

Este modo de devenir feriantes, de quienes están dentro y fuera de La Salada, proponen una reapropiación del tejido comunal que se basa en la producción de un valor que pasa por otros circuitos diferentes a los del capital financiero y transnacional. Producir lo común tiene que ver con construir circuitos que alteren el orden de la acumulación individualista que exige el capitalismo, con abrir espacios para que los trabajos del taller y de la feria produzcan nuevos tejidos de relacionamiento social.

Lo que Gago procura es pensar lo común “como [un] espacio que saltea el binarismo entre público y privado, [y] se convierte también en terreno dinámico de luchas y conflictos” (305). No un común comunitario que produce armonía, ni que está ordenado por un conjunto de relaciones en las que no habita la diferencia. Los desafíos que se tienen en términos políticos por la construcción de lo común responden a la necesidad de reinventar esas lógicas de articulación en virtud de las potencias de la diferencia. En contra de la homogenización que produce el neoliberalismo expandiendo su idea del sujeto como sujeto consumidor y acumulador, será necesario pensar la forma en la que el consumo se fractura y en las que la acumulación quiebra el modelo de la renta.

El libro de Gago reúne una imaginación crítica con un estilo de escritura ensayístico que está siempre atento a los movimientos, a las fracturas, a los bordes y a las torsiones de sentido que tienen lugar en la cotidianidad. El texto articula profundidad teórica con sensibilidad popular. En ese horizonte logra pensar de forma crítica lo que se juega en los cuerpos, en los pasajes, en los puestos,

en las copias fabricadas, en los talleres textiles de estas sociedades abigarradas y barrocas donde el neoliberalismo no se copia, ni se reproduce, sino que muta y se subvierte en otros circuitos de valor.

HERNÁN ALEJANDRO CORTÉS
Universidad de los Andes / REC-
Latinoamérica - Bogotá - Colombia
ha.cortes10@uniandes.edu.co

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.80666>

Jerade, Miriam. *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida.* Santiago de Chile: Metales Pesados, 2018. 211 pp.

Cómo articular un discurso que dé cuenta de “las peores violencias” que son justamente “aquellas que reconocemos demasiado sin haberlas aún pensado” (11). Esta es la pregunta declarada que abre el texto *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*, de Miriam Jerade. El libro nos entrega así ciertas claves para ahondar en violencias que parecen todavía insuficientemente problematizadas por la filosofía y el pensamiento político, apostando a que una lectura desde la deconstrucción podría ofrecernos nuevos y más críticos puntos de vista. Al menos tres términos se agolpan en estas primeras formulaciones que es necesario señalar antes de continuar, con el fin de sopesar desde sus primeras líneas los alcances de la investigación: en primer lugar, el de violencia, que es el objeto del estudio; en segundo lugar, el de deconstrucción, que parece ser el *médium* en el que dicha violencia aparece

y se complejiza; y, por último, el de los fines que se sitúan como horizonte de las reflexiones, señalados por la noción de “justicia”; pues la pregunta inaugural sobre el abordaje crítico de la “peores violencias” también puede formularse así: ¿“cómo desarticular los discursos que las deniegan para dar lugar a la justicia” (11)?

Respecto de la noción de violencia con la que se trabaja, el texto nunca asume un gesto de definición, ni siquiera de delimitación del campo problemático en el que se mueve. Esto, lejos de ser un problema, se debe muy probablemente a que ni el mismo Derrida intentó semejante empresa, pues la noción de violencia que se disemina entre sus textos no podría fijarse en el espacio y el tiempo de una esencia. En ese sentido, el texto se mantiene fiel a una lectura derridiana de las cuestiones que se emparentan o se cruzan con el fenómeno general de la violencia. Sin embargo, y esto es quizás algo en que también la autora sigue a Derrida, la violencia que emerge sin cesar a lo largo de las 200 páginas y los cinco capítulos del escrito no parece haber sido extraída –o al menos no con total apego a su escritura– de los textos derridianos. Da la sensación de que una infidelidad de no menores proporciones cruza también su fidelidad con Derrida. Queremos decir que la noción de violencia con la que trabaja la autora pertenece ya eminentemente al campo de lo político, es decir, es una violencia –si se nos permite el término husserliano– sin reducción. Sin duda, la autora opera con un concepto de violencia extraído de la cuidada lectura de la obra de Derrida, pero la pone a trabajar en su propio texto con un sentido más o menos homogéneo, que podríamos resumir como sigue: se trata de la violencia que

ejercen el poder, la soberanía, la ley, el archivo, la performatividad de la lengua y la simplicidad del origen. Con esto, el concepto de violencia permite una acusación certera, aunque tiende a cargarse de un solo lado, digamos –avanzando una provocación– del lado más *decidible* de la violencia. Al otro “lado” tiende a quedar el gesto de la deconstrucción, al cual en efecto se le asigna una violencia que opera como un cierto *efecto* suyo (cf. 15). Pero no se vislumbra la posibilidad, por ejemplo, de una violencia *estructural* de la deconstrucción: *si es que la hay* –tanto la violencia como la deconstrucción misma–; y si la hay –algo que sin duda no lo diremos nosotros aquí– habría que señalar cómo ella justamente *se da*. Esta cuestión, nos parece, queda fuera del foco de la investigación.

Sin embargo, esto no es un gran problema para el texto. Con destreza y mucha seguridad, Jerade realiza un completo trabajo de revisión del tema a través de una gran cantidad de obras de Derrida, de todas sus épocas textuales. Si bien la extensión del libro es considerable, la autora no ha tenido como intención hacer un análisis terminante de la cuestión en cada texto citado, tarea que requeriría una extensión aún mayor. Por esta razón, el resultado es un escrito de gran utilidad para el trabajo de investigación, con un estilo muy claro y con momentos de gran lucidez. Muchas cosas que no se tocan, se entiende, se abren para dejarse profundizar por el lector, quien cuenta desde esta lectura con un sinnúmero de puntos en una cartografía que se arma con aguda visión sinóptica. En este sentido, la noción de “deconstrucción” queda también resumida por este viaje a través de la obra publicada de Derrida, sin que

sea necesario para la autora definirla o ahondar en ella más allá de las referencias tomadas de momentos clave en que el mismo Derrida la tematiza (por ejemplo, en *Fuerza de ley*). Si alguna pregunta crítica cabría aquí, creemos que estaría en relación con lo que señalábamos hace un momento: que si la deconstrucción parece no ser nada (cf. Derrida 2011 27) o, al menos, parece no ser algo *como tal*, ¿no sería preciso detenerse y preguntar *si la hay* antes de utilizarla de modo ubicuo –partiendo por el título mismo del escrito–?

Respecto, por último, de esos rendimientos esperados que están marcados desde las primeras líneas por ese horizonte que parece ser la justicia, la autora se muestra manifiestamente interesada por realizar una lectura política de la deconstrucción. Para ello, no deja de resaltar que, pese a malos entendidos, la deconstrucción siempre ha tenido una intención política. Destaca también, cuestión que resulta de gran valor interpretativo, las distintas declaraciones que hace Derrida respecto de estos rendimientos políticos en su propio trabajo (cf. 199). En su lectura, la función política de la deconstrucción consistiría fundamentalmente en desestabilizar los regímenes conceptuales desde las normatividades filosóficas, “para comprender las consecuencias políticas de ciertas construcciones intelectuales y sistemas filosóficos” (15). Esto posiciona su lectura, y a la interpretación de Derrida que en ella aparece, en la constelación de un compromiso político eminente. Sin embargo, hacia la conclusión del libro, la autora parece vacilar respecto de esta afirmación, reconociendo ciertas impotencias políticas de la deconstrucción,

para abrir la posibilidad a un más allá de ella (cf. 201). *Querer ir más allá*: nos preguntamos si esto no señala también el no estar suficientemente comprometida con ese compromiso, y si quizá con otro. Otro que aparece cada vez que la deconstrucción derridiana se explica con eso mismo que es objeto de deconstrucción: el derecho heredado de una cierta escolástica de los textos, de una escuela, de una *scholaridad* de su escritura. Ella se vería declarada en dos momentos, al final de la introducción: a) querer estudiar obras precisas, sin explicitar, sin embargo, el porqué de esta decisión; b) evitar emular una cierta retórica propia de la escritura derridiana (entendemos), para “abrir”, dice, la deconstrucción a otras corrientes de pensamiento (cf. 27). Nos preguntamos cómo evitar que esa retórica –sobre la que además no se profundiza– pueda *abrir* la deconstrucción y no más bien encerrarla en los estrechos límites de una “corriente de pensamiento”.

Gran parte de las cuestiones que hemos enfatizado hasta el momento se encuentran en la introducción. Allí la deconstrucción se entiende como la posibilidad de una *crítica de la violencia*, que se llevaría a cabo, como se señaló, a partir de un análisis de los filosofemas y sus tradiciones (cf. 15). Filosofemas y tradiciones que, según la autora, pueden entenderse como respuestas a cuestiones políticas (cf. 22), avanzando así varios de sus análisis más históricamente situados, que tendrán lugar sobre todo hacia el final del libro. En general, no queda tan claro hasta el momento, y quizá tampoco después, si se sostiene que la filosofía, los filosofemas, han estado al servicio del poder o a la inversa. O con Derrida: en ambos sentidos. Asociada a esta deconstrucción

crítica está también una marcada postura antifenomenológica de la autora, quien afirma que Derrida abandona a Husserl y a Heidegger tempranamente por querer dirigirse justamente hacia esta deconstrucción como crítica (cf. 17); postura que elimina o al menos mitiga también toda inquietud política extraíble de los tempranos textos de Derrida sobre Husserl (cf. 19). Sin embargo, Husserl es un aliado, pues señala la autora que: “Buena parte de este libro intenta mostrar cómo opera esa ley de contaminación y en qué sentido señala la violencia de toda postulación del origen simple” (19). Ley de contaminación que, como sabemos y sabe la autora, parece gestarse justamente *con* Husserl, o al menos *no sin él*. Muy rápidamente también queda desechada la *Destruktion* heideggeriana, por señalar para Derrida, a juicio de la autora, una nueva preocupación por el origen (cf. 18). Sin querer entrar aquí en polémica respecto de la importancia teórico-política que tienen para Derrida los dos grandes pensadores de la fenomenología alemana, nos parece que estos gestos de exclusión –y sus razones– son al menos discutibles. Por último, respecto de la “crítica de la violencia”, e intentando entender las intenciones que se entrevén en la decisión de la autora de equipararla a la deconstrucción, es de todas maneras necesario recordar que es probablemente contra la “crítica” que la “deconstrucción” –*si la hay*– se plantea. O como dice Derrida:

[La deconstrucción] Tampoco es una crítica, en un sentido general o en un sentido kantiano. La instancia misma del *krinein* o de la *krisis* (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, como lo es por otra parte todo el aparato de

la crítica trascendental, uno de los “temas” o de los “objetos” esenciales de la deconstrucción. (2001 25)

En el primer capítulo, “En el principio fue la contaminación”, se intenta abordar lo que se denomina la deconstrucción del *arché*, entendida como un cuestionamiento a la violencia del mito filosófico de los orígenes, que lo reduce a una simplicidad. En general, podemos decir que este es el capítulo más breve, abordado con menos detalles y con gran cantidad de formulaciones oscuras, provenientes de los primeros textos de Derrida. Se intenta explicar, también de manera muy esquemática, la noción de huella (cf. 36), así como las reflexiones de Derrida sobre los movimientos de retorno y porvenir. *De la gramatología* es un texto ampliamente citado, pues en él convergen análisis sobre la huella en conexión con el etnocentrismo, uno de los focos de la autora en su lectura de la violencia. Hay momentos de gran claridad, como cuando se analiza el lugar y la función que en el texto de Derrida mencionado tiene la cuestión del nombre propio. Posteriormente, en un segundo apartado, se trata el tema del suplemento de origen, cuestión que también se expone de modo claro, sin estar exenta de momentos provocadores que, por el estilo directo y constataativo de la autora, incitan al debate. Solo por nombrar un par de estos lugares de ambos apartados: la introducción del concepto de ideología al hablar de los pueblos sin escritura en el contexto del análisis sobre Lévi-Strauss (cf. 46) es al menos problemática, toda vez que no es una noción expresamente utilizada por Derrida. Por otro lado, la decisión

de interpretar a Sócrates como el que no escribe y a Platón como el que escribe y lo deniega (cf. 50), teniendo en cuenta lo que sobre esto aparece en textos posteriores como *La tarjeta postal* (Derrida 2001 57-58), también se presta para un debate hermenéutico sugestivo.

El segundo capítulo, “La agencia del lenguaje”, comienza con una muy interesante distinción de la violencia en relación con el lenguaje: como clasificación en la nominación, o como performación en la agencia (cf. 59). La argumentación tiene como punto de partida un muy breve pero preciso paso por Levinas, donde se resumen los problemas que Derrida propone en *Violencia y metafísica*, con bastante agilidad: el problema es la imposibilidad de pensar un lenguaje no violento sino por fuera del lenguaje mismo, cuestión directamente enlazada con la noción de economía, que por primera vez en este texto aparece unida a la violencia. Se echa de menos, sin embargo, una problematización un poco más detallada de esta cuestión en relación con ciertas tesis levinasianas (y fenomenológicas) sobre la historicidad. En un segundo momento, el análisis de la lectura que Derrida hace de Austin y de los actos de habla es abordado (cf. 63) en interesantes y precisas relaciones con Husserl (cf. 66). Un segundo apartado (cf. 73) analiza la conferencia que Derrida dictó sobre la declaración de independencia norteamericana en 1976. Se expone de modo muy acabado la aporía de la constitución: si el pueblo se constituye con la declaración, ¿cómo es posible que sea el mismo pueblo el que la firma? No hay anterioridad ni del pueblo ni de la fundación, ambas convergen en la firma. Posteriormente, se destacan elementos centrales para

esta noción performativa de fundación (cf. 77) que se confunde o contamina con la constatación reflejada en la firma del pueblo. En la página 81 se hace una única y muy breve referencia a la cuestión del futuro anterior, que deja un cabo suelto que sería muy útil además para el capítulo que sigue. En relación con esta misma problemática, la autora trabaja un concepto de ficción que parece no tener la profundidad epistemológica que parece darle Derrida desde sus primeros textos, pues si bien se refiere a ella para mostrar cómo el lenguaje puede operar por sí solo performativamente, la separación de la “naturaleza” no es explicada en su posibilidad. Pensamos que en este punto una lectura más acabada de la recepción de la fenomenología por Derrida, especialmente del problema de la reducción fenomenológica, sería de gran utilidad. Esta reflexión también se echa en falta al analizar la deconstrucción de la subjetividad que se sigue de dicho desorden del tiempo de la fundación, de modo de que la afirmación sobre “una inadecuación con el presente que hace posible que el sí mismo surja” (83) sea todavía más clara y precisa.

“Lo performativo de la ley” es el nombre del tercer capítulo, y comienza nuevamente con una potente tesis sobre la doble entrada que Derrida hace de la ley en el texto *Fuerza de ley*: la que la une primero con la lengua y luego con la fuerza (cf. 91-92), decisión analítica que nos parece de gran rendimiento teórico. Se hacen referencias también a otro pequeño texto sobre la ley, *Prejuzgados. Ante la ley*, de donde se extraen valiosas conclusiones respecto de la moral kantiana y su propia noción de ley. Desde la página 101 nos encontramos con arriesgadas pero

muy interesantes indagaciones sobre la famosa pero compleja afirmación de Derrida que vincula deconstrucción y justicia, lo que nos parece uno de los núcleos duros de este trabajo. Un segundo apartado se encarga de analizar el debatido texto sobre Benjamin, *Nombre de pila de Benjamin* (cf. 103). Luego de una sintética y precisa exposición de las cuestiones centrales, la autora realiza una apuesta hermenéutica que nos parece de gran interés: una suerte de auto-heterodeconstrucción que operaría en la crítica de la violencia de Benjamin, a partir de la conexión de esta con el lenguaje y la filosofía de la historia (cf. 107). La autora saca grandes rendimientos de esta propuesta para sus siguientes análisis del concepto de autoinmunidad, que muestran la solidez que acompaña a su texto de aquí hasta el final. La figura de “el gran criminal” es también analizada con soltura y agudeza (cf. 11-113), y se completa con una clara mostración de la operación de la violencia de la fundación como momento impresentable y retrospectivamente puesto (cf. 114). No hay, sin embargo, demasiadas referencias al problema que la violencia divina benjaminiana suscita para Derrida, que deja suelta aquella “tentación” temible que confiesa Derrida de vincularla con la solución final (Derrida 2008 149) –cuestión que, sin embargo, había sido avanzada desde las primeras páginas–. Aquí es donde esa profundización sobre el futuro anterior que extrañábamos podría haber tenido un punto de llegada certero.

El capítulo cuatro, “Archivo y nación” es, en nuestra perspectiva, el más original y el que abre derroteros realmente nuevos para los análisis de la violencia desde la

deconstrucción. Pues las cuestiones del archivo y del nacionalismo filosófico no han sido, hasta ahora, objeto de grandes análisis vinculados tan directamente como lo plantea la autora con el problema de la violencia. Jerade sostiene la necesidad de una deconstrucción de la violencia a partir de la noción de archivo que está, dice ella, al parecer muy relacionada con la de nacionalismo (cf. 129). Cita, para estos fines, un artículo de Derrida publicado en inglés en 1992, sobre nacionalismo y humanismo, que está basado en las importantes indagaciones que hizo Derrida en los años ochenta en sus seminarios sobre el nacionalismo, de los que solo algunos resultados fueron publicados en el texto *Políticas de la amistad* (1994). Sin embargo, en general, se trata de un trabajo todavía no revisado suficientemente, por lo cual estas lecturas abren estas problemáticas de modo muy interesante, sobre todo para el mundo hispano. Se introducen otros autores, como Bhabha y Azoulay, que quedan articulados de modo interesante con los análisis de Derrida. El final del capítulo se enlaza con la cuestión de la autoinmunidad y de la soberanía, que se continuará en el capítulo final. A pesar de que el texto *Kant, el judío, el alemán* es analizado, no se profundiza en la enigmática tesis sobre la *psyché judeo-alemana*, cuestión que daría aún más potencia a estas reflexiones sobre el nacionalismo filosófico.

El capítulo final, “Violencia y soberanía”, parece ser el más acabado y el más profundo a nivel analítico y crítico. La autora realiza un recorrido por el concepto de auto-inmunidad que se ha visto poco en la literatura en castellano. Es un recorrido completo y bien estructurado,

que comienza introduciendo la necesidad de una relectura de los textos sobre Freud para pensar de mejor manera cuestiones políticas de gran actualidad –para Derrida y aun para nosotros– como el terrorismo (cf. 160). También se rastrea el concepto en las reflexiones de Derrida sobre la religión y la teología (cf. 163), cuestiones de gran interés. Se pasa así a las reflexiones sobre la democracia (cf. 164) en el texto *Canallas*, para explorar, entre otras, formulaciones como “democracia por venir”. Ella se conecta también con los análisis de Fukuyama y el fin de la historia que tienen lugar en *Espectros de Marx*, ampliando el campo textual del problema. Si bien se establece certeramente que el porvenir de la democracia no establece relación con ninguna utopía, también se establece que no debe ser entendido como una idea regulativa en sentido kantiano (cf. 168). Aun cuando esto es probablemente muy preciso, nos preguntamos qué sucedería si se conectara esta cuestión con la famosa “idea en sentido kantiano” que Derrida analiza y explora con grandes rendimientos para la deconstrucción en relación con Husserl (Derrida 1962). Sin duda, este hubiera sido un excelente puente con la referencia, muy breve, a *La voz y el fenómeno* y el concepto de auto-afección (171). Las consecuencias del recorrido por el concepto de auto-inmunidad llegan incluso hasta las tesis de la hos(ti)pitalidad que Derrida configura alrededor de 1996, con base en un seminario del mismo año y en el texto publicado sobre Levinas, *Palabra de acogida*. Un último paso por la insostenible distinción amigo-enemigo de Schmitt y su enlace con casos políticos actuales dan término a este interesantísimo primer apartado. Un segundo apartado trata de

los seminarios sobre *La pena de muerte*, muy recientemente publicados, agregando un elemento de mucha actualidad a la discusión (cf. 185). La autora centra los análisis de la violencia en este campo temático en vinculación con la crueldad, que sería un elemento estructural de la pena de muerte (cf. 186). También enfatiza el elemento teológico-religioso-político que tocan estos seminarios, con el propósito de sacar más conclusiones que se vinculen con los apartados anteriores. Jerade concluye con una idea sobre el amor a la vida y la tesis de la sobrevida que vale la pena mirar con atención y que, suponemos, abre el texto a posibles investigaciones futuras.

En conclusión, se trata de un libro muy útil para los estudios en español sobre Derrida, específicamente sobre el tema de la violencia, cuestión que ha motivado varias publicaciones en la región en los últimos años. Se trata de un texto compacto, sintético, con un marcado ánimo analítico y crítico, comprometido políticamente, sobre todo con temas de la coyuntura. A pesar de algunas cuestiones que se dejan quizá demasiado abiertas, contamos con un texto que tiene la vocación de ser completado por cada lector y, así, ser un aporte a las investigaciones futuras en habla hispana.

Bibliografía

- Derrida, J. *Introduction à “L’origine de la géométrie” de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Derrida, J. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Trad. Haydée Silva. México: Siglo XXI, 2001.
- Derrida, J. *Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”*. Trads. Adolfo

Barberá y Patricio Peñalver. Madrid: Tecnos, 2008.

Derrida, J. "Carta a un amigo japonés." *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Anthropos, 2011. 23-28.

VALERIA CAMPOS SALVATERRA
Pontificia Universidad Católica de
Valparaíso - Valparaíso - Chile
valeria.campos@pucv.cl

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.81437>

Martínez Ruiz, Rosaura. *Eros. Más allá de la pulsión muerte*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Siglo XXI, 2018. 169 pp.

En *Eros. Más allá de la pulsión de muerte* hay un proyecto y un programa filosóficos que están escritos sobre las líneas de la deconstrucción y el psicoanálisis. Antes de dilucidar por qué escoger como interlocutores y como horizonte a la deconstrucción y al psicoanálisis, ponderemos la idea de un programa filosófico. En las postrimerías del siglo XVIII, Schelling, Hegel y Hölderlin habrían escrito *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* como un proyecto colectivo en el que buscaban una refundación de la filosofía y una reforma del pensamiento, donde la ética, la estética y la política estuvieran involucradas en un ideario sobre la libertad. La filosofía tenía un alto vuelo en ese entonces, y se comprometía con el destino de una nación, de un manifiesto, de un pueblo histórico.

La filosofía contemporánea, que se hace en la academia evaluando argumentos pequeños acerca de problemas insensatos, no quiere ni pretende construir proyectos ni programas. Eso ya no pertenece a la actualidad, ni al modo de producir conocimiento sistemático y verdadero. El libro de Martínez es intempestivo, en el mejor sentido nietzscheano y foucaultiano del término. Arremete contra su tiempo. Se niega a asumir que el destino del pensar tiene que ser la exposición sistematizante de argumentos acerca de algún autor o de algún problema. Se pone enfrente lo más difícil, asume una tarea del pensar, la encarna, se compromete con ella, y desde una empresa tan imposible –en sus palabras– como beligerante, arropada por el psicoanálisis freudiano y la deconstrucción derrideana, se lanza a la arena discursiva, que es donde quiere estar; se lanza blandiendo sus armas teóricas para proponer un mundo posible. Es, pues, un proyecto filosófico que se asume como una tarea y como una lucha. No lleva a cabo una revisión ni enciclopédica ni sumaria de la historia de la filosofía. No pasa revista a las grandes metafísicas. No analiza el estado de la cuestión en el mundo occidental. No se propone una reforma del entendimiento. Tampoco apuesta por una reformulación de la ontología.

Todos estos pasos son los que antaño incluía la mera posibilidad de esbozar un programa filosófico. Sin embargo, el libro de Martínez transita fragmentariamente, toca algunos tópicos y se lanza, decisivamente, hacia su propuesta. No se trata tampoco de un estudio de la teoría psicoanalítica, aunque el título pareciera sugerirlo así. Parecería que en sus páginas se encuentra un detallado análisis de