



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

“El amanecer del Eros: cómo revolucionar(nos)
a partir de los amores”

María Clara Casaravilla Belluscio

claricasara@gmail.com

Estudiante de sociología de la Universidad de Buenos Aires

XII Jornadas de Sociología de la UNLP - 4, 5 y 6 de diciembre 2024

**Mesa 29 - Sexo y temperamento. Emociones y sexualidades en las
sociedades contemporáneas**

Introducción

El siguiente ensayo se erige sobre una premisa fundamental: una vida vivida con amor es una vida dedicada a la lucha contra la opresión. La práctica del amor en tanto lo comprendemos aquí, como “la voluntad de extender el propio yo para favorecer el crecimiento espiritual en nosotros mismos y en los demás” (hooks, 2021:80)—definición tomada de la reformulación que realiza el psiquiatra M. Scott Peck de la obra de Erich Fromm—, implica de forma ineludible un compromiso activo con el bienestar de todos los seres, por lo que no puede expresarse sino como una fuerza opositora al sistema capitalista, colonial y patriarcal.

Como desarrollaremos en las próximas páginas, el amor tiene múltiples acepciones e ideas a partir de las cuales lo comprendemos, muchas de las cuales parecerían contradecir la definición que acabamos de plantear. Como en todo signo, una lucha ideológica se libra en su interior. Más nuestro deseo aquí es reivindicar esta dimensión política dentro de la misma definición de amor, una dimensión quizás relegada, olvidada o ahogada bajo otras narrativas modernas de mayor peso.

Frente a la ideología dominante del cinismo desencantado de aquellos que han perdido la esperanza, volver a poner en el centro el amar en tanto acción, en tanto práctica política que nos revincula con los otros y el mundo a nuestro alrededor, puede tener el potencial de multiplicarse en la sociedad y funcionar como motor de lucha. bell hooks también encuentra en el amor en tanto *agape*, concepción que ampliaremos en las próximas páginas, un dique frente al avance desenfrenado del capitalismo y la dominación, el individualismo y la competencia que lo sustentan.

Este trabajo está escrito para aquellos que se niegan a caer en la lógica de los vencidos, quienes aún creen en la construcción colectiva de un mundo alternativo, y busca volver a presentarles al amor como aquella hebra privilegiada en el tejido de la ética subjetiva y social en la que nos hemos de volcar para la creación de nuevos imaginarios esperanzadores.

Mitologías del amor: ideologías amorosas y el desencanto neoliberal

Podríamos decir, vagamente y con cierta licencia poética, que los sujetos estamos contruidos por historias, formados a partir de *collages* desprolijos y contradictorios de

narraciones simbólicas que le otorgan a nuestro mundo su sentido. Mejor dicho por Pierre Bourdieu, “el poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico: el sentido inmediato del mundo” (Bourdieu, 2000, 65). Más claro que este proceso tiene poco de arbitrario, como todo aquel atravesado por el poder. Siguiendo al autor podemos afirmar que:

“los sistemas simbólicos cumplen su función de instrumentos o de imposición de legitimación de la dominación que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica) aportando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que las fundan, y contribuyendo así, según la expresión de Weber, a la “domesticación de los dominados”.” (Bourdieu, 2000, 67)

Sostenemos, entonces, la idea de que la enunciación contiene el poder de erigir una visión del mundo, aunque este no sea un proceso en lo absoluto simple o lineal; por el contrario, a partir de la recuperación que realiza Hall de Gramsci, podemos hablar de la coexistencia de múltiples ideologías en lucha que buscan imponerse como el paradigma hegemónico, nombrarse coherentes y universales. Por supuesto que siempre hay una ideología dominante, la cual suele ser la encargada de configurar la visión del mundo capitalista, empero esto no despoja a la crítica, en tanto arma política, de su potencial para rearticular distintos elementos subordinados al servicio de la formación de una nueva concepción de mundo contrahegemónica (Hall, 2017).

Retornando a aquello que nos compete, el amor también “pasa por una constante fabricación simbólica, que condiciona la forma en la que lo experimentamos personalmente y la consideración que le adjudicamos dentro de la sociedad” (Guerra, 2024: 63). Para tan solo nombrar una narrativa ya descalificada un sin fin de veces, pero aún muy presente en la cultura, el amor aparenta ser esencial a las feminidades, tal como el cuidado y lo “maternal”. En esta apariencia de ser caracteres naturales e inherentes y su reproducción en tanto relato social, el amor deviene cualidad de identidad y un medio de valorización social y personal para cierto grupo.

Por su parte, el activista gay John Alan Lee en su libro *Los colores del amor*, originalmente publicado en 1973, propone seis ideologías arquetípicas alrededor del amor, a sabiendas de que estas nunca se dan en su pureza sino que son interdependientes entre sí y se sobreponen en una danza constante. Las primeras tres derivan de la tradición griega clásica: *eros*, el amante de lo bello y la estética, aunque puede pecar de superficial o desvanecerse fugazmente por su volatilidad; *ludos*, aquella que encuentra en la experiencia amorosa un juego o una competencia, siendo su expresión más preeminente el arte de la seducción, y

storgé, que refiere a un vínculo más de naturaleza amistosa, seguro y estable, de acuerdo al autor muy propio de las relaciones sáficas.

Las otras tres devienen de la combinación de estas ideologías: la *manía*, fusión de *ludos* y *eros*, hace luz sobre el amor en su versión obsesiva y controladora, el componente tóxico propio de la absoluta centralización del otro en la vida propia; *pragma*, híbrido de *ludos* y *storge*, refiere al amor en su variante práctica y conveniente, la cual Guerra (2024) nombra hoy como la ideología dominante e institucionalizada. Ante la creciente inestabilidad económica y ontológica propia de la posmodernidad, el amor pragmático se fortalece en la búsqueda por alcanzar cierta ilusión de seguridad, aunque no sin socavar la verdadera potencia amorosa.

Por último, el *ágape*, hijo de la unión entre *storge* y *eros* es el amor del que verdaderamente queremos hablar. El ágape aloja al amor incondicional, altruista, que cuenta con el potencial de trascender la infatuación personal para fundirse en el colectivo. De hecho, Fromm lo remarca como un amor necesariamente social o universal. Es el sacrificio de la yoidad a favor de la comunidad, el realce práctico de la empatía. Si se nos permite, para nombrar a una filósofa argentina con una larga trayectoria en el estudio de las mitologías, Florencia Abadi diría que el amor puede verse incluso asociado a la piedad, siendo esta entendida como el gesto que sostiene el velo desgarrado, el acto que mantiene lo desfallecido y niega la crueldad, habilitando la supervivencia de lo creado (Abadi, 2023).

Ahora bien, no hemos de olvidar que las narrativas no condicen con la vivencia práctica y esa es la contradicción fundante de la experiencia amorosa. Hoy en día parece reinar un aura de desencanto y cinismo alrededor de los discursos amorosos, como efecto de una experiencia social que no cesa de brindar desilusiones. Para Guerra, el drama propio de la experiencia romántica no es más que una expresión de la dominación. “La decepción respecto al amor es en realidad una decepción respecto a la sociedad” (Guerra, 2024: 15), que nos ha impuesto un modelo de amor alienante y atomizador.

La brillante Eva Illouz, de nacionalidad marroquí e ideología marxista, ha dedicado gran parte de su vida al estudio de las transformaciones en la economía afectiva a lo largo de la historia, pero en particular aquella en la vida emocional del capitalismo tardío. En un mundo de hiperneuróticos apresados en la paradoja de un tiempo que se aparece como cada vez más escaso y por ende es cada vez menos destinado a los amores, el imperativo de la productividad y una particular ética de la libertad se han infiltrado a nuestro inconsciente como las pautas sobre las cuales vivir.

Asimismo, la ideología propia del amor posmoderno se encuentra profundamente imbricada con los cambios estructurales en la acumulación de capital propios del neoliberalismo. La precarización del trabajo que ha acompañado a la precarización vincular, una incertidumbre en la vida emocional tan acentuada que casi que aburre y la elección sexo-afectiva consumista como eje sobre el cual se irge el yo han finalmente organizado una exitosa mercantilización del amor y de los cuerpos.

Por su parte, Vir Cano (2022), filósofo argentino, le cual podría considerarse casi que una continuación de la pensadora en su reflexión respecto a las economías afectivas, propone una premisa desgarradora: el amor, en tanto la maquinaria que produce los afectos y los modos de relacionarnos, es una de las tecnologías de aislamiento más eficaces y productivas del heterocapitalismo. Esta precarización de los afectos se relaciona, en la opinión de la autora, con una pedagogía erótico-afectiva que se organiza alrededor del amor romántico y la familia nuclear, monogámica y heterosexual como centro desde el cual se regula la circulación de afectos, cuidados y responsabilidades, a la vez que se sustenta en tecnologías afectivas que despositan nuestras frustraciones en nosotros mismos o en los otros, pero jamás en el modelo vincular. Vale sospechar de este complejo entramado como un obstáculo casi determinante a la hora de construir redes de sostén colectivo.

¿Qué sucede con la subjetividad ante esta catástrofe afectiva? Retomando a Illouz, el yo se encuentra siendo tironeado por dos estructuras narrativas incompatibles entre sí: el yo romántico que se define a partir de la intensidad fugaz y puntual del amorío (tal como plantean los arrebatos pasionales propios de las fábulas del amor del *eros* o la *manía*) y el yo *pragma* en la búsqueda eterna de un amor perenne que provea algo de seguridad en una experiencia vital signada por la incertidumbre. Sin embargo, el cinismo como tendencia antiamor no ha tardado en acompañar esta disputa, siendo que ninguna posee tampoco el potencial de garantizar la satisfacción del sujeto. Illouz nos recuerda el carácter contradictorio y barrado del propio yo. Más, ¿hay lugar para el *agapé* en las subjetividades modernas?

Ciertamente nos hacen falta narrativas para representar otros posibles amorosos. El mundo está sediento de leyendas, películas, cuentos, novelas y rumores que fabulen sobre aquellos amores que no entran en el libreto afectivo o que se los ha relegado a lugares menores, tal como la amistad. Marx alguna vez dijo algo así como que la fantasía es la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. Un *eros* revolucionario es aquel que toma en sus manos el poder simbólico de la fantasía para expandir el imaginario que inspirará una auténtica lucha contra la opresión.

El potencial social de la emocionalidad

El giro afectivo en las ciencias sociales nos permite la posibilidad de pensar un nuevo elemento determinante en la política: las emociones. Sostenidas sobre una larga tradición feminista que ya venía hace tiempo reflexionando sobre la emocionalidad a través de un lente social, las pensadoras contemporáneas Sara Ahmed o Eva Illouz hacen luz sobre la centralidad de la dimensión afectiva en las representaciones políticas y la vida social.

El amor tal como lo trabajamos aquí es multifacético: es, ante todo, una práctica intencional con efectos políticos, que se funda sobre las distintas narrativas simbólicas que elaboramos sobre él. Más no podemos relegar, como tantas veces se ha hecho, lo sensible en la materia; el amor se siente en el cuerpo. Arlie Hochschild, pionera en el tal denominado giro afectivo, describe a la emoción como “la conciencia de la cooperación corporal con una idea, un pensamiento o una actitud, y a la etiqueta adosada a esa conciencia” (Hochschild, 2008, 111). La idea o narrativa asociada a una emoción requiere de cierta “cooperación corporal” con ella; gran parte del potencial político del amor reside en que este es, ante todo y como condición para su existencia, un afecto que se siente corporalmente.

Entre los aportes del cuerpo y los afectos a la teoría social, encontramos al filósofo argentino León Rozitchner, el cual reconstruye la relevancia de la dimensión carnal para la reproducción de la dominación histórica. El capitalismo produce, a la vez que mercancías, cuerpos aptos para convivir y otorgarle coherencia al sinsentido de la dominación, a partir de la exaltación de ciertos afectos y represión de otros. En tanto los productos del sistema, sus contradicciones también habitarán en nuestras vivencias internas, empero a la vez hemos sido contruidos con los elementos necesarios para aceptar y abstraer el sufrimiento que este supone.

Rozitchner resalta la existencia de un lugar inasible en los sujetos donde los restos de lo negado elaboran una resistencia, a partir de aquella vida deseante que persiste en nosotros y tiene el potencial de revalidar toda existencia humana desde el reconocimiento de la propia vida. El sentimiento del ser (ser uno, ser un cuerpo que se siente como singularidad absoluta) es ontológicamente político (Rozitchner, 1992: 101) porque viene acompañado de una ética del ser, en la cual se trae a la luz nuestro pertenecer al cuerpo histórico colectivo (aquel ser genérico del cual Marx y Engels hablaban) y es, a su vez, la base “de todo reconocimiento material, afectivo y simbólicamente verdadero del hombre por el hombre” (Rozitchner, 1992: 109). Para el autor, el punto de partida de cualquier acción política en defensa de la vida humana, es la elaboración de los propios afectos, de ese asombro primero

que uno siente por *ser alguien* en el mundo, que se extiende a su vez, de su inserción en una realidad histórica y social.

Desde una línea de pensamiento un tanto diferente, en su libro *La política cultural de las emociones* (2015), Sara Ahmed se propone explorar cómo las emociones moldean las "superficies" de los cuerpos individuales y colectivos, a partir de un análisis de lo afectivo en los nacionalismos. De acuerdo a su teoría, las emociones no son algo que uno "tiene", sino que es a través de ellas que se crean los límites del "yo" y del "nosotros", es decir, son aquello que delimita lo individual y lo social. También reivindica los hallazgos de otras estudiosas feministas y queer que "nos han mostrado que las emociones "importan" para la política; las emociones nos muestran cómo el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y de los mundos también" (Ahmed, 2015: 38), a la vez que han delineado los modos en las que las emociones pueden atarnos a las condiciones mismas de nuestra subordinación. Para la autora, las emociones serían algo así como un guión que "se expresa performativamente e incluyen actos de habla que dependen de historias pasadas, a la vez que generan efectos" (Ahmed, 2015:40)

En el mismo libro, Ahmed abre la pregunta por el paso del amor como consecuencia social a una forma de dominación política: ¿cómo se vuelve crucial el amor para la producción de formas de subordinación y autoridad? Para ello se aboca a un análisis en torno a la transformación de los grupos de odio en grupos de amor nacionalistas, los cuales se construyen en torno a una narrativa del amor como protección (a la nación); un modo de ser para los otros que se convierte en propiedad de un tipo particular de sujeto (Ahmed, 2015:193).

A partir del psicoanálisis freudiano, la autora recupera la acepción del amor como identificación, una identificación que expande el espacio del sujeto a partir de la *construcción* de una similitud, una forma del ideal del yo que constituye su propio valor en la misma valoración. El amor crea la idealidad del objeto y la retorna al sujeto. Por suerte también retoma una frase de Levinas para bajar (un poco) a tierra estas ideas: "Si amar es amar el amor que la amada me trae, amar también es a amarse a uno mismo en el amor, y por tanto retornar a uno mismo" (Ahmed, 2015: 200). Entonces, para Ahmed "la idealización del objeto amado puede permitir que el sujeto *sea él mismo con o a través de lo que tiene*. El sujeto se aproxima a un ideal a través de lo que considera su objeto amado" (Ahmed, 2015: 201). Sin embargo, hay un dominio restringido de sujetos dignos de amar, a través del mandato de idealizar a algunos objetos en vez de a otros.

La autora prosigue exponiendo la idea nacional a través de una analogía con el ideal del yo. El ideal es una aproximación a una imagen, que depende de que pueda ser habitada por tan solo algunos cuerpos, aquellos reconocibles para el ideal nacional. Kristeva propone entender a la nación en tanto un efecto de cómo los cuerpos se mueven hacia ella; como un objeto de amor que se comparten, mientras se alejan de otros cuerpos, en un mismo movimiento delimitador: “Identificarse como (británico) significa definir las condiciones del amor que podemos dar o daremos a otros” (Ahmed, 2015: 209).

Hasta aquí hemos planteado las bases afectivas sobre las cuales se asienta un el amor hacia un determinado grupo, en este caso, la nación y el accionar político que de este se desprende. Ahmed elabora esta crítica de cómo el amor puede funcionar en forma de ejercicios o narrativas que marginalizan aún más a los grupos oprimidos. Más también aplica esta misma lógica de delimitación de superficies afectivas en el movimiento desde el cual se desplazan determinados cuerpos hacia el “nosotras” feminista (Ahmed, 2015: 285). En este alineamiento del “yo” con el colectivo se construye un ideal desde bases éticas que difieren notablemente de las perpetradas por el nacionalismo, como lo son el asombro (y consecuente desnaturalización) por las formas de existencia social, una esperanza de transformación política y un modo de solidaridad particular:

La solidaridad no significa que nuestras luchas sean las mismas luchas, o que nuestro dolor sea el mismo dolor, o que nuestra esperanza sea para el mismo futuro. La solidaridad involucra compromiso y trabajo, así como el reconocimiento de que aunque no tengamos los mismos sentimientos, o las mismas vidas, o los mismos cuerpos, vivimos en un terreno común. (Ahmed, 2015: 286)

Desde la teoría de Ahmed, las emociones nos son un modo de ver las formas en las que el pasado persiste en la superficie de los cuerpos; cómo las historias de colonialismo, esclavitud y violencia moldean las vidas y los mundos en el presente. Más también son abridoras de futuros, por las maneras en que implican diferentes orientaciones hacia los otros (Ahmed, 2015: 304). La pregunta que nos queda es: ¿cómo fomentar un amor solidario que funcione para la delimitación de una comunidad que incluya a todas las formas de subalternidad en la lucha contra la opresión social?

Cuentos sobre un amor poscolonial: queeridad, poliamor y comunidad

Para transformar radicalmente la sociedad hace falta más que contar cuentos; por acá creemos que, por más de que el poder simbólico es de suma importancia para la construcción de una dominación eficaz y perdurable, el mundo se sostiene sobre carne, metal y tierra antes que palabras. Empero eso no impide que a su vez propiciemos el florecimiento de discursos y narrativas contrahegemónicas, sino para derribar el sistema, para al menos comenzar a imaginar tal derrumbe.

Los movimientos queer, ambientales y feministas son pioneros en esta materia. Braidotti reivindica al feminismo como “una política de gozosa afirmación de contradiscursos” que fomenta “la contraproducción de afectos y deseos políticos alternativos”. (Guerra, 2024). En el desmantelamiento de las complejas interrelaciones entre el capitalismo, el heterocispatriarcado y la colonialidad, idear otros guiones amorosos puede resultar inesperadamente fructífero.

Audre Lorde (1978) fue quizás de las primeras en romper con las acepciones típicas del erotismo, en tanto subyugado a una superficie pornográfica, psicótica y trivial, refundando el concepto como una fuente de poder e información para los subalternos. Lorde encontraba que “para que una opresión pueda perpetuarse a sí misma, debe corromper o distorsionar las varias fuentes de poder que posee la cultura del oprimido y podrían proveer energía para el cambio”, proceso fundamental en la colonización africana y americana.

La vuelta en contra de nuestros propios cuerpos que ha sufrido el erotismo en la modernidad tiene como efecto el desconfiar de ese poder que surge de nuestro más profundo y no-racional conocimiento. Pero lo erótico es una fuente de fuerza provocativa y renovadora, es “la medida entre nuestra inicial vivencia de identidad y el caos de nuestras emociones más profundas e intensas”. Una vivencia interna de satisfacción que tiene el potencial (y el deber) de expandirse a todas las áreas de nuestra vida. Quitarla de este lugar relegado, sublevado a la sexualidad, y recordar el placer y el disfrute como derechos esenciales y naturales, por los que vale la pena luchar, es menester en toda resistencia contra la opresión.

Por su parte, nos emociona retomar los aportes de bell hooks a partir de una idea imprescindible: elegir el amor es ir en contra de los valores que predominan en la cultura. La resistencia en hooks se funda sobre el pasaje de alivianar el sufrimiento colectivo, apañando apenas las dolencias de los menos privilegiados, a construir una ética de amor y compasión, donde se asuman radicalmente responsabilidades sobre los otros. Ante esto nos resulta de sumo gusto recuperar los imaginarios relacionales y afectivos que plantea Vir Cano.

En el trazo de otros umbrales eróticos a contrapelo de las lógicas de expropiación y apropiación de nuestros deseos y placeres, Cano (2022) nos enseña los modos en los que

nuestros haceres en el plano afectivo pueden fugarse de la economía erótica que tiene como eje principal el goce masculino. En una invitación a la búsqueda colectiva por otros modos de afectarnos que desborden la familia nuclear, apuesta a transformar las relaciones sexo afectivas de forma tal que se orienten a la construcción de una red en la que reposar y recargarse para la lucha colectiva, una red compuesta por vinculos inteligibles (vinculos queers, poliamorosos, raros) para la matriz normativa.

Este acto de desanudar la pedagogía afectiva da espacio para pensarle los lugares distintos que podemos otorgarle a lo amoroso, a la amistad y al deseo, a la vez que nos incita a arriesgarnos a vivir otros goces y otros dolores. Rehuirle al dolor o pensar imaginarios que lo borren sería un movimiento ciertamente desacertado; Cano encuentra en el dolor la condición de posibilidad de encuentro con los otros. El momento de la vulnerabilidad implica abismarse en el otro, sostener un titubeo del yo en la irrupción de lo ajeno. Es un dolor muy distinto al padecimiento disciplinador al que acostumbramos, uno que tiene el potencial de conmocionar y ampliar nuestros mundos.

Conclusión

Este trabajo está signado por una pregunta por las posibilidades del porvenir, una pregunta que no puede sino estar colmada por afectos, esperanzas y miedos. Es un trabajo que de por sí plantea una posición política en su búsqueda por suscitar ciertas emociones durante su lectura (y escritura, por supuesto). No hay una intención aquí por desterrar las contradicciones que lo habitan, pues son una extensión natural de su carácter de producto humano, una producción atravesada por los amores que la inspiran y los fracasos que la aterran. En todo caso, si hubo una disposición por detrás del trazado de estas ideas ha sido la revinculación de la formulación teórica con la sensibilidad del sujeto que la produce.

Por sobre todo nuestro ideal tuvo por deseo la reintroducción de la esperanza en el amor en nuestras vidas. Fromm define a la esperanza como "un elemento decisivo para cualquier intento de provocar un cambio social dirigido hacia una vitalidad, una conciencia y una razón mayores" (Fromm 1968: 6) y para la creación en esta esperanza es necesario un objeto que la inspire. El amor aquí aparece como un objeto digno de suscitarse debido a que hay, desde nuestra creencia, una imagen corporal, un recuerdo mnémico de unificación con el mundo que subsiste en nuestra experiencia vital. Los encuentros amorosos suscitan las alegrías más intensas y los actos más descarados; radica en él una fuerza imprescindible en el andar de las resistencias.

La fe en la posibilidad de revolucionar el estado de cosas y sujetos desde una ética del *agapé* es aquello que mueve a algunos de nosotros en un mundo que nos ha expropiado de casi todos los sentires. Acá apostamos a por un amor expansivo, que nos encarne en nuestra singularidad a la vez que nos libere del peso de nuestro ser individual, al conectarnos con todo lo que es. Como dijo Marx en algún escrito de su juventud: el amor solo es real si es capaz de multiplicarse, del amado al mundo. Nos queda como última consigna: “Poner el amor en el centro de la vida y hacer que reverbere en la comunidad” (Guerra, 2024: 28).

Bibliografía

- Abadi, F. (2023). *El nacimiento del deseo*. Pólvora.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM.
- Bourdieu, P. (2000). Sobre el poder simbólico. In *n Intelectuales, política y poder* (pp. 65-73). Eudeba.
- Cano, V. (2022). *Po/éticas afectivas: Apuntes para una re-educación sentimental*. Galerna.
- Guerra, J. (2024). *El capital amoroso: manifiesto por un eros político y revolucionario*. Akal.
- Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983: Una historia teórica*. Paidós.
- Hochschild, A. R. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Katz Editores.
- hooks, b. (2012). *Todo sobre el amor*. Paidós.
- Illouz, E. (2018). *El fin del amor: Una sociología de las relaciones negativas*. Katz.
- Lorde, A. (1978). *Usos de lo erótico: lo erótico como poder*.
- Fromm, E. 1968. *The Revolution of Hope: Toward a Humanised Technology*, Nueva York, Harper and Row.
- Rozitchner, L. (2015). *Escritos de fin de siglo*. Biblioteca Nacional.