

El arte del recuerdo

Luciferismo y doctrinas del despertar en las obras de Abel Posse y Carlos Busqued

Por Emiliano Scaricaciottoli*

Resumen: Este ensayo analiza las doctrinas del luciferismo y el despertar en las obras de Abel Posse y Carlos Busqued, situando sus narrativas en el contexto de la crisis del proyecto occidental y el surgimiento del “imperio del Bien”. A través de tres escenas críticas —la reconfiguración capitalista tras la caída del Muro de Berlín, la problematización de la cultura como concepto reaccionario en Brasil, y el experimento de Sokal sobre el relativismo cognitivo— se argumenta que la cultura contemporánea tiende a inhibir la singularidad y a censurar la diferencia. El texto vincula la búsqueda espiritual y esotérica de los protagonistas con la crueldad como técnica de liberación, desmarcándose de la justicia institucional y del consenso social. Se destaca la figura del autor como chivo expiatorio y la literatura como espacio de resistencia frente a la homogeneización cultural. Finalmente, el ensayo examina el mito de Agarthá y la violencia luciférica como símbolos de ruptura y transformación, proponiendo una lectura crítica sobre el mal, la monstruosidad y la errancia en la literatura argentina contemporánea.

Palabras clave: Luciferismo; Despertar; Crueldad.

* Docente, investigador y escritor. Profesor y Licenciado en Letras (UBA). Miembro del Grupo de Investigación Interdisciplinaria sobre el Heavy Metal Argentino.

Tres aciertos políticamente incorrectos para la derrota del proyecto de occidente hacia fines del siglo XX y sus Estados *de bienestar*. La primera escena nos lleva a la caída del Muro de Berlín y a la constitución orgánica e institucional del nuevo reordenamiento de la economía capitalista como modo de producción totalizador. Eso que Fisher (2016) pensó como un “realismo capitalista” que inhibe la posibilidad de otro mundo, de otro sujeto y hasta de una reescritura del humanismo en términos sociales (ni económicos), Phillipe Muray (2012) lo va a caracterizar como el *imperio del Bien*. La zona de propaganda socialdemócrata de las formaciones discursivas permitidas. Dice Laura Estrin en su reciente *Libro de Autor*: “Aira quizás es el último autor canonizado, (...) el último lector/autor permitido -como define Osip Mandelstam lo oficializado, convencional o mainstream, para que entiendan los modernos, diría Zelarrayán” (Estrin 2024, 12). 1991 es un año emblemático, en este sentido, para instalar la idea de *bien público*. Y bajo este ministerio, un tiempo indefinido en el que impera la víctima secular subordinada por la cultura: “(...) cómo la peor canalla consensual combate el consenso, y cómo los potentados del neo-conformismo se alzan indignados contra el conformismo” (Muray, 2012, 92). El consenso y la moderación son una nueva forma de vigilancia de la conciencia; también del autor. Todas las atracciones se vuelven higiénicas.

La segunda escena de acierto y cordura es pretérita a la experiencia de Muray. Me refiero a la experiencia de Félix Guattari en Brasil hacia comienzos de la década del ochenta y publicado en 1986 bajo el cuidado de Suely Rolnik. ¿Por qué Guattari titula “*Cultura: ¿un concepto reaccionario?*”? Es más, enfatiza: “profundamente reaccionario” (Guattari y Rolnik 2013, 23). Casi todos los agenciamientos molares, tribales, grupales en el Brasil de transición (entre la dictadura y el aún endeble PMDB) fracasan -sostiene Guattari- por la necesidad imperiosa de convertir el consignismo del campo popular e intelectual en un mercado de poder. La cultura reenvía al sujeto oprimido dentro de lo parametrizable, de lo esperable. Grandes parques humanos (parquizadoras del deseo) que no molestan ni un milímetro a las hegemonías. Por el contrario, las hegemonías económicas, políticas, letradas -al fin y al cabo- tienden a atomizar a las singularidades moleculares (Guattari había quedado fascinado por esta impostura intelectual terminológica al haber transitado un fallido paso universitario por Farmacia y Bioquímica). Pero ¿por qué se coartan o se estancan (o, peor aún, se censuran) los procesos de singularización? Porque la voluntad de poder de la cultura es el valor. La cultura todo lo fagocita en mercancía, lo achata, lo edulcora. La cultura-valor sustituye; ya no necesita de autores. De individuaciones. Necesita de individuos que legitimen una elite de campos del saber, de campos de las artes. De campos segregativos de la lengua y de su potencialidad por fuera de la cultura.

La tercera escena es un experimento de Jean Sokal en la revista *Social Text* en 1996. El laboratorio discursivo de Sokal intenta demostrar que el materialismo filosófico (la teoría francesa contemporánea y los social studies) podrían negar la tesis de Euclides y Newton. El relativismo cognitivo y cultural es el aparato o el mecanismo perfecto para subordinar la diferencia al campo de los neologismos. Están, los postmodernistas, más preocupados en las formas de contención de las matrices discursivas de una sociedad que ya no distinguen entre reacción y reaccionario; entre criatura y creador (diría Tsvietáieva en uno de sus Diarios). ¿Dónde está el mal? ¿Qué rostro le ponemos? ¿Cómo reconocer al enemigo? Estos tres aciertos, estas tres contradicciones del presente continuo de la cultura de nuestro siglo vigilante -el siglo que trocó el parricidio por el vampirismo cancelador- me obliga a pensar qué lecturas y, por defecto, autores, se postularían para semejante respuesta. Ocupar el mal, tarea liviana.

Pero no la banalidad del mal, que, en la contemporaneidad, se rasga las vestiduras con sus nuevos signos: hoy el mal es cruel. ¿Cuándo la crueldad es el síntoma de una maldad? ¿Cuándo el imperio del Bien utiliza esa maldad bajo determinismo a última instancia? Las conciencias que deambulan en los relatos de Carlos Busqued y Abel Posse no se dirimen en la arena del *bien público*. No requieren de justicia exógena (la institucional: como la de la crítica literaria de revistas académicas) ni de justicia endogámica (la de constructos molares en nuevas vanguardias de viejas luchas por la diferencia). Parece que hemos resucitado al autor. Ahora interesa profundamente el autor, pero ya no como pastiche de biblioteca, sino como chivo expiatorio del amansamiento de los debates que el bien público no quiere asumir. Prefieren la lógica del sacrificio de la diferencia y la edificación de nuevos templos.

Elegí dos obras separadas por primaveras traumáticas para la historia argentina y mundial. En *El viajero de Agartha* (publicada en 1989, originalmente), Posse elige el soporte literario del diario de un iniciado. Es septiembre de 1943 -una primavera aria, en este caso- y frente al Estrecho de Singapur, un Kshatriya formado por el Instituto Ahnenerbe recorre los misterios de Asia Central para alcanzar la última misión de la Sociedad de Thule. El último recurso del Tercer Reich frente a la inexorable derrota del 7 de mayo de 1945. En su diario de viajes se describen las coordenadas exactas del “Plan de una Ciudad Perdida pero futura” que Gurdjieff con un toque humorístico excéntrico dejó en Tiflis” (Posse, 2001, 13), la misma ciudad que el coronel Sievers (jefe de la Ahnenerbe) presentó al Führer y con ella su encandilamiento. ¿Qué es Agartha? Pregunta incorrecta: ¿Por qué los ingleses también buscaban Agartha en un territorio en disputa entre Chinos del Kuomintang y guerreros de las castas del sistema Varna? Oriente como un absoluto literario: febril, incoherente, irracional, pero seductor. La conexión arbitraria entre los linajes de la estirpe teutona en el “techo del cielo” con las transcripciones de las extensas

entrevistas de Busqued a Ricardo Melogno entre 2014 y 2016 bajo el título de *Magnetizado* (publicado, originalmente, en 2018) gira como la esvástica dextrógira, admite Melogno en una transcripción: “La (...) de los nazis representan un giro hacia el sol, hacia la luz. Así que me tatué esta que es al revés, un giro hacia la oscuridad” (Busqued 2018, 10). Melogno es un asesino bajo diagnóstico psiquiátrico reservado. Su historia clínica comienza en septiembre de 1982, lejos de Malvinas, lejos de cualquier centro clandestino de detención. Comienza con un asesinato sin motivo aparente y con multiplicadores: cuatro cuerpos de taxistas serán encontrados y relevados por el aparato represivo del Estado opresor (sic) y por la prensa local bajo el branding de “El asesino de los taxistas”. Melogno y Walter Werner, nuestro SS encubierto en el continente asiático, portan signos luciferinos: sólo la gracia luciférica expropia cualquier signo de su origen. Ambos, atravesados por pesadas cargas familiares y convicciones esotéricas impugnadas por el bien público, desplazan la presión de la cultura por reinsertarse, reincorporarse o arrepentirse sobre las necesidades del imperio del Bien y su política del “ajuste de cuentas” (Portantiero 1963) con fines denunciacionistas bajo la máscara de un realismo testimonial¹. No comulgan con la crueldad: encarnan la crueldad como técnica de liberación espiritual de las bases epistémicas que occidente jamás pronunciaría: el esoterismo hitleriano. Allí, la apuesta provocadora de estas obras.

El peregrino y su sombra

La acción condenatoria que ambos autores intentan desarrollar en notas ad hoc peca de un absurdo sin precedentes. Mientras que Posse recurre a una “Nota del Autor” para evitar el golpe y correrse de cualquier identificación con el proyecto de Thule o el misterio del hitlerismo esotérico en Agartha, clasificándolos como “locos” y “autoritarios”, Busqued recurre al pacto de verosimilitud y a la neutralidad del entrevistador: “Creo haber respetado los conceptos vertidos por Ricardo, pero soy responsable de cualquier diferencia o error derivado del proceso de edición” (Busqued 2018, 147). Evidenciar la legítima defensa del pacto de verosimilitud es, también, salvar la obra. Desentenderse de la obra como un acto de búsqueda perenne del autor. Laura Estrin (2024) cita a Meschonnic para referirse al carácter neurótico del imperio del signo. Sin malos entendidos, ¿quiénes son los malos?

¹ Respecto de la necesidad denunciacionista en las ficciones post dictatoriales, sugiero la lectura de Dalmaroni, Miguel. (2002). *La palabra justa: Literatura, crítica y memoria en la Argentina, 1960-2002*. Mar del Plata: Melusina; Santiago de Chile: RIL, 2002. En este trabajo, queda explícita la distancia programática entre las narrativas-documentales de Kohan o Gusmán y la crítica de Osvaldo Lamborghini -en la esfera del Literal, hacia junio de 1973- a los realismos neuróticos que apelan a los obreros cayéndose de los andamios, las tragedias de clase, la voz del pueblo y la estética de la derrota.

Dice Estrin, lectora de Kafka, que Samsa no es del todo Kafka; sin embargo, La metamorfosis no es “ninguna confesión, aunque, en cierto modo, sea una indiscreción” (Estrin 2024, 21). El autor que aclara, que deriva al pie del texto, que entiende la sensibilidad del lector como una manta protectora moral escribe su propia cancha de lodo. Son los restos de “El proyecto Zaratustra”, como tituló con ánimos de catástrofe *Die Zeit*, el semanario que dicta la agenda intelectual de la burguesía ilustrada de Alemania, en 1999, denunciando el ensayo *Normas para el parque humano* del filósofo alemán Peter Sloterdijk (1999). Sloterdijk comienza por demostrar que la tertulia literaria como modelo de convivencia en el seno de la nación ha perdido su antiguo esplendor con el advenimiento de la sociedad de masas. En tiempos posnacionales, pos literarios, señala Sloterdijk, resultan insuficientes los intentos humanistas de contener (“amansar” dice provocadoramente) las tendencias más brutales de los seres humanos, desinhibidos por el furor mediático. ¿Por qué el autor debería ser la excepción al derrotero del humanismo tardío que todavía señala con el dedo a los *vencedores vencidos*? La tentación con las teorías metafísicas de la Sociedad de Thule o con la santería del matrilineaje de Melogno le abren la puerta a un *ethos oriental* (Rosa 2004) nada reparador respecto de los horrores/terrores del pasado: holocausto y genocidio se subliman impunemente en estas aclaraciones tranquilizadoras que los autores practican sin éxito. La errancia de Werner en su meca espiritual-perdido entre monjes y bandoleros- y la negligencia de Melogno frente a los reiterados intentos de patologización reactivan la potencialidad del mal como fuente de goce.

En ciudades fantasmagóricas, más allá del Tíbet, Werner confiesa: “He sentido el satori de la eternidad del mal” (Posse 2001, 175). Muchos viajeros occidentales se han perdido en la imponente fragilidad que se despliega del mal. Más allá de la topografía del Tíbet, Agartha, la ciudad del fin de los tiempos. Pero ¿dónde nace la idea de Agartha? ¿Es una ciudad fósil de una civilización perdida preexistente a la humanidad (Lovecraft 2023; Steiner 2023) o una excusa delirante de Jámblico, Platon, Eckart y Gurdjieff? Sin duda alguna, Posse utiliza las vacilaciones de Werner frente a la misión encomendada por la SS para dialogar directamente con autores que forman parte de su biblioteca de forma manifiesta, como Nietzsche y Julius Evola. Nietzsche (2017) hace referencia en la primavera de 1886 al linaje aristocrático del superhombre, una versión débil de los dioses blancos de Agartha; Evola (1998), por su parte, presenta al despertado por sí-mismo (ariyamaga) lejos de cualquier exotismo y asiatismo. Arya se designó a la aristocracia opuesta a las razas primitivas, híbridas y demoníacas (como las kosalianas) y todo kshatriya, a las puertas de Agartha, renuncia al mundo: “sin ley (...), raza autónoma e inmaterial” (Evola 1998, 44); pero también, Posse, expone su reconocido acercamiento a la orden Tirodal que en la Argentina (de Los Cocos, ciudad fundacional de los hiperbóreos Tirodales) y supo conjugar elementos del budismo y del Hinduismo Védico (Milarepa, es

decir, la escuela Kagyu del Budismo Tibetano). De la misma línea teórico-filosófica, las alusiones a autores álmicos como Miguel Serrano en el capítulo de las sacerdotisas danzantes que despiertan a la “serpiente dormida” del guerrero (Posee 1998, 165); para, y finalmente, recuperar la nación escondida, subterránea, de la sabiduría hiperbórea que Luis Felipe Moyano tradujo en la década del '80 (*Fundamentos de la Sabiduría Hiperbórea, Vol. I y II*), en directa conexión con el proyecto de tocar el “techo del cielo”, la misión de la Orden Negra al Tíbet en 1943.



Abel Posse

Werner es un personaje delegado a responder por el mito del caos que desencadenaría develar el secreto oculto y demiúrgicamente conservado por la sinarquía occidental. Dice Evola: “La aspiración ha de ser destruir la ignorancia, este olvido que (...) se ha insinuado en el ser” (1998: 29). El despertar es también contra los teístas exotéricos y no es religioso en términos devocionales. Por lo tanto, “(...) la distinción entre “Creador” y “criatura” se convierte metafísicamente en un no-sentido, hace posible todo un sistema de realizaciones espirituales que es difícil comprender partiendo de las categorías del pensamiento religioso” (Evola, 1998: 30). Al despierto Werner, perdido en las inmensidades (coordenadas exactas pero imposibles: 102 E 47 N) no se lo conoce por sus ángeles, ni por el mismo brahma o Ishvara. El ánimo viril del camino del despertar² del

² Camino que para Evola era ario, en tanto la doctrina budista sólo por su arianidad podía defenderse del exotismo “zen” y el asiatismo. “Arya” se designó a las aristocracias opuestas a las razas primitivas, híbridas o

“kshatriya” (el guerrero, el aśir) es una declaración de renuncia al mundo: sin rey, sin ley más que el disciplinamiento de hallarse con los dioses y los hombres que juntos pelearon en el Origen. Ese es el *katabasis*, el descenso y la expedición a los propios infiernos. Ahí es donde el mito se convierte en un acto de violencia luciférica o dionisiaca: Werner se permite la pérdida en el caos y refutar los diarios nazis de los “Peregrinos de Oriente” (como Hesse o el propio Gurdjieff). Lo que había encontrado, parafraseando a Lovecraft, eran las montañas de la locura. Sólo en este momento cúlmine de la novela, las enseñanzas y revisiones históricas de la *Schloss Wevelsberg* se ponen en suspensión, latentes: “Queremos una juventud violenta, imperiosa, intrépida, cruel” (Posse 1998, 27). La violencia luciférica “de animal a animal” para higienizar a la derrotada República de Weimar no ha comprendido esa violencia. Ario es el camino, el tránsito, la mutabilidad del cuerpo en espíritu: “¿Es una región, un lugar? ¿O es un valor simbólico?” (Posse 2001, 197). ¿Y qué simboliza? La conmutación de Satanás (el garante de Cristo) por Lucifer (el vacío).³ Llegar a Agartha es vaciar la violencia en potencia, en contemplación, en el desmantelamiento de toda máquina de guerra. Será el hijo de Werner, argentino de nacimiento, quien reclamará el diario de su padre hacia 1979: “Aquella era una crónica del delirio y de la final Götterdämmerung” (Posse 2001, 204). “All your lives, a cosmic joke” (*March ör Die*, 1992) cantaba Lemmy como invocación a la guerra contra los pactos. Desde el cristianismo hasta este estadio del realismo capitalista, el asceta contemporáneo integra, no destruye. Concilia, acepta, materializa el sueño del rebaño. Por ello, se llega a hablar de una “mística del progreso”, “mística de la ciencia” hasta una “mística del capitalismo”, muy bien trabajada por cierto por Isabelle Stenger y Philippe Pignarre (2018): las prácticas de conjura y de protección de un sistema brujo “sin brujos”. Los modelos de “sanación” han claudicado la posibilidad ética de una violencia desde el sujeto, sin cuartel. Evola (1998) cuestionaba el uso moderno de la palabra “ascesis” en tanto ejercicio, aplicación de fuerzas, con cierta impersonalidad, cierta neutralización del elemento puramente individual y hedonista. En *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (2001), Eliade, que ya había tomado la noción de “arquetipo” o “eón” de su paso por las aulas de Jung, primero, y que se había

“demoníacas” (poblaciones koslianas, por ejemplo) entendiendo al adjetivo como una garantía crística que había que combatir. El príncipe Siddhartha era, por cierto, un ario, el mismísimo buda. De aquí también la necesidad de que no sea una religión, de que no aplique a masas, no se divulgue en los áshram de meditación donde los “rotos” van a iluminarse.

³ Sobre el concepto de AIN en las lecturas misantrópicas de las órdenes esotéricas luciferinas, sugiero revisar el siguiente trabajo: Scaricciottoli, Emiliano, ‘El Templo de Ain en la poética de Watain. Apropiaciones y expropiaciones de la tradición cabalística’, V Jornadas Internacionales de Judeidad y Artes del Espectáculo: Categorías de la tradición, tradición de las categorías. Judeidad en el teatro, la música y la literatura, Fundación IWO, 2023.

empapado gracias a con la Escuela Tradicionalista (Evola y Guénon, principalmente), en un segundo momento que termina con su participación en Guardia de Hierro en los '80 (mis escritores favoritos son fascistas, quizás diga algo de mí, vaya uno a saber); digo, entonces, ese Eliade que retoma el “eterno retorno” del mito como excusa para pensar el encuentro sagrado en lo profano (en la Historia) y el carácter indisoluble del mito en los rincones de la experiencia con el mundo.

Quizás, lo que Werner vivió en los confines del Tíbet fue la experiencia del caos luciferino; no la proeza arqueológica de un arma secreta para derribar el *bien público*. Quizás, la apuesta de Agartha haya sido, para la prosa intempestiva de Posse, una excusa para utilizar la literatura como una runa de liberación que sólo gire hacia la destrucción de la mitologización del mito.

El lumpen y su sombra

Marcos Seifert (2017) analiza y desmenuza en detalle la aporía de Busqued en *Bajo este sol tremendo* como un derrotero de “sucesos violentos, desórdenes sociales y aberraciones de todo tipo” (Seifert 2017, 83). Pero utiliza una palabra clave a la hora de calificar la búsqueda del narrador que imagina Busqued: caos. El exceso (la estesis) de toda estética es la reificación de un “beber sin método” -como postulaba Mansilla en su estancia ranquelina- fuera de toda previsibilidad. Más precisamente, “el desborde caótico y sofocante de los desechos” (Seifert 2017, 83), de lo que no ingresa en los dispositivos de ordenamientos de la cultura. De nuevo, enfático, la cultura es para Busqued también un campo de reacción frente a la diferencia: “Me jode que esas personas se fueran contentas, sintiéndose mejores, porque tenían un monstruo para compararse” (Busqued 2018, 122), confiesa Melogno como doble impune de Busqued en una recorrida turística por el Melchor Romero, una de las tantas estancias panópticas y amansadoras del asesino de taxistas. El monstruo al que se refiere Melogno es el crítico, el médico, el forense, el psicólogo. Del otro lado, el psíquico, el patógrafo -decía Libertella en su laboratorio de la Escuela Halógena-, el médium y más profundamente el intérprete de Lucifer. Melogno sí puede distinguir entre un elemento demiúrgico de la cultura popular como el diablo o lo demoníaco y lo luciférico (que lleva tatuado en su cuerpo en forma de runa). Explica detalladamente que la santería es una práctica esotérica de convivencia con los espíritus, pero alquímica. La santería -una de las tantas artes ritualísticas de Melogno- escinde al demonio del propio Lucifer y su esposa, la Pomba Gira. Mientras los demonios son signados para “limpiar” al recluso de los pactos cristiano (la mutua necesidad entre el pecado y la salvación), “a Lucifer lo acepto más porque prefiero ser rey en el infierno que esclavo en el cielo” (Busqued 2018, 116). El problema para Melogno es la banalidad del espiritismo, por ejemplo, las posesiones demoníacas o los discursos agenciados con la retribución religiosa:

entregarse a Dios para evadirse de los espíritus malignos. Por ello, explica en detalle la higiene de su santuario en las cárceles o en los hospitales psiquiátricos. Lejos de toda interpretación escatológica, las prácticas místicas de Melogno no se vinculan con las recreaciones cristianas de lo demoníaco. En todo caso, destilar lo demoníaco en el sujeto es ingresar en los dominios de lo excéntrico; pero no como “turismo cultural o creativo” (Gasparini 2023, 222). Ni mucho menos como un concepto universal. Lo monstruoso en su estado de mostración “se opone a la monstruosidad integral y por ende generalizada” (Rosa 2002, 205). Lo monstruoso que exalta Melogno en las interpretaciones de Lucifer -el que aceptó la derrota, el caído- viola el intercambio generalizado en el campo de la circulación de bienes humanos (hombres y mujeres) y propone una detención del mismo producto de las parejas imposibles pero reales.



Carlos Busqued

El concepto de pensamiento mágico que utiliza la psiquiatría, específicamente el relato de M. R. (especialista consultada por Busqued y profesional a cargo de Melogno, sobre la cual no se dan mayores datos profesionales o técnicos), se reduce a una parafrenia. Sin embargo, el diagnóstico tampoco es concluyente. Mientras el asesino transita por la confusión entera de los profesionales de la ciencia, se descarta cualquier espectro psicopático, autismo severo, esquizofrenia. Tan solo, M. R. admite, por descarte y como justificación para no largarlo (condena cumplida mediante) a la sociedad civil: “pienso que debe haber tenido algún episodio psicótico infantil: lo de sentir presencias, cosas (...) Esa fuga temprana hacia un

mundo de fantasía” (Busqued 2018, 130). Es evidente la derrota de cualquier caracterización materialista (en el campo de la psiquiatría institucionalizada) y la recurrencia a un elemento de fantasía. En el hipotético caso que Melogno atravesase un complejo dispositivo fantasmagórico que lo exponga como un peligro social hay una insuficiencia de lo simbólico. Melogno reafirma en más de una oportunidad que él viene *fallado de adentro* (declaraciones a La Prensa que Busqued reproduce, fechadas el 18/10/82). Que los asesinatos no son activadores de una fuerza antisocial, al contrario: no hay placer, no hay goce al matar.

También resulta curiosa la empatía que entrevistador y entrevistado van generando a lo largo de estas jornadas intercarcelarias. El mal se torna amigable. Busqued comparte con Melogno fascinaciones por el cine, las historietas, las series televisivas. Se complementan. No en la malla social, sino en el campo de atracción que produce el mal sin que haya un sentido pleno que motorice sus actos. El mal se traduce en Melogno como un sin sentido hacia la vida. Hasta llega a reconocer el acto homicida como “tonto”, fútil, potencialmente realizable por cualquier individuo. Las zonas de parquización represivas son reconocidas positivamente por el asesino: sus recuerdos valiosos de la colimba, particularmente, descolocan al bien público. ¿Cómo que la colimba es lo único rescatable y humano de su vida? ¿Cómo no hay una condena firme a la Guerra de Malvinas, de la cual Melogno no fue parte por participar de una venta ilegal de armas en Villa Martelli, meses antes? ¿Por qué se nombra la utilización de autos Falcon sin reparos? ¿Dónde están esas escenas necesarias, de conciencia pulcra y digna, en las que el narrador de interroga cuánto puede aguantar el cuerpo de un niño un proceso de tortura? Nada. El vacío sostenible de juicio sobre la Dictadura Militar argentina y sus agentes de represión-me refiero a lo referencial y constatable que tranquilizaría la conciencia del narrador y del lector- resulta exitoso en tanto no hay reparación. Volviendo a Seifert, no hay garantías para leer a Busqued. No hay marcos de contención-formaciones discursivas de la denuncia arquetípicas del imperio del Bien-, ni culpa. No porque Melogno no sienta piedad por las familias de sus víctimas. Al contrario, puede comprender perfectamente el sentido de la justicia aunque milite una idea anárquica de la vida y la muerte centrífugas. La vida vale nada; la muerte es la única razón para seguir en pie.

En este sentido, hay que volver a la literatura lumpen de Néstor Sánchez. El mito tribal lumpen representaría el lado B de Posse, su otra cara. Mientras que el peregrinar de Werner activa una fuerza dionisiaca y deshila el adiestramiento esotérico de la Ahnenerbe, Melogno practica la condición efímera del sujeto, reformulando la política de Sánchez (2016), negándose a lo humano, a lo comunitario, a lo tradicional. Improvisar una vida (“todo músico de jazz es un lumpen en potencia, un marginal”, sostiene Sánchez), improvisar un camino. Werner no descrea de Agarth, descrea del valor social de Agarth. De su bien público, de su sentido. Si Agarth existe hay que errar sobre ella desde un lugar no racional, no cartesiano. El dujero dos-centrado, no descentrado, como proponía Libertella (1977). Hay una clausura

inevitable de complacencia y moderación con el lector y con el acto de escritura.

Werner y Melogno interpretan la salida inminente del sujeto de su esfera de sombra en el sentido jungiano: no adquieren ninguna máscara del inconsciente colectivo. No pueden sentenciar el horror del mundo exterior. Sólo hay un abismo dentro suyo: *el abismo al que manteniéndole la mirada se pueden convertir también en un abismo social.*

Bibliografía

- Busqued, Carlos (2018). *Magnetizado*. Barcelona: Anagrama.
- Dalmaroni, Miguel. (2002). *La palabra justa: Literatura, crítica y memoria en la Argentina, 1960-2002*. Mar del Plata: Melusina; Santiago de Chile: RIL.
- Eliade, Mircea (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Emecé.
- Estrin, Laura (2024). *Libro de Autor*. Córdoba: EDUVIM.
- Evola, Julius (1998). *La doctrina del despertar. El budismo y su finalidad práctica*. México: Grijalbo.
- Gaspani, Sandra (2023). “Meteoritos, terror y turismo en la narrativa de Luciano Lamberti y Mariano Quirós”, en Audran, M y Sánchez, S (Coords.). (2023). *Devenir monstruo: Ensayos sobre la narrativa argentina reciente*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Ensenada: IdIHCS. (Colectivo crítico; 9), pp. 221-230.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2013). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Jung, Carl G. (1997). *Aión. Contribuciones a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona: Paidós.
- Libertella, Héctor (1977). *Nueva escritura en Latinoamérica*. Caracas: Monte Ávila.
- Lovecraft, H. P. (2023). *En las montañas de la locura*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Muray, Philippe (2012). *El imperio del Bien*. Granada: Editorial Nuevo Inicio.
- Nietzsche, Friedrich (2017). *Humano demasiado humano*. Buenos Aires: Gradifco.
- Nimrod de Rosario (1985/1986), *Fundamentos de la sabiduría hiperbórea (Vol. I y II)*. Orden de Caballeros Tirodal de la República Argentina.
- Portantiero, J. C. (1963). “Política y clases sociales en la Argentina actual”. *Pasado y presente*, 1, 18-24.
- Posse, Abel (2001). *El viajero de Agartha*. Buenos Aires: Planeta.
- Rosa, Nicolás (2004). *El arte del olvido y tres ensayos sobre mujeres*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Rosa, Nicolás (2002). “De monstruos y pasiones”, *MATERIA 2, Naturaleses*, pp. 205-222.

Sánchez, Néstor. (2016). *Siberia blues*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La comarca libros.

Seifert, Marcos (2017). “Restos de una vida en Bajo este sol tremendo de Carlos Busqued”. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 8 (16), 82-96.

Sokal, Alan y Bricmont, Jean (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.

Scaricaciottoli, Emiliano (2023) “El Templo de Ain en la poética de Watain. Apropiaciones y expropiaciones de la tradición cabalística”, *V Jornadas Internacionales de Judeidad y Artes del Espectáculo: Categorías de la tradición, tradición de las categorías*. Judeidad en el teatro, la música y la literatura, Fundación IWO, 2023.

Scaricaciottoli, Emiliano (2022) *Contra la moderación. Del “rock mayúsculo” a la bifurcación de senderos*. Buenos Aires: Clara Beter.

Scaricaciottoli, Emiliano (2018). *Parricidas. Mapa rabioso del metal argentino contemporáneo*. Buenos Aires: La Parte Maldita.

Sloterdijk, P. (1999). Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la “Carta sobre el Humanismo”. En: www.otrocampo.com. Traducción: Fernando La Valle.

Steiner, Rudolf (2023). *Atlántida y Lemuria*. Buenos Aires: Antroposófica.

Stenger, Isabelle y Pignarre, Philippe (2018). *La brujería capitalista*. Buenos Aires: Hekht.