



# El *ser feo* como desecho del Capitaloceno: Monstruosidad carenciada y crítica socioambiental en una muestra de la ficción uruguaya contemporánea

*Giuseppe Gatti Riccardi*

Università Guglielmo Marconi  
Universitatea din Vest  
g.gatti@unimarconi.it  
giuseppe.gatti@e-uvr.ro  
<https://orcid.org/0000-0001-5500-1631>

Recibido: 02/11/2025  
Aceptado: 10/01/2026

## Resumen:

En el panorama de los estudios que analizan el tránsito del Holoceno al Antropoceno, etapa geológica que ve al ser humano convertirse en agente de cambio medioambiental, se propone una lectura de textos de ficción uruguaya contemporánea desde una perspectiva económico-social, siguiendo aquellas líneas que identifican al capitalismo como causa principal del cambio (también geológico) que afecta nuestro presente. En particular, a partir del estudio de dos novelas publicadas entre 2021 y 2024 —*Nuestra Manhattan*, de María Eugenia Trías, y *El alma del mundo según Federico*, de Felipe Polleri— se centrará la atención en el impacto de praxis hipercapitalistas en el sistema social mundial. En el Antropoceno (ya vuelto Capitaloceno) se constata la presencia cada vez más relevante de individuos «fantasmales» e «irrelevantes», tanto desde el punto de vista de las instituciones como del mercado; estos seres humanos, que se vuelven sujetos no necesarios, acaban convirtiéndose en «anomalías» por ser redundantes en el orden económico. Así, a partir del concepto de *justicia ecológica* —(in)justa distribución de recursos— se enfocará lo anómalo-monstruoso como parte esencial de la *ecocrisis* actual y como representación de la marginación y de la exclusión económico-social de grupos e individuos alejados del modelo político-económico impuesto por la economía globalizada.

**Palabras clave:** Ecoimperialismo; justicia ecológica; anomalía monstruosa; María Eugenia Trías; Felipe Polleri.

## The *Ugly Human Being* as Waste of the Capitalocene: Deprived Monstrosity and Socio-environmental Critique in a Sample of Contemporary Uruguayan Fiction

### Abstract:

Within the panorama of studies that analyze the transition from the Holocene to the Anthropocene, a geological stage that sees human beings become agents of environmental

change, we propose a reading of contemporary fiction texts from an economic and social perspective, following those lines that identify capitalism as the main cause of geological change. Based on the study of two Uruguayan novels published between 2021 and 2024 —*Nuestra Manhattan*, by María Eugenia Trías, and *El alma del mundo según Federico*, by Felipe Polleri— we will try to focus attention on the impact of hyper-capitalist praxis on the global social system. In the Anthropocene (now the Capitalocene), the increasingly prominent presence of «ghostly» and «irrelevant» individuals is evident, both from the perspective of institutions and the market. These human beings, who become *unnecessary subjects*, end up becoming «monstrous anomalies» due to their redundancy in the economic order. Thus, based on the concept of ecological justice—the (un)just distribution of resources—the monstrous-anomalous will be approached as an essential part of the current *eco-crisis* and as a representation of the marginalization and socioeconomic exclusion of groups and individuals removed from the political-economic model imposed by the globalized economy. **Keywords:** Ecoimperialism; ecological justice; monstrous anomaly; María Eugenia Trías; Felipe Polleri.

## O ser feio como resíduo do Capitaloceno: monstruosidade carenciada e crítica socioambiental em um recorte da ficção uruguaia contemporânea

**Resumo:** No panorama dos estudos que analisam a transição do Holoceno ao Antropoceno, etapa geológica em que o ser humano se torna agente de mudança ambiental, propõe-se uma leitura de textos da ficção uruguaia contemporânea a partir de uma perspectiva econômico-social. Essa abordagem segue linhas críticas que identificam o capitalismo como a principal causa das transformações (também geológicas) que afetam o presente. Em particular, a análise centra-se a atenção no impacto de práticas hipercapitalistas sobre o sistema social global, com base em dois romances publicados entre 2021 e 2024: *Nuestra Manhattan*, de María Eugenia Trías, e *El alma del mundo según Federico*, de Felipe Polleri. No Antropoceno (já convertido em Capitaloceno), observa-se a presença crescente de indivíduos “fantasmáticos” e “irrelevantes”, tanto do ponto de vista das instituições quanto do mercado. Tornados desnecessários, esses sujeitos acabam convertendo-se em “anomalias” por serem redundantes na ordem econômica. Assim, a partir do conceito de *justiça ecológica* —entendido como a (in)justa distribuição de recursos—, o anômalo-monstruoso é abordado como parte essencial da eco-crise atual. Ao mesmo tempo, configura-se como a representação da marginalização e da exclusão econômico-social de grupos e indivíduos afastados do modelo político-econômico imposto pela economia globalizada.

**Palavras-chave:** Ecoimperialismo; justiça ecológica; anomalia monstruosa; María Eugenia Trías, Felipe Polleri.

## Ante la ausencia de justicia ecológica

A la hora de reflexionar acerca del giro que las letras uruguayas han tomado hacia preocupaciones medioambientales ligadas a la ecocrítica, no son secundarios aquellos factores que remiten a la explotación del sujeto humano en el más amplio marco de los efectos del Capitaloceno en la contemporaneidad. La crisis medioambiental actual ha llevado a prefiguraciones críticas (Crutzen, 2000; Rull, 2013; Latour, 2017) que constatan la transición del Holoceno al Antropoceno, término que designa una nueva etapa geológica en que la humanidad se ha convertido en agente de cambio y destrucción medioambiental a escala planetaria.<sup>1</sup> El Antropoceno «formaría parte de una *supermodernidad* caracterizada, además de la producción y el consumo a gran escala, por su capacidad destructiva» (González Ruibal, 2008, p. 250).

<sup>1</sup> Para profundizar en el tema, se remite —entre otros— a los siguientes estudios: Crutzen, P. J., y Stoermer, E. F. (2000). «The Anthropocene». *Global Change Newsletter*, (41); Rull, V. (2013). «A Futurist Perspective on the Anthropocene». *The Holocene*, 23(8), 1198-1201. <https://doi.org/10.1177/0959683613483628>; Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.

Las alusiones a la producción y al consumo presentes en la cita antes mencionada ofrecen la oportunidad de reflexionar sobre la transformación antropogénica de nuestra realidad desde una perspectiva marcadamente económica, lo que significa proponer una visión del Antropoceno centrada, sobre todo, en el impacto de lógicas y prácticas hipercapitalistas en el sistema social mundial. En *Antropoceno. La política en la era humana*, Manuel Arias Maldonado recuerda cómo se vuelve cada día más habitual oír «hablar de un Capitaloceno (que identifica al capitalismo como principal causa del cambio geológico) y de un Tecnoceno (donde la técnica en general y no el capitalismo en particular ocupa ese lugar)» (2018, p. 26).<sup>2</sup> Problematizar la relevancia en la *eco-crisis* actual de los abusos perpetrados por la agresividad del sistema neoliberal es lo que se propone en nuestro análisis, sobre la base de algunas reflexiones preliminares que se exponen a continuación.

a) En primer lugar, se aprecia en el diccionario de la Real Academia Española (DRAE) la presencia de dos entradas relativas al término «bestiario» (del latín *bestiarius*). Si la primera remite a la tradición literaria medieval de las colecciones de relatos, descripciones e imágenes de seres reales o fantásticos, la segunda definición aclara que un «bestiario», en los circos romanos, era aquel «hombre que luchaba con las fieras», es decir, un ser humano destinado (condenado) a pelear por su propia supervivencia contra otros seres dispuestos a matarlo. Los *hombres-bestiarios* eran sujetos sacrificables, sus vidas valían menos que las de un león de Numidia o un oso de Anatolia, y les era vedada cualquier posibilidad de pertenencia o de ascensión social.

b) En segundo lugar, la cuestión ecocrítica podría abordarse a partir de la lectura de *Futuro ancestral* (2022), texto en que el filósofo indígena Ailton Krenak investiga el pensamiento de los pueblos originarios de la cuenca del Amazonas y ensalza la cultura ancestral y autóctona frente al racionalismo especulativo occidental. En particular, conversando con educadores de diferentes culturas, Krenak percibe cómo, ya en el primer período de la vida de un ser humano,

se pone en marcha todo un aparato de recursos pedagógicos para moldear a la persona. (...) Son prácticas vinculadas a la producción de la persona (...) prácticas que entienden que todos tenemos una trascendencia y que cuando llegamos al mundo, ya somos. (...) Las otras habilidades que podemos adquirir, como poseer cosas, tener una profesión, gobernar el mundo, son capas que vamos agregando a la perspectiva de un ser que ya existe (2022, pp. 97-98).

Volveremos a este punto, quedándonos por el momento con la convicción presente en ciertas culturas ancestrales de que el ser humano llega al mundo como un ser hecho, que no necesita una forma ni tiene que ser moldeado por el sistema sociocultural.

c) En *Ciencia ficción capitalista* (2024), Michel Nieva reflexiona acerca de las formas reales y distópicas del anarcocapitalismo contemporáneo y señala cómo hoy en día los multimillonarios CEO de las empresas multinacionales «nos hacen creer que, si también queremos sobrevivir, debemos adquirir estos productos, porque son ellos los que nos salvarán (o al menos a quien cuente con suficiente dinero para comprarlos)» (Nieva, 2025, p. 22). El factor clave, en este caso, es el acento que se pone en la disponibilidad para el consumo, una disponibilidad que debe entenderse también como la existencia de diferentes geografías de acceso y conectividad. La propia ficción de Nieva reflexiona sobre este tema. En *Ficciones gauchpunks* (2025), el autor no solo reconfigura la literatura gauchesca y el cyberpunk en un futuro distópico donde la Argentina se convierte en un imperio, sino que pone de relieve cómo en el sur global las tecnologías se piratean y se reciclan.

Ahora bien, a partir de la lectura conjunta de los tres puntos expuestos se pretende reflexionar sobre cierta literatura que —en el marco del ecoimperialismo contemporáneo—<sup>3</sup> se (pre)ocupa por una dada cate-

<sup>2</sup> A las lecturas del mundo actual que se apoyan en términos como Antropoceno, Capitaloceno y Tecnoceno, debe también añadirse la versión de Donna Haraway, que define nuestra era con la palabra *Chtuhuluceno* para referirse a un tipo de relación del ser humano con el mundo que pasa por el rechazo de las premisas posmodernas derivadas de la Ilustración sobre naturaleza y cultura. Según la filósofa estadounidense, lo esencial es la hibridación, puesto que «si el mundo existe para nosotros como *naturaleza*, esto designa un tipo de relación, un logro entre diversos actores, no todos ellos humanos, no todos ellos orgánicos, no todos ellos tecnológicos» (Haraway, 2019, p. 36).

<sup>3</sup> Podemos entender el ecoimperialismo como una forma de imperialismo ecológico que las naciones ricas o el «centro» del sistema global ejercen, imponiendo sus agendas ambientales o manteniendo su crecimiento a costa de la degradación ecológica de la «periferia». El ecoimperialismo no implica solo la explotación de recursos (el saqueo sistemático de la naturaleza en el sur global para alimentar el consumo del norte), sino también la imposición de regulaciones ambientales que impiden el desarrollo de las naciones pobres, como la prohibición de ciertas tecnologías o sustancias, sin ofrecer alternativas viables, sin olvidar el *greenwashing*, o sea, el uso de discursos acerca la sostenibilidad para justificar el control político y económico sobre territorios estratégicos. En *Capitalismo gore* (2010), la denuncia de Sayak Valencia del neoliberalismo exacerbado y de las formas que adoptan las potencias económicas para «re-colonizar» subjetividades a través del consumo y la violencia tiene puntos en común

goría de sujetos: aquellos que, ubicados en los intersticios del capitalismo, viven una existencia «irrelevante», tanto desde el punto de vista de las instituciones como del mercado, y se vuelven *sujetos no necesarios*. Se trata de individuos que pertenecen a esa gran cantidad de «población superflua» a la que alude Bauman en *Vidas despericiadas* (2005), seres expulsados incluso de la posibilidad de acceder a la consideración mínima «que fomenta la fase del postfordismo: al individuo le importa cada vez más no sentirse rebajado» (Lipovetsky, 2007, p. 181). Sobre esos seres humanos —privados de medios adecuados de subsistencia y para los que las instituciones gubernamentales planetarias no encuentran lugares donde ubicarlos— no ha sido posible incidir, o sea, el sistema no ha podido formatearlos para que adquieran una utilidad económica. En otros términos, se trata de figuras ficcionales ubicadas en los márgenes y convertidas en «monstruosidades» por contradecir «las lógicas de lo aceptable y lo normativo como consecuencia de ser redundantes en el orden económico» (Valencia, 2010, p. 20).

La breve cita anterior conduce a la constatación de que —en un sistema-mundo como el actual, en el que la lógica del incremento continuo de la productividad obliga a una «vida intensa» (lo que no es otra cosa que «consumo intenso») — el cuerpo y sus rasgos se insertan en una comunidad de resonancia cuyos ritmos están dictados por experiencias socioculturales y económicas compartidas mundialmente. En esta *koiné* supranacional contemporánea, hija del régimen neoliberal, el cuerpo se convierte en un receptor de mensajes y mandatos, tal como señala Byung-Chul Han: «Los órdenes y los valores vigentes en una comunidad se experimentan y se consolidan corporalmente. Quedan consignados en el cuerpo, se incorporan, es decir se asimilan corporalmente» (Han, 2023, p. 23). Por una parte, el cuerpo contemporáneo es, a la vez, carnal e inmaterial, y así se convierte en un agente social, económico y político necesario a las economías posindustriales para que se sigan engendrando necesidades y deseos. Por otra parte, se impone una reflexión acerca del conjunto de efectos producidos en la dimensión corporal por el sentir colectivo del actual régimen neocapitalista: un sentir que maneja emocionalmente a las personas imponiendo modelos y ritos con los que explota la libertad individual y lleva a cabo una verdadera «psicopolítica liberal» (Han, 2023, p. 25).

El «sujeto de rendimiento» contemporáneo, sometido a los mandatos económico-culturales actuales y obligado a optimizarse (a maximizar su productividad, pero también su capacidad consumidora), es aquella figura de nuestro presente que mejor logra inscribirse en las lógicas de la producción capitalista, hasta integrarse en la maquinaria mercadotécnica. En otros términos, es el mismísimo mecanismo de las decisiones económico-productivas planetarias lo que acaba separando a los «incluidos (en el sistema)» de los «redundantes», siendo estos últimos los individuos incapaces de (o imposibilitados a) volverse sujetos performativos en un modelo económico en que la producción es funcional a la generación de la necesidad del consumo.

Se trata, en suma, de constatar —en un marco global— el crecimiento numérico de los *hombres-bestiarios* (segunda acepción del DRAE), es decir, de aquellos sujetos que han perdido su lucha con las alimañas del circo, individuos convertidos en desechos que han extraviado el sentido de pertenencia y la posibilidad de inclusión. Nuestra lectura es que su condición de anómalos y excluidos del juego político-económico internacional, no solo los coloca en ese espacio anómico en el que sobreviven los «residuos humanos» baumanianos, sino que establece un diálogo con los estudios de Gisela Heffes dedicados a aquellos sistemas sociopolíticos que han permitido la sobreexplotación y el abuso del patrimonio natural del planeta, «extendiendo este patrimonio a lo humano y lo no humano» (Heffes, 2013, p. 27).

Así, la condición de *hombre-bestiario* se relaciona con la reflexión ecocrítica contemporánea y, en particular, con la llamada *justicia ecológica* que se apoya en el asunto de la distribución de recursos: si «el concepto de distribución equitativa se aplica entre iguales y, por tanto, el reconocimiento de un ser como igual es un principio fundamental» (Flys Junquera, 2010, p. 97), la mala distribución concibe a seres excluidos que son el resultado de la incapacidad del neoliberalismo para generar pertenencia, colectividad y un sentido creíble de futuro. Tales fallos en el sistema producen, «entre otras cosas, enormes crisis de existencia y de significados que están siendo vividas por los no consumistas y los consumistas del mundo en formas que la ideología neoliberal no puede predecir ni controlar» (Pratt, 2002, p. 15). El efecto de ese descontrol se hace manifiesto en el surgimiento de los sujetos endriagos, individuos que, siguiendo la terminología de Valencia, se encuentran sometidos a la doble experiencia de la proliferación de mercancías y su propia exclusión del consumo. Ante el aumento de las necesidades y la crónica falta de recursos que los relega a un lugar de insignificancia, los sujetos endriagos «deciden hacer uso de la violencia como herramienta de empoderamiento y de adquisición de

---

con el ecoimperialismo, en cuanto a la denuncia de una jerarquía global donde la vida en la periferia es sacrificable para sostener el sistema económico del centro.

capital» (Valencia, 2010, p. 90). Es precisamente el ser humano percibido como anomalía, como sujeto excluido de la colonización hiperconsumista, el objeto de nuestro estudio en las páginas que siguen.<sup>4</sup>

## De la falta de pertenencia al afeamiento transgresor

Para tratar de abarcar las distintas visiones de la figura teratológica, cabe observar cómo la literatura reciente en español se ha preocupado por mostrar, a menudo, una lectura altamente política de la fealdad —y, por ende, del monstruo que la lleva como estigma: se trata de interpretaciones que remiten a la posibilidad de pensar el cuerpo monstruoso (o deliberadamente afeado) como paradigma de resistencia. Su fuerza sociocultural en la sociedad actual vendría a ser una forma de protesta por la que su misma naturaleza anómala actúa como instrumento de oposición y de quiebre del *statu quo*. En este caso, el motivo del monstruo acabaría inscribiéndose «como ideograma en el que se concentran los significados de desviación, resistencia, transgresión, extranjería, anomalía, etc., es decir, todas las referencias que aluden a las posibles amenazas al orden normativo y a la salud de la comunidad» (Moraña, 2017, p. 255). No es casual que —sobre todo en las dos últimas décadas— la literatura en español se haya ocupado de la fealdad y de las corporalidades disruptivas, reconociendo en ellas la capacidad que tiene el cuerpo para convertirse en instrumento político de resistencia.<sup>5</sup> En esa tipología de textos, lo monstruoso se inscribe en el sentir colectivo de oposición al régimen neocapitalista contemporáneo; el tratamiento de la fealdad se impone como una herramienta política que se sirve del «monstruo abyecto» para proponer deliberadamente una desviación capaz de desestabilizar el sistema normativo y, en la ficción escrita por mujeres, derribar el sistema heteropatriarcal.<sup>6</sup>

Frente al modelo de desestabilización radical, cuyos rasgos se acaban de resumir, se pretende ofrecer una lectura alternativa de la representación literaria contemporánea de la fealdad vinculándola al discurso ecocrítico y al impacto de las dinámicas capitalistas en la sociedad. Para eso, se estudiarán dos novelas publicadas en Uruguay en el último lustro: *Nuestra Manhattan* (2021), de María Eugenia Trías, y *El alma del mundo según Federico* (2024), de Felipe Polleri. En particular, se enfocará lo anómalo y lo monstruoso como representaciones de la marginación, desde el sesgo de la mirada de su exclusión económico-social y de la segregación a la que son sometidos aquellos sujetos que pretenden (o son obligados a) mantenerse alejados del modelo

<sup>4</sup> Veremos más adelante cómo nuestra lectura del monstruo lo coloca en una posición que no es plenamente la de la herramienta biopolítica de resistencia ideológica; se tratará más bien de interpretar a la figura teratológica como una subjetividad que va en contra de la homogeneización de individuos y comunidades, cuya condición «impura y degradada está marcada por la excepcionalidad y la excentricidad. El monstruo sirve como contradiscurso identitario y como paradigma de alteridades amenazantes y recónditas» (Moraña, 2017, p. 25).

<sup>5</sup> De los muchos ejemplos literarios de la fealdad como herramienta ideológica de resistencia y oposición, se señalan algunos títulos destacados en el ámbito hispánico. En primer lugar, en el volumen de cuentos *Pelea de gallos* (2018), de la ecuatoriana María Fernanda Ampuero, el relato titulado «Subasta» cuenta acerca de una mujer que es secuestrada mientras intenta llegar en taxi a su casa y que está a punto de ser subastada de forma clandestina. Convertida en mercancía destinada a la venta, la joven se libra de su condición de objeto, volviéndose deliberada y asquerosamente indeseable. Si el propósito de la mujer es volverse una mercancía indeseable, su conversión en una anomalía repugnante imposibilita su colocación en un mercado que no está preparado para aceptar subjetividades monstruosas. La transformación de la protagonista en un «monstruo abyecto» defiende la exhibición de un nuevo paradigma por el que los personajes abrazan un desaliño radical que desestabiliza el sistema normativo todavía no preparado para la aceptación del emergente «monstruo biopolítico». Incluso, hay autores que consideran que el ejercicio de *devenir monstruo* es productor de una nueva belleza. Tal es el caso de Mariana Enríquez en «Las cosas que perdimos en el fuego», relato que da el título al cuentario y en cuyas páginas las inquietudes de la autora se centran en otro tipo de fealdad inducida, que se convierte en una monstruosidad protectora y símbolo de empoderamiento femenino. Las mujeres que protagonizan el cuento optan por afearse deliberadamente, recurriendo a la autoinmolación por fuego; así, obligan a repensar la *biopolítica de los cuerpos bellos*, rompen con el esquema de violencia y —por medio de la alegoría del fuego purificador— sugieren la esperanza de un nuevo orden que modifica el ideal de belleza femenina.

<sup>6</sup> Ya se ha consolidado la lista de escritores y, sobre todo, escritoras que han convertido ese tipo de discurso en su propio sello, lo que también parte de la crítica resalta, en congresos y simposios dedicados casi solo al tema del asalto al modelo heteronormativo y patriarcal. En *Monstruos del mercado* (2022), David McNally evidencia tal tendencia a seguir el *mainstream* de lo que la agenda propone y sostiene que, «efectivamente, en los estudios culturales la monstruosidad está teniendo una acogida entusiasta en la medida en que se está viendo a los monstruos como *outsiders* heroicos, símbolos del inconformismo y de la perversidad, representantes de todos aquellos que han sido marginados por los discursos y los valores sociales dominantes. Al afirmar que la otredad monstruosa es proyectada sobre aquellos que no se adaptan a los códigos y a las normas culturales —aquellos, por ejemplo, cuyo lenguaje, sexualidad, o color de piel son diferentes— la teoría posmoderna se inclina por celebrar a los monstruos, por verlos como excluidos que hacen que las identidades dominantes (normativas) se pongan de acuerdo» (McNally, 2022, pp. 28-29).



político-económico impuesto por la economía de la globalización. Un breve ejercicio de contextualización de estas dos novelas en el marco de la literatura uruguaya contemporánea permite reflexionar acerca de la presencia del tema de los sujetos desechables en ficciones de las dos primeras décadas del siglo XXI, tal como ocurre en *Pichis* (2016), de Martín Lasalt, o en *Arena* (2003), de Lalo Barrubia, novela que sigue a un joven periodista que huye de su propia vida, se sumerge en un submundo de precariedad y abismo y acaba compartiendo la suerte de quienes ya están fuera de la norma. En la misma línea se ubica también otro texto de ficción de Polleri, *Los animales de Montevideo* (2015), que retoma el tropo de la basura humana cultivado por Lasalt y Barrubia y consolida su proyecto de construcción de una poética del hombre desecho.

Tanto los personajes de *Nuestra Manhattan* como los de *El alma del mundo según Federico* se ubican en las antípodas respecto al ideal de belleza limpia y tersa de individuos y objetos contemporáneos, en un mundo en que

lo pulido, pulcro, liso e impecable es la seña de identidad de la época actual. Es en lo que coinciden las esculturas de Jeff Koons, los iPhone y la depilación brasileña. (...) Lo pulido e impecable no daña. Tampoco ofrece ninguna resistencia (Han, 2015, p. 11).

El monstruo del Capitaloceno que nos interesa, en otros términos, es aquel sujeto que vive en los márgenes y presenta asperezas, defectos y arrugas precisamente por no haber podido o querido convertirse en cómplice del hipercapitalismo. Resulta clave, en este sentido, la acción de homologación sistemática a la que aludía Krenak, por la que «cuando actuamos en el sentido de incidir sobre el diseño original de un ser (...) y lo formateamos para que tenga alguna utilidad, estamos ejerciendo violencia sobre el recorrido que él ya está habilitado para recorrer aquí en la Tierra» (2022, p. 99). A su vez, la paradoja de este modelo reside en que —cuando formatear al sujeto no es posible— a este se le atribuye un estatus de inutilidad práctica (y económica).

Se verá cómo, en los dos textos, factores como la soledad y la carencia afectiva, la costumbre del replegamiento desolado y la penuria (real o temida) enlazan con la visión de Gilles Lipovetski, por el que «[l]a sociedad del hiperconsumo se caracteriza por una escalada de búsquedas de experiencias comerciales que emocionen y distraigan, y también es contemporánea del sufrimiento del *casi nada* y del miedo al *cada vez menos*» (2007, p. 180). En las dos novelas se pone el acento tanto en los rasgos físicos desviados como en las peculiaridades del comportamiento, con el propósito de establecer —en ciertos casos— una relación directa entre la morfología del sujeto y sus cualidades o defectos, según un modelo descriptivo que se remonta a la antigüedad tardía y a los primeros bestiarios (esta vez, la primera acepción del DRAE). Aquellos textos solían «constar de dos partes: una descripción de peculiaridades físicas y de comportamientos y, a continuación, una discusión sobre rasgos, de la que se extrae un significado moral útil en la esfera del humano» (Nova, 2021, p. 161). Si bien los criterios utilizados en los bestiarios para organizar el mundo de entonces estaban pensados para poner en relación las ciencias naturales y la moralidad, residía también en esos compendios la necesidad de configurar los sujetos representados como síntomas de la degradación del mundo por culpa del ser humano. La idea que subyacía a la composición de los catálogos de anomalías de la antigüedad era que ciertos seres vivos, creados por Dios, habían padecido unas mutaciones (se habían convertido en monstruos) por culpa de la acción nefasta y el error del ser humano, perdiéndose, así, parte del orden perfecto de la Creación.<sup>7</sup> Las figuras anómalas, en otras palabras, resaltaban una estructura ecológica degradada, evidenciando que «algo no funciona(ba)» en el mundo.

La presencia en las dos novelas seleccionadas de seres que destacan por lo excepcional de sus rasgos (defectos físicos y desviaciones estéticas), podría leerse como una confirmación de la actual desorganización de un mundo caracterizado por «lógicas neoliberales de precarización laboral, deslocalización industrial y aumento desmesurado del poder de las megacorporaciones frente a un Estado débil» (Nieva, 2025, p. 8) que ensanchan la brecha entre los poderosos y los desposeídos.

<sup>7</sup> Según los modelos conceptuales que se desarrollaron durante la Edad Media, la acción del ser humano interviene negativamente en la Creación y modifica la perfección de lo que Dios ha puesto en el mundo. En particular, «el mundo animal, una ecología ideal creada por Dios para el Cielo (...), había sido profanado en la Tierra. La presencia del mal y la violencia en el mundo animal eran consideradas, sin duda alguna, consecuencias del error humano» (Nova, 2021, p. 157).

## La pensión de los monstruos inútiles: en el lugar de los consumidores fallidos

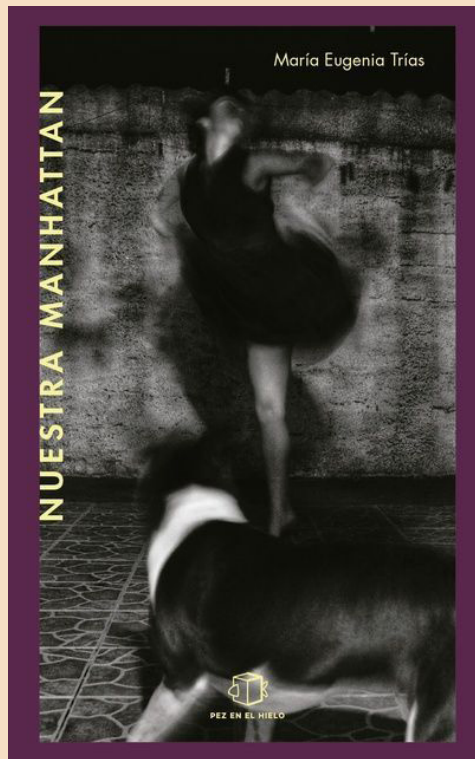


Fig. 1. Novela de María Eugenia Trías

El primer texto que se analiza es la novela *Nuestra Manhattan* (2021), de María Eugenia Trías (dramaturga nacida en Las Piedras, en 1990), un relato de ambientación urbana cuyo centro es una vieja casona en decadencia devenida pensión. Yeison, sórdido y generoso administrador del lugar, viene de heredar el edificio de una tía abuela y lo convierte en un espacio en el que conviven seres humanos cuyo principal rasgo común parece ser el de la carencia afectiva, en un marco de penuria generalizada. Tal falta de afectos no solo se convierte en una marca de agua de los habitantes de la pensión, sino que conduce a la protagonista a comportamientos instintivos casi animalescos, como cuando, aferrándose a «su relación de amistad con el fantasma de Concepción, la vecina difunta (...) muestra su orfandad y desamparo» (De Marsilio, 2022, p. 15).

El desamparo es el primer término clave para examinar la representación de la corporalidad en la novela: veremos cómo los cuerpos de los huéspedes de la pensión son expuestos a una intemperie existencial, que nace de un desajuste perverso entre cultura e indigencia, lo que se refleja en el texto en atmósferas opresivas y depresivas que remiten a «la frustración de muchos uruguayos con cierto bagaje cultural pero escasos de ingresos —y a veces nostálgicos de un patrimonio familiar perdido— ante la vida precaria y con pocas expectativas que la realidad nacional les impone» (De Marsilio, 2022, p. 14).

La falta de recursos como factor de cohesión ubica al grupo humano que puebla la pensión en el lugar que la sociedad destina a los marginales, en las antípodas con respecto a la «productividad intensa» y al «consumo intenso» a los que alude Byung-Chul Han. Debe observarse que los habitantes de la casona no representan una ruptura epistémica ni contranormativa: no son monstruos que pretenden reafirmar un contrapoder alternativo al orden social. Al contrario, esos seres excluidos que se mueven por los pasillos de la pensión, comulgando con un espacio lóbrego, sujeto a inundaciones e inseguro, desempeñan un papel ambiguo: por una parte, atestiguan «las exclusiones jerárquicas características de la Modernidad» (Noguerol Jiménez, 2025, p. 65); por otra, llegan a establecer una relación de simbiosis con el entorno físico según el modelo de la *bio-proxemia*, por el que, en «la dimensión simbiótica de la relación cuerpo-espacio, (...) destacan procesos intensos de corporeización del espacio y territorialización del cuerpo» (Valenzuela, 2014, p. 165). Dicho de otro modo, la novela puede leerse (también) desde una perspectiva sociodemográfica: los individuos, en su conjunto, *devienen sujetos*, elaborando formas de identidad colectiva que ponen en relación el esfuerzo diario

del (sobre)vivir con una condición que habla de la exclusión y de la invisibilidad social que caracteriza a los huéspedes de la pensión como sinécdoque de un sistema socioeconómico fracasado.<sup>8</sup>

El rasgo de invisibilidad de estos *sujetos no consumidores* en el gran banquete del consumismo los convierte en anomalías marginalizables y fija la relación entre escasez, carencia y descuido de lo físico. El cuerpo que experimenta penurias y que no es activo en el mercado del consumo se vuelve invisible, del mismo modo que se vuelve fantasmal en las alegorías que propone Juan Rulfo en *El llano en llamas* (1953) y *Pedro Páramo* (1955). En ambas obras, el sujeto desposeído y explotado es un fantasma porque forma parte «de imaginarios populares que registran los conflictos y desafíos de la modernidad desde la perspectiva de sectores marginados, cuyas epistemologías elaboran los temas de la muerte, la escasez (...) y el poder a través de modelos alternativos y con frecuencia antagónicos respecto a los principios dominantes» (Moraña, 2017, p. 122).<sup>9</sup>

En *Nuestra Manhattan*, la narradora en primera persona —una joven que se instala en el altillo, lugar de tránsito permanente que da acceso a la azotea— parece estar describiendo una *wunderkammer* al revés, una galería de excentricidades físicas que conviven con la escasez y experimentan una radical exclusión del *nomos* socioeconómico. En cierto sentido, por el tipo de interacción entre personajes y espacios, la novela establece un diálogo tanto con la tradición premoderna (evidente en el retorno del imaginario de la *wunderkammer*, si bien en términos negativos) como con la tradición de los bestiarios. Por una parte, de hecho, los personajes remiten a la tradición borgeana (pensemos en *El libro de los seres imaginarios*, originalmente publicado como *Manual de zoología fantástica* en 1957, en colaboración con Margarita Guerrero); por otra, el imaginario de la cámara de las maravillas conecta con la descripción que en 1992 hiciera Gabriel García Márquez de La Zamorana, una tienda tradicional fundada en 1860, ubicada en el barrio de La Merced, y llena de adornos, rarezas y objetos fuera del tiempo.

En *Nuestra Manhattan*, las estéticas desviadas del canon no solo dialogan con la tradición nacional (apelando a un realismo gris de atmósferas onettianas), sino que representan una vivencia de enajenación socioeconómica colectiva. En el orden de la psicopolítica liberal, factores como la atención a la salud, el acceso a terapias, la preocupación por los cuidados psicofísicos dependen de la colocación jerárquica de cada sujeto en la escala estamental, y marcan lo corporal porque crean «diferenciaciones que deciden, biopolíticamente, sobre la vida y la muerte de los individuos, ya que son esas determinaciones sociales las que marcan su posibilidad de enfrentar los obstáculos referidos a la salud y la supervivencia» (Moraña, 2021, p. 112). A partir de esa diferenciación «construida» por el sistema político-económico y naturalizada por el entorno social, veamos los caracteres monstruosos más evidentes, empezando por dos tipologías que pueden analizarse conjuntamente.

Estefanía —la habitante más antigua de la casa, instalada en el edificio desde antes de su conversión en pensión— es descrita con rasgos casi equinos:

Entramos y Estefanía relincha, se revuelca en su cama, respira y sopla, y el ruido y el olor de su boca se esparcen por toda la habitación. Es grande y robusta, tan grande que apenas queda lugar en la habitación para poner mi mochila (Trías, 2021, p. 11).

Pocos días después, cuando ya la joven se ha instalado en el altillo y ha dejado la habitación de Estefanía, la descripción de la enorme mujer se centra en sus hábitos alimenticios animalescos: «Nunca había visto a una persona comer como Estefanía, sin parar; con la mirada puesta en un punto fijo, sus manos meten alimento en la boca. No importa que su cara reviente de comida, ella sigue metiendo más» (Trías, 2021, p. 14). Excesos alimenticios muy parecidos a los de Estefanía son los que se atribuyen a un grupo de hombres que otra joven inquilina de la pensión, suele invitar a menudo para que coman en el salón de la casona:

<sup>8</sup> En el ensayo *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés* (1998), Eduardo Galeano hace hincapié en la relación entre los cuerpos carenciados y los desperfectos del sistema económico-político (tanto uruguayo como internacional) que vuelven «innecesarios» y desechables esos cuerpos. Observa el intelectual montevideano la inutilidad para el mercado del sujeto no-consumidor y no-productivo, señalando cómo «[c]ada vez hay más desocupados en el mundo. Al mundo le sobra cada vez más gente. ¿Qué harán los dueños del mundo con tanta humanidad inútil?» (Galeano, 1998, p. 171).

<sup>9</sup> La invisibilidad social y la fealdad de los seres desposeídos de Rulfo se alegoriza en la figura del fantasma que se mueve por escenarios oníricos y desrealizados, donde resulta evidente el parangón entre el espacio límbico y la marginación de sus vidas: «Las almas en pena que recorren el mundo desolado del campo mexicano se encuentran atrapadas en un entre-lugar similar al de la condición social de la población traicionada por la república y por la revolución, donde la dominación colonialista se perpetúa como colonialidad» (Moraña, 2017, p. 122).



Los amigos de Isabel toman el pan de la canasta y mastican, no les importa tragar un pan detrás de otro, comen y las migas se les caen de la boca; van desparramando restos de pan por todos lados; es verdad que a algunos les falta algún diente, pero eso es común a medida que se va creciendo (Trías, 2021, p. 28).

Todos los excesos en la ingestión de comida barata (básicamente pan) que se describen en la novela remiten a una suerte de celebración —mezquina y festiva a la vez— que territorializa el cuerpo: cada ingestión desmedida consolida el vínculo corporal entre escasez y fealdad (la alimentación barata y de baja calidad produce gordura, dientes faltantes, mala digestión, etcétera), y hunde a los personajes en una condición identitaria colectiva de desposesión. Parece clara la conexión que establece la novela con los debates sobre la soberanía alimentaria que emergen en otras ficciones contemporáneas del área rioplatense. Pensemos en *Mugre rosa* (2020), de Fernanda Trías, donde la mugre a la que alude el título es un subproducto cárnico real, utilizado en la industria, que en la ficción se convierte en el único alimento disponible que el gobierno impone a la ciudadanía tras un desastre ecológico. O pensemos también en *Cadáver exquisito* (2017), de la argentina Agustina Bazterrica, novela en la que un virus mortal vuelve a los animales no comestibles, lo que lleva a la legalización del canibalismo y a que los frigoríficos procesen a los seres humanos, denominados reses o productos. En el caso de *Nuestra Manhattan*, la ingestión desmedida es casi una celebración carnavalesca que se inserta en el marco del gran proyecto neoliberal que produce polarizaciones económicas: los habitantes de la pensión, por un lado, viven aislados del «bombardeo informativo/publicitario que crea y afianza la identidad hiperconsumista» (Valencia, 2002, p. 19), pero, por otro, experimentan también sus efectos nefastos, al alejarse poco a poco de «la cada vez más escasa población con poder adquisitivo que satisfaga el deseo de consumo» (Valencia, 2002, p. 19).

Tales subjetividades marginales, incapaces de imponerse como energía biopolítica alternativa a las estructuras económico-políticas dominantes, se vuelven el producto (el desecho) de la distribución desigual de los recursos. La significación de lo monstruoso se dispara, así, hacia la territorialización del cuerpo pauperizado, que va perdiendo sus rasgos humanos a causa del esfuerzo diario llevado a cabo en el sistema contemporáneo de la explotación y consumo. En este sistema, el cuerpo protagoniza una red de «mediaciones y adaptaciones o *biorresistencias* de contenido biopolítico vinculado con (...) las costumbres burguesas, el consumo, etc., constituyéndose en un elemento insoslayable en la relación entre el individuo y el poder, la formación de identidades y los procesos institucionales» (Moraña, 2017, p. 260). Un ejemplo de paciente biorresistencia en condiciones de precarización de la vida es el de la limpiadora de la casona, Margarita, una anciana que se mueve por los pasillos siempre rodeada de gatos; sus rasgos físicos la ubican en un lugar intermedio entre un retrato de Joaquín Torres García —por sus geometrías faciales angulosas— y un pez:

La cara de Margarita es siempre la misma, una línea recta sobre la boca, que no simula ni sonrisa ni nada, (...) y las manos secas, con escamas. Es lenta y camina con dificultad, una operación en el corazón y otra en las piernas, *no es fácil*, dice tomando el trapo de lavar el piso (Trías, 2021, p. 35).

En ese *no es fácil* se fragua la exclusión de los habitantes de la pensión de aquel proyecto de modernización que, desde los años ochenta del siglo xx, ha sido guiado por un vector que iba de lo local a lo global. Bruno Latour presenta este modelo dicotómico de inclusión/exclusión como una carrera cuyo rumbo estuvo trazado, durante un tiempo, por el vector del desarrollo sin fin:

Todo se movía hacia el Globo con G mayúscula, y ese Globo dibujaba el horizonte científico, económico y moral (...). Ese Globo, que ha entusiasmado a generaciones enteras por ser sinónimo de riqueza, emancipación, conocimiento y acceso a una vida confortable, llevaba consigo una definición universal de lo humano (Latour, 2019, p. 45).

Lo local, lo pequeño, el cultivo diario de una profesión que, a duras penas, proporciona lo estrictamente esencial es el polo opuesto —y derrotado— al frente de la modernización, que empujaba hacia adelante, hacia el ideal de prosperidad y progreso indefinido. Los que quedaron (y quedan) al otro lado son los sujetos al margen, individuos como los huéspedes de la casona, es decir, «los (neo)autóctonos, los arcaicos, los vencidos, los colonizados, los dominados, los excluidos. (...) Era posible tratarlos (...) como anti-modernos o *dejados-de-lado*» (Latour, 2019, p. 46). En la descripción de tales actividades no rentables que desempeñan los vencidos de *Nuestra Manhattan* —prácticas ligadas a un estilo de vida sencillo y casi premoderno— se vislumbra un posible diálogo con el retorno a zonas del interior que Ramiro Sanchiz evoca en su novela *Un pianista de provincias* (2023), una ucronía postindustrial en un mundo colapsado y sin petróleo en la que se propone

no solo una vuelta a la vida anterior a las promesas de la globalización, sino también un intento de sustraerse a la instauración de una temporalidad planetaria.

Los seres vencidos de María Eugenia Trías, arcaicos por deslindarse del proyecto de modernización capitalista que promete riqueza y confort, reciben el impacto de la derrota, acostumbándose a conformarse con lo poco que queda del gran banquete económico. Es así como la voz que narra los hechos (y que se encarga de describir el mundo doméstico a su alrededor) acaba confundiendo el amor con el placer efímero del contacto con otro cuerpo igualmente *dejado-de-lado*. En su búsqueda de afecto, se entrega a hombres escurridizos, ausentes y abúlicos cuyos rasgos remiten de nuevo a anomalías psicofísicas; el primer encuentro íntimo en el atilillo ocurre con Gastón, una suerte de gólem hediondo y semiconsciente:

El cuerpo inerte de Gastón en mi cuarto, sus brazos abiertos para ocupar más espacio en la cama. Lo veo grande, es un gigante. Traigo un balde con agua y lo limpio, porque ya no aguanto más el olor; muevo su piel, hay partes nuevas que antes no estaban» (Trías, 2021, p. 41).

De nuevo se hace hincapié en el tamaño descomunal del hombre, en su desproporción física con respecto al espacio circundante: «Gastón llora. Tengo miedo de que, si algo lo pincha, explote y toda su carne, toda su tripa, quede aplastada en las paredes de mi cuarto» (Trías, 2021, p. 46).

El segundo hombre que frecuenta la cama de la protagonista aparece al comienzo de un diluvio bíblico que obliga a los habitantes de la casona a vivir encerrados durante semanas, y a cultivar el arte de la supervivencia entre goteras, falta de calefacción y comida. Pedro, un cantautor acompañado de su perro Chocolate, es la cara oculta del esquema dominante de la hiperabundancia física, y se caracteriza por su decaimiento y sus afecciones:

Pedro y su cara arrugada que aparenta más años de los que en verdad tiene (...). Es molesto verlo caminar, el sonido de sus pasos sobre el suelo, (...) la piel blanca, desteñida, y esas manchas en el cuello, sobre la nuca, que no se borran. Creo que si me acerco puede contagiarme, mancharme, convertirme en un fantasma que deambula buscando alguna nota, un timbre de voz distinto, un objeto que le pertenezca (Trías, 2021, p. 82).

Ambos ejemplos confirman la inserción de los dos cuerpos en una comunidad de resonancia cuyos tiempos y formas están dictados por circunstancias socioeconómicas que los desplazan de la *koiné* supranacional y neoliberal a la que aludía Byung-Chul Han: de ahí que los órdenes vigentes en esa comunidad de excluidos (hambre, suciedad, desaliño) queden consignados en lo físico y se asimilen corporalmente.

## En defensa de lo abyecto: una poética-política de la deformidad

El segundo texto que se analiza es la novela *El alma del mundo según Federico*, que Felipe Polleri había publicado en una versión reducida en 2007 (Yaguarú Editores) y actualizado en 2024.<sup>10</sup> El protagonista y narrador, Federico, es un novelista y dramaturgo acostumbrado a mentir y a dirigir su odio contra sus propios orígenes burgueses. Empeñado en narrar las aventuras sórdidas de su doble (el Niño Mierda), construye a lo largo del texto una posición de militancia artístico-ideológica que pretende rescatar a los excluidos del sistema: «Ustedes se preguntarán por qué escribo sobre locos e idiotas. Porque soy un loco idiota, pero en ciertos casos (...) parezco de una inteligencia luciferina, porque los locos y los idiotas, los humillados y los ofendidos, son los míos» (Polleri, 2024, p. 17). Tal declaración inaugural, planteada desde la ficción, dialoga muy estrechamente con un proyecto ético-literario que se hace explícito ya a partir de comienzos de los años noventa, cuando Polleri —respondiendo a Hugo Fontana acerca de la actitud del protagonista de su primera novela, *Carnaval* (1990)— denunciaba la ruptura de los valores éticos y solidarios en la sociedad: «La solidaridad es una esperanza, yo no la veo como una realidad palpable. Sí, de pronto, un proyecto ético. Y un poco lo que hace el personaje es justamente esa comprobación: la solidaridad no se practica» (Fontana, 1991, p. 13).

<sup>10</sup> Felipe Polleri nace en Montevideo en 1953. Es autor de las novelas: *Carnaval* (1990), *Colores* (1991), *Amanecer en Lisboa* (1998), *El rey de las cucarachas* (2001), *Vida de los artistas* (2001), *El alma del mundo* (2005), *Gran ensayo sobre Baudelaire* (2007), *La inocencia* (2008), *El pincel y el cuchillo* (2011), *Los sillones marchitos* (2012), *¡Alemania, Alemania!* (2013), *Los animales de Montevideo* (2015), *La vida familiar* (2016), *Los teléfonos de papel* (2018), *La alegría de las mujeres* (2021). Sus cuentos se han publicado en el volumen *Todos los cuentos* (Irrupciones, 2013).

Sobre la base de ese orden de realidad, en *El alma del mundo según Federico* se aprecian una serie de descripciones de seres deformes o extraordinarios, cuyas desviaciones no buscan representar una amenaza al orden normativo ni pretenden constituirse en el elemento esencial para inaugurar acciones de reconstrucción de la existencia. Sí se observa, si bien no tan evidente como en la novela de Trías, una reflexión desde lo literario acerca de aquellas vidas condenadas a habitar espacios residuales y acostumbradas a lidiar con la precariedad y la incertidumbre; vidas que Eduardo Galeano describe como individuos perseguidos por la sombra del miedo, «miedo de perder: perder el trabajo, perder el dinero, perder la comida, perder la casa, perder» (Galeano, 1998, p. 169). La pérdida y la falta son, de hecho, los ejes medulares alrededor de los cuales se levanta la novela de Polleri, construida en torno a la fealdad casi ontológica de seres marginales colocados en el lugar de objeto de análisis y estudio por parte del narrador. Para entender este aspecto cabe recordar cómo durante los comienzos de la ciencia moderna, a lo largo de los siglos XVI y XVII, el término *monstruo* no estaba asociado necesariamente a algo atemorizante: «Otro era el adjetivo que describía mejor a un monstruo: *maravilloso*, algo que rompía por completo con las leyes que la naturaleza tenía que obedecer y que los científicos intentaban descubrir» (Plata Rosas, 2017, pp. 15-16). Si el monstruo ya no es atemorizante y si la deformidad estética es más una curiosidad sociocientífica que una preocupación, se puede leer la disrupción/corrupción del cuerpo en la novela de Polleri como un dispositivo que desenmascara críticamente la hipocresía de un sistema socioeconómico y político que se desentiende de las condiciones de vida del *marginal-monstruo* hasta dejar de percibir su presencia. En particular, a partir de las descripciones de deformidades y defectos presentes en el texto, se proponen esquemas triangulares de causa-efecto que relacionan la fealdad no normativa con la noción de lugar y con ciertas consecuencias sociopolíticas. En otros términos, el cuerpo moldeado por las limitaciones se presta a un *topoanálisis*, es decir, «a un mapeo (po)ético de las distancias y las ubicaciones: proximidad, lejanía, convergencia, pero también desplazamientos, *desapegos*, *disyunciones*, intersecciones y entre-lugares» (Moraña, 2020, p. 54). Los términos *desapego* y *disyunción* son clave para nuestro enfoque porque señalan una organización discriminatoria de espacios y cuerpos y, a la vez, confirman la ligazón entre orden corporal y orden social.<sup>11</sup>



Fig. 2. Felipe Polleri

<sup>11</sup> La relación entre la marginalidad de los seres desclasados de Polleri y el *topos* (el espacio urbano montevideano) es un aspecto que Rafael Courtoisie ha analizado en el prólogo a *Carnaval*. En ese estudio preliminar, Courtoisie subraya cómo la trama no consiste «en anudar las aventuras coloridas y terribles de un desequilibrado en una ciudad que también es (...) una madre cruel», sino en constatar que «se trata de una ciudad, de un mundo desequilibrado, desahuciado, que se mueve en torno a un único punto de cordura individual, a un eje quebrado que en la última página clama (...): *Soy un ser humano*» (1992, p. 9).

En la galería de fealdades, la primera figura que se presenta es la del Loco, un hombre que recorre las calles y los locales de la ciudad arrastrando viejas bolsas de *nylon* y persiguiendo un objetivo inalcanzable y de enorme valor simbólico en la economía de la novela:

Se abrió la puerta y vimos la gabardina mugrienta del Loco. El Loco es un loco alto y flaco, con la mandíbula prominente y la cabeza pelada (...): esa tarde, un moco largo y verduoso le colgaba de la nariz aplastada. Llevaba como siempre una bolsa de *nylon* en cada mano, las dejó en el suelo, como siempre, y sacó del bolsillo un papel mugriento y lo dejó caer en la mesa. (...) Firmé con el índice una esquina del papel. (...) Los que lo conocían hicieron otro tanto y el Loco se fue a seguir recorriendo todas las oficinas del mundo. (...) Todos estamos buscando que nos firmen y nos sellen el permiso. Gemimos esperando que nos firmen y nos sellen el tal permiso, sabiendo que nunca estará lo suficientemente firmado y sellado (Polleri, 2024, p. 15).

En la descripción de los rasgos del Loco y de su búsqueda, el esquema triangular se configura así: *a*) fealdad (asociada a la suciedad); *b*) desviación (conducta siempre itinerante); y *c*) condena (imposibilidad de alcanzar el permiso).

En otros personajes secundarios, los rasgos físicos anticanónicos se asocian a conductas reprochables (al menos desde la óptica de la «eficiencia del mercado»): «Uno de los mozos, de una fealdad sorprendente (...), barrigón, con los brazos y las piernas semienanas, calvo, orejudo, con la nariz como una papa y los ojos saltones, estaba total y manifiestamente borracho. Habrá que despedirlo, pensé» (Polleri, 2024, p. 17). La descripción del hombre y la reacción del narrador permiten aplicar a esta figura el siguiente esquema triangular: *a*) fealdad; *b*) desviación (conducta deplorable, por borracho) y *c*) condena (despido). Tanto en el caso del mozo como en el del Loco, el recurso de la exageración de los rasgos responde a la necesidad de subrayar la relación inversa entre acumulación de riqueza y desviación; o sea, el sujeto-desecho habla de su exclusión por medio de su anomalía corporal:

Si le damos alguna importancia a la carga de verdad que hay en las exageraciones, (...) entonces deberíamos prestar atención a la importancia tremenda que tienen como señales de la modernidad capitalista, como pistas acerca de la textura que tiene la vida cotidiana (...) en la era de la globalización (McNally, 2022, p. 282).

En un tercer ejemplo, las pistas a las que alude McNally se hacen explícitas en la corrupción del cuerpo y en la fealdad ligada a la vejez; estas acaban asociándose a una pérdida de lucidez que alejan al sujeto-monstruo de las dinámicas de interacción sociales y lo vuelven intratable (e inservible):

La Vejez Digna, o la Digna Vejez, es una vieja esquelética y jorobada (agreguemos un sobretodo harapiento y un pañuelo donde tal vez tiene la cabecita); siempre, siempre, siempre, está bajando o subiendo la escalera. Aferrada con las dos manitos a la baranda, con dos bolsas de *nylon* llenas de basura, lucha durante horas para subir un escalón. No permiten que la ayuden. Está completamente loca y se pone violenta (Polleri, 2024, pp. 27-28).

La descripción de Vejez Digna establece una relación triangular que remite al esquema *a*) fealdad, *b*) descolocación espaciotemporal (se le atribuye un estado de locura) y *c*) condena (soledad y aislamiento).

A pesar de la tónica derrotista y cínicamente crítica presente en las reflexiones de Federico, la fealdad, la pobreza y la marginación de los excluidos que viven en «una pensión de mala muerte en una calle de mala muerte» pueden dar lugar a una nueva forma de entender la existencia. Nuevas formas híbridas, en línea con la visión de Donna Haraway según la que, en nuestra época (para ella, el Chthuluceno), el ser humano debe pensarse en el marco de un devenir que tenga en cuenta todas las especies, tomando consciencia de las relaciones de interacción que existen entre las distintas formas de vida en el planeta. En la ficción de Polleri, esta hibridación se aprecia en la presencia de indicios de una revisión radical no tanto de la idea de fealdad, sino de su alcance:

Hay ladrones, travestis, putas, traficantes, inmigrantes cubanos y dominicanos y sus diez hijos por cabeza, extra-terrestres, cacatúas, jirafas, hipopótamos, vampiros, enanos, perros, gatos gallinas, y la más increíble variedad de insectos y reptiles que se fecundan entre sí en los rincones para dar lugar a nuevas especies de una belleza nueva, extraordinaria (Polleri, 2024, pp. 28-29).



Quizás sea justamente allí, en esos espacios residuales, en esas formas de descentramiento del sujeto en una red más amplia de conexiones humanas y no humanas, donde esa belleza nueva y alternativa va a ser capaz de recrear un «mundo solidario» perdido, convirtiéndolo de mera esperanza en realidad palpable.<sup>12</sup>

## Conclusiones

En el marco de las letras en lengua española preocupadas por la deriva del sistema-mundo (natural y social), se ha vuelto hegemónica una lectura política del monstruo que invita a repensar el «cuerpo desviado» como paradigma de resistencia, es decir, como una fuerza anómala capaz de quebrar el *statu quo* y de imponerse como modelo de desviación, resistencia y transgresión. Ante esta lectura dominante, se ha propuesto una aproximación a la fealdad que —a partir del análisis de dos novelas publicadas en Uruguay entre 2019 y 2024— enfoca al monstruo como un dispositivo producido por el sistema económico-político contemporáneo que no solo devasta los recursos naturales, sino que ejerce una necropolítica sobre la existencia de los individuos, dejándolos fuera del sistema de *justicia ecológica* apoyado en el asunto de la distribución de recursos. En los dos textos examinados, la fealdad extrema de los excluidos deja de ser amenazante y se convierte en la manifestación de una humanidad al margen, relegada a espacios intersticiales sin que su acción incida en el sistema de decisiones político-económicas.

Se ha visto cómo en *Nuestra Manhattan*, de María Eugenia Trías, y en *El alma del mundo según Federico*, de Felipe Polleri, la relación directa entre fealdad extrema y marginación remite a un discurso de exclusión económico-social; en las dos novelas se ha observado, en primer lugar, un proceso de territorialización del cuerpo por medio del fortalecimiento de la cadena «marginación-escasez-fealdad». Los personajes son sujetos convertidos en desechos, acostumbrados a su crónica falta de pertenencia y conscientes de su irrevocable exclusión político-económica. Sin embargo, su fealdad (efecto de la exclusión de la colectividad colonizada por el hiperconsumismo), no impide que en ambas se proponga también una agencia política que se manifiesta en la toma de consciencia de la identidad colectiva del desposeído. Si en *Nuestra Manhattan* son los mismos personajes quienes despliegan estrategias de biorresistencia, en *El alma del mundo* es el propio protagonista-narrador quien se ubica del lado de los «humillados».

## Referencias bibliográficas

- Ampuero, M. F. (2018). *Pelea de gallos*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Arias Maldonado, M. (2018). *Antropoceno. La política en la era humana*. Barcelona: Taurus.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Courtoisie, R. (1992). «Prólogo». En Felipe Polleri, *Carnaval* (pp. 7-10). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Enríquez, M. (2016). *Las cosas que perdimos en el fuego*. Barcelona: Anagrama.
- Flys Junqueras, C. (2010). «Literatura, crítica y justicia medioambiental». En C. Flys Junqueras, J. M. Marrero Henríquez, y J. Barella Vigal (Eds.), *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente* (pp. 85-119). Madrid: Iberoamericana.
- Fontana, H. (1991). «Arañas dentro de un frasco». *La República*, 9 de abril de 1991, pp. 11-13.
- Galeano, E. (2019) [1998]. *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.
- González Ruibal, A. (2008). «Time to Destroy. An Archaeology of Supermodernity». *Current Anthropology*, 49 (2), 247-279.
- Han, B-C. (2015). *La salvación de lo bello*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B-C. (2023) [2019]. *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Barcelona: Herder.

<sup>12</sup> No es casual que en textos anteriores Polleri asocie la vida auténtica a contextos de marginación, pobreza y exclusión socioeconómica, tal como queda patente en el fragmento siguiente: «Había trabajado en una agencia de publicidad y en un almacén. El almacén, al menos, tenía clientes interesantes. Viejas con las manos envueltas en trapos. Hombres con los pantalones sostenidos por una cuerda o un pedazo de alambre. (...) Ahora la mujer-cangrejo, ahora el hombre-escorpión. Entraban rengueando y dando saltitos, arrastrándose, gruñendo o cacareando» (Polleri, 1992, p. 17). De nuevo, la anomalía física extrema se asocia a lo que es más hondamente humano, por frágil y caduco.



- Haraway, D. (2019) [1992]. *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables*. Barcelona: Holobionte.
- Heffes, G. (2013). *Políticas de la destrucción, poéticas de la preservación. Apuntes para una lectura (eco) crítica del medio ambiente en América Latina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- Krenak, D. (2022). *Futuro ancestral*. Barcelona: Penguin Random House.
- Latour, B. (2019) [2017]. *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Barcelona: Taurus.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad hiperconsumista*. Barcelona: Anagrama.
- Marsilio, J. (20 de setiembre de 2022). María Eugenia Trías sobre cierta miseria uruguaya. *El País*. <https://www.elpais.com.uy/cultural/maria-eugenia-trias-sobre-cierta-miseria-uruguaya>
- McNally, D. (2022) [2011]. *Monstruos del mercado. Zombis, vampiros y capitalismo global*. Barcelona: Levanta Fuego.
- Moraña, M. (2017). *El monstruo como máquina de guerra*. Madrid: Iberoamericana.
- Moraña, M. (2021). Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo. Barcelona: Herder.
- Nieva, M. (2025) [2024]. *Ciencia ficción capitalista. Cómo los millonarios nos salvarán del fin del mundo*. Barcelona: Anagrama.
- Noguerol Jiménez, F. (2023). «Escrituras políticas en el siglo XXI: de ablandes a hablantes». En Amán Rosales Rodríguez, Wojciech Sawala, Wiosna Szukała (Eds.), *Texto, pensamiento, sociedad. Estudios recientes sobre literatura y cultura del mundo hispánico* (pp. 49-66). Poznań: Adam Mickiewicz University Press.
- Noguerol Jiménez, F. (2025). Nueva belleza: mujer, siniestro y monstruosidad. *Tropelias. Revista de Literatura y Literatura comparada*, (44), 61-73. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_tropelias/tropelias.20254411646](https://doi.org/10.26754/ojs_tropelias/tropelias.20254411646)
- Nova, N. (2021). *Bestiario del antropoceno. Un atlas ilustrado de criaturas híbridas*. León: Ediciones Menguanes.
- Plata Rosas, L. J. (2017). *La ciencia y los monstruos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Polleri, F. (2024). *El alma del mundo según Federico*. Montevideo: HUM.
- Pratt, M. L. (2002). *Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos*. Lima: Universidad Católica. Tercer encuentro de Performance y Política.
- Real Academia Española. (s.f.). Bestiario. En *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado el 10 de marzo de 2026, de <https://dle.rae.es/bestiario>
- Trías, M. E. (2021). *Nuestra Manhattan*. Montevideo: Pez en el hielo.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Valenzuela Arce, J. M. (2014). «El *cruising* de la muerte. Biocultura: biopolíticas, biorresistencias y bioproxemias». En M. Moraña, e I. Sánchez Prado (Eds.), *Heridas abiertas. Biopolítica y representación en América Latina* (pp. 165-182). Madrid: Iberoamericana.