escritoras– que propone una reescritura de algunos temas fundacionales de la literatura argentina: *La estirpe* de Carla Maliandi y *Las aventuras de la*

3 HUSSERL (1976a), p. 130.

4 HUSSERL (1952), p. 161. Dice Gramont: “El combate de la fenomenología tiene lugar en dos frentes: en el del método (la búsqueda un primer principio) y en el de la cosa misma (la causa de la fenomenología, el asunto del pensamiento). Una manera de diferenciar estas dos direcciones manteniendo su articulación consistiría en marcar la distinción entre *epoché* (palabra husserliana para nombrar el comienzo absoluto de la fenomenología) y reducción (palabra con la que todo fenomenólogo refiere a eso hacia lo cual se dirige ahora la mirada)...”. GRAMONT (2015), p. 66.

*China Iron* de Gabriela Cabezón Cámara.<sup>5</sup> Mi propuesta consiste en leerlas en tándem relacionando el momento de la *epoché* con la primera y el de la reducción con la segunda como las dos etapas de una operación de –nueva– constitución (*Konstitution*) y dación de sentido (*Sinngebung*) para la comunidad argentina. La novela de Maliandi se pregunta cómo es posible una reescritura, cómo empezar, cómo alcanzar un comienzo absoluto, uno que deje de lado todo presupuesto. La novela de Cabezón Cámara se lanza a la tarea de reescritura en un viaje hacia una “tierra prometida” en la que se proyecta una reformulación absolutamente inclusiva del ordenamiento social, se imaginan nuevos mitos, nuevos sentidos que validan otros modos de estar en el mundo y de relacionarse con lxs otrxs.

## 2. EPOCHÉ: LA ESTIRPE

El comienzo absoluto que posibilita la *epoché* es definido por Husserl, en *Ideen I*, como un acto en el que se ejercita una “plena libertad”<sup>6</sup> que nos saca de la actitud natural ingenua e involuntaria<sup>7</sup> y nos introduce en la actitud fenomenológica reflexiva y voluntaria. ¿Pero qué puede motivar ese acto? Si la actitud natural se caracteriza por la ausencia de tematización reflexiva y de voluntad, ¿cómo es posible el ejercicio de este acto reflexivo y libre? ¿Qué puede incitarlo? ¿Puede responder solamente a una curiosidad gnoseológica momentánea? Husserl no parece explicarlo suficientemente. Es más, en el curso de 1910/1911, *Grundprobleme der Phänomenologie*, niega explícitamente el problema: “A la fenomenología *no se necesita imputar en absoluto*

---

<sup>5</sup> Esta tendencia ya tiene unas décadas. En 2010, Sylvia Molloy, deteniéndose en un análisis de *El desperdicio* de Matilde Sánchez, destacaba como *Las islas nuevas* de María Luisa Bombal y *El lugar sin límite* de José Donoso ya ponían en cuestión el espacio rural en general (Donoso) y la pampa en particular (Bombal) como “espacios de masculinidad”. La novela de Sánchez deconstruye la idea del campo argentino como “escuela de hombría”. Desde *El payador* de Lugones, pasando por Güiraldes, Borges y hasta llegar a Saer, la literatura argentina contribuye a conformar en el imaginario colectivo la idea del espacio rural, de la pampa, como el lugar de la hombría y de la nación (cfr. MOLLOY (2010)). Estos son los supuestos sobre los que intervienen estas novelas.

<sup>6</sup> HUSSERL (1976a), p. 64.

<sup>7</sup> En palabras de Husserl: “La actitud natural no es una actitud voluntaria [Die natürliche Einstellung ist keine Willenseinstellung]”. HUSSERL (2002), p. 67.

*motivo* alguno de por qué desconecta la posición de la experiencia, pues en tanto fenomenología no tiene ninguno de tales motivos; el fenomenólogo puede tenerlos, y son hecho privados”.<sup>8</sup>

El debate en torno a la motivación de la *epoché* es un tópico en las investigaciones fenomenológicas. Por indicación del propio Husserl en cierto pasaje del “Nachwort” de *Ideen*,<sup>9</sup> algunos/as comentaristas/as señalan que el fundador de la fenomenología ofrece una explicación de este motivo a partir de ciertas “vías” que conducen a la reducción y que pueden encontrarse operando en su obra.<sup>10</sup> Sin embargo, estas vías –si bien justifican la importancia del método fenomenológico– no explican cómo es posible la decisión de llevar a cabo la *epoché* en el marco de la actitud natural. Al respecto, Eugen Fink, en la *VI. Cartesianische Meditation*, es categórico: “no hay ninguna motivación ‘imperativa’ para la reducción fenomenológica en la actitud natural, por razones de principio”.<sup>11</sup> Fink señala que el científico cree haber cumplido ya con la exigencia de estar libre de prejuicios (*Vorurteilslosigkeit*), que impedirían su labor científica, y no advierte los presupuestos fundamentales que continúan operando. “La autorreflexión del ser humano sólo se convierte en un camino hacia la actitud trascendental

---

8 HUSSERL (1973), pp. 156 y 157.

9 “En las reflexiones a las que me he dedicado en estos muchos años, he seguido varias vías [Wege] igualmente posibles para hacer absolutamente transparente y convincente esa motivación que va más allá de la positividad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la conversión trascendental [*transzendente Umstellung*], la reducción fenomenológica”. HUSSERL (1952), p. 148.

10 El debate en torno a la pertinencia, cantidad y existencia misma de las vías se extiende desde las consideraciones de Iso Kern hasta nuestros días. Kern sostiene que Husserl postula tres caminos que conducen y justifican la reducción trascendental: 1) el cartesiano, que busca una evidencia primera por medio de una crítica epistemológica, 2) el psicológico, que se detiene en la subjetividad pura, y 3) el ontológico –la única vía completa, según el autor–, que plantea la necesidad de encontrar el a priori de toda objetividad. Cfr. KERN (1962). Esta propuesta recibió diversas críticas. John J. Drummond objeta que los caminos son solo dos. Cfr. DRUMMOND (1975). Natalie Depraz relaciona las tres vías con los análisis estático, genético-solipsista y genético-intersubjetivo. Cfr. DEPRAZ (1995). Donn Welton impugna la vía cartesiana. Cfr. WELTON (2000). Sebastian Luft señala la paradójica necesidad, y a la vez imposibilidad, de sostener la vía cartesiana articulada con la vía ontológica del mundo de la vida. Cfr. LUFT (2004). Para un análisis detallado de estos debates cfr. PERKINS (2018).

11 FINK (1988), p. 35.

cuando se ‘radicaliza’ en un sentido que no es posible en la actitud natural: a saber, cuando se radicaliza hasta la superación de la actitud natural”.<sup>12</sup> En este mismo sentido, como bien destaca William Lenkowski, la absoluta discontinuidad entre las dos actitudes dificulta la explicación de la elección libre por la *epoché* o –lo que es lo mismo– la decisión de hacerse una pregunta filosófica.<sup>13</sup> La *epoché* constituye el momento crítico de la conversión fenomenológica, del despertar filosófico que se completa en la reducción.<sup>14</sup> Pero ¿qué puede conducir a tal acto?

Si bien no es posible encontrar una respuesta satisfactoria explícita en la obra de Husserl, sí pueden advertirse ciertos lineamientos para pensar a la *epoché* en su radicalidad, es decir, no como un ímpetu espontáneo que responde a una curiosidad gnoseológica injustificada, sino como un gesto que –como propone Julio César Vargas Bejarano, siguiendo a Bernhard Waldenfels– impacta en la totalidad de la vida de quien lo asume, como

---

12 FINK (1988), pp. 35 y 36. En este mismo sentido, Dieter Lohmar, si bien sostiene que es posible encontrar un único método aplicable a todas las reducciones husserlianas, también afirma que “la motivación de la *epoché* es un enigma que aún se debate y sin indicios de solución: sobre todo si se busca en la actitud natural una motivación que la anule”. LOHMAR (2003), p. 95.

13 LENKOWSKI (1978), p. 300.

14 En “De la conciencia a la vigilia”, Emmanuel Levinas examina lúcidamente las implicancias de la reducción entendida como un “despertar”: “Reducción sería un despertar [éveil] en el que se perfila una racionalidad del pensamiento –significatividad de sentido– que corta con las normas que rigen la identidad de lo Mismo y tal vez (más allá de los horizontes que implícitamente abren los textos de Husserl y en los que su pensamiento expreso se mantiene firme) una racionalidad del espíritu que no se traduce ni en saberes, ni en certezas y que de signa el irreductible término de despertar”. LEVINAS (1992), p. 43. Y más adelante: “La Reducción será, ante todo, el paso que –bajo el reposo en sí en el que se consuma lo Real referido a sí mismo– mostrará o despertará [*montrera ou réveillera*] la vida contra la que el ser tematizado, en su suficiencia, ya se habrá rebelado. Una vida ciertamente denominada, por comodidad, existencia absoluta, pero cuya absolutidad va a ser ab-solución, estar despejado, despertar [*réveil*] o estar alerta [*tenue-en-éveil*] que expone ‘lo reducido’ a nuevas reducciones, deshaciendo el dogmatismo, remanente o que re torna bajo las identidades ideales, reactivando intenciones adormecidas, reabriendo horizontes olvidados, perturbando lo Mismo en el seno de su identidad, allí donde el velar [*veiller*] se convierte en estado de alma; perturbando al estado de vigilia que se encuentra ya debiendo su reposo a lo Mismo en el que está aún instalado”. LEVINAS (1992), p. 53 y 54.

un renacimiento o una renovación.<sup>15</sup> Esta transformación opera como una respuesta a un acontecimiento inesperado que genera una conmoción total en la vida, una transformación respecto de un orden (personal o interpersonal) y de los parámetros asumidos hasta el momento como verdaderos. Un accidente, la pérdida o el reencuentro con una persona amada, una enfermedad dolorosa, son ejemplos de acontecimientos que nos advienen sin ser planeados e introducen un cambio radical en nuestra vida.<sup>16</sup> De esta perspectiva, la motivación de la *epoché* está dada por un acontecimiento que nos afecta como un estado de ánimo particular. La *epoché* constituye nuestra respuesta pática.

---

15 Cfr. VARGAS BEJARANO (2012), p. 168. En este mismo sentido, explorando la idea de transformación personal que conlleva la *epoché*, Sara Heinämaa reflexiona sobre el pasaje de la *Krisis*: “Tal vez se va a mostrar que la actitud total fenomenológica y la *epoché* pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena transformación personal [*völlige personale Wandlung*] que tendría que ser comparada con una conversión religiosa [*religiöse Umkehrung*], la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano”. HUSSERL (1976b), p. 140. Heinämaa destaca que estas ideas se relacionan con las transformaciones espirituales mencionadas en los textos publicados en Kaizo: el cambio vocacional y la renovación ética, pero van más allá aún. Según la comentarista, el paralelo con la conversión religiosa no constituye un mero recurso retórico propuesto por Husserl, sino que explica la radicalidad de la modificación integral, del renacimiento, de la renovación que introduce la *epoché*. Cfr. HEINÄMAA (2019). Por su parte, Jacques Derrida también relaciona a la *epoché* con la conversión religiosa, pero para destacar el necesario componente ateo de una auténtica profesión de fe: “Por más paradójico que pueda sonar, creer implica cierto ateísmo; y estoy seguro que los verdaderos creyentes lo saben muy bien, saben que experimentan el ateísmo todo el tiempo. Es parte de su creencia. Es en la *epoché*, en la suspensión de la fe, en la suspensión de la afirmación de Dios como tesis, que la fe aparece. La única posibilidad de la fe está en la *epoché*”. DERRIDA (2005), pp. 46 y 47.

16 Cfr. VARGAS BEJARANO (2012), pp. 168 y 169. Efectivamente, en *Antwortregister*, Waldenfels introduce un “nuevo tipo de *epoché* que rompe con las formas convencionales de ver y de pensar” (WALDENFELS (1994), p. 195), una “*epoché* responsiva” (*responsive Epoché*) (WALDENFELS (2015), p. 238), que se constituye en respuesta pática ante un acontecimiento. A diferencia de “la forma usual de la *epoché* intencional y reflexiva que reduce todo lo que se muestra a su significado, es decir, a la manera de cómo algo es referido y dado”, esta “*epoché* afectacional y responsiva [...] trasciende el ‘qué’ y ‘en dirección a qué’ de los actos intencionales, y que verbaliza el ‘por autoría de qué’ del ser afectado y el ‘a qué’ del responder. Esta *epoché* no nos proporcionaría ningún punto de vista superior, pero nos permitiría hacer una mirada de soslayo que distancia el objeto sin perderlo de vista. La filosofía nace, al igual que del asombro o de la angustia, también del *pathos*. Una filosofía que se olvidara totalmente de sus orígenes páticos no sería otra cosa que una filosofía tradicional que se encierra en sus propios conceptos y argumentos...”. WALDENFELS (2015), p. 238.

Esta es, precisamente, la transformación en el status de la *epoché* que puede encontrarse operando de hecho en la propuesta de Heidegger.<sup>17</sup> Según Jean-François Courtine, es posible leer en *Sein und Zeit* una fenomenología trascendental. En “L’idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction”, Courtine sostiene que “la propuesta de *Sein und Zeit* se funda sobre la radicalización de la reducción fenomenológica-trascendental de Husserl”:<sup>18</sup> la angustia como “estado de ánimo fundamental” (*Grundstimmung*) constituye la “repetición” heideggeriana de la operación husserliana de la *epoché* que lleva a la reducción trascendental.<sup>19</sup> La angustia cumple la función de la *Grundbefindlichkeit* que alcanza el “estado de apertura” (*Erschlossenheit*) propicio para que el *Dasein* comparezca ante sí mismo.<sup>20</sup> En este punto, Courtine destaca la diferencia de este planteo respecto de la “auto-donación” (*Selbstgegebenheit*) husserliana. La fenomenología hermenéutica heideggeriana no acepta la pretendida evidencia del Yo y del ser dado a sí mismo.<sup>21</sup> Sin embargo, esto no implica que no opere un modelo husserliano que, igualmente, sigue remitiendo a una suerte de instancia trascendental. Courtine da cuenta de cómo la angustia funciona como una *epoché* que nos desconecta del mundo como la totalidad de los entes intramundanos. Esta desconexión actúa como una puesta entre paréntesis que anula los sentidos del mundo, pero, al mismo tiempo, recupera la posibilidad del “mundo en cuanto tal” (*Welt als solche*).<sup>22</sup> Según Courtine, Heidegger no se aleja de la metodología husserliana, sino que radicaliza los términos de la *epoché* (y la reducción) que operan posibilitando en la angustia la reconducción a la ipseidad del *Dasein*, a su facticidad, a su *Unheimlichkeit*, a su “ser-libre para” su “poder-ser más propio”. Y es en este mismo gesto en el que se

---

17 Cabe destacar que Waldenfels señala que su propuesta de una *epoché* responsiva y pática se aleja tanto de las filosofías que pretenden hablar de los sentimientos, pero a distancia, como también del existencialismo, que cae en un “pathetismo irreflexivo” en el que se busca una “expresión directa de los sentimientos” (WALDENFELS (2015), p. 237). Consideramos que la lectura de Courtine de la angustia como *epoché* en Heidegger no cae en la perspectiva del existencialismo.

18 COURTINE (1984), p. 242.

19 COURTINE (1984), pp. 231 y 232.

20 HEIDEGGER (1977), p. 242.

21 Cfr. COURTINE (1984), p. 236.

22 HEIDEGGER (1977), p. 248.

devela el fenómeno del mundo en tanto tal.<sup>23</sup> Pero además, la propuesta de Heidegger resuelve, efectivamente, el problema husserliano de la motivación como proveniente del ejercicio de una “libertad absoluta”, pues la *Stimmung* explica el impulso de la *epoché* como algo que nos sobreviene.<sup>24</sup>

Por lo tanto, la *epoché* puede pensarse como una respuesta anímica, afectiva, provocada por un acontecimiento que nos sobreviene. Esto es exactamente lo que le ocurre a la protagonista de *La estirpe*. La novela cuenta la historia de Ana, una profesora y escritora que sufre un accidente y pierde la memoria. El acontecimiento adviene sin poder ser previsto, sin aviso, en el momento menos esperado, en medio de un festejo: “Cuando la bola espejada se me cayó en la cabeza no sentí ningún dolor. Vi las caras de todos desfigurarse alrededor y la flor que tenía en el pelo tirada en el piso, abierta en una decena de pétalos. Las piernas dejaron de sostenerme. Desde el suelo vi rebotar la bola de espejos y sentí en ese instante cómo todos mis pensamientos se rompían en millones de partes. Lo que vino después fue una oscuridad fresca sin pensamientos, que me arrasó como una ola que retrocede, que vuelve al fondo del océano”.<sup>25</sup> El golpe produce una *epoché*: el mundo y el lenguaje para referir a los entes intramundanos pierde su sentido: “A veces digo café y no estoy segura si es café lo que quiero pedir, porque las palabras no me suenan a nada [...] Digo café, digo permiso, digo invierno, digo gracias. Entiendo las palabras en la cabeza, pero pierden sentido al pronunciarlas”.<sup>26</sup> La estructura del lenguaje mismo pierde su sentido: “... creo que ya no sé leer...”.<sup>27</sup> El impacto de la *epoché* la afecta íntegramente: “Es como si no estuviera en ninguna parte, flotando en pensamientos sin

---

23 “En su función metódica, se podría estar tentado de decir, la angustia reductora no es absolutamente diferente de la reducción trascendental al modo husserliano, aunque se despliegue en una dimensión completamente nueva: ya no la de la reflexión, la ideación, la abstracción y la intuición, sino la de la *Stimmung*, de la tonalidad afectiva como ser primordialmente sintonizado y abierto al mundo, de la *Befindlichkeit*, del sentimiento de la situación como primera revelación del ‘ahí’ y del estar arrojado (*Geworfenheit*)”. COURTINE (1984), pp. 242 y 243.

24 “El estado de ánimo sobreviene [Die *Stimmung überfällt*]”. HEIDEGGER (1984), p. 182.

25 MALIANDI (2022), pp. 65 y 66.

26 MALIANDI (2022), p. 26.

27 MALIANDI (2022), p. 42.

forma”.<sup>28</sup> Es más, no solo el heideggeriano *Umwelt*, el mundo circundante, se vuelve extraño, sino también el *Mitwelt*, el mundo con otros: las personas queridas también se vuelven extrañas. Ana no reconoce a su hijo (le dice “el chico”)<sup>29</sup> y observa respecto de su esposo Alberto: “Estuvo todo este tiempo tan serio y preocupado que sus gestos eran para mí los de una persona completamente extraña”.<sup>30</sup>

Ana experimenta la *epoché* como un estado anímico radical. Pero ¿cuál? El neuropsiquiatra que la atiende indaga en esta cuestión en una sesión de la terapia de grupo: “El médico nos pregunta si podemos definir ‘depresión’. Álvaro se encoge de hombros, Marta se quedó dormida y Lucas mira el techo sin enterarse de nada. *Depresión es perder el... / ¿Perder el qué, Ana? / No sé, no me sale. / ¿Perder el entusiasmo?, ¿Perder el gusto por las cosas? / Sí / Bien, es todo eso, sí. Pero también acá aprendemos que se trata de un trastorno, un problema en nuestra salud que podemos atender*”.<sup>31</sup> Ana reacciona ante esa caracterización. Sabe que su estado pático no es patológico, que en su *pathos* apático anida una posibilidad existencial de renacimiento, de renovación. Quizás el carpintero vio con claridad el efecto de la *epoché* en Ana: “tal vez, quién sabe, el accidente sirvió para sacarle toda esa tristeza que usted tenía”.<sup>32</sup> Tal vez sea mucho decir “sacarle”, pero sí está claro que Ana hace de esa tristeza una potencia de resistencia.

---

28 MALIANDI (2022), p. 29.

29 “Intento escribir, intento leer, intento hacer cosas, pero el chico me distrae, llora. Quiere atención, mostrarme un dibujo que hizo. No entiendo qué es, ¿un humano?, ¿una jirafa? Cuando le pregunto llora, quiere que yo sea como antes. Antes le preparaba la leche con galletitas y no sé qué más. Apenas sabe hablar pero se las arregla para hacerse entender. Yo no recuerdo nada de todo eso. No sé dónde se guardan las galletitas”. MALIANDI (2022), p. 15.

30 MALIANDI (2022), p. 56.

31 MALIANDI (2022), pp. 109 y 110.

32 MALIANDI (2022), p. 63.

En *The Gendering of Melancholia*, Juliana Schiesari —siguiendo a Susan Sontag—<sup>33</sup> destaca que la exaltada melancolía romántica ha devenido la devaluada depresión en nuestros días. Pero, además, según la autora, el estereotipo del melancólico es el de una figura masculina especial, el de un genio artístico en el que la tristeza se compensa con una exquisita sensibilidad que le permite crear como a ningún otro. Por el contrario, la depresión está representada por una mujer caracterizada como infeliz e improductiva.<sup>34</sup> Es más —según Schiesari— cuando se le concede a la mujer el acceso a la melancolía ésta es vista como una “enfermedad debilitante y ciertamente no como un *ethos* posibilitador”.<sup>35</sup> La novela de Maliandi reacciona ante esta caracterización. Puede sostenerse que la “depresión” post-traumática de Ana constituye un “afecto político fundamental” en el sentido propuesto por Lauren Berlant de un “estado interino de pérdida del mundo que afirma la vida, un ‘estar en la vida sin querer el mundo’”.<sup>36</sup> La *epoché* de la protagonista consiste precisamente en una resistencia pática que opera como una puesta en cuestión radical de todos los sentidos impuestos sobre su historia personal (ser docente, ser escritora, ser esposa, ser madre) y sobre la historia argentina misma (en la que confluye también su historia personal como descendiente de la “estirpe” que participó en la masacre del Napalpí y el genocidio en el Gran Chaco).<sup>37</sup>

33 “...la poco romántica depresión ha suplantado a la noción romántica de la melancolía. [...] La depresión es la melancolía sin sus encantos: sin su animación, sin sus arrebatos”. SONTAG (1978), p. 50.

34 Explica Schiesari: “el gran melancólico del pasado podrá haber sido un hombre torturado pero creativo, un genio, el estereotipo de persona deprimida de hoy es una mujer infeliz e improductiva. Nada expresa de modo más elocuente lo que llamo el género de la melancolía que esta separación entre la forma altamente valorado entendida como masculina y una forma de valor inferior codificada como femenina. Es más, la forma más elevada (melancolía) está hecha para representar una enfermedad sensible y exquisita caracterizada por la representación misma, mientras que la forma inferior (depresión) permanece caracterizada por una incapacidad para traducir los síntomas al lenguaje, más allá de su propia referencialidad como depresión”. SCHIESARI (1992), p. 16. Para un lúcido y detallado estudio de este pasaje de la melancolía a la depresión cfr. PRATI (2023).

35 SCHIESARI (1992), p. 15.

36 BERLANT (2022), p. 124.

37 Para un análisis del sentido político del estado anímico de la protagonista de la novela cfr. DESTÉFANIS (2023).

“Estoy despierta. Trato de llamar a alguien, pero las palabras no me salen. ¿Cuáles son las palabras para llamar a alguien? ¿Qué palabra hará que alguien venga?”.<sup>38</sup> Ana está finalmente despierta porque es capaz de advertir –con Emmanuel Levinas– que las palabras no son suficientes para convocar a una existencia ética, que no hay palabras, pero sí hay llamada.<sup>39</sup>

Ana es una narradora que ya no puede contar la misma historia. Recuerda algunos versos de “La cautiva”, pero no sabe si son propios o de Echeverría.<sup>40</sup> No puede retomar su libro, seguir escribiendo su historia, tiene más bien que reescribir *la* historia. No puede siquiera seguir hablando el mismo idioma. Ahora sus palabras se articulan en lengua Qom.<sup>41</sup> Ya no puede seguir hablando en español. “Por momentos solo puedo hablar en lengua toba”.<sup>42</sup> Y ese pasivo “no poder” deviene un activo “no querer”. Ana se pone la trenza de la nena toba: “Me miro en el espejo ¿quién *sos*? Aunque la trenza contrasta con el color de mi piel y el de mi propio pelo, parece nacer de mi cabeza. Bien agarrada, la siento colgar sobre la espalda”.<sup>43</sup> ¿Cómo reescribir la historia? ¿Cómo darle la voz a lxs que no la tuvieron? ¿Cómo incluírlxs?

En primer lugar, deviniendo unx mismx otrx. Eso es la *epoché*, una transformación absoluta de la subjetividad. Ana ya no es la misma: “Antes de quedarme dormida solo escucho mis pensamientos en la oscuridad. Mi propia voz que dice *la que eras se te va*”.<sup>44</sup> Devino otra y es capaz de escuchar otras voces, de recibir otros sentidos: “En mi sueño la nena toba ya es

---

38 MALIANDI (2022), p. 9. Como ya hemos mencionado en la nota 13, Levinas establece un elocuente paralelo entre la idea de “despertar” y la *epoché* y la reducción.

39 Jérôme de Gramont destaca la dimensión ética omnipresente en la obra husserliana y, en particular, en el gesto de la *epoché* como comienzo y primera palabra: “La ética no es un capítulo más que añadir al inmenso programa de la fenomenología, ya que para Husserl no ha sido siempre más que la explicitación de su actividad, en cada momento de su obra, y más aún en el momento en que se concentra en su primera palabra absoluta [la *epoché*], si es que se mantiene siempre fiel a su Idea”. GRAMONT (2014), p. 184.

40 Cfr. MALIANDI (2022), pp. 92 y 93.

41 Cfr. MALIANDI (2022), p. 112.

42 MALIANDI (2022), p. 123.

43 MALIANDI (2022), p. 105.

44 MALIANDI (2022), p. 140.

vieja y me dicta mi texto. Lleva la batuta en la mano y la mueve con cada palabra dirigiendo mis pensamientos para convertirlos en sonido”.<sup>45</sup> Pero su devenir otra no implica un hablar por la otra. Ana no pretende tampoco ponerse empáticamente en el lugar de la niña toba, de la otra, y así suplantarla o reducirla a su mismidad. Habla Qom, pero no cuenta ni escribe otra historia. Ana no sabe bien cómo reescribir, pero lo que sí sabe es que no puede seguir escribiendo lo mismo y de la misma forma. “El libro podría empezar con el personaje de la india que habla, que cuenta su historia”<sup>46</sup>.

### 3. REDUCCIÓN: *LAS AVENTURAS DE LA CHINA IRON*

La *epoché* implica, como bien destaca Javier San Martín, un “echarse para atrás” para ver mejor, conlleva la puesta en práctica de un distanciamiento crítico.<sup>47</sup> Este movimiento negativo opera como el comienzo del movimiento positivo: el de la reducción. Es más, a partir de la transformación de la *epoché* en un temple de ánimo (con la obra de Heidegger) y en la posibilidad de pensar una *epoché* radicalizada que también practique una desconexión respecto de la tesis del yo (como propone Patočka),<sup>48</sup> quizás es posible postular cierto solapamiento entre *epoché* y reducción en el sentido de un movimiento en el que la suspensión ya opera positivamente como una reconducción que permite recibir a los fenómenos tal como estos aparecen en sus propios términos. Pero ¿cómo funciona el sentido positivo de esta nueva mirada tonalizada por el estado anímico de la *epoché*?

Propongo, en primer lugar, que es posible leer la novela de Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de la China Iron*, como la puesta en práctica de esta mirada que reconduce a todos los fenómenos a su modo originario

---

45 MALIANDI (2022), p. 134.

46 MALIANDI (2022), p. 134.

47 “Para Husserl ‘epoché’ es *Zurückhaltung*, literalmente ‘echarse para atrás’ para mirar. La vuelta a las cosas mismas exige, en primer lugar, esta actitud crítica abstencionista, para poder mirar libremente”. SAN MARTÍN (1986), p. 28.

48 Jan Patočka no solo afirma que la *epoché* es el núcleo de la reducción (cfr. PATOČKA (2004a), p. 272), sino que también sostiene que debería ejecutarse en todo su alcance, poniendo entre paréntesis también al ego transcendental que la opera. Cfr. PATOČKA (2004b), p. 247.

de darse, esto es, a su carácter acontecial, refractario de toda objetualización. Pero, además, en segundo lugar, esta reducción tiene finalmente un sentido político. La novela ofrece una reescritura utópica de una obra fundacional de la literatura y de la política argentina, el *Martin Fierro*. Es necesario un nuevo relato que deconstruya la frontera entre civilización y barbarie,<sup>49</sup> pero que también ponga en cuestión el modo virilizado y violento en que se presenta el espacio mitológico fundador de la pampa y el campo,<sup>50</sup> para proponer un nuevo tipo de comunidad y de organización social, jurídica y política.<sup>51</sup>

La novela, desde el comienzo, cuenta la experiencia de éxtasis que vive la protagonista: "...era tanta felicidad que corría leguas desde el caserío hasta llegar a una orilla del río marrón, me desnudaba y gritaba de alegría chapoteando en el barro con Estreya";<sup>52</sup> y de entusiasmo: "Durante todo ese primer viaje no entablé ninguna discusión, no hice más que deslumbrarme..."<sup>53</sup> La China no busca controlar lo que ve con procedimientos de objetualización, sino que se entrega al acontecer de los fenómenos en su diversidad: "Los pastizales se bamboleaban con el viento cuando salimos y parecía la pampa un mar de dos colores: cuando se dejaban vencer los tallos, era blanca y destellaba como espuma; cuando volvían a su posición inicial, era verde y fulguraban los distintos tonos de los pastos, que parecían brotes tiernos..."<sup>54</sup>

---

49 En esta clave interpretativa cfr. PORTELA (2019).

50 Este aspecto de la novela es trabajado por Lucía de Leone en su artículo "Vuelos erráticos sobre una pampa migrante. Las aventuras de la China Iron de Gabriela Cabezón Cámara". Cfr. LEONE (2021).

51 Para una lectura política de la novela cfr. JAROSZUK (2021).

52 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 14.

53 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 53. "Me sentía viva y feroz como una manada de depredadores y amorosa como Estreya, que festejaba cada mañana y cada reencuentro como si lo sorprendieran, como si supiera que podrían no haber sucedido...". CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 54.

54 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 139.

La pampa no se le presenta como un desierto bárbaro y opresivo, sino como un ámbito pleno de posibilidad<sup>55</sup> que despiertan su curiosidad<sup>56</sup> y su deseo: “el mundo se me hacía paraíso”.<sup>57</sup>

La *epoché* universalizada opera como una reducción que transforma el sentido de lo dado e incluso de su propia subjetividad: “...volví a nacer en la misma pampa en la que había nacido catorce o quince años antes”.<sup>58</sup> Y ese renacimiento en el que la China recibe pasivamente al mundo y se recibe a sí misma a partir de lo que recibe, es también el impulso activo que la lleva a no tolerar la violencia de la distinción civilización/barbarie. En el Fortín, Hernández explica la lógica de la “civilización”: “Hubo que conquistarle una tierra a la patria [...], los huesos que rodeaban su estancia no nos la cedieron gratis los salvajes. Y ahora le estamos conquistando una masa obrera, ya ve a mis gauchos. [...] ¿A todos les gustaba? No, algunos entraron en razones a fuerza de estaca, otros de cepo, varios de unos cuantos latigazos y algunos se escaparon y nunca más volvieron, hartos de la falta de sus cañas diarias y de no tener su propio dinero. ¿No les paga? No, invierto ese dinero, que rara vez llega, en la maestra, la escuela, la capilla y las casas de las familias nuevas. Y en mi hacienda y mi casa, también: son el comando general de la

---

55 “Todo era posible todavía en ese tiempo lento de la pampa...”. CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 48.

56 “Yo miraba con voracidad, coleccionaba imágenes, intentaba estar atenta a cada cosa, sentía detalladamente; todo mi cuerpo, toda mi piel estaba despierta como si estuviera hecha de animales al acecho, de felinos, de pumas como los que temíamos encontrar en el desierto, estaba despierta como si supiera que la vida tiene límite, como si se lo viera”. CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 53.

57 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 51. “Apenas ponía un pie en el suelo me invadía el olor a tierra mojada, me ensordecían los cuchicheos de los cuises, me estremecía toda brisa, me acariciaba el aroma de la menta que crecía entre los yuyos, el de las flores chiquitas naranjas y violetas que se engarzaban en el barro, me dolía el roce de los cardos, me llenaba la boca de saliva la cocina de Liz –que se las ingeniaba para hacer sus copiosos desayunos en las cocinas cavadas en el barro: huevos revueltos, *bacon* frito, tostadas, jugo de naranja hasta que se acabaron las naranjas, té, tomates fritos, alubias blancas–. Y el cuerpo de Liz me tenía como un sol a su girasol, cómo me hubiera costado mantener la cabeza erguida sobre los hombros si ella me hubiera dejado de mirar, sentía la fuerza de esa atracción como se ha de sentir un campo gravitatorio, como eso que nos permite estar en pie”. CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 54.

58 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 58.

estancia, la punta de lanza de la nación, el progreso penetrando el desierto”.<sup>59</sup> La China, junto con Rosa y Liz, ya no aceptan la objetualización civilizante: “...la víspera de nuestra partida nos tenía felices: estábamos hartos ya de tanta simulación...”.<sup>60</sup>

La China se va, es impulsada por la tonalidad afectiva de la *epoché*/reducción que devino amor. El amor es la neutralización del *ego* que permite la apertura a la diferencia, a la particularidad, es la receptividad que disuelve toda pre-visión (incluida la distinción civilización/barbarie) para entregarse a la post-visión del acontecer de los fenómenos en su otredad. La China explicita esta emoción al comienzo de su viaje, al referir a la renovación que –como la que se da con la reducción– se produce en su vida: “Lo sentí como un amor loco por mis vestidos, por mi perro, por mi amiga [...] Un amor que me expandía y me hacía reír...”.<sup>61</sup>

Y es ese amor lo que la lleva a entender que “para poder irse hay que hacerse otro”,<sup>62</sup> con otrxs. En la tercera parte, en Tierra Adentro, la China se une a una comunidad del amor: la comunidad Ñichiñ.<sup>63</sup> En esta comunidad se practica un amor que no excluye nada de lo viviente: “El aire era una masa viva de animales, el zumbido de las abejas y las moscas y los barigüi y los mosquitos era su respiración y yo empecé a respirar con ellos, me dejé estar en ese ruido grave que a la noche aumentaba por otro más irregular, el del croar de tanto bicho barroso. Estábamos en zona de lagunas: el agua duplica la felicidad como duplica lo que espeja. Y lo llena de vidas”.<sup>64</sup>

Se trata, asimismo, de un amor que es apertura sin la posesión de la objetualización: “Nosotros mismos vivimos también así: yo, en la casa que ya es nuestra con Kauka, pero puedo dormir y amanecer en cualquier otra,

59 CABEZÓN CÁMARA (2021), pp. 105 y 106.

60 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 129.

61 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 25.

62 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 74.

63 Propongo un análisis de este aspecto de esta novela en mi artículo “The Extravagant Community of Love”. Cfr. ROGGERO (2024).

64 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 147.

donde me sorprenda el cansancio, donde me rinda el sueño por la noche; si no es al lado de mi guerrera puede ser al lado de Liz que me recibe con su curries y sus cuentos muchas tardes y muchas noches me retiene en su cama, en el de Rosa que les enseña a los mitã a domar caballos a puro don o en el de Fierro, con mis hijos y los suyos y esto de escribir que se nos ha dado: duermo con mis amores yo...”<sup>65</sup>

Finalmente, se trata de una comunidad justa que hace del respeto a la diferencia el sentido de la igualdad: una comunidad en la que no hay “centro [...] ni una ruka *más grande que las otras...*”;<sup>66</sup> una comunidad en la que “ni la ropa ni la forma de vivir está determinada por el sexo”.<sup>67</sup> Pero, que además es una comunidad organizada políticamente. Hay reglas que aseguran la distribución equitativa del poder: “No nos importa el voto porque todos votamos y porque podemos tener tanto jefes o jefas o almas dobles mandando”.<sup>68</sup> Y hay normas que garantizan el derecho al trabajo, pero también al ocio: “Nadie trabaja a diaria en las Y pa’û: nos turnamos, trabajamos un mes de tres. Ese mes, cuidamos que nuestras vacas no se hundan en el tuju y si se hundan ayudamos todos; hacemos guardia para que no nos sorprendan las mareas, exige un poco de tiempo montar a las vaca sobre los wampos, ponerles pasto y agua ahí arriba, calmarlas hasta que aceptan la quietud necesarias para conservar el equilibrio, subirse ahí con ellas y acariciarlas para que vuelvan a respirar como si estuvieran en un prado lleno de pastizales tiernos”.<sup>69</sup> Se trata, sin duda, de una comunidad tan utópica como necesaria,<sup>70</sup> con la que se ensaya una crítica indispensable a los modos de vida que nos impone –hoy, particularmente, en Argentina– el modelo neoliberal.

---

65 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 179.

66 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 155.

67 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 157.

68 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 181.

69 CABEZÓN CÁMARA (2021), p. 178.

70 Como bien señala Diego Falconí Trávez –en su análisis de *Consti-tución re-pública rarita*, de Diego Posada– la imaginación, el ensayo de la utopía cumple una función fundamental en América Latina para “debatir los significados políticos comunitarios”, para “traer imaginarios sexodisidentes y migrantes a la imaginación política”, que procuren incluir a “quienes no han podido estar en la escritura de los documentos fundacionales”. FALCONÍ TRÁVEZ (2023), p. 155.

#### 4. CONCLUSIONES

Esta lectura en tándem de ambas novelas nos permite, por un lado, destacar la importancia de la toma de conciencia –en un contexto en el que la justicia social, la solidaridad y la empatía son consideradas “aberraciones”– de la necesidad y urgencia de suspender nuestra participación en una lógica política que deja afuera no solo a los más débiles (niñxs, enfermxs, jubiladx, disidencias sexuales), sino también a la gran mayoría que ya vive en la Argentina bajo la línea de pobreza. Esa toma de conciencia –caracterizada por la *epoché* de Ana en la novela de Maliandi; *epoché* que no consiste en una actitud teórica, sino afectiva– se manifiesta como una interrupción pasiva que se niega activamente a seguir colaborando, que se resiste a hacer de cuenta que no pasa nada. El golpe de la bola de espejos que recibe Ana interrumpe la fiesta, no hay celebración posible si es solo para unos pocos, hay que reescribir la historia, hay que ceder la voz a sus víctimas, hay que contar otra cosa y para eso hay que devenir unx mismx otrx.

Por otro lado, *Las aventuras de la China Iron* permite advertir cómo puede operar el sentido positivo y creador de la *epoché* páthica de Ana, de la depresión que tiene también el impulso creador de la melancolía –a pesar de que el estereotipo se empecine en negarlo–, pero que además puede impulsar a una acción de interrupción, que en su radicalidad despeja el camino para la reconducción. La *epoché* páthica opera un cambio de mirada que nos permite ver un ámbito que permanecía oculto: el ámbito de lo acontecible, que es el ámbito de la posibilidad. La depresión deviene acción amorosa porque finalmente ve las cosas como son, en su diferencia, en su otredad; en este sentido, su mirada reconduce “a las cosas mismas”.<sup>71</sup> La China no acepta las preconcepciones de la “civilización” sobre la pampa y la Argentina. Su

---

71 “No queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con ‘meras palabras’ [...] No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos volver a ‘las cosas mismas’”. HUSSERL (1984), p. 10.

deseo la lleva a descubrir un ámbito más originario en el que la distinción entre civilización y barbarie no opera, en el que es posible una comunidad justa e inclusiva de toda diversidad.

*Epoché* y reducción, que posibilitan un nuevo comienzo (*La stirpe*) y una “tierra prometida”, un *telos* (*Las aventuras de la China Iron*), son pues las condiciones para la reescritura de la historia como intervención en el presente. Se trata no solo de pensar lo impensable, lo que parece imposible, sino también de desearlo desde una resistencia que es tanto pasiva –desde la negación a seguir participando acríticamente–, como también es activa –desde el impulso deseante que lleva a imaginar otros modos “imposibles” como posibles–.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

BERLANT, Lauren (2022): *On the Inconvenience of Other People* (Durham, Duke University Press).

CABEZÓN, Gabriela (2021): *Las Aventuras de la China Iron* (Buenos Aires, Random House).

COURTINE, Jean-François (1984): “L’idée de phénoménologie et la problématique de la réduction chez Heidegger”, en: Marion, Jean-Luc y Planty-Bonjour, Guy (Eds.), *Phénoménologie et métaphysique* (Paris, PUF), pp. 211-245.

DEPRAZ, Natalie (1995): *Transcendance et incarnation: le statut de l’inter-subjectivité comme altérité à soi chez Husserl* (Paris, Vrin).

DERRIDA, Jacques (2005): “*Epoché* and Faith. An Interview with Jacques Derrida”, en: Sherwood, Yvonne y Hart, Kevin (Eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments* (Abingdon, Routledge), pp. 27-50.

DESTÉFANIS, Laura (2023): “Espectros del daño. Marcas del horror en tres novelas del Chacho argentino”, en: Gramma (Vol. 34, N°71). Disponible en <https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/article/view/6990>. [Fecha de última consulta: 29.10.2024].

DRUMMOND, John J. (1975): “Husserl on the ways to the performance of the Reduction”, en: Man and World (Vol. 8), pp. 47-69.

FALCONÍ TRÁVEZ, Diego (2023): Derecho y Literatura en América Latina. Un análisis comparatista desde el género (Valencia, Tirant Humanidades).

FINK, Eugen (1988): Husserliana. Dokumente. Band II/1. VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Dordrecht, Kluwer Academic).

GRAMONT, Jérôme de (2014): L'appel de la loi (Louvain, Éditions Peeters).

GRAMONT, Jérôme de (2015): “Le pluriel des reductions et l'unique *epoché*”, en: Archivio di filosofia (Vol. 83, N°1-2), pp. 65-78.

HEIDEGGER, Martin (1977): Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Sein und Zeit (Frankfurt am Main, Klostermann).

HEINÄMAA, Sara (2019): “*Epoché* as personal transformation”, en: Phänomenologische Forschungen (N°2), pp. 133-159.

HUSSERL, Edmund (1952): “Nachwort”, en: Husserl, Edmund (Ed.), Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Den Haag, Martinus Nijhoff), pp. 138-162.

HUSSERL, Edmund (1973): Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil (1905-1920) (Den Haag, Martinus Nijhoff).

HUSSERL, Edmund (1976a): Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Den Haag, Martinus Nijhoff).

HUSSERL, Edmund (1976b): Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Den Haag, Martinus Nijhoff).

HUSSERL, Edmund (1984): Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band XIX/1. Logischen Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Den Haag, Martinus Nijhoff).

HUSSERL, Edmund (2002): Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band XXXIV. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935) (Dordrecht, Kluwer Academic).

JAROSZUK, Barbara (2021): “Negociando el mapa de lo posible: Las aventuras de la China Iron de Gabriela Cabezón Cámara”, en: *Studia Nephilologica* (Vol. 93, N°3), pp. 357-378.

KERN, Iso (1962): “Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, en: *Tijdschrift voor Filosofie* (Vol. 24, N°2), pp. 303-349.

LENKOWSKI, William (1978): “What is Husserl’s Epoché? The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context”, en: *Man and World* (Vol. 11, N°3-4), pp. 299-323.

LEONE, Lucía de (2021): “Vuelos erráticos sobre una pampa migrante. Las aventuras de la China Iron de Gabriela Cabezón Cámara”, en: Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos (Vol. 8, N°10), pp. 64-78.

LEVINAS, Emmanuel (1992): *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris, Vrin).

LOHMAR, Dieter (2003): “L'idée de la réduction: les réductions de Husserl et leur sense méthodique commun”, en: *Alter* (Vol. 11), pp. 91-110.

LUFT, Sebastian (2004): “Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life World and Cartesianism”, en: *Research in Phenomenology* (Vol. 34, N°1), pp. 198-234.

MALIANDI, Carla (2022): *La estirpe* (Buenos Aires, Random House).

MOLLOY, Sylvia (2010): *Intervenciones patrias, contratos afectivos*, en: XXIX Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Toronto, Canadá, octubre de 2010, Disponible en <https://www.scribd.com/document/423958179/MolloySylvia-Intervenciones-patrias-Contratos-afectivos>. [Fecha de última consulta: 29.10.2024].

PATOČKA, Jan (2004a): “¿Qué es la fenomenología?”, en: *El movimiento de la existencia humana*. (Traducc. T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro, Madrid, Ediciones Encuentro).

PATOČKA, Jan (2004b): “Epoché y reducción”, en: *El movimiento de la existencia humana*. (Traducc. T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro, Madrid, Ediciones Encuentro).

PERKINS, Patricio (2018): “Sobre las vías a la reducción trascendental de Husserl según Iso Kern”, en: *Anuario Filosófico* (Vol. 51, N°1), pp. 59-82.

PORTELA, Guillermo (2019): “Almas dobles: fronteras que se diluyen en Las aventuras de la China Iron de Gabriela Cabezón Cámara”, en: Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas (Vol. 16) pp. 40-47.

PRATI, Renata (2023): “De la melancolía a la depresión. Explorar el malestar del presente”. Tesis para optar al grado de Doctor. Disponible en <https://www.aacademica.org/renata.prati/40.pdf>. [Fecha de última consulta: 29.10.2024].

ROGGERO, Jorge Luis (2024): “The extravagant community of love”, en: Law and Literature (Vol.36, N°2), pp. 1-20. Disponible en <https://doi.org/10.1080/1535685X.2024.2372947>. [Fecha de última consulta: 29.10.2024].

SAN MARTIN, Javier (1986): La estructura del método fenomenológico (Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia).

SCHIESARI, Juliana (1992): The Gendering of Melancholia. Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature (Ithaca, Cornell University Press).

SONTAG, Susan (1978): Illness as Metaphor (New York, Farrar, Straus and Giroux).

VARGAS, Julio César (2012): “Reflexiones sobre la reducción fenomenológica trascendental”, en: Anuario Colombiano de Fenomenología (Vol. 6), pp. 157-172.

WALDENFELS, Bernhard (1994): Antwortregister (Frankfurt am Main, Suhrkamp).

WALDENFELS, Bernhard (2015): Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño. (Traducc. Gustavo Leyva, Barcelona, Anthropos).

WELTON, Donn (2000): *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Bloomington, Indiana University Press).

ZAHAVI, Dan (2011): *Husserl and Transcendental Intersubjectivity* (Athens, Ohio University Press).

ZAHAVI, Dan (2018): *Phenomenology. The Basics* (London, Routledge).