



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma
de Barcelona



cos i textualitat

EN BUSCA DEL OTRO: APROXIMACIONES A LA IDENTIDAD DESDE LA SUBVERSIÓN EN LA REPRESENTACIÓN LITERARIA

Tesis doctoral para obtener el grado académico de
Doctora en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada
por la Universidad Autònoma de Barcelona

Doctoranda: **Michelle Gama Leyva**

Directora: **Dra. Meri Torras Francés**

Grupo de Investigación Cuerpo y Textualidad

Universidad Autònoma de Barcelona

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filología Española

Bellaterra, 2016

**EN BUSCA DEL OTRO:
APROXIMACIONES A LA IDENTIDAD
DESDE LA SUBVERSIÓN EN LA
REPRESENTACIÓN LITERARIA**

Tesis doctoral para obtener el grado académico de
Doctora en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada
por la Universidad Autónoma de Barcelona
Con la mención de Doctor Europeo

Doctoranda: **Michelle Gama Leyva**

Directora: **Dra. Meri Torras Francés**

Grupo de Investigación Cuerpo y Textualidad
Universidad Autónoma de Barcelona
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filología Española
Bellaterra, 2016

El desarrollo de la presente tesis doctoral ha sido posible gracias a una beca predoctoral de Formación Investigadora (FI) concedida por la *Agència de Gestió i d'Ajuts Universitaris i de Recerca* de la Generalitat de Catalunya (2013-2015).

Su marco es el del grupo de investigación consolidado “Cuerpo y Textualidad” (SGR 2014-1316) y específicamente dentro del proyecto FFI2012-33379, con el título: *Corpus Auctoris. Análisis teórico-práctico de los procesos de autorización de la obra artístico-literaria como materialización de la figura auctorial*, ambos dirigidos por la Dra. Meri Torras.

A la memoria de mi padre
José Enrique Gama Muñoz (1934-2009)

ÍNDICE

ABSTRACT	7
AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	14

I. IDENTIDAD A COSTA DE QUIÉN

1.1 El postestructuralismo como punto de partida

a) Los giros	20
b) El sujeto, su constitución y su relación con el poder	28
c) La verdad y el contexto	32
d) El vuelco crítico hacia sí mismo	34
e) Las posibilidades de la teoría de la literatura y de la literatura comparada	37

1.2 Diferencia y espéculo

a) Construir la identidad desde la diferencia	38
b) La puerta del género	43
c) La identidad como proceso	45

1.3 Desmontando al sujeto metafísico

a) Performatividad	47
b) Aproximaciones desde la abyección	49
c) Recorridos feministas	50
d) Teoría Queer	57
e) Estudios poscoloniales	58
f) Teoría Crip	62
g) Cuestionar el privilegio y la norma	64

1.4 Leer la identidad desde el concepto de deuda de Walter Benjamin

a) Historia, dolor y deuda	65
----------------------------	----

1.5 Categoría y vida

a) Narrativas vitales	73
c) Luchas semánticas	77

1.6 El corpus	80
---------------	----

1.7 La diferencia como marca en la narración de Carlos Velázquez	85
---	-----------

II. EL OTRO COMO POSIBILIDAD

2.1 La alteridad como problema ético	97
2.2 La ética y el postestructuralismo	101
2.3 La propuesta de Emmanuel Levinas	
a) Puntos de partida	106
b) Ética en relación	109
c) Discusiones sobre Levinas	111
2.4 Aproximaciones a la alteridad	114
a) Ética de la diferencia sexual	115
b) Por una ética desde el cuerpo	118
2.5 Delitos y sanciones	121
2.6 Procesos identitarios en los cuentos “Noche” e “Historia”, de Héctor Manjarrez	125
2.7. La subversión asimilada: “La marrana negra de la literatura rosa”, de Carlos Velázquez	134
2.8 En busca de los propios puntos ciegos: miradas autocríticas	
a) Los puntos ciegos	139
b) La historicidad	144
c) Las lecturas abiertas	146

III. LA RESISTENCIA COMO CONDICIÓN ÉTICA

3.1 Estrategias de resistencia	
a) Lo personal es político	148
b) Lo político es ético	152
3.2 La resistencia pasa por el cuerpo	155
3.3 Resistencia y materialidad	
a) Academia, activismo y representaciones culturales	159
3.4 La resistencia desde el cuerpo en los cuentos “Cuerpos” y “Política”, de Héctor Manjarrez	162
3.5 Caricaturas corporales en <i>Clarisa ya tiene un muerto</i>,	

de Guillermo Fadanelli _____ 168

IV. LEER DESDE LA INTERSECCIÓN

4.1 Implicaciones del término «constelación» de Walter Benjamin _____ 173

4.2 Los procesos literarios _____ 176

a) Recursos _____ 179

b) Interpretaciones _____ 185

4.3 Universos simbólicos _____ 191

Epílogo: La Biblia Vaquera, de Carlos Velázquez _____ 195

4.4 El sujeto emborronado _____ 201

Epílogo: Pasaban en silencio nuestros dioses, de Héctor Manjarrez _____ 207

CONCLUSIONS / INTERRUPTIONS _____ 212

FURTHER LINES OF RESEARCH _____ 215

OBRAS CITADAS _____ 216

APÉNDICE _____ 226

a) Traducción de Conclusiones / Interrupciones

b) Traducción de Líneas de investigación que se han abierto

ABSTRACT

La presente tesis doctoral es un estudio teórico y crítico sobre los procesos de construcción identitaria en la contemporaneidad. La interpretación moderna del sujeto, en la que la identidad es concebida como una esencia autoconstituyente, tiene en su trayectoria histórica serias consecuencias simbólicas sobre la alteridad que se establece, a partir de una dicotomía metafísica, como su suplemento, en términos del filósofo Jacques Derrida. El que la identidad del sujeto solo pueda construirse a partir de la hegemonía de significación que su propia categoría tiene sobre un «otro» complementario se traduce en un problema ético al que varios filósofos se han enfrentado.

A partir de los *giros* lingüístico y subjetivo, han surgido aproximaciones críticas en el marco de la teoría de la literatura y de la literatura comparada, así como en la representación artística, que buscan solventar y poner sobre la mesa este problema ético que se está discutiendo en la actualidad académica desde distintos flancos, por lo que estas propuestas han sido puestas a discutir en estas páginas, intentando mostrar así, sus coincidencias y sus antagonismos.

Se analizarán narraciones específicas de la obra de tres autores mexicanos contemporáneos, a maneras de estudio de caso, desde las miradas que estas metodologías proponen. Por lo tanto, la primera parte consiste primero en un recorrido por distintas líneas teóricas, para después entablar un diálogo entre estas y narraciones concretas, mismas que, por representar cuerpos / sujetos que se resisten a los marcos de poder que intentan fijarlos, añaden nuevas cuestiones a este debate y abren líneas más enriquecedoras para abordar este reto ético. En ningún caso los textos literarios son pretextos que ilustran los engranajes y las aproximaciones teóricas, sino que los encarnan y retan a ir más allá, enriqueciendo la discusión y las posibilidades que se tienen desde ambos flancos, teoría y literatura, de resistencia al discurso de poder.

The present doctoral thesis is a theoretical and critical study about identity construction processes in contemporary time. Modern interpretations of the subject, in which identity is conceived as a self-constituting essence, have had serious

symbolical consequences in its alterity counterpart, which was established as a supplement, to say in terms of philosopher Jacques Derrida. The fact that a subject's identity can only be constructed through the hegemony of its category signification at the expense of a supplemental Other is an ethical issue that several philosophers have tackled.

Since the linguistic and subjective *turns*, there have been numerous critical approaches, within the frame of Literary Theory and Comparative Literature, but also in artistic representation, that try to settle and to put on the table different perspectives of this ethical problem that is being discussed from different spaces in the academic field today. Their coincidences and antagonisms intend to be discussed and shown throughout these pages.

Specific narrations belonging to the works of three Mexican contemporary authors will be analysed, as case studies, from the interpretation that these methodologies provide. Therefore, the first part of the text is developed as an itinerary that will cover several theoretical approaches, to then establishing a dialogue with the literary texts, which because they represent bodies / subjects that resist the power structure that intends to fixate them, offer new insight on this debate and open the challenges and possibilities that arise from both places, these are, theory and representation. In no case do the specific literary texts pretend to be the excuse that illustrate the theoretical approaches, but the embodiment of these, thus showing the strategies that can be found in their realms to resist the hegemonic discourse.

AGRADECIMIENTOS

La lista tan extensa de personas con la que me une esta profundísima e inacabable gratitud es muestra de la enorme suerte que tengo. Todos los seres aquí nombrados han sido parte de este proceso y de sus vaivenes, y a cada unx le corresponde un espacio especial que difícilmente puede ser enmarcado en una o dos líneas. Teniendo esto en cuenta, quiero agradecer a todxs por su apoyo, cariño y presencia, sin importar la forma que estos hayan tenido, en la producción de esta tesis que, entre sus páginas, contiene huellas de cada unx.

A mi mamá, Jacqueline Leyva, que hace crecer todo lo que cuida. Le agradezco que desde niña me ha impulsado a ser la mejor versión de mí misma y enseñarme a perseguir con disciplina mis objetivos. Su cariño y su soporte siempre estuvieron presentes durante estos años de investigación y de escritura, logrando casi bilocarse y convertir la palabra «madre» en un verbo.

A mi querida hermana, Christiane Gama, por el vínculo indisoluble que siempre nos ha unido y por enseñarme que, a veces, los roles entre hermana mayor y menor se giran. Le agradezco especialmente sus ánimos y su cordura cuando los míos no estaban en su mejor momento.

A mi gran amiga Evelyne Atz, que en poco tiempo se ha convertido en imprescindible. Le agradezco su complicidad y todo el tiempo que escuchó con atención mis preocupaciones, que desde su tenacidad y su cariño, siempre ayudó a resolver. En su escritorio, cuando me tuvo en casa, se escribieron muchas de las páginas aquí reunidas.

A mi hermana escogida, Sigrid Arteaga, porque desde que nos conocimos en la Ibero se ha dedicado a iluminarme con su inagotable fuerza. Sus llamadas y sus visitas siempre me alimentaron de renovada energía en este período.

A Ismael Galcerán, porque su lealtad, su apoyo y sus ánimos solo crecen conforme pasan los años. Sé que si no lo hubiera conocido, la historia de esta tesis sería muy diferente.

A Luis Felipe Canudas Orezza Ugalde, mi querido «Luis-Fe», por su luz, sus consejos, tanto para la tesis como para mi vida, y por el regalo que es su cariño y su amistad. También le agradezco el haberme presentado la obra de Carlos Velázquez, figura central de este proyecto.

Ha sido para mí un verdadero privilegio y un enorme orgullo formar parte del grupo de investigación *Cos i textualitat*. En él he conocido a personas extraordinarias que con su trabajo y lucidez suben el listón y retan a cualquiera que esté en contacto con ellxs a siempre aspirar alto. Más importante aún, cada unx de ellxs, me ha marcado desde su amistad y su entereza, regalos decisivos en el desarrollo de estas páginas.

A Teresa López Pellisa, por su vitalidad contagiosa, su incansable capacidad de trabajo y todas las sabias palabras que me ha dirigido. Le agradezco también, obviamente, formar parte del tribunal que evaluará este texto.

A Noemí Acedo Alonso, por su disposición siempre afectuosa y por ser para mí un ejemplo de trabajo y de entrega.

A Aina Pérez Fontdevila, por su generosidad cercana, sus consejos precisos y su escucha atenta.

A Diego Falconí Trávez, por todas las recomendaciones y *know how* que me aportó a lo largo de estos años de conocernos, que comenzaron en un congreso en Cádiz. Le agradezco también el haber aceptado escribir un informe de estas páginas.

A Jéssica Faciabén Lago, por haber sido una figura fundamental en la gestación y en el planteamiento de esta tesis. Sus palabras en las primeras conversaciones sobre su estructura, en 2011, las recuerdo con muchísimo cariño y tengo una enorme nostalgia por esa época en general.

A todxs ellxs les reitero mi más profundo agradecimiento y admiración, en parte les debo lo que he crecido y aprendido en estos años.

En los años que he estado en mi querida Barcelona, han habido compañeros de aventuras sin los cuales este episodio de mi vida tendría muchos menos colores.

A Sergio Hernández Roura, secuaz gótico y amigo entrañable, por sus ánimos y sesiones de desahogo, además de haberme hecho llegar la bibliografía crítica de Héctor Manjarrez, importantísima para el desarrollo de mi investigación.

A Selma Rodal Linares, «amiga» que en Barcelona se convirtió en mucho más que lo que la palabra puede abarcar, por las interminables conversaciones filosóficas y por siempre retarme, en todos los sentidos.

A Marco Coco y Ana Lilia Pérez Garduño, por abrirme las puertas de su casa y hacerme sentir parte de su familia.

A Emilio Mulet, por sus consejos y por compartir su(s) experiencia(s) conmigo.

A Roberta Mantovani, por su amistad y por diseñar con cariño la forma final que tomaron estas páginas.

A Carole Gouaillier, por el ejemplo que es su determinación y porque he encontrado en ella a una gran amiga.

A Leyva, porque en mis momentos de escritura en solitario, su cariñosa compañía cambiaba mi actitud y me renovaba las energías.

Desde México, hay personas que nunca han dejado de estar presentes y que desde la distancia me acompañaron y me ayudaron a terminar este proyecto.

A mi querida tía, Josefina Gama Muñoz, por su cariño constante y por siempre haber estado al pendiente de mí y de esta tesis.

A Rosario Buendía, «Chai», por ser la encarnación de la amistad más leal y más bonita que he tenido.

A Natalia Kuri, queridísima amiga con la que siempre he tenido un vínculo muy especial, porque por ella descubrí, y después me enamoré, de la ciudad de Barcelona y de sus posibilidades.

A Paula Aguilar, Fernanda Escudero, Tatiana Reyes Retana e Ileana Cantón, mis amigas «de toda la vida», que desde el *whatsapp* siempre siguieron el proceso de la tesis y me echaban porras.

A Miu del Olmo y a María Ámparo Oliver, por sus siempre sensatos consejos y por cuidarme a distancia.

Dentro del ámbito académico, aunque no por ser académico esté exento de afectos, quiero agradecer a las siguientes personas que me han ayudado a definir la trayectoria que ha tomado forma durante estos años.

A Jose Ramón Ruisánchez Serra, por haberme iniciado en el camino de la ética, en la obra de Walter Benjamin y en la de Héctor Manjarrez. Este proyecto tuvo su germen bajo su dirección y todo el alcance que ha desarrollado parte de aquel primer planteamiento.

A Gloria Prado Garduño, por ser una guía cariñosa y generosa en mi trayectoria académica, desde el aula hace diez años y hoy en forma de amiga, pero siempre maestra de vida.

A Antonio Penedo, Beatriz Ferrús y María Machuca, por haber confiado en mí para llevar a cabo la labor docente que fue tan importante en el proceso de maduración de estas páginas.

En ese sentido, quiero agradecer a todos mis alumnos por su escucha, sus agudos comentarios y por acompañarme en el proceso de desarrollar miradas y posiciones cada vez más críticas.

A Kasia Moszczynska, por su proximidad y dedicación siempre alegre y amorosa, por siempre estar lista para ayudar desde su enorme competencia y, por supuesto, por formar parte del tribunal.

A Karolina Kumor, por su generosidad al aceptar escribir un informe de esta tesis.

A Chiara Bolognese, por su disposición atenta a presidir el tribunal.

También, quiero darle las gracias a Luca Orlandi por haberme acompañado durante estos años. Le agradezco profundamente su cariño, su paciencia, su complicidad y sus palabras de aliento.

Por último, ¿cómo poner en palabras lo que ha sido para mí tener a la Dra. Meri Torras en mi vida? Recuerdo que la primera vez que tuve contacto con ella, fue a través de un correo electrónico hace más de siete años. Nunca me había visto, ni yo a ella, pero desde su respuesta tan acogedora sentí que me había topado con un ser humano muy especial. Yo sabía muy bien quién era «la Dra. Meri Torras», académica potentísima y con una trayectoria imponente en sus múltiples líneas de investigación, pero yo no sabía la suerte que iba a tener de conocer a otra Meri Torras, la persona,

cuyo afecto *afecta*, como una reacción química, a la gente que tiene el regalo de tenerla en su vida. Ha sido un privilegio trabajar a su lado y ser parte del grupo que ella dirige, que ya tiene un sello muy particular.

En el marco de lo que esta investigación ha expuesto, su presencia en mi vida es justo el ejemplo perfecto de lo irreductible. No tengo adjetivos ni nombres que me alcancen para agradecerle, en la dirección de esta tesis, su lucidez, su mirada quirúrgica, su guía constante y paciente, la manera en la que me abrió las puertas y me introdujo a estos campos teóricos tan apasionantes; pero todavía menos sé cómo agradecerle el que me haya arropado de la manera en la que lo ha hecho, haciéndome sentir familia y brindándome tranquilidad en los momentos de aflicción. Solo me queda explicitar el enorme cariño que le tengo, la inmensa admiración que me merece y el hecho de que esta tesis doctoral existe por ella. ¡Gracias jefa!

INTRODUCCIÓN

What's in a name?

Romeo and Juliet, William Shakespeare

Los límites de la palabra

Mientras reflexionaba sobre la forma en la que iba a comenzar este texto, me di cuenta que en dos de los mitos cosmogónicos que más influencia han tenido en Occidente, se parte del caos a la existencia, de la indeterminación incalculable a la creación concreta, a través de la palabra. *En el principio era el caos*, frase recogida por Hesíodo como el comienzo de la mitología griega y *la tierra estaba desordenada y vacía* en el primer libro del Génesis, nos muestran un escenario difícil de aprehender, anterior a todo, sin los bordes del nombre que hace que la cosa aparezca. En la tradición judeocristiana, no es hasta que Yahveh *nombra* que las cosas comienzan a *ser* y en su proceso de creación, comienzan a ordenarse *separándose* unas de otras: la tierra de los cielos, los cielos de las aguas, la luz de las tinieblas. La estructura solo existirá si hay palabra, si hay lenguaje. El nombre es entonces, la única forma de hacer aparecer a la cosa.

En la *Paideia* de Werner Jaeger, la investigación etimológica que se lleva a cabo de la palabra *chaos* lleva a un primer significado como «espacio que se abre», o como «hendidura», anterior a la estructura que la palabra iba hacer aparecer después. La primera palabra, la divina, es sucedida, en el caso del Génesis, por la humana: *Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera.*

Esta cualidad originaria, como se mostrará en esta tesis doctoral, no tiene nada de inocente. En este sentido, *nombrar* no es solo crear, sino *poseer*. “Los significados son creados por la conciencia del sujeto, y poner el significado ante todo significa poner el sujeto en el centro del mundo” (Ebert: 1999, 214). ¿Cuáles serían los nombres de nuestros contextos culturales si los resultados de las pugnas políticas y bélicas acaecidas a lo largo de la historia hubieran sido otros? ¿Cuántas realidades posibles se pueden delinear si solo se modifican los nombres con los que, desde el sujeto, se *crean* y se *poseen* las cosas? El lenguaje y sus campos semánticos son un campo de batalla.

Los nombres que más consecuencias vitales conllevan son aquellos que dan forma y estructura a la identidad. El caer en una categoría u otra determinará la vida de ese sujeto. Me parece que este es un planteamiento que ha venido pidiendo a gritos una revisión crítica desde distintos flancos en el contexto de las Humanidades y también, por supuesto, desde de la representación. Dentro del marco de la literatura comparada y de la teoría de la literatura que alimenta sus alcances, la construcción de la identidad se ha posicionado como uno de los asuntos más fértiles y vigentes en las discusiones contemporáneas. Las aproximaciones que se llevan a cabo desde sus «metodologías» asumen una responsabilidad por cuestionar críticamente las estructuras que dan forma a la realidad y, desde su quehacer específico, buscan analizar las implicaciones que las narrativas culturales tienen en los sujetos que las habitan.

En este sentido, y a partir de mi inquietud por investigar los alcances que la construcción de la identidad en la contemporaneidad tiene sobre la Ética, es que elegí el tema de la investigación que iba a constituir mi tesis. A partir de una primera intuición sobre cómo la distribución de significados que dan sentido a las categorías que construyen la identidad es injusta, descubrí que, tanto la teoría como la representación artística, buscan dar salida y poner sobre la mesa este problema ético que se está discutiendo desde distintos flancos. Encontré en los planteamientos postestructuralistas, además de una mirada escéptica con respecto a la pretensión de verdad de ciertas narrativas, y su subsecuente naturalización, una fuerte consecuencia de esta: el exilio simbólico de los sujetos que no coinciden con la norma. De ahí que me haya planteado como objetivo el realizar una aproximación a la teoría buscando una inquietud ética que manifestara responsabilidad sobre estos cuerpos que se resisten, voluntariamente o no, al *deber ser* del discurso de poder que los atraviesa.

Dado lo anterior, esta investigación parte un interés por abordar la teoría y por poner a discutir propuestas que trabajaran directamente el tema de la ética en relación con el discurso y la construcción de la identidad del sujeto, y por lo tanto, de la alteridad. A lo largo de sus capítulos se discutirán propuestas teóricas desde distintas disciplinas, haciendo evidentes sus coincidencias y sus antagonismos, para después analizar narraciones específicas, a maneras de estudio de caso, desde las miradas que estas metodologías proponen. Por lo tanto, mi trabajo consiste primero en un recorrido por distintas propuestas teóricas y después en un diálogo

con narraciones concretas, mismas que, por representar cuerpos y sujetos que se resisten a los marcos de poder, añaden nuevas cuestiones a este debate y abren posibilidades más enriquecedoras para abordar este reto ético. En ningún caso los textos literarios son pretextos que ilustran los engranajes y las aproximaciones teóricas, sino que los encarnan y retan a ir más allá, enriqueciendo la discusión y las posibilidades que tiene desde ambos flancos, teoría y literatura, por resistir.

El itinerario

Quien no pueda tomar partido, que se mantenga en silencio.

Walter Benjamin

Esta universidad sin condición no existe, de hecho, como demasiado bien sabemos. Pero, en principio y de acuerdo con su vocación declarada, en virtud de su esencia profesada, ésta debería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica -y más que crítica- frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos.

Jacques Derrida

Las posiciones de las que parto, y las decisiones que he tomado para dar forma a esta tesis doctoral, están volcadas en demostrar que existe una dimensión ética en los procesos de construcción identitaria. La representación y apropiación simbólica de la alteridad para la construcción de la propia identidad implica una reducción que puede traducirse en una deuda, como lo denominaría Walter Benjamin, debido a que no expresa en su significado la complejidad y la inestabilidad de ese Otro. Demostraré también que existe una responsabilidad ética explícitamente expuesta en dos líneas de posiciones teóricas: la primera, que se ha agrupado bajo los postulados postestructuralistas; y en la segunda, más difícil de asociar en una corriente específica, me vuelco especialmente en las obras de Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, y por supuesto, de Walter Benjamin, cuyos planteamientos resultarán también fundamentales para mostrar que la representación literaria, desde las posibilidades que ofrece en sus juegos de significación, subvierte y resiste la construcción identitaria esencialista, abriendo así narrativas culturales que establecen nuevas formas de relacionarse con el Otro.

A lo largo del primer capítulo se establecen las bases desde las cuales se piensa hoy en la identidad, partiendo cronológicamente de la segunda mitad del siglo XX, momento en el que nacen las posturas postestructuralistas. En el primer apartado de este capítulo se desarrollan los preceptos que dan forma a sus posiciones para así, en el segundo, describir cómo se constituye la identidad en

este contexto. El tercer apartado está montado a forma de caleidoscopio, en el que se muestran algunas de las líneas contemporáneas que han buscado maneras de superar las categorías estáticas desde la posición afectada por la injusticia de sus preceptos. En el cuarto apartado presento mi propuesta de lectura identitaria, desde el concepto de deuda de Walter Benjamin, deuda que se buscará asumir a lo largo de la tesis. El quinto apartado en el recorrido de este primer capítulo corresponde a exponer el contenido narrativo que las categorías que dan forma a la identidad tienen intrínsecas y cómo comienza a esbozarse, entonces, el peso que un nombre tiene sobre la vida. En el sexto apartado presento y justifico la selección de las obras que constituyen el corpus con el que dialogarán los postulados teóricos que se irán desarrollando, para así, comenzar esta conversación con la narrativa de Carlos Velázquez en la última parte del capítulo.

Después de haber trabajado con el concepto de identidad en la primera parte, el segundo capítulo abordará la idea de alteridad y por qué su constitución es un problema ético. Presentando primero las premisas postestructuralistas en las que se hace referencia directa a la ética, continúo en el tercer apartado a mostrar por qué creo que el proyecto filosófico de Emmanuel Levinas ha sido la reflexión más importante que se ha hecho en este sentido. La parte teórica de este capítulo termina con las lecturas que se han hecho de este filósofo, para después dar paso a la autocrítica y a los puntos ciegos en los que se pueden caer trabajando estos planteamientos. Uno de los problemas al hacer esta propuesta que busca desembarazarse del nombre es que se trabaja desde y con la representación. La resistencia opera desde el lenguaje mismo que busca subvertir. Desde la teoría y desde el corpus se expondrán las diversas posibilidades con las que se puede abordar esta paradoja, siendo la representación literaria y su consciencia ficcional uno de los caminos más interesantes. La discusión con el corpus introduce la obra de Héctor Manjarrez.

En el tercer capítulo se abordará el tema de la resistencia y los vínculos que esta establece con la política y la ética. El cuerpo y las capacidades polifónicas del lenguaje comienzan aquí a volverse protagonistas en materia de subversión. La resistencia, alcanzada o no en el corpus, aparece de la mano de la obra de Manjarrez y de la única vez que aparece la narrativa de Guillermo Fadanelli. Se argumentará que una serie de determinadas prácticas de resistencia poco a poco empapa los límites de las normas, y aunque estas sean imposibles de reestructurar,

por lo menos se podrá disputar su lugar. Su legitimidad será puesta en duda, un proceso que en sí mismo supone algún tipo de conquista. La toma de conciencia, ¿no es ya un acto ético? ¿No implica aprehender a la alteridad que se encuentra fuera de las normas *de otro modo*? Al conocer el pretexto detrás de la clasificación y, por ende, el exilio de la alteridad, ¿no adquiero ya una responsabilidad ética por modificar mi mirada sobre el Otro?

Por último, el cuarto capítulo está estructurado partiendo del término «constelación» de Walter Benjamin, en la medida en la que ofrece recursos para vislumbrar y asumir la resistencia trabajada en el capítulo anterior. En el segundo apartado se exponen las estrategias que, desde el lenguaje literario, funcionan para subvertir el nombre, mismas que, cómo se verá, habían venido apareciendo en el diálogo con el corpus narrativo. Para concluir este capítulo y esta investigación doctoral, propongo la figura del sujeto emborronado, desde sus significaciones, como figura que se «pone en juego», por decirlo en palabras de Judith Butler, y desde la cual se puede asumir la deuda con la alteridad que se planteó en un principio. La voluntad por abordar de una forma crítica las significaciones que las categorías conllevan en el plano de la ética, perfilan así a este sujeto que, en su contingencia, podrá relacionarse *de otro modo* con el Otro que le da forma, que lo *crea* con su nombre. Así, esa interpretación etimológica de *chaos* como «hendidura» y «espacio que se abre» cobra ahora una nueva significación. Este caos anterior a la clasificación y a los límites del nombre, se muestra ya no como la nada, sino como una grieta en las que el significado puede mostrarse imprevisible, una fisura que escapa a la totalización semántica, una hendidura que puede ser la puerta de la ética.

I. IDENTIDAD A COSTA DE QUIÉN

La teoría es en sí misma una práctica, tanto como su objeto. No es más abstracta que su objeto. Es una práctica de los conceptos, y hay que juzgarla en función de las otras prácticas con las que interfiere.
Gilles Deleuze

1.1 El postestructuralismo como punto de partida

a) *Los giros*

La última mitad del siglo XX trajo consigo nuevos paradigmas teóricos en el campo de las humanidades, aunque también en el ámbito artístico, y específicamente, literario. Los denominados *giros*, lingüístico, subjetivo, literario y ético, entre otros, a menudo acompañados por el prefijo *pos/post*,¹ abrieron nuevas vías de reflexión y de análisis, tanto para el objeto de estudio, para las metodologías utilizadas para abordarlo, y para los preceptos en sí mismos como parte de una serie de disciplinas teóricas. Muchos de estos movimientos académicos estuvieron relacionados con la recepción y la reinterpretación de una serie de propuestas provenientes de corrientes filosóficas francesas que encontraron acogida en Estados Unidos, revolucionando así el mundo académico en aquel momento y cuyos conceptos y líneas de lectura permanecen vigentes en las discusiones teóricas de nuestros días.

La obra filosófica de Martin Heidegger es considerada el antecedente del giro lingüístico y del posterior surgimiento del postestructuralismo.² En la primera

¹ “La incredulidad en esa posibilidad es justamente lo posmoderno, ‘pos’ no en sentido ‘cronológico’ (de desplazar y sustituir la modernidad, de nacer al momento en que la modernidad termina y se desvanece, de hacer imposible la visión moderna una vez que queda indefensa), sino en el sentido de que a manera de conclusión, de mera premonición, los esfuerzos que la modernidad ha realizado durante tanto tiempo estaban desviados, erigidos sobre bases falsas y destinados, tarde o temprano, a agotarse” (Bauman: 2005, 17).

² El término *postestructuralismo*, apareció formalmente a comienzos de los años setenta. Su nacimiento público fue en el congreso de Estructuralismo de la Universidad John Hopkins en octubre de 1966, al cual asistieron Jacques Lacan y Jacques Derrida (Cusset: 2005: 42).

mitad del siglo XX, tal y como explica Carlos Gómez, la reflexión filosófica estaba asentada en torno a tres grandes ejes o tendencias: la filosofía analítica, la corriente fenomenológico-existencialista y los marxismos. Posteriormente, “las tres se verían afectadas por [...] «el giro lingüístico»” (Gómez: 2002, 14). La obra de Heidegger ³ inauguró un nuevo paradigma en la filosofía occidental, “con una reflexión que apunta al corazón de la Modernidad, pues pretende destruir el carácter fundante que el *cogito* tiene en el pensamiento moderno e ilustrado, el carácter central de la con(s)cienza del sujeto como fenómeno originario (Etxeberria: 2004, 209). ⁴

Este cambio de paradigma y la ruptura con la Modernidad tuvo que ver con replantear la forma en la que se relacionan sujeto y objeto, la constitución de este sujeto y, principalmente y para los intereses de este trabajo, la forma en la que se relacionan unos sujetos con otros. Un resumen de estos giros pueden encontrarse en la siguiente definición:

En el postestructuralismo se rompe con el empirismo, en el que se proponía que el sujeto daba forma al objeto, existiendo continuidad entre ambos. La corriente posestructuralista afirma que no solo sujeto y objeto son inseparables, sino que se encuentran en proceso, en constante discontinuidad y siempre anclados a un contexto (Selden et. al. 147).⁵

Las consecuencias e implicaciones de los giros anteriores acompañarán las reflexiones que pretenden llevarse a cabo en este texto. Empezando por la inestabilidad y la contingencia de categorías teóricas que antes parecían estáticas, fijas, esenciales y, sobre todo, verdaderas. Durante la década de los sesentas la academia buscó huir de estas pretensiones científicas del estructuralismo:

³ Para ahondar en la compleja y vasta obra de Heidegger recomiendo revisar la obra crítica de Jesús Adrián Escudero, antiguo miembro del grupo de investigación al que se adscribe esta tesis y quien ahora dirige el *Grup d'Estudis Heideggerians* de la Universidad Autónoma de Barcelona y cuyas obras principales son: *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*. London: Bloomsbury (2014), *Heidegger y sus inicios filosóficos*. México, D.F.: EDAF (2015), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder (2009) y la edición crítica de *Historia y tiempo*, publicada en Madrid en 2009 por la editorial Trotta.

⁴ Se ha respetado el formato y la ortografía de los fragmentos que son citados textualmente, aun si no coinciden con las nuevas reglas ortográficas de la RAE de 2010, especialmente cuando se trata de acentos diacríticos. El resto de las itálicas y demás cambios en el formato en el cuerpo del texto son propios.

⁵ La traducción es mía.

“Poststructuralists are structuralists who suddenly see the error of their ways” (Selden et. al. 144).

Una de las primeras premisas de este nuevo movimiento académico fue la ruptura con la metafísica, de la mano del filósofo Jacques Derrida:

Derrida constata en primer lugar la «ruptura» o «disrupción» contemporánea de la «estructura centrada»; luego remite, para ilustrarla, a la triple crítica de la «complicidad metafísica» o de la «determinación del ser como presencia», tal y como la propusieron Nietzsche, Freud y Heidegger (Cusset 42).

La noción de metafísica en Derrida tiene dos fuertes precedentes filosóficos: la crítica contundente de Nietzsche sobre el discurso de Platón, directamente relacionada con la idea de binomios metafísicos que se abordará más adelante en este trabajo y, la obra de Heidegger, en especial su pregunta por el ser. En palabras de Derrida:

A estas raíces no sólo pertenece -y esto ya es mucho- la distinción entre lo sensible y lo inteligible con todo lo que ella domina, a saber, la metafísica en su totalidad. Y esta distinción es aceptada en general como algo sobreentendido por los lingüistas y semiólogos más atentos, por los mismos que piensan que la cientificidad de su trabajo comienza donde termina la metafísica (Derrida: 1971, 19).

La oposición entre lo sensible y lo inteligible, como rasgo metafísico del lenguaje, cobra interés para la propuesta derridiana porque afirma la presencia del ser como parte de la estructura logocéntrica. El logocentrismo para Derrida es la suma de una serie de estructuras recurrentes de pensamiento, orientadas por la determinación del ser como presencia, que el sujeto tiene inevitablemente inmiscuidas y que hay que cuestionar y diseccionar para realmente llegar a otro sentido⁶ de lo que realmente podría ser el lenguaje y la escritura, intentando superar el lugar privilegiado que se le había dado históricamente a la fonética sobre la escritura (Derrida: 1971, 23-31). La deconstrucción se convierte entonces

⁶ El alcance de este otro sentido tiene que ver, principalmente, en ir más allá de la fijeza de significado que el binomio lingüístico de Ferdinand de Saussure ofrecía. La relación entre significante y significado no está cerrada para Derrida, y la multiplicidad de significados que puede existir para un solo significante es la prueba de ello. La propuesta es dejar que se muestren significados más allá de sus sedimentos contextuales e históricos, ligados a la fijeza de la escritura. “El significado es, pues, el resultado de una cadena de significantes sin referentes o significados estables; lo que se toma como significado es, de hecho, un significante al cual se le ha interrumpido el juego de diseminación” (Ebert: 1999, 213).

en un movimiento o, en todo caso, en una metodología «involuntaria»⁷ que mostrará estas trampas metafísicas. La deconstrucción propone analizar ciertos cánones que rigen el pensamiento, ya sea por tradición histórica, cultural, religiosa o filosófica y, a través de un análisis detallado en el nada puede darse por sentado, se buscará desmontar sus argumentos y se intentará encontrar grietas que puedan echar abajo algunos de sus fundamentos, mostrando su arbitrariedad.

Aunque con Derrida se inaugura una nueva forma de abordar un texto, también se inaugura una de las movimientos más importantes del postestructuralismo: ¿cuándo termina la deconstrucción? A lo largo de estas páginas intentaré indagar sobre si es deseable que termine.

Otra de las premisas fundamentales de la corriente postestructuralista, y de la cual pretende partir este trabajo de investigación, es la de la dimensión simbólica de la realidad, la representación y el papel del lenguaje como protagonista en estas discusiones. Al acercarse a distintas teorías sobre cómo el lenguaje representa el entorno, Stuart Hall explica, en el capítulo “The Work of Representation” de la obra *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (1997), que el postestructuralismo es la postura que más ha desarrollado y ensayado la idea de que el sujeto sólo existe dentro del discurso. De acuerdo a esta aproximación: “we must not confuse the material world, where things and people exist, and the symbolic practices and processes through which

⁷ “En cualquier caso, pese a las apariencias, la deconstrucción no es ni un *análisis* ni una *crítica*, y la traducción debería tener esto en cuenta. No es un análisis, sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el *elemento simple*, hacia un *origen indescomponible* [...] Lo mismo diré con respecto al método. La deconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumaria o técnica. Cierto es que, en ciertos medios universitarios o culturales, pienso en particular en Estados Unidos), la «metáfora» técnica y metodológica, que parece necesariamente unida a la palabra misma de «deconstrucción», ha podido seducir o despistar. De ahí el debate que se ha desarrollado en estos mismos medios: ¿puede convertirse la deconstrucción en una metodología de la lectura y de la interpretación? ¿Puede, de este modo, dejarse reapropiar y domesticar por las instituciones académicas? No basta con decir que la deconstrucción no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables. No basta con decir que cada «acontecimiento» de deconstrucción resulta singular o, en todo caso, lo más cercano posible a algo así como un idioma y una firma. Es preciso, asimismo, señalar que la deconstrucción no es siquiera un *acto* o una *operación* (Derrida: 1997, 2-3).

representation, meaning and language operate (1997 B, 25). La aproximación postestructuralista al lenguaje introduce el dominio simbólico en la vida humana, fundamental, dentro de esta corriente, para la constitución de la vida social y de la cultura. Hall interpreta que existen dos ramas de esta teoría: la semiótica y la discursiva. La primera tiene que ver con el trabajo de Roland Barthes y sus términos *denotación*, donde el significante deja ver su primer significado, evidente y superficial; y *connotación*, donde surge un segundo significado, carente de obviedad y ligado a la ideología social y sus jerarquías axiológicas. Barthes se refiere a este segundo nivel de significado como *mito* (Hall: 1997 B, 37-39). En lo que Hall define como la segunda rama de este movimiento, se analiza el *discurso* como sistema de representación, fundándose en la obra del filósofo francés Michel Foucault. Hall explica, refiriéndose a Foucault:

[...] what concerned him was the production of knowledge (rather than just meaning) through what he called discourse (rather than just language). His project, he said, was to analyse -how human beings understand themselves in our culture- and how our knowledge [...] comes to be produced in different periods (Hall: 1997 B, 43).

Barthes propone que el significado se produce a través de un proceso de significación, fundando la semiología como metodología. Al igual que Foucault, en la línea de Barthes tampoco hay verdades absolutas, sino construcciones subjetivas que siempre serán representaciones. El discurso, entonces, se convierte en una forma de representar el conocimiento, de producirlo como *verdad* o como lo *natural*, éste es entonces el que construye el tema y el objeto, no el sujeto, como sucedía antes de los giros. Dado lo anterior, el discurso claramente tiene influencia en cómo las ideas se vuelven prácticas y, por lo tanto, puede llegar a regular la conducta humana, tanto como la religión en otros momentos históricos, agrega Hall (1997 B, 42-44). La obra de Foucault carga de poder a estas formaciones discursivas, proponiendo la inseparable relación entre este poder y el concepto de verdad. Siguiendo la línea de esta aproximación, se puede concluir que el conocimiento, cuando está del lado del poder, se convierte en la “Verdad” y al difundirla y asumirla como tal en una cultura, regula y constriñe prácticas, específicamente del cuerpo (1997 B, 50). El lenguaje, ahora llamado discurso, por su carga cultural y política, se convierte en el objeto de estudio.

La obra de Judith Butler, desde la recepción de esta *French Theory*⁸ en la academia anglosajona, y anclada en las tesis de Foucault, va todavía más allá en las discusiones sobre el poder que tienen el lenguaje y la cultura sobre el cuerpo y el sujeto. En palabras de John Lechte:

Su obra ha sido posteriormente caracterizada como postestructuralista debido a su interés por oponer todas las pretensiones esencialistas y por subrayar que las relaciones de género son precisamente esas relaciones, lo cual implica que el género y la sexualidad son ciertamente contruidos (Lechte: 2005, 253).

Cada uno de los recorridos postestructuralistas esbozados hasta ahora, será trabajado en los siguientes capítulos, intentando abrir brechas que lleven a una posible postura en la que los giros muestren nuevas posibilidades de relación entre estas nuevas formas de subjetividad.

Hay un vínculo entre las posturas de estos movimientos postestructuralistas y el fenómeno cultural conocido como Posmodernidad.⁹ Dentro de las taxonomías y líneas desde las que se les aborda, sus registros confluyen e incluso se espejean, por no decir que los términos han llegado incluso a ser incluso a ser intercambiables. En palabras de Chris Beasley:

I emphasise interconnections between these terminologies in terms of social theorising. I would also reiterate that in the gender/sexuality field, and elsewhere, the actual usage of terms as equivalents makes it difficult to maintain a notion of their own separation (Beasley: 2010, 27).

En primer lugar, en ambas corrientes se propone que no hay una sola interpretación para un objeto de estudio, ya que desde ambos se busca cortar con y llevar al colapso versiones “oficiales” de determinadas disciplinas que antes

⁸ “Sólo queda dar al *package* final el nombre de «*French Theory*», conforme al apelativo surgido en la segunda mitad de los años setenta, «postestructuralismo» en términos de historia intelectual, o incluso, «postmodernidad francesa», según la expresión que prefieren emplear sus detractores” (Cusset 22).

⁹ “The term Postmodernism can be variously attached to: a trend in poetic expression; an epoch; a reaction to Modernist aesthetics and architecture; a philosophical nihilism; a nihilistic view of the loss of meaning in the communicative signs employed in contemporary culture/society; a reworking of Marxist conceptions of late capitalism; the growth of a consumer culture; the development of new social movements and democratic politics; and an anti-foundational type of thought or view of the world typically associated with French poststructuralist thinkers. [...] Gender/sexuality theorists may draw upon many of the usages of the term ‘Postmodernism’ but are most clearly and strongly engaged with its employment to refer to anti-foundational thinking linked with French poststructuralism, as well as with political considerations related to this thinking” (Beasley: 2010, 71).

habían gozado de absoluta credibilidad y legitimidad. Desde distintos frentes, ambas corrientes se han enfrentado no solo con la Historia o con la patologización subjetiva, como se desarrollará en estas páginas, sino con todo aquel discurso que tenga pretensiones de verdad absoluta. Otra característica común es la incertidumbre que produce la falta de centro y la falta de origen, incluso dentro del mismo lenguaje, lo cual también ha dado pie a que se revisiten preceptos y conceptos que parecían fijos en los ámbitos de la lingüística, dando pie al nacimiento de nuevas disciplinas y provocando que otras adquirieran un renovado dinamismo, como ha sido el caso de la crítica y la teoría literarias.

La posmodernidad es escéptica respecto a teorías universales y a la idea de que el poder es externo al sujeto y que sólo funciona para oprimirlo. Beasley explica que los movimientos que se relacionan con el postestructuralismo y, en algunos casos, con la posmodernidad, tienen que ver con teorías múltiples, plurales y ancladas a contextos específicos; con una idea de poder que produce sujetos; que éstos son inestables, sin esencia e incapaces de ser absolutamente libres o situarse más allá del poder; y, por último, en una idea fragmentada de la Historia, sin una sola narrativa linear (Beasley: 2010, 62).

Otro cambio importante que se reconoce dentro de los postulados posmodernos y postestructuralistas es que los conceptos y las implicaciones del bien y del mal dejan de estar divididos por una línea clara, lo cual forzosamente conllevará a un planteamiento más complejo de la moral y, especialmente, de la ética, dado que las acciones del sujeto serán interpretadas a partir de las negociaciones con este discurso.

Estos planteamientos tendrán y tienen, sin duda, múltiples críticas. Cómo se verá en los próximos capítulos, implican también toparse con paradojas continuamente. De hecho, como explica François Cusset, la primera agrupación que se hizo de estos filósofos y de sus propuestas teóricas fue a partir de la crítica:

Solo una actitud de rechazo, o de oposición frontal, permitió que se les atribuyera un sello unificador, ya se trate de la famosa «hermenéutica de la sospecha» según Paul Ricoeur al comienzo de *Freud and philosophy*, o del mito de un «pensamiento del 68», homogéneo y localizable, popularizado de un modo más polémico por Luc Ferry y Alain Renaut [...] (Cusset 22).

El mismo autor, al hacer un recorrido por la recepción de estas obras, explica que el éxito que han tenido es gracias a que las universidades estadounidenses

devoraron y comenzaron a aplicar con fervor estas nuevas metodologías, específicamente en el campo de la literatura. No se puede negar que estas propuestas abren nuevas vías de lectura y análisis literario, y que, cómo se intentará demostrar más adelante, establecen un diálogo muy fructífero con la representación literaria.

b) El sujeto, su constitución y su relación con el poder.

Una de las premisas más importantes de la que parte esta investigación es aquella que postula que el sujeto solo puede constituirse dentro del lenguaje o *discurso*, para comenzar a utilizar este término de Foucault. Aunque existan corrientes postestructuralistas que trabajen en diálogo con el psicoanálisis y con conceptos filosóficos que parten mayoritariamente de la obra de Jacques Lacan, el camino teórico propuesto en este trabajo se posiciona en el ámbito simbólico de este movimiento teórico, que tiene en Ludwig Wittgenstein uno de sus referentes más directos, siguiendo su teoría representacional o figurativa del significado, en la que los límites del lenguaje son los límites del pensamiento (Gómez: 2002, 20-21). Podría decirse que el giro lingüístico tiene su arranque a partir del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*, obra que sostiene que el lenguaje no es transparente, y que, a su vez, constituye la realidad. Este giro implica enfrentarse con la metafísica y su relación «fácil» entre palabra y concepto. Este ámbito simbólico, en el cual pretende situarse esta investigación, puede ser definido como “la esfera de las representaciones, de las imágenes y de todas las formas de lenguaje plenamente articulado” (Lechte 503).

Más adelante se abordarán con detalle algunos de los problemas que esta definición conlleva,¹⁰ por ahora es posible relacionarla con los postulados de Derrida, de la mano de Corinne Enaudeau:

Es en el seno mismo de lo representativo donde se crea el deseo de la presencia, sin ser esta nada más que un anhelo, puesto que al modelo sólo puede accederse a través de la copia. Es decir, lo que se crea como lo mismo a la cosa en sí sólo puede conocerse por medio de (lo que se cree) lo otro, la copia, la huella, la representación (Enaudeau, 1999: 27).

Michel Foucault también comparte la idea de la limitación que implica el solo poder conocer al objeto (y al sujeto) a través de la representación: “Foucault no intenta proyectar nada más allá del discurso. Según él, podría muy bien suceder que no hubiera ninguna realidad prediscursiva” (Lechte 255). Es decir, según esta posición teórica, lo que rodea al sujeto existe solamente en el plano simbólico, existe porque pasa por el lenguaje.

Judith Butler, tal y como se comentó anteriormente, es una de las teóricas postestructuralistas que más influencia han tenido en esta línea de constitución

¹⁰ Ver apartados 2.8 y 4.2

subjetiva simbólica. Su lectura de Foucault coincide con el postulado de la subjetividad como producto del discurso, mismo que rompe con la idea de sujeto cartesiano, en la que era el sujeto, a partir de la razón, el que se constituía a sí mismo:

Cuando Foucault afirma que hay una historia del sujeto y una historia de la razón, también argumenta que esta última no puede derivarse del sujeto. Pero sostiene que ciertas formaciones del sujeto podrían explicarse por medio de la historia de aquella. El hecho de que el sujeto *tenga* una historia lo descalifica como posible acto fundador que da nacimiento a esa historia de la razón. En esa historia del sujeto, sin embargo, la razón ha adoptado ciertas formas, y la racionalidad se ha establecido e instituido con determinadas condiciones y límites. Así, por ejemplo, cuando Foucault afirma que un sujeto sólo puede reconocerse a sí mismo y reconocer a otros dentro de un régimen específico de verdad, apunta a una de esas formas de racionalidad. Podemos advertir que, en cierto modo, el sujeto sólo puede *ser* dentro de alguna de estas (Butler: 2009, 158-159).

Si el sujeto es una producción que se constituye dentro de los límites de la representación, la pregunta fundamental, en este sentido, ya no es por el quién se es, sino por dónde se está, e incluso añadiendo a la pregunta una cuestión fundamental, esta es, la de cuáles son las condiciones que provocan el que un lugar simbólico sea o no habitable por un sujeto, cambiando así la universalidad por la concreción, por posiciones subjetivas específicas ancladas en un contexto determinado.

El sujeto se lee, desde el postestructuralismo, como una construcción cultural. El 'yo' se convierte entonces en un producto, en una identidad fabricada que funciona de una forma políticamente eficaz y que solo existe "dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores en alto grado generizados" (Butler: 2002, 14). Surge entonces la pregunta por el origen de estos esquemas, su propagación y su aparente impermeabilidad.

Existe una serie de técnicas de constitución del sujeto, a partir de lo que Foucault denomina *biopoder*, un término complejo que intenta englobar las relaciones y las negociaciones con el discurso, en cuanto cómo se distribuye el poder y el efecto que este tiene en la vida de los sujetos. Es entonces cuando la hegemonía, a partir de la *biopolítica* foucaultiana, se vuelve protagonista. En palabras de Edgardo Castro:

"[...] sobre los términos 'biopoder' y 'biopolítica'. El primero tiene aquí un sentido amplio: se refiere al poder que se ejerce tanto sobre el cuerpo de los individuos como

sobre el cuerpo colectivo de la población; incluye, de este modo, las disciplinas y la biopolítica. Con este último término, en efecto, Foucault se refiere al poder de hacer vivir o dejar morir que tiene como objetivo, precisamente, a la población” (Castro: 2013,14).

Los sujetos son entonces, a la vez, sometidos y perpetuadores dentro de esta dinámica de biopoder, reconociéndose y construyéndose en constantes negociaciones con este discurso. De ahí que el concepto de identidad se haya convertido en unos de los temas más trabajados y discutidos dentro del marco postestructuralista. Cada una de las categorías identitarias será entonces una construcción, lo cual no significa que estas no existan, ya que incluso tienen consecuencias físicas y materiales, sino que implica que las subjetividades parten de estos esquemas reguladores y participan en ellos, los mantienen y los perpetúan, al mismo tiempo que estos mismos esquemas limitan y reducen a los propios sujetos a partir de categorías de diferencia, como lo son, por ejemplo, entre muchas otras que se abordarán posteriormente, el género y la sexualidad:

“[...] retomar el tema de la subjetividad, el género, la sexualidad y el cuerpo como producto del conjunto de discursos y tecnologías sociales que funcionan como “biopoder”. Es decir, como construcciones producidas en las relaciones sociales y que constituyen entidades –a la vez materiales y textuales- íntimamente relacionadas e indisolubles” (Cabruja: 2006, 69).

Uno de los aportes más importantes de Foucault fue la de exponer las tecnologías con las que el biopoder produce sujetos: “Power creates multiple, fragmented selves and power itself is not a singular process. It is multiple, local (capillary) and productive in its operations (Beasley: 2010, 24). Las tecnologías de este biopoder actúan directamente sobre el cuerpo, modelan al sujeto siempre detrás de una bandera de supuesta naturalidad, normalidad, que, como se desarrollará más adelante, constituye una falacia por ser solo una construcción que aparenta ser estable e inamovible por su constante repetición:

Por “acción modeladora” hay que entender la acción consistente en crear sujetos (cuerpos, gestos, acciones, discursos, subjetividades) que se representan, perciben y conciben el mundo y a sí mismos según modelos previamente codificados, esto es, ideológicos, cuya finalidad es la práctica de una política normativa y obligatoria, y cuya estrategia consiste en presentarse como “naturales” (Asensi: 2007, 136).

Chantal Mouffe, politóloga belga cuya obra también acompaña el itinerario de esta investigación, explica que el poder es constitutivo de lo social porque este tejido no podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales se le da forma. También coincide en que lo que el sujeto asume como el orden natural, “-junto al

‘sentido común’ que lo acompaña- es el resultado de prácticas sedimentadas; no es nunca la manifestación de una objetividad más profunda, externa a las prácticas que lo originan” (Mouffe: 2007, 25). Esta falta de objetividad, o de origen, se trabajará más adelante cuando se aborde el tema de la performatividad, de la mano de Butler, y el papel que juega en la configuración identitaria.

Las aproximaciones postestructuralistas a la construcción subjetiva tuvieron una implicación fundamental que también rompió otro de los postulados de René Descartes, el de la desconfianza del cuerpo. Por un lado, se ha abordado que ya no es el sujeto el que construye al entorno desde el *cogito*, sino que esta subjetividad solo puede constituirse dentro de un discurso, siempre cargado de relaciones de poder, de las que el mismo participa y que lo atraviesan. Por otro, ese cuerpo cuyos sentidos engañaban a la razón, ese cuerpo cuyas bajas pasiones alejaba al espíritu de su camino místico, esa carne siempre cargada de pecado, ahora comienza a cobrar un protagonismo que no había tenido. La corporalidad sube a ocupar un lugar primordial porque los supuestos que lo habían relegado, ese «sentido común» y esa supuesta naturalidad, se comienzan a desmoronar cuando se leen desde las metodologías postestructuralistas. El cuerpo comienza entonces a estudiarse como el lugar de las negociaciones del discurso, como la materialidad desde la que se puede leer la serie de consecuencias directas que las estructuras de poder tienen sobre el cuerpo, pero también, fundamental más adelante, como el lugar desde el que se puede resistir a ese marco hegemónico. En palabras de Meri Torras:

Los sujetos *somos* un proceso por los enredos pluridireccionales de los discursos de poder / saber. Nuestros cuerpos, en consecuencia, devienen visibles y actantes bajo el control de la vigilancia de las instituciones que, desde flancos diversos y cruzados, mantienen normalizados a los sujetos- cuerpos (Torras: 2007, 21).

c) *La verdad y el contexto*

El concepto de verdad, como se mencionó anteriormente, deja de ser categórico y se convierte en una versión que, cuando está del lado del poder y del privilegio, produce saberes y prácticas que afectan materialidades subjetivas y la conformación de la identidad. “Mientras que antes se buscaba entender la identidad desde una perspectiva socio-histórica, el postestructuralismo propone que no hay verdad alguna detrás de la identidad” (Beasley: 2010, 24). Es por esta idea anterior, que dentro del marco de esta corriente teórica nos topamos contantemente con los el concepto de *posición* de sujeto, ya que al no poder abarcar a éste con una definición absoluta, siempre se está hablando entonces de determinados lugares que ocupa, nunca de manera definitiva, al interior de la estructura discursiva.

Es también fundamental mencionar que esta materialidad, es decir, el cuerpo, no puede existir en esta línea teórica sin estar anclado a un contexto específico, dado que, como acaba de mencionarse, solo ocupa posiciones y no puede ser definido de una manera universal. Para Foucault, “no existe ningún concepto sin encarnación material (es decir, histórica)” (Lechte 204). Así como no hay universalidad, tampoco hay principio ni origen: el poder, las relaciones que este crea y las pretensiones de verdad están ahí desde el momento del nacimiento.

[...] no basta con hacer una historia de la racionalidad, hay que hacer la historia misma de la verdad. Es decir que, en lugar de preguntar a una ciencia en qué medida su historia la ha acercado a la verdad (o le ha vedado el acceso a ella), ¿no habría que decirse, mejor, que la verdad consiste en cierta relación que el discurso, el saber, mantiene consigo mismo, y preguntarse si esa misma relación no es o no tiene una historia? (Foucault: 2013, 48-49).

Para Foucault, entonces, habría que buscar las formas en la que esta verdad se genera, proceso al que se refiere como *tecnologías de la verdad*¹¹ (Castro: 2013, 23-24). Butler retoma a Foucault y lleva estas tecnologías a la identidad, mismas que conforman una serie de códigos, una gramática en la que los sujetos/cuerpos normalizados se vuelven homogéneos:

El sujeto y el poder que se refiere a la forma de poder [...] que categoriza, marca [a un sujeto] mediante su propia individualidad, lo asocia a su identidad, le impone una ley de

¹¹ El término de Foucault «tecnologías del yo», es retomado por Teresa de Lauretis en *Tecnologías del género* publicado en 1987 y posteriormente se convierte en un término común dentro de los feminismos y la teoría *queer*.

la verdad que él debe reconocer y otros tienen que reconocer en él. Es una forma de poder que de los individuos hace sujetos (Butler: 2009,167).

Tal y como explica Meri Torras, estos preceptos subjetivos implican que el control del cuerpo no ocupa solamente el ámbito social o público, sino que pasa a formar parte de cada una de las esferas de la identidad, “comprende la totalidad de los espacios y actúa como un panóptico: *una sujeción real que nace de una relación ficticia*” (Torras: 2006, 14).

Es importante aclarar que la crítica al sujeto moderno o cartesiano, y la posterior premisa de un sujeto que rebase el paradigma metafísico no son exclusivos de la corriente postestructuralista. Tal y como nos recuerda Chantal Mouffe:

En otros autores encontramos críticas similares de la centralidad del sujeto en la metafísica moderna y de su carácter unitario, por lo que podemos afirmar que, lejos de limitarse al posestructuralismo o al posmodernismo, la crítica del esencialismo constituye el punto de convergencia de las corrientes filosóficas contemporáneas más importantes (Mouffe: 2007, 13).

A lo largo de esta investigación intentaré establecer una cartografía de las posibles confluencias que pueden delinearse entre distintos flancos dentro de las Humanidades, a los problemas de la identidad de esta subjetividad *postgiros* y las implicaciones éticas que conllevan, especialmente como un posicionamiento a la hora de producir y aproximarse a determinadas obras literarias.

Las premisas postestructuralistas mencionadas, producto de estos *giros*, serán el punto de partida en el desarrollo de este trabajo. El cambio de paradigma estético por el cambio de paradigma socioeconómico, político y hegemónico, y por lo tanto, también ético, abren posibilidades en cuanto a construcción subjetiva, tanto de la identidad como de esa doble connotación del término sujeto -cuerpo y sujeto/sujetado- por una serie de relaciones históricas, culturales y semánticas, todas ellas atravesadas por el poder. En la Modernidad se buscaban valores universales, aplicables en cualquier contexto, el postestructuralismo, en cambio, pone en duda todas esas construcciones. Si existe un hilo conductor entre los representantes teóricos del postestructuralismo, este sería un profundo escepticismo por lo establecido como verdadero; incredulidad hacia las grandes narrativas, hacia el progreso, hacia lo establecido. Esta sospecha implica que siempre habrá posiciones distintas y nunca una sola verdad.

d) *El vuelco crítico hacia sí mismo*

Uno de los postulados más interesantes que surge a partir de la proliferación del postestructuralismo y, especialmente de la obra de Foucault, es que cualquier objeto de estudio puede ser leído como texto, como un relato, como literatura. La teoría se convierte entonces en una herramienta que puede ser incluso una metodología para abordarse a ella misma y la producción académica se convierte entonces en un texto que también hay que refutar. Hablando del campo literario y de los fenómenos culturales que se dieron en las universidades después de la llegada de esta línea teórica, François Cusset explica:

Su arma: el relativismo narrativo (más que normativo), que permite releer los discursos filosófico, novelesco, sociológico o histórico como otros tantos *relatos* engastados en una vasta estructura narrativa. Su táctica: el empleo de esta sospecha para modificar la cartografía de los saberes, extender su poder disciplinario a campos contiguos y, en general, jugar con la «tentación de los conflictos *fronterizos*» y «transformar las *fronteras* en temas» de debate (Cusset: 2005, 89).

Aunque el mismo autor es sumamente crítico con las pretensiones postestructuralistas y asumiendo la consciencia de que sus representantes y los conceptos con los que trabajan ya tienen también una tradición y un recorrido, es importante hacer notar que los géneros teórico y literario se acercaron a partir de esta corriente: “Todo discurso, incluso aquél sobre el relato, recobra el estatuto mismo de relato” (Cusset: 2005, 90).

Se rompe, o por lo menos, se discute con los límites de los órdenes del discurso, de las disciplinas en la teoría, y de los géneros en la ficción. Las fronteras entre estos ámbitos se vuelven porosas y, la teoría, como explica Selden, se convierte en actividad, en acción crítica:

[...] it is felt that the high ‘theory’ of the 1970s and 1980s is now superseded or thoroughly absorbed into theory or ‘theories’, understood less as a body of texts or positions than an activity: one which brings a critical scepticism to taken-for-granted assumptions about institutions, social, sexual, economic relations, and conceptions of subjective, cultural and transcultural identities (Selden et. al. 268).

El eje principal de este movimiento teórico es el de abordar un objeto con una mirada crítica, escéptica, incluso hacia sus mismos mecanismos, preguntándose también cómo el texto literario, por sus características, tiene en su haber elementos que, como cualquier relato, escapan de la teoría. Aun así, una de las herramientas que esta mirada postestructuralista provee es la de buscar la

posición de resistencia en un determinado texto, tomando en cuenta que, para esta aproximación, cualquier sujeto u objeto puede ser leído desde su constitución representacional, desde su condición de texto. Las múltiples paradojas e incluso aporías que estas aproximaciones conllevan irán surgiendo a lo largo del recorrido de este trabajo.

Los cambios de paradigma propiciaron este acercamiento entre postestructuralismo y literatura. Así, en las décadas de los setenta y ochenta, las universidades comienzan a fundar departamentos de *Literatura Comparada*, donde operarían estas líneas teóricas, a diferencia de los departamentos de Literatura Universal:

se distinguen de ellos por un procedimiento más autorreflexivo, que interroga la literatura y su relatividad cultural y, por ello, más transversal, [...] A medida que se alejan de los departamentos de francés, los primeros textos leídos de Foucault, Derrida, Deleuze, o Lacan se someten a un reajuste disciplinario que consiste en *llevarlos* hacia el campo literario, en priorizar sus análisis del *texto* (o de la textualidad), e incluso en *literaturizar* sus propuestas filosóficas (Cusset: 2005, 89).

Esta crítica permanente, también volcada hacia sí misma como teoría y metodología, es un primer paso hacia la apertura a la alteridad, ya que, como se trabajará posteriormente, la identidad no puede constituirse sin implicar consecuencias hacia el Otro, proceso en el cual, el papel del signo, de la narración y de lo literario por su condición de relato, jugarán un papel fundamental.

La crítica como acción abre múltiples discusiones y, seguramente, múltiples contradicciones, pero también abre múltiples posibilidades: “Al esforzarnos por definir de forma provisional y parcial lo que un cierto concepto podría *significar*, nos damos cuenta de lo que podría *hacer*” (Bal: 2009, 20). La teoría, desde el postestructuralismo, se vuelve consciente, por su contenido, de la carga política que supone en sí misma, lo cual implicó otro giro, una iniciación deliberada en la política. Más adelante, la aparición de los Estudios Culturales¹²

¹² Linda Hutcheon nos recuerda que el nacimiento de los estudios culturales no hubiera sido posible sin el cambio de paradigma que trajo consigo el comparatismo: “It did not take the existence of cultural studies to problematize the borders of textuality and to interrogate the constitution of fields of knowledge: it was “theory” -based first in comparative literature departments in North America- that made such problematizing and interrogating even conceivable” (Hutcheon: 1996, 39).

marcaría el enriquecimiento de estas perspectivas teóricas, ahora abiertamente políticas:

la cultura no es un simple reflejo super-estructural sino un campo de luchas específicas por la *hegemonía* (de ahí que se remitan a menudo a Gramsci); la clase social no es una condición histórica en bruto sino una construcción simbólica (y por ende cultural); y la jerarquía cultural no tiene un sentido único, puesto que la complican una nueva cultura de masas (con la televisión comercial) y sus modos de apropiación por parte de las clases populares (Cusset: 2005, 143).

Los objetivos específicos de estas líneas de investigación siguen abriéndose caminos hasta hoy en múltiples y heterogéneos campos, incluida la presente investigación. Lo que parece unir sus esfuerzos es el intento por despojar de máscaras a pretensiones injustas, de distintas formas y desde diversos flancos, pero apuntando a lo que me parece que es una clara inquietud ética. La preocupación de Butler por el peaje que se paga al no cuestionar las estructuras que sostienen las grandes verdades sobre las que se erige lo humano, parece que perfila esta preocupación:

[...] las formas de racionalidad mediante las cuales nos hacemos inteligibles, nos conocemos y nos ofrecemos a los otros se establecen históricamente, y a cierto precio. Si se naturalizan, si se les da por sentadas, si se las considera fundacionales y necesarias, si se convierten en los términos en función de los cuales vivimos y debemos vivir, nuestro vivir mismo depende de una negación de su historicidad, un no reconocimiento del precio que pagamos (Butler: 2009, 165).

e) *Las posibilidades de la teoría de la literatura y de la literatura comparada*

La literatura comparada y los estudios culturales se han convertido, a partir de estos giros, en disciplinas que abordan producciones culturales desde las premisas postestructuralistas que proveen herramientas para construir una mirada crítica, que busca ser desobediente con la tradición epistemológica. Aunque es verdad que le es criticada la supuesta universalidad con la que pueden abordar cualquier producción cultural como relato, incluida la misma teoría de cualquier disciplina e incluso ciencia,¹³ se debe de reconocer que la llegada del postestructuralismo implicó una serie de cambios de paradigmas que abrieron nuevas puertas sobre cómo se puede *leer* el poder y, por lo tanto, sobre cómo se puede *producir* disidencia.

Su mismo contexto, como hemos visto, y fundamental en esta línea, es históricamente de revolución: “Inherently pluralist, Comparative Literature was argued to be, by definition, aware and sensitive to differences in culture and language, and thus, by extension, differences in religion, race, class, and gender” (Hutcheon: 1996, 37). Lo cual, vuelve a apuntar hacia una inquietud ética que pretende resistir esas estructuras de poder, siempre inmersas en discurso, y, por lo tanto, ancladas en lenguaje, el cual pasará a ser relato por tener que constituirse. De ahí que la mirada crítica que se gesta desde la teoría de la literatura y la literatura comparada empape transversalmente a múltiples disciplinas y, aunque existan abundantes problemas y paradojas al recorrer sus metodologías, no por eso dejan de proveer, por un lado, la consciencia de la construcción de paradigmas que definen formas de vida, y, por otro, vías y metodologías de resistencia:

The impact of feminist work dovetailed with the theories of Foucault, Bakhtin, and Benjamin, and of Marxist, post-colonial, New Historical, gay and lesbian (and queer) theorists to make ideological context an unavoidable issue in literary studies, comparative or otherwise (Hutcheon: 1996, 38).

Su mirada crítica, en palabras de Manuel Asensi, tiene la capacidad de sabotear los marcos que definen las formas a las que el sujeto supuestamente se debe de ajustar:

La “crítica *literaria*”, en la acepción que empleo aquí, es el ejercicio de un sabotaje de aquellas máquinas textuales lineales o no lineales (literarias, filosóficas, políticas, éticas, fílmicas, discursivas en general) que presentan la ideología como algo natural, o bien la cartografía de esos textos que funcionan como un sabotaje de la misma ideología (Asensi: 2007, 141).

¹³ Ver apartado 2.8 para el desarrollo de los problemas que los conceptos y el lenguaje conllevan en este sentido.

1.2 Diferencia y espejo

a) *Construir la identidad desde la diferencia*

La diferencia es fundamental en nuestro pensamiento, captura la diversidad de las cosas del mundo, nos permite nombrar e identificar, pero es una producción siempre a costa de otra, la de un exterior. La identidad desde la que se nombra el sujeto funciona a partir del mismo mecanismo: “[...] toda identidad es relacional y la afirmación de una diferencia es una precondition de la existencia de tal identidad, es decir, la percepción de un ‘otro’ que constituye su exterioridad” (Mouffe: 2007, 22). La diferencia, entonces, se vuelve reduccionista para fundar significados. Es la base del orden simbólico, sus límites constituyen la realidad y proveen su sentido, de ahí la exigencia, también simbólica, de mantener estos límites en su lugar.

El proceso de representación se vuelve más complejo en el caso de que, lo que se busque representar, sea justamente algo que no coincida con lo promovido por el discurso hegemónico. Cabe recordar que la representación tiene que ver con cómo cargamos de un determinado significado a las cosas por medio de las palabras que usamos para nombrarlas, las historias que contamos acerca de ellas, las imágenes que producimos sobre ellas, las formas en las que las clasificamos y conceptualizamos, y los valores que les cargamos (Hall:1997 B: 3). Por lo tanto, ¿cómo representar algo que no coincide con el discurso hegemónico que permea nuestro entorno, que no comulga con el *deber ser*? ¿Cómo se representa lo *diferente*?

La identidad no puede desligarse del discurso cultural y hegemónico en el que el sujeto/cuerpo está inmerso en un lugar y tiempo específicos. Las estructuras que lo atraviesan, y de las cuáles, él, ella o ello es parte, provocan un reconocimiento, una identificación. La identidad se construye desde la clasificación que nombra a partir de la diferencia, de lo que se es frente a lo que no se es, de la misma manera en la que funciona el lenguaje. El marco hegemónico parte de categorías estables y de un pensamiento binario complementario. En él, se promueven imágenes y narrativas culturales normalizadas y, por lo tanto, neutras, no plurales y diversas: “European society has defined itself. Culture has always marked cultural difference by producing the other; it has always been comparative [...]: the two are inextricably clustered together, feeding off and generating each other.” (Young: 1995, 54).

La diferencia, entonces, produce sujetos, afuera o adentro de lo que se considera normal y así, se limitan las posibilidades de un sujeto al reducirlo a su diferencia. En el capítulo “The spectacle of the other” del volumen de *Representation*, Hall argumenta que la única manera de representar a aquellos que se salen de la mayoría, de lo *normal*, es como *el otro*, el que no es *nosotros*, el que no es *como yo*. Aunque en el texto también se afirma que la diferencia es la base del orden simbólico de clasificación y de significado de una cultura, se explica además que marcar la diferencia siempre implica dejar al que no coincide en un *afuera*, fenómeno que generalmente funciona a partir de parejas antitéticas que se conforman por una mecánica de *normalidad / otredad* (1997 A: 226-235). “[...] good / bad, civilized / primitive, ugly / excessively attractive, repelling because different / compelling because strange and exotic” (1997 A: 229).

Jacques Derrida denominó a estos pares *binomios metafísicos* y no solo existen a nivel sujeto como categorías identitarias, sino que incluyen también los conceptos culturales de intuición / conocimiento; barbarie / civilización; instinto / saber; pasión / disciplina; exceso / medida; público / privado; e incluso animal / humano.¹⁴ “Todas ellas son variadas estrategias de construcción de la *exterioridad*: esto es, *el afuera* inventado por la retórica de la modernidad en el proceso de creación de su mismo *adentro*” (Mignolo: 2010, 64).

Hall retoma la postura de Jacques Derrida al explicar que estos pares binarios no son neutrales, en ellos hay una jerarquía en la que uno gobierna y violenta al otro (1997 A: 235- 258). Es importante mencionar que estos binomios funcionan como trampas culturales que constriñen al sujeto al volver más complejo el proceso de caer en otras posibilidades. “Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero” (Hall: 1997B, 19).

El evidente reduccionismo esencialista que estos pares opuestos conllevan, hace surgir el término *estereotipo* para la representación del otro como una estrategia de poder para legitimar y fortalecer el discurso hegemónico al que pertenece el *nosotros*. En el estereotipo se fijan y se exageran las características que determinan la

¹⁴ Sobre cómo estos binomios se complementan, interrelacionan y jerarquizan hegemónicamente, ver *La risa de la medusa* de Hélène Cixous, publicado en 1975.

diferencia que constituye al otro (1997 C, 258), fortalecen lo *normal* y lo *natural* y marcan lo inaceptable al representarlo en un afuera.

El tipo social indica a los que viven de acuerdo a las normas sociales, mientras que el estereotipo marca a los que éstas dejan fuera. Es por lo anterior que los límites del estereotipo son mucho más rígidos que los del tipo social, ya que las fronteras simbólicas de la pertenencia están ahí para mantener un determinado orden en los marcos morales (Hall: 1997 C 258). Aquellos que están dentro de esta comunidad imaginaria de la *normalidad* desarrollan un sentido de pertenencia al exiliar simbólicamente a los *otros*, representados a partir de estereotipos: “[...] an attempt to fashion the whole of society according to their own world view, value system, sensibility and ideology” (Hall: 1997 C, 259).

Las culturas estables requieren un cierto orden en su clasificación simbólica. A este fenómeno María Lugones lo denomina la «lógica de la transparencia»:

La lógica de la transparencia brilla en la construcción del amante de la pureza, el sujeto moderno, el razonador imparcial. Él es la medida de todas las cosas. Es transparente con relación a su posición dentro del patriarcado heterorracional, a su cultura, raza, clase y género. Su juicio es el único existente, de manera que los pensamientos cortados son contemplados como algo falto de sentido (Lugones: 1999, 260-261).

Los límites y las fronteras mantienen las categorías puras, cuando determinadas conductas de ciertos cuerpos dejan de estar en su lugar simbólico, rompen con las normas implícitas de esa cultura.¹⁵ El orden debe de ser restaurado, por lo que cualquier cosa que no esté en su lugar tiene que ser arrojado para regresar a la *normalidad* (Hall:1997 A: 236). El planteamiento anterior lleva a estigmatizar y expulsar cualquier cosa que sea definida como impura o anormal. Estos cuerpos, o grupos de cuerpos, Julia Kristeva los denominó como *abyectos* (1997 A: 258), término cuyo significado, según la Real Academia Española es “despreciable, vil en extremo”.

¹⁵ “Una norma no es lo mismo que una regla, y tampoco es lo mismo que una ley. Una norma opera dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la *normalización*. [...] Las normas pueden ser explícitas; sin embargo, cuando funcionan como el principio normalizador de la práctica social a menudo permanecen implícitas, son difíciles de leer; los efectos que producen son la forma más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir” (Butler: 2006, 69).

La alteridad, lo que es diferente a lo mismo, *a mí*, es representado como un opuesto ajeno y lejano, creando polaridades¹⁶ que configuran los límites entre la pertenencia y el exilio simbólicos:

Huelga decir que ambos componentes del binomio obedecen a una misma realidad donde, desde el adentro hegemónico, se instituye un afuera –abyecto– como contrario y complementario que ha de garantizar la supremacía y la pureza del primero. Por ello no resulta impropio advertir que el establecimiento de los discursos de poder-saber que expulsan al cuerpo –y a las mujeres– de su feudo van emparejados con la eficacia operativa de unos discursos normativos destinados prioritariamente al control y a la domesticación de los cuerpos, en especial de aquellos sujetos –y *apenas sujetos*, como las mujeres o los individuos marcados por una diferencia étnica o de práctica sexual– asociados, incluso identificados, con la preeminencia material-natural-pasional-bárbara del cuerpo sobre la razón (Torras, 2006,12).

Judith Butler explica que estos *seres abyectos*, son en definitiva los que construyen a los sujetos, siendo así su *exterior constitutivo*: “el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y de la abyección [...], un exterior abyecto que, después de todo, es -interior- al sujeto como su propio repudio funcional” (Butler: 2002, 20). Diana Fuss, en esta misma línea, retoma el concepto derridiano de «suplemento», y explica que cualquier exterioridad solo puede formularse si el interior conlleva una carencia que hay que suplementar: “Cuanto mayor sea la carencia en el (a)dentro, mayor será la necesidad de un (a)fuera que la contenga y la rehuse, dado que sin este (a)fuera, la carencia del (a)dentro se haría demasiado visible” (Fuss: 1999, 116-117).

Siguiendo esta línea postestructuralista en la que, como se ha discutido, no hay verdades absolutas, puede afirmarse entonces que no hay ningún tipo de naturaleza en estas diferencias, su pretensión de verdad tiene efectos, es cierto, pero todos ellos parten de una lectura.

Existen indicadores culturales a través de los cuales se lee el cuerpo y a través de estos se llevan a cabo procesos de naturalización y de interpretación. Así, habrá que entender entonces que representar, siempre está en relación a codificar a partir de una gramática diferencial y entender el cuerpo como texto, producto y productor de

¹⁶ Lo homo en relación con lo hetero, de la misma forma que lo femenino en relación con lo masculino, opera como una exclusión interior indispensable, un (a)fuera que está dentro de la interioridad haciendo posible la articulación de esta última, una transgresión de la frontera necesaria para constituir la frontera como tal. Lo homo, pues, es siempre algo menos y algo más que un suplemento -algo menos en el sentido que significa más una carencia que una adición, y algo más en el sentido que significa una adición a una carencia que, significativamente, no le puede ser propia (Fuss: 1999, 116).

una serie de códigos y siempre en función de un contexto. Los contextos ofrecen códigos diferentes, un mismo cuerpo en distintos contextos produce diferentes interpretaciones. El cuerpo/sujeto y las tecnologías de diferencia que lo producen forman parte de una estructura sistemática construida por una cultura en un contexto específico.

b) La puerta del género

Los feminismos y los estudios de género han sido precursores en desarrollar cómo una diferencia produce sujetos y en mostrar cómo ciertos rasgos o marcas se leen de cierta forma y otros no, es decir, en poner en evidencia que existen marcas corporales que son identitarias y otras que no lo son. “[...] las diferencias sexuales biológicas se convirtieron en la explicación de los diferentes papeles sociales de mujeres y hombres, y en la causa fundamental de nuestras subjetividades diferenciadas” (Garaizabal: 2010, 126).

Aunque más adelante se visitarán a detalle los recorridos que estos estudios han llevado a cabo acerca de la constitución del sujeto,¹⁷ al hablar de diferencia me parece fundamental mencionar el precedente que supuso el desmontar la supuesta naturaleza biológica de una serie de características y de roles subjetivos asentados culturalmente y que aún, incluso después de su extensa propagación, siguen siendo vigentes en algunos contextos.

Los roles de género, sin olvidar la heterosexualidad como norma,¹⁸ son un ejemplo indiscutible de cómo la diferencia produce sujetos y, al hacerlo, produce también posiciones con más privilegios que otras, con una serie de expectativas y de deberes según la lectura de *una característica diferente* que termina por definir el recorrido de una identidad:

[...] las mujeres han sido identificadas como complemento de los hombres y todas las subjetividades no normativizadas han sido negadas a través del silencio de su existencia o subsumidas a la norma a través de su patologización que permite considerarlas como excepciones que confirman las reglas (Biglia y Lloret: 2010, 212).

En este sentido, es importante analizar cómo se representan las sexualidades no normativas: las pocas que son visibles son generalmente estereotípicas. Si se habla de sexualidad, se habla de sexualidad heterosexual y, en todo caso, se hacen añadiduras, excepciones. Lo anterior no solo sucede en el marco de la sexualidad, sino con todas las categorías identitarias hegemónicas. Esta heterosexualidad obligatoria, como la hegemonía de otras categorías, se traduce en violencia epistémica:

¹⁷ Ver apartado 1.3 Desmontando al sujeto metafísico.

¹⁸ El término es de Adrienne Rich, proveniente de su conocido texto *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, publicado en la revista *Signs* (1980), en el que el término en inglés posee una doble connotación, la de «obligatoria» y la de «compulsiva».

Prototipos que definen la feminidad como el contraluz de la masculinidad, que sigue siendo lo más valorado socialmente y en los que la heterosexualidad aparece como la meta del desarrollo sexual, la preferencia sexual privilegiada, tanto porque es la más adecuada a la finalidad reproductiva que marca el instinto, como porque refuerza la complementariedad de los géneros (Garaizabal: 2010, 127).

Otra de las puertas que los estudios de género abrió fue el estudio de la performatividad, que se abordará en el siguiente apartado y que es fundamental para entender la constitución del sujeto desde el postestructuralismo.

c) La identidad como proceso

Como se explicó en la primera parte de este capítulo, dentro del marco del postestructuralismo, la relación que existe entre identidad y representación es que “las identidades [...] se constituyen dentro de la representación y nunca fuera de ella” (Hall: 2003, 19). Por lo tanto, la identidad se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas, a lo que hay que agregar que, siendo un proceso, la identidad no puede considerarse como un objeto acabado, sino que se va construyendo a partir de múltiples “discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall: 2003, 17). Esta aproximación a la identidad, llamada por Begonya Sáez *postmetafísica* (2007, 43), es un segundo¹⁹ rompimiento con el sujeto cartesiano o moderno y su supuesta esencia y carácter inmanente:

“[La identidad personal] sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana [...] Términos de confrontación: por un lado, la identidad como mismidad [...] por otro, la identidad como ipseidad” (Ricoeur, 1990: 109).

Si el sujeto se construye a partir de su relación con el discurso, entonces esta negociación en la que la identidad es constituida es un proceso en continuo movimiento, atravesado por múltiples y contradictorias tecnologías. En palabras de Robert Young, y como ya se había citado con Judith Butler, la misma articulación de la identidad a partir de su opuesto, provoca la inestabilidad de esa categoría, anulando así la esencialidad a la que el discurso busca apuntar para mantener ese orden simbólico:

External or internal, this division into same and other is less a site of contradiction and conflict than culture's founding possibility: like gender, class and race, its willing accomplices, culture's categories are never essentialist, even when they aspire to be so. This is because culture is always a dialectical process, inscribing and expelling its own alterity (Young: 1995, 30).

La identidad humana no es sólo un conjunto de posiciones dispersas, sino también las formas de sobredeterminación que se establecen entre las mismas (Mouffe y Laclau: 1987, 158). Esto nos conduce a abordar el proceso de deconstrucción de la subjetividad y a entenderla “*en tránsito y transitoria*”, en el sentido de aceptar su carácter indeterminado y relacional (Cabruja: 2006, 70).

El sujeto postmetafísico podría definirse entonces como:

¹⁹ Como ya se explicó en este capítulo, la primera ruptura es el cambio en la relación entre objeto y sujeto, ya que el objeto, a partir de los giros, deja de estar determinado por el sujeto.

[...] a self that is always within power structures and subjected to multiple discursive formations. As a conceptual category, the subject is fluid rather than stable, constructed rather than fixed, contested rather than secure, multiple rather than uniform, deconstructed rather than whole (Genz y Brabon 107).

¿Qué implicaciones tendrá el pensar al sujeto desde esta perspectiva? ¿Cómo se construiría la identidad si no hubiera una diferencia de la cual partir? ¿Qué consecuencias tendría lo anterior en esa alteridad abyecta?

1.3 Desmontando al sujeto metafísico

El recorrido que llevaré a cabo en este apartado tiene como objetivo mostrar, a manera de caleidoscopio, las aproximaciones que, a mi juicio, alumbran el camino para llegar a la interseccionalidad, una de las líneas que más potencialidades tiene para abrir el espectro de significaciones que tiene en su haber la construcción en proceso de la identidad postmetafísica.

Comenzaré abordando el fenómeno de la performatividad como el proceso por el cual se elabora el sujeto a partir de las repeticiones y cuya condición dota de sentido a las expectativas de la identidad. Después, he elegido una serie de líneas teóricas cuya materia se centra en la reducción identitaria que buscan subvertir. Aunque sus orígenes y caminos históricamente han tenido, y tienen, distintos itinerarios, estos estudios aparecen aquí agrupados porque encuentro en ellos una clara inclinación ética, específicamente por dos razones: la primera, por mostrar la injusticia a la que han sido sometidos ciertos sujetos por no habitar, deliberadamente o no, la categoría hegemónica; y, en segundo lugar, por su labor de resistencia a la esencialidad, desde la teoría, que, cómo se verá en el segundo capítulo de este trabajo, implica también visitar la relación que el sujeto, que el yo, establece con la alteridad, el otro en el binomio.²⁰

Performatividad

Si se parte de la premisa de que las estructuras discursivas no tienen un origen por ser construcciones culturales, son entonces las repeticiones de estas prácticas las que definen las identidades. Judith Butler, a partir de su lectura de Foucault, afirma que la identidad está suspendida al no haber un original que la dote de una esencia y, por lo tanto, nunca se forma de manera plana: “No existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente «por las mismas expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta” (Butler: 2007, 85).

Butler llama *performance* a la repetición de estas prácticas que producen y reproducen sin que haya algo inicial o primario. Refiriéndose específicamente al

²⁰ “Por supuesto, el problema con la retórica del dentro/fuera, si permanece sin deconstruir, es que polémicas como ésta disfracen el hecho de que la mayoría de nosotros/as estamos a la vez dentro y fuera al mismo tiempo” (Fuss: 1999, 120).

género, pero tomando en cuenta que esta performatividad puede traducirse en múltiples categorías más allá de este, la filósofa norteamericana denuncia también la ilusión de ese ya mencionado centro u origen:

[...] femininity and masculinity come into being when a body performs or ‘does gender’ in a stylised reiteration of conventions that eventually become naturalised and consolidated. As Butler notes, gender is an identity constituted in time [...] and it is not real or apparent, neither original or derived; gender is always a doing and it produces an illusion of an inner gender core (Genz y Brabon: 2009, 125).

Aún así, el performance tiene límites. Cuando Butler aclara que la performatividad de género no es una mascarada, explica que: “gender is an involuntary and imposed production within a culturally restricted space, and it is always put on under constraint as a compulsory performance that is in line with heterosexual conventions” (Genz y Brabon: 2009, 126). Coincidiendo con la línea que se ha ido recorriendo, el género está, para Butler, anclado en un contexto específico y delimitado por convenciones hegemónicas que provocan que la performatividad tenga carácter obligatorio y compulsivo.

El concepto de performance será fundamental para este recorrido por dos razones, primero, porque quiere decir que el sujeto postmetafísico no es simplemente el fenómeno estático capturado y reducido en una representación, sino que “es también una forma inefable e innombrable que sólo se deja conocer a través de sus efectos” (Lechte: 2010, 503), lo cual, abre una puerta para la resistencia o *agency*, para decirlo en palabras de la misma Butler.²¹

La segunda implicación de esta reiteración obligatoria de la norma viene de la mano de Chantal Mouffe, quien explica que una de consecuencias semánticas de esta falta de centro u origen es el vaivén del significado entre el discurso que quiere mantener la normalidad a partir de la ilusión de la estaticidad y esencialismo de las categorías, y el performance que tiene que llevarse a cabo *para que estas tengan sentido*,²² de ahí la obligatoriedad de la repetición.

²¹ Ver los primeros tres apartados del capítulo III.

²² “La historia del sujeto es la historia de sus identificaciones y no hay ninguna identidad oculta que rescatar más allá de estas últimas. Hay, pues, un doble movimiento. Por una parte, un movimiento de descentramiento que impide la fijación de un conjunto de posiciones en torno a un punto preconstituido. Por otra, y como resultado de esta no fijación esencial, tiene lugar el movimiento opuesto: la institución de puntos nodales, fijaciones parciales que limitan el flujo del significado bajo el significante. No obstante, la dialéctica de no fijación y fijación solo es posible porque la fijación no es

Desde diferentes líneas, la subversión de los preceptos postestructuralistas implica revelar la naturaleza performativa de estas prácticas identitarias, la deconstrucción de estas categorías, la transformación del marco hegemónico y el favorecimiento de múltiples posiciones de sujeto. Es momento de desglosar desde qué posicionamientos teóricos se llevan a cabo estas búsquedas y hacer un breve esbozo de los problemas a los que se enfrentan.²³

Aproximaciones desde la abyección

Al haberse abierto la puerta para hacer crítica desde la academia al sujeto esencial y mostrando cómo los binomios hegemónicos constituyen las identidades disponibles en un contexto a partir de marcas corporales, comienzan a surgir disciplinas que revisitan la categoría identitaria que buscan subvertir. En cada una de las disciplinas que se abordarán a continuación, hay un evidente posicionamiento político y una responsabilidad por buscar dejar de reducir a ese *otro* a una categoría a partir de su diferencia. A partir de este recorrido, me planteo la posibilidad de empatar los planteamientos teóricos de estas aproximaciones a partir de su inquietud por cuestionar la legitimidad de los discursos de poder que rigen a los sujetos según una determinada diferencia, que, en estos casos, serían las de género, sexualidad, origen y funcionalidad.²⁴

En los campos teóricos mencionados se analizan los conceptos de diferencia, alteridad, representación y construcción de la identidad, por lo que se tratará de demostrar que estas disciplinas parten de las mismas inquietudes éticas. Aunque estos problemas se abordan desde múltiples perspectivas, constantemente contradictorias, otras paradójicas, y siempre problemáticas, las coincidencias fundamentales son, en primer lugar, que la alteridad reclama un lugar que le ha sido negado y, en segundo,

algo dado previamente, porque no hay centro de subjetividad que preceda las identificaciones del sujeto” (Mouffe: 2007, 12-13).

²³ Los enfrentamientos y problemas comunes de estas disciplinas, que parten de premisas postestructuralistas, serán desarrollados a detalle en el apartado 2.8

²⁴ Al hacer la selección de disciplinas para este apartado no se incluyeron, por ejemplo, los llamados White Studies, los estudios de la edad, los estudios y el movimiento gordo, entre muchos otros que han surgido en años recientes. La elección se llevó a cabo pensando en cuáles de estos estudios han sido precursores en resistir las categorías desde una posición abyecta y con una búsqueda claramente ética.

que si el desmantelamiento del discurso está fuera de nuestro alcance, por lo menos la resistencia es posible.

En todos los planteamientos, los teóricos llevan a cabo una genealogía sobre cómo fue interiorizada la subordinación e inferioridad de esa alteridad; la del género, las prácticas sexuales, la de la raza, la de origen, la de clase, y la del cuerpo funcional; para proponer múltiples denuncias y también, con suerte, prácticas de resistencia. En todos los casos se trabaja, desde la teoría, con las diferentes formas de oposición a esa normalización y aparente naturalización de la condición de marginado o abyecto. Aún más interesante parece ser el lugar de las intersecciones de estos estudios y categorías identitarias, línea de investigación que también ha tenido notoriedad en la actualidad. El diálogo con las narrativas culturales, de cualquier índole, puede darse regresando al pasado a buscarlas en las representaciones de cada marco contextual y, también, desde las representaciones del presente que habitamos.

Recorridos feministas

Los feminismos siempre han sido heterogéneos y es prácticamente imposible intentar delimitar una definición del feminismo sin encontrar problemas teóricos y políticos. Existe una profunda complejidad en sus recorridos y argumentos y esta se revela en las múltiples disputas y posiciones que surgen al hacer un recorrido por su historia. Aun así, los proyectos de los feminismos han incluido la desconfianza en las fuentes «oficiales», el redescubrimiento y la celebración de historias y voces silenciadas, el cuestionar el pasado y la Historia oficial, el posicionarse frente a la hegemonía masculina y, en la actualidad, el incluir todas las fuentes de alteridad en la construcción subjetiva.

Todavía en las discusiones teóricas de la actualidad, el sujeto del feminismo no está definido, ya que constantemente debe de enfrentarse teóricamente a la categoría «mujer». Una afirmación que sí puede hacerse es que, dado que después de los giros se han puesto en suspensión categorías que parecían muy establecidas, los feminismos en la actualidad, al igual que las demás disciplinas desarrolladas en este apartado, no solo buscan vindicar a la mujer, sino el hecho de que no hay una sola forma de ser mujer u hombre y que el discurso hegemónico marca la norma de ambos lados del binomio: “Hegemonic masculinity in Western cultures equates to male

domination and oppression of women / femininities as well as subordinated / marginalised masculinities” (Beasley: 2010, 228).²⁵

Uno de los consensos comunes dentro de los feminismos es la idea binómica de la categoría «hombre» como universal y la de «mujer» como lo específico, lo particular: “The principal thrust of the feminist argument is that the subject has been conceived as inherently masculine, and thus, it has been a significant factor in maintaining the inferior status of women” (Genz y Brabon: 2009, 108). Esta categoría masculina, falsamente universalizada y que supuestamente representa al sujeto, es culturalmente incapaz de reconocer su especificidad, su particularidad masculina, por lo tanto, la posición crítica del feminismo busca descentralizar ese centro masculino: Feminists focus, in short, on that which is deemed marginal / peripheral (Beasley: 2010, 16).

Chantal Mouffe y Ernesto Laclau coinciden en la producción de lo femenino como polo subordinado a lo masculino. Es por esto que puede hablarse de un sistema de sexo / género y añaden que esta “significación imaginaria” produce efectos concretos en las diversas prácticas sociales (Mouffe y Laclau: 1987, 159). Michel Onfray, filósofo francés y autor del libro *Teoría de un cuerpo enamorado: Por una erótica solar*, añade a esta división genérica hegemónica lo femenino siempre ha estado asimilado a la fuente de los males pasados, presentes y por venir (Onfray: 2002, 110). Estos preceptos sobre la femineidad tienen, además de una base hegemónica de identidad, una base cultural, filosófica e ideológica que se mantiene hasta hoy en las sociedades judeocristianas. En la tradición occidental las mujeres están instaladas “en un registro inferior a la humanidad donde sus prerrogativas se limitan a la maternidad y al servicio de los hombres” (Onfray: 2002,112).²⁶

La posición subordinada anterior provocó que comenzaran movimientos políticos y culturales, buscando cambiar prácticamente estas condiciones. El feminismo de la primera ola surge a finales del siglo XIX y continua hasta la primera mitad del siglo XX. El movimiento, centrado especialmente en países angloparlantes,

²⁵ De ahí que también exista como línea de investigación los Estudios de la Masculinidad, ligados a los Estudios gays y lésbicos y al Feminismo de la diferencia, ya que se afirma una identidad a partir de una categoría estable, frente a un discurso feminista postestructuralista o *queer*, en el que se busca la multiplicidad de posiciones que desmonten estas categorías fijas.

²⁶ La aproximación de Michel Onfray se desarrolla con más detalle en el apartado 3.5, en diálogo con la novela de Guillermo Fadanelli.

denunció el hecho de que las mujeres no tenían los mismos derechos que sus contrapartes masculinas en cuestión de voto, adquisición y posesión de propiedades, muy poco control legal sobre sus cuerpos y sus hijos, además de ser consideradas socialmente como creaturas irracionales (Beasley: 2010, 18), en tenor con la construcción binómica del sujeto moderno, donde lo masculino era también lo racional. Una segunda premisa de esta primera ola, posteriormente desmontada por el postestructuralismo, era la supuesta universalidad humana, con todos sus derechos incluidos, de la que, evidentemente, las mujeres eran excluidas. Estas primeras movilizaciones tenían que ver con procurar derechos prácticos a las mujeres, mismos que les habían sido negados aun estando inmersas en un contexto político supuestamente liberal. En palabras de Chris Beasley:

[...] for the moment what is crucial is that all of these strands of Feminism, like first-wave feminism, had an ‘emancipatory’ orientation. They focused on a compensatory reversal in which masculine bias was exposed and women’s theorising and activities were rescued from obscurity. The aim for the most part was to emancipate women from their past neglect and marginalisation, to make women part of the social landscape, to assimilate women into society, which would necessarily transform that society (Beasley: 2010, 19).

La llamada segunda ola del feminismo, correspondiente cronológicamente al nacimiento de las primeras aproximaciones postestructuralistas, buscaba, en cambio, denunciar y debatir diferencias y desigualdades simbólicas. Abordaron el problema del poder y cómo este estaba en manos del género masculino:

Major analytical terms employed by second-wave feminism -like ‘patriarchy’ and ‘compulsory heterosexuality’- indicate the negative nature of power, its quality of repression [...] Power is owned by the dominant group, as an attribute or property. In short, men *have* power. [...] the aim of this theory is to overthrow power, to overthrow men’s authority (Beasley: 2010, 19).

Este feminismo emancipatorio, ya sea de la primera o de la segunda ola, es considerado por Beasley como perteneciente a la tradición moderna, ya que, por un lado, ofrece nociones universales de lo que supuestamente es la sociedad, el poder y la naturaleza humana; por otro, aborda el problema del poder como una propiedad de aquellos dominantes, siendo el sujeto oprimido por este poder pero teniendo una supuesta esencia más allá de éste, la cual puede ser emancipada o liberada (Beasley: 2010, 20).

Estas ideas son la base del feminismo de la diferencia, en el cual se afirmaba a las mujeres como grupo con una esencia fija en común. Su objetivo era buscar revertir la jerarquía de los privilegios, reafirmando la diferencia, es decir, lo femenino, frente

a la norma o lo universal, es decir, lo masculino. De la mano de estos postulados nacen sus equivalentes en los Estudios de la sexualidad, los *Gay / Lesbian Studies*, teniendo su base también en la diferencia: “In the case of Sexuality theorising, for example, lesbian/gay studies strongly focus on marginal group identities and on the difference between homo and hetero sexualities” (Beasley: 2010, 22).

Pero, conforme avanza la diseminación de los paradigmas postestructuralistas y posmodernos en esta segunda mitad del siglo XX, comienza, en palabras de Bárbara Biglia e Inma Lloret:

[...] a gestarse una noción de la sexualidad que ponía en duda la relación causal entre el sexo, las identidades y los roles sociales que se construían alrededor de ellos, esto es, cuestionaba la idea de que el sexo es una instancia biológica predeterminada y fija que sirve como base estable sobre la que se asienta la construcción cultural de la diferencia de género (Biglia y Lloret: 2010, 215).

Comienzan entonces a surgir debates en los que la esencia deja de ser protagonista, y en este momento es cuando comienzan a existir más polifonías que nunca en cuanto a posturas feministas. El género, como se discutió anteriormente, comienza a estudiarse como una actuación que performativamente fija una categoría en un cuerpo, una repetición ritualizada de la norma, lo cual no es compatible con una identidad esencialista:

[...] el éxito del último Foucault permitirá sustituir la propuesta normativa anterior, la de las feministas pero también las de los *Gay Studies* tradicionales, que oponía una identidad oprimida a una identidad dominante, por una arqueología *postidentitaria* en la que la norma de género (*gender norm*) se analiza como una construcción histórica y política precisa, con la tarea de descifrar sus modalidades (Cusset: 2005, 161).

Por un lado, surge el llamado feminismo de la tercera ola, que en algunos argumentos está también muy relacionado con el llamado postfeminismo, por su relación con el postestructuralismo y la posmodernidad. Una última corriente actual, el transfeminismo, ha buscado en años recientes poner a dialogar todas estas posturas, intentando darles un frente común, e incluyendo también en sus convergencias a muchas de las disciplinas desplegadas en este apartado como la teoría *queer*, la teoría *crip* y los Estudios poscoloniales. Algo que une a las tres líneas feministas anteriores es que, “considerar el género como construcción significa, de hecho, reconocer que los roles o papeles de género naturalizados son en realidad aprendidos y varían en cada sociedad, comunidad o grupo social” (Biglia y Lloret: 2010, 216), a lo que hay que agregar que “lo importante de la propuesta de Butler para el feminismo es

reconocer que la dicotomización de la sociedad en dos sexos es ficticia aunque cree juegos de verdad y, por lo tanto, que la pertenencia a un sexo en lugar de otro no nos determina” (Biglia y Lloret: 2010, 217).

El feminismo de la tercera ola acepta e incluso celebra las contradicciones y la diversidad, reconociendo más diferencias que las de género, ya que se adhiere a la propuesta de sujeto postestructuralista: “The third wave subject is always in process and accommodating multiple positionalities” (Genz y Brabon: 2009, 159). Parece que el objetivo se convierte entonces en poner en problemas la identidad femenina, en lugar de definirla: “Muchas preguntas quedan todavía abiertas y las teóricas no logran ponerse de acuerdo en las respuestas ¿Tiene todavía sentido hablar de «mujeres»? ¿Quiénes somos las «mujeres»? ¿Si no hay mujer, puede haber feminismo?” (Biglia y Lloret: 2010, 221).

Una de las razones por las que surge el postfeminismo fue la crítica a un feminismo que cayó en las propias redes del binomio metafísico, es decir, al solo trabajar con la pareja de categorías hombre / mujer, dejó a un lado el origen, la clase social, la raza y la preferencia sexual. Esta crítica provocó un colapso al interior del mismo movimiento y las discusiones feministas comenzaron a surgir desde posiciones más plurales y múltiples. Desde el postfeminismo, por lo tanto, también se estudian las convergencias con otros movimientos antifundacionales, como los estudios poscoloniales, en los que también se revisitan conceptos pretendidamente universales:

[...] we understand postfeminism in terms of a network of possible relations that allows for a variety of permutations and readings. In particular, we argue that postfeminism is context-specific and has to be assessed dynamically in the relationships and tensions between its various manifestations and contexts [...] we examine the identity, gender and agency positions available to individuals in a critical and cultural space that is no longer circumscribed by fixed boundaries and hierarchies by universalist concepts of truth and knowledge (Genz y Brabon: 2009, 5-6).

Puede decirse entonces que desde la posición postfeminista se intenta deconstruir la noción de categoría «mujer», desde una postura claramente antiesencialista, en cuanto no puede abarcar la complejidad que el término acarrea si se toma en cuenta su conjunción con otras categorías identitarias, como lo son la raza, la clase, la sexualidad, el origen o la edad, entre otras, lo cual enriquece su búsqueda. Estas posiciones son mestizas, atravesadas por más categorías que apuntan a la interseccionalidad:

Postmodern feminism offers, among other things, a multiplication of the notion of difference that appears in the group difference(s) approaches. In this theoretical trajectory there is an expansion of difference towards differences, towards a plurality that resists any set identities (Beasley: 2010, 24).

Postfeminism thus embraces a complexity of vision and gives vent to the multivalent, inharmonious and conflicting voices of contemporary women, including the 'other' voices of feminists themselves (Genz y Brabon: 2009, 30).

Es observable en esta postura, tal y como se mencionó anteriormente, que una de las premisas postestructurales es volcar su crítica hacia sus mismos fundamentos, de ahí que en este momento, incluso se busque deconstruir y cuestionar la categoría «feminismo», aunque esto también produzca conflictos al volver cada vez más complicado el asumir una posición política. Lo anterior es especialmente cierto si, en el caso de que no haya un sujeto del feminismo fijo, su activismo político y la unión de los mismos feminismos se vea mermado. La fragmentación podría llevar a que no se puedan representar los intereses políticos femeninos frente a la masculinidad dominante: "The outcome is a depoliticised and personalised feminism that makes individuation of its members a principal goal but cannot be employed as a politics of resistance or a programme for change" (Genz y Brabon: 2009, 111). Parecería que los feminismos están divididos entre asumir un sujeto feminista y la necesidad de deconstruir al discurso moderno de la subjetividad (Genz y Brabon: 2009, 115).

El transfeminismo también retoma los problemas políticos antes mencionados y pone sobre la mesa nuevas cuestiones y contradicciones en las posturas antes recorridas. Aunque coincide mayoritariamente con los postulados del postfeminismo, uno de sus argumentos más interesantes es la existencia del sujeto trans como parteaguas del debate de la diferencia sexual, en la que queda claro que no solo el género es una construcción social, sino también el sexo y la interpretación biológica que se lleva a cabo culturalmente de él. Al referirse al feminismo del siglo XX, Cristina Garaizabal explica:

[...] unas teorizaciones que adolecían de estar profundamente impregnadas de la dicotomía naturaleza/cultura imperante en los discursos dominantes: así, el sexo sería lo biológico, natural e incuestionable, mientras que el género sería lo construido culturalmente. Obviamente este esquema tenía que ser revisado al calor de la realidad trans, obligándonos a preguntarnos qué eso de ser mujer u hombre y a revisar el por qué de esa dicotomía que, en parte, nunca habíamos cuestionado (Garaizabal: 2013, 61).

En este sentido, el transfeminismo sostiene que todo lo que pueda decirse de la diferencia sexual puede ser considerado una prueba de que esta existe, el sexo es también algo que se interpreta.

La realidad simbólica, es decir, el lenguaje y la cultura, no es un universo cerrado, por lo que es desde el mismo discurso y desde sus tecnologías de producción subjetiva que la resistencia a la hegemonía patriarcal, entre muchas otras, puede darse. Chantal Mouffe y Ernesto Laclau coinciden en este punto, en el que parece que más que perder un frente común por fragmentar el sujeto, surgen nuevas formas de resistencia:

Se comienza así a percibir la importancia de las luchas localizadas contra toda forma opresiva de construcción de las diferencias sexuales, ya tengan lugar al nivel del derecho, de la familia, de la política social o de las múltiples formas culturales a través de las cuales la categoría de lo femenino es constantemente producida. Estamos, pues, en el campo de la dispersión de posiciones de sujeto (Mouffe y Laclau: 1987, 159).

En este sentido, el feminismo postestructuralista asumió tres retos: el que la categoría 'mujer' no era universal, el que no todas las mujeres son víctimas y la interrupción de la inocencia política de esta categoría (Beasley: 2010, 79). Dentro de «feminismo postestructuralista» se incluirían las últimas tres corrientes mencionadas, estas son, el feminismo de la tercera ola, el postfeminismo y el transfeminismo, cuyas premisas a menudo confluyen al desmontar la esencialidad del sujeto cartesiano y que, como se desarrollará a continuación, están también en intersección, por esa misma premisa, con la teoría queer.

Aunque, como se ha visto, es prácticamente imposible enmarcar lo que estas corrientes apuntan, sí es posible afirmar que el feminismo tiene una serie de definiciones que funcionan en contextos específicos, existiendo a la vez de forma simbólica y práctica, y con el objetivo común de promover políticas de paridad en favor de los sujetos que habitan la categoría «mujer».

Feminists are simultaneously united by their investment in a general concept of justice and fractured by the multiple goals and personal practices that delineate the particular conception of justice to which they aspire. In this way, the assumption that there is -or was- a monolith easily (and continuously) identifiable as 'feminism' belies its competing understandings, its different social and political programmes sharply separated by issues of race, sexuality, class and other systems of social differentiation (Genz y Brabon: 2009, 4).

Aun con sus diferentes programas, como se ha visto, muchas veces antagónicos, los feminismos suponen un compromiso ético, común al resto de las disciplinas de este

apartado, por denunciar la subordinación de un sujeto por otro a partir de una categoría diferencial.

Teoría Queer

La proliferación de los cambios de paradigma que implicaron los giros, y específicamente en este caso, la obra de Judith Butler y su lectura de Michel Foucault, dieron lugar a una nueva disciplina con un alto contenido político: la teoría *queer*. Este término, muy conocido en la actualidad, surgió de la apropiación política de un insulto, estrategia de resistencia que después llevaría a cabo la teoría *crip* y muchos otros movimientos sociales que se sitúan en los márgenes de la norma.

El origen de estos estudios sigue la línea de Butler, en la que existe una historia en cada cuerpo, por lo tanto, para la teoría *queer*, hay tantas identidades como personas y este planteamiento postmetafísico implica un espectro de géneros y de sexualidades que no puede reducirse al binomio normativo. Refiriéndose a Butler, Chris Beasley explica: “[...] she suggests that we can generate a medley that is specifically ‘queer’ politics. Queer politics authorises, has as its ‘identity’ a refusal of set identity. It resists calculation and revels in unpredictability” (Beasley: 2010, 107-108). Al desplazar las categorías identitarias a través de la búsqueda de posiciones de impureza, es decir, de no aceptar como naturales roles adscritos a la masculinidad o a la feminidad, se muestra el abanico de posiciones en las que el sujeto puede situarse, en lugar de solo caer en alguno de los dos lados del binomio metafísico: “The positions of resistance recommended are thus those that are involved in ‘queering’ identity, in preference to merely promoting oppositional categories like *lesbian*” (Beasley: 2010, 110).

Estos estudios tienen su origen en los estudios gays y lésbicos esencialistas y, por tanto, polarizantes. Después de la llegada del sujeto postmetafísico, la búsqueda es por “explorar todas las zonas intermedias entre las identidades sexuales, todas las zonas en donde éstas pierden nitidez” (Cusset: 2005, 161). La diferencia que se trabaja en este caso es entonces la del género, un género disidente que se resiste a la norma, que serían su lectura nítida, aunada a la heterosexualidad, pero también a la

homosexualidad pura y esencial como única contraparte, llevando así la tesis de la subjetividad en proceso hasta sus últimas consecuencias.²⁷

La crítica más común a estos estudios es la idea de que un sujeto puede “crearse a sí mismo de cualquier forma”, pero, la respuesta de Butler, como se ha mencionado antes, es que la performatividad tiene sus límites. La materialidad del cuerpo y la forma en la que se leen una serie de marcas desde un código cultural, son, al mismo tiempo, el lugar en el que la performatividad se lleva a cabo y también, desde donde se puede resistir a partir de lo *queer*.

Estudios poscoloniales

Esta disciplina crítica parte de la denuncia sobre otro supuesto universalismo, en este caso, el proveniente de la cultura dominante, también referida con las categorías de blanca, europea, occidental, primer-mundista e imperialista: “Los estudios poscoloniales denuncian el etnocentrismo, el pensamiento occidental que domina la cultural mundial, además de intentar desmontar al sujeto imperialista” (Selden et. al. 2005, 219). Una vez más, en esta disciplina se parte de una diferencia, de una categoría abyecta que busca denunciar la reducción de la que ha sido objeto. Al igual que con los feminismos, los estudios poscoloniales han llevado a cabo múltiples recorridos, también contradictorios y autocríticos, y en los que también la idea del sujeto como proceso ha sido un parteaguas en su desarrollo. Antes de comenzar los recorridos, es importante afirmar que, al igual que con el resto de las disciplinas de este apartado, lo poscolonial implica mirar todo con desconfianza e implican un compromiso político con la situación indigna en la que vive la parte de la población que está marcada por la diferencia que trabaja. Por ser también de vena posestructuralista, hay en su haber un abandono de las ideas de la Modernidad, los mismos marcos de pensamiento totalizadores y universales que se han venido trabajando. El pensamiento poscolonial los interpreta como dominación cultural e imperialismo intelectual.

²⁷ Dentro del contexto español, la teoría *queer* también ha sido bastante prolífica. Aunque la traducción de «teoría torcida» de Ricardo Llamas no ha sido especialmente acogida, su obra, junto a la de Rafael Manuel Mérida, académico de la Universidad de Lérida y Gerard Coll-Planes, académico de la Universidad de Vic, ambos presentes en la lista de obras citadas en este trabajo, constituyen aportes fundamentales que dialogan con representaciones culturales de este contexto.

I have used the more inclusive term ‘imperialism’ to describe the subject matter of Post-colonial theory. This subject matter is concerned with previous and contemporary ‘empires’ and involves a rejection not only of the economic and political dominance of these empires but most particularly their (usually racialised) cultural dominance (Beasley: 2010, 75).

Tal y como afirma Beasley, la diferencia a reivindicar en estos estudios es tanto la del origen como la de la cultura, lo cual, como se explicará a continuación, trae consigo múltiples problemas a la hora de intentar definir un objeto de estudio, por un lado, y una aproximación para desmontar el binomio metafísico, por otro.

La obra de Kwame Anthony Appiah parte de la idea de que las identidades sociales y sus grupos tienen culturas, mismas que buscan preservar las identidades que producen y los límites que estas conllevan (2005: 60). Appiah cree que cuando se habla de cultura hay un miedo intrínseco por perderla, cuando en realidad, según él, debería de hablarse de «cambio» más que de «pérdida» cultural en la poscolonialidad (2005: 63-65). El autor expone el debate teórico que existe sobre si el Estado debe o no reconocer las identidades particulares de cada sujeto y nombra tres posibles vertientes: La liberal, que sostiene que las identidades no son asunto del Estado y que problematizan la autonomía de cada individuo; la multicultural, que sí busca el reconocimiento y la legitimación del Estado; y una intermedia, la de la “tolerancia”. Appiah encuentra y desarrolla los problemas de cada una de estas tres vertientes, reconociéndolas como modernas, o como se ha trabajado anteriormente, metafísicas y esenciales, para finalmente proponer el cosmopolitismo como una vía postmetafísica, intentando concordar, aunque no sin problemas, con un sujeto en proceso y explícitamente ética (2006: 222).

Under what rubric to proceed? Not “globalization” —a term that once referred to a marketing strategy, and then came to designate a macroeconomic thesis, and now can seem to encompass everything, and nothing. Not “multiculturalism”, another shape shifter, which so often designates the disease it purports to cure. With some ambivalence, I have settled on “cosmopolitanism”. Its meaning is equally disputed, and celebrations of the “cosmopolitan” can suggest an unpleasant posture of superiority toward the putative provincial (2006:223).

La principal crítica de Appiah hacia el multiculturalismo es que la diferencia se reafirma cuando se celebra, por ello, el autor considera al multiculturalismo como la falsa bandera positiva de las etiquetas. El argumento central de su obra es que el cosmopolitismo debe de tomar en serio el valor de cada vida humana, no sólo en general, sino en cada forma particular, tratando de conciliar un universalismo con cierta forma de parcialidad, misma que es inevitable por las relaciones y el trato que

tenemos con las personas que nos son más cercanas (2006: 223-226). Lo anterior es coherente con el conflicto que existe entre el contexto específico propio del postestructuralismo y la lucha feminista por también tender un estandarte político, aunque este parta de la diferencia misma que se busca disolver.

La idea de cosmopolitismo de Appiah está estructurada por dos ejes. El primero es la idea de que existe una obligación con el otro, incluso con un otro con el que no exista relación alguna. El segundo eje es el de investir de valor a la vida particular, lo que implica directamente un interés por las prácticas y creencias que le dan sentido.²⁸ El libro finaliza con una consigna, la de que la gente en los países ricos podría hacer más, mucho más, por los marginados.

Robert J.C. Young coincide con Appiah en que el concepto que tenemos de cultura es un producto occidental. Sostiene que las diferencias como la clase, el género y la raza circulan y se superimponen. Son al mismo tiempo metáforas que definen y que arrojan valores o antivalores que internalizan aquellos a los que se les adjudican (Young: 1995, 26-27). Young cree que se han construido, alrededor del Poscolonialismo, dos grupos antitéticos: el colonizador y el colonizado, el yo y el otro. El segundo grupo, según el autor, sólo puede conocerse a través de falsas representaciones y cae muy fácilmente en reproducir el mismo esencialismo que pretende desmontar, otra vez, como el en feminismo, parece que se cae en el binomio que se busca evitar (Young: 1995, 28).

Su propuesta, al igual que la de Appiah, se muestra en contra del multiculturalismo por promover categorías y nociones culturales fijas. Young también parte de Derrida para explicar que la cultura es un proceso dialéctico que constantemente inscribe y expulsa su alteridad:

Culture most apparently always operates antithetically. Culture never stands alone but always participates in a conflictual economy acting out the tension between sameness and difference, comparison and differentiation, unity and diversity, cohesion and dispersion, containment and subversion. Culture is never liable to fall into fixity, stasis or organic totalization” (Young: 1995, 53).

²⁸ Un elemento muy importante de la obra de este autor, es que a través de estudios de caso (literarios, históricos, anecdóticos) intenta proveer narrativas culturales de estos problemas filosóficos en la realidad, mostrando ejemplos específicos e historias cotidianas. Lo anterior me parece estar cercano a la propuesta ética de Joan Carles Mèlich, que se abordará más adelante y con la de Walter Benjamin, expuesta en el apartado 1.4, que se encuentra a continuación.

Otro autor fundamental en el desarrollo de los Estudios poscoloniales es Achille Mbembe, quien, en esta línea antitética, sostiene que en África se ha llevado al extremo la alteridad, esto es, por construir al reverso la identidad de Occidente: “But it is in relation to Africa that the notion of “absolute otherness” has been taken farthest” (Mbembe: 2011, 22).

Para la decolonialidad, una corriente dentro de estos estudios, existe una continuidad en las formas de poder modernas. Para esta corriente no han existido los giros que se han mencionado antes, o, en todo caso, solo sucedieron en el Occidente imperialista (Mignolo: 2010, 26). El trabajo se sigue repartiendo en función de las razas (categorías) y la mano de obra viene del sur. Para esta corriente, los beneficios que ha podido traer el desarrollo postestructuralista, solo han sido para aquellos sujetos que se encuentran del lado poderoso del binomio (Mignolo: 2010, 43).

Continuando con este breve itinerario y recordando la crítica que se le hacía al feminismo de la segunda ola por ser eurocéntrico, surge la figura de Gayatri Chakravorty Spivak y su denuncia de que algunos feminismos pueden llegar a imponer valores occidentales e imperialistas a la figura de la mujer que se proponen reivindicar. Parte de su obra se dedica a mostrar, desde diferentes flancos, una serie de contradicciones e incoherencias que se cometen dentro de los estudios poscoloniales y por parte de las diferentes corrientes feministas.

Spivak cree en la resistencia desde dentro del discurso y también sostiene que las representaciones y las narrativas culturales pueden ser un espacio de subversión. Defiende la deconstrucción como principal aliado de la empresa poscolonial, debido a que el problema de subordinación comienza en el lenguaje y sostiene que a partir de este tipo de análisis es posible tomar conciencia del privilegio y así establecer una relación más justa con la alteridad:

Those who are excluded (the subaltern) cannot be given voice through this method, rather such an approach ‘makes you unlearn your privilege’ and assume an ethical responsiveness which avoids romanticising them. At the level of practical politics Spivak suggests instead the notion of a ‘strategic essentialism’, in which concepts of group identity can be used provisionally, though with a constant sense of their limitations (Beasley: 2010, 81).

El esencialismo estratégico consiste en utilizar las particularidades culturales como arma política. La diferencia cultural se usa en beneficio de la mejora de las condiciones de vida, reivindicándose la diferencia, política y económicamente, en beneficio de algo. Según el postulado de Spivak, se puede hablar por ese Otro, pero

será una voz impostora, ya que el subalterno no puede expresar su yo a través de la palabra, si lo hace, deja de ser subalterno. La propuesta es entonces pensar en los poscolonialismos como lugares de intelectualidad alternativa, aunque sin obviar lo efímero del carácter alternativo.

Otra denuncia en la obra de Spivak es que desde los estudios poscoloniales se proponen sujetos mestizos, física y culturalmente, pero esta categoría de *híbrido* presupone dos categorías previas puras, condición que contradice la premisa postestructuralista de que no hay esencias intocables en la cultura. El hablar de mezclar culturas o de multiculturalismo implica suponer que en algún momento hubo culturas esencialistas, y, en realidad, nunca las hubo:

Indeed, a theory of “cultural dominants” must exercise caution about the specificity of subject-positions most particularly, because it is caught in a double bind: a power analysis of cultural dominants is bound to make visible the repression of emergent heterogeneity: unless careful, the analysis can itself collaborate in that repression by refusing it access to the status of the cultural description (Spivak: 199, 314).

Aun así, Spivak vuelve a proponer que en esta condición híbrida como la diferencia que reduce, pero también la estrategia de periferia contra el centro, un movimiento común al feminismo de la diferencia, ya que ambas posturas buscan deconstruir al otro abyecto, “in an effort to re-imagine symbolic and social arrangements” (Beasley: 2010, 83).

Los estudios poscoloniales son “el espacio de una indistinción entre culturas dominada y dominante, la última de las cuales alimenta a la primera que, a su vez, se resiste y vuelve contra la otra sus propias armas” (Cusset: 2005, 150). Lo que a su vez implica que las luchas de poder son claramente luchas de representación, que, como se verá, no solo son propias de la poscolonialidad.²⁹

Teoría Crip

La más joven de las disciplinas críticas es la última que brevemente se abordará en este apartado, la teoría *crip*. Íntimamente relacionada con la teoría *queer* y con el

²⁹ Una de las líneas más importantes que ha surgido en este ámbito es la de los estudios *chicanos*. Sobre los *Chicano Studies* y, específicamente, el feminismo chicano ver: Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.

transfeminismo, esta aproximación trabaja con la diferencia de la diversidad funcional:

El transfeminismo se caracteriza por tender alianzas entre cuerpos de identidad diversa que se revelan ante un sistema de opresión conectado y múltiple. Se establece una relación entre los cuerpos que se sitúan en los mismos mecanismos de opresión, yendo más allá de la definición identitaria. (Medeak: 2013, 77).

Estos mecanismos de opresión incluirían, por un lado, la supuesta naturalidad y en este caso, la idea pretendidamente universal de salud, incluso desde la ciencia de la medicina, que produce sujetos abyectos por su disfuncionalidad. Se sabe ya que más que partir de la biología, se parte de un contexto específico con una serie de valores y códigos que dictan la normalidad, estableciendo así que aquellos sujetos/cuerpos que salgan de este marco se conviertan en exterior constitutivo de lo correcto, en este caso, el binomio sano/enfermo, trae consigo adjetivos, que constituyen categorías identitarias, tan cargados semánticamente como inválido, lisiado, tullido, minusválido, inútil, impedido, entre muchos más.

También tienen una trayectoria histórica por la que se les ha considerado «seres pecaminosos», «demoníacos», «defectuosos». Por otra parte, la discriminación cotidiana que viven afecta a áreas clave de su desarrollo y de su socialización, como son la aceptación familiar, el acceso a la escuela, vivienda, ocio o empleo, entre otras. Asimismo, son similares los procesos de estereotipación y representación simplista y repetitiva en todo tipo de medios (Platero: 2013, 214).

Igual que con el resto de las diferencias, la reducción del sujeto que habita estas categorías, aunque con consecuencias materiales, parte de una construcción cultural. Las capacidades «normales» de un cuerpo humano no tienen un origen natural, sino que son interpretaciones que marcan a un sujeto que no puede acceder a ellas. La teoría *crip*, también apropiándose de un insulto y resignificándolo al igual que lo hizo la teoría *queer*, busca hacer visible, al igual que el resto de disciplinas teóricas referidas, a través de la teoría, del arte y del activismo político, las diversas posiciones de sujeto que se pueden ocupar, ahora, desde la funcionalidad corporal.³⁰

³⁰ Para ahondar más sobre esta línea y su intersección con la teoría *queer* ver: McRuer, Robert (2006). *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: NYU Press.

Cuestionar el privilegio y la norma

Uno de los postulados fundamentales que estas líneas de discusión comparten es la de tirar por tierra la pretensión de que cualquier valor proveniente de un contexto específico pueda ser reconocido como universal. Aunque queda claro que no podemos abordar las temáticas que ofrecen estos estudios como equivalentes o en un vinculación sin contradicciones problemáticas, ofrecen un frente común.

Por supuesto, la deconstrucción de las identidades sexuales y de género, de etnia, su hibridez, su parodia y su dispersión, dan nuevas significaciones que permiten, desde la performatividad, los estudios *queer*, los postcoloniales y otras aportaciones, cuestionar las polaridades, así como, por supuesto, también, el orden dominante de la matriz heterosexual (Cabruja: 2006, 73).

A la cita anterior se podría agregar, de cualquier matriz que pretenda situarse como universal.

Una de las posibilidades que se ofrecen desde estos posicionamientos teóricos para subvertir las categorías estancas, siguiendo a Butler, es que si solo hay un ideal regulador sin un original, la repetición de la norma es entonces también el lugar de subversión. Al cuestionar la norma que da sentido a la categoría, al mostrar su arbitrariedad, el paradigma se muestra construido y se aleja de su condición de supuesta naturalidad. Desde esta posición postestructuralista, ya no se busca solo tomar en cuenta diversas categorías de identidad, sino cuestionar la condición misma de la categoría (Beasley: 2010, 24).

Las subjetividades oprimidas por su diferencia con la norma, como se ha visto en este recorrido, son múltiples, y tal como se propone, ya no se puede pensar en un solo sitio de reducción identitaria, sino en sus intersecciones, situadas a lo largo del espectro de las diferencias que producen subjetividad.

[...] de lo que se trata es de demostrar cómo el “Hombre” ha sido producido en los tiempos modernos; cómo el sujeto “humano” –es decir, el portador de una identidad humana sin distinciones- surge en ciertos discursos religiosos, se encarna en prácticas jurídicas y se construye diversamente en otras esferas. La comprensión de esa dispersión es la que nos puede hacer entender la fragilidad de los mismos valores “humanistas”, la posibilidad de su perversión a través de su articulación equivalencial con otros valores y la limitación de los mismos a ciertas categorías de la población –la clase propietaria, por ejemplo, o la población masculina- (Mouffe y Laclau: 1987, 158).

1.4 Leer la identidad desde el concepto de deuda de Walter Benjamin.

History, Stephen said, is a nightmare from which I am trying to awake.

James Joyce *Ulysses*

Historia, dolor y deuda

El filósofo alemán Walter Benjamin (1892-1940) es considerado por la crítica como parte de un grupo de pensadores conocidos como la «Escuela de Frankfurt», caracterizados porque sus obras parten de la tradición marxista y unidos por el propósito de construir una teoría que permitiera el análisis y la crítica de la sociedad desde diversos flancos, por lo que nace, a partir de este grupo de filósofos, la denominada «teoría crítica». Estos estudios se distinguen “por su compromiso con el acontecer de su tiempo, así como por su carácter inter-, trans- o posdisciplinario y su orientación en relación con tres motivos principales: la subjetividad, el lenguaje y la hegemonía” (Mayer, 2015). Desde su misma definición, la escuela de Benjamin, aunque anterior cronológicamente, comparte la inquietud postestructuralista por estudiar y, consecuentemente, replantear una serie de preceptos que, desde la crítica como disciplina ética, buscaban también denunciar las injusticias de su entorno.

Benjamin supo interpretar muy claramente su tiempo, advirtiendo la violencia que traía consigo el progreso y la poca consideración que los seres humanos tenían sobre las ruinas que éste había dejado en el pasado. Esta desconfianza en el concepto de progreso es argumentada en las *Tesis de la filosofía de la historia*, texto en el que Benjamin relaciona las ideas expuestas en una interpretación del cuadro “Angelus Novus” de Paul Klee,³¹ el cual, a partir de entonces, adquiriría un nuevo sentido.

³¹ “Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irrefrenablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin: 1973, 6).

En el texto mencionado, Benjamin aborda la cuestión de la responsabilidad en relación con una reivindicación histórica, argumentando que la manera en la que está concebida esta disciplina suprime la participación que en ella tuvieron los sujetos, los seres humanos del pasado, convirtiendo así a la historia en una mera cadena de hechos. El mismo autor sostiene que la actualidad tiene en su haber una fuerza redentora del pasado:

El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera (2).

En la cita anterior puede delinearse una responsabilidad de aquellos que viven en el ahora por redimir el pasado; por replantearse la construcción de la historia y su relación con los vencedores y con los caídos. La historia oficial parece ser homogénea y cerrada, aísla la experiencia y no muestra las cicatrices.³²

Zygmunt Bauman amplía esta aproximación a la carga semántica que en el pasado se le adjudicaba al término progreso:

La otredad -toda la otredad creada por el hombre, incluyendo la ética- se *temporalizaba* de manera característica a la idea de progreso: el tiempo significaba la jerarquía, 'después' era sinónimo de 'mejor', y 'malo' de 'rebasado' o 'no propiamente desarrollado (Bauman: 2005, 47).

Al denunciar y desmontar el mito del progreso, se cuestionan y se ponen en tela de juicio las superestructuras de acción y de poder. Todas estas estructuras simbólicas que habitamos están entonces construidas «a costa de». Existe mucha crueldad en esta relación con el otro del pasado, los cimientos de la realidad que habitamos están recorridos por muchas historias de dolor que hace falta visitar. Desde pretensiones de normalidad y de un curso de la historia que supuestamente tiene sentido, se han dejado fuera reflexiones y lecturas que hoy reclaman una revisión, más todavía después de los giros mencionados, en los que la racionalidad del sujeto ha dejado de ser el centro y, por lo tanto, la idea por dudar de esta pretendida legitimidad de los vencidos por ocupar el lugar de enunciación exige ser reexaminada.

³² Para ahondar más en el tema de la narrativa del pasado como parte fundamental en el proceso de construcción identitaria ver: Lowenthal, David (1998 [1985]). *El pasado es un país extraño*. Pedro Piedras Monroy (trad.) Madrid: Akal.

El concepto de deuda de Walter Benjamin atraviesa esta tesis en el sentido en el que sus argumentos toman en cuenta las implicaciones éticas que esta construcción del yo tiene sobre el otro. Desde esta aproximación, la propia vida se debe a la muerte de otros. Para Benjamin, el que ha muerto da vida al sujeto en el presente, por lo que este debe de asumir la responsabilidad ética de dar cuenta por él.

Para explicar esta suspensión del pasado en el presente, Benjamin, perteneciente a la tradición marxista, presenta la figura del *materialista histórico*, como el actor que será capaz de percibir, a manera de constelación, la irrupción del ayer en el ahora:

El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente, solamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido. La percibe para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia; y del mismo modo hace saltar a una determinada vida de una época y a una obra determinada de la obra de una vida. El alcance de su procedimiento consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida en la obra, en la obra de una vida la época y en la época el decurso completo de la historia (Benjamin: 1973, 10-11).

El dar cuenta del otro salda la deuda con el pasado al tomar en cuenta a aquellos que ya no están y que, por lo tanto, se han quedado sin voz. El presente puede revelar su potencialidad epifánica si reactiva el pasado y materializa la responsabilidad que se tiene por aquella alteridad olvidada. Al dar cuenta de y por ese otro, se recupera el pasado y el yo se pronuncia contra la injusticia.³³

³³ Aquí hay una relación directa entre las premisas de Benjamin y la literatura como el acto de «dar cuenta». La literatura testimonial ha sido fundamental en los períodos históricos posteriores a episodios de guerra y de crueldad. Tal ha sido el caso de los testimonios producidos a partir de la Shoah. Claramente, al tratar de convertir en inteligible la experiencia inconmensurable del Exterminio, el superviviente se topa con un problema de enunciación y de insuficiencia lingüística. No es difícil comprender esta situación si se considera que incluso la denominación lingüística del acontecimiento implica problemas de significado y de representación simbólica. Ningún término parece poder abarcar, encerrar o tener la carga semántica suficiente para contener el suceso. En palabras de Nil Santiáñez: “Los primeros testimonios de los supervivientes revelaron enseguida la insuficiencia del lenguaje para entender el Holocausto. Toda una corriente de reflexión filosófica, literaria, artística, filosófica y política se ha construido precisamente sobre la “irrepresentabilidad” y la “malignidad absoluta” de los campos de exterminio nazi” (2004: 21).

La condición excepcional del Exterminio es la supervivencia y ese carácter de excepcionalidad, de haber librado un destino que parecía inexorable, vuelve incomunicable la experiencia del horror. Beatriz Sarlo explica que un testimonio jamás podrá ser una versión completa de lo vivido: “Esta

La propuesta ética de Joan-Carles Mèlich va incluso más allá del exhorto mesiánico de Benjamin, afirmando que no sólo se debe de dar cuenta en el presente por los caídos de la historia, sino que también existe una responsabilidad por los contemporáneos y los sucesores. Para Mèlich, el otro no es sólo el ausente en el pasado, sino también el ausente que vendrá en el futuro y el presente en la contemporaneidad. Si esto es así, la deuda que tiene el sujeto con esta alteridad presente, pasada y futura, no quedará saldada si se le sigue reduciendo a la diferencia en el proceso de construcción identitaria propia.

La representación simbólica de las cosas, incluida la alteridad, parte del sujeto hacia el afuera, desde el lenguaje y el discurso que se hereda. Como se ha visto en este capítulo, ese sujeto se construye y, desde su subjetividad, sostiene y perpetúa el

intensidad de la experiencia vivida, increíble para quien no haya vivido esa experiencia, es también lo que el testimonio *no* es capaz de representar” (2006: 45). Es así como, si la experiencia es inaprehensible, las narraciones que apuntan a recordarla sólo podrán bordearla, atravesarla a partir de trozos, de forma episódica y fragmentada.

Si el testimonio se escribe cimentado en la responsabilidad de dar cuenta del otro a partir de la experiencia que reside en la memoria, es fundamental considerar el papel que el olvido juega en la construcción de esa narración: “En todo relato hay «experiencia vivida», pero para recordar humanamente también hay que olvidar. Como ya he dicho antes, estoy convencido de que el olvido no es lo contrario de la memoria, sino un elemento constitutivo de ésta. Por tanto, siempre que hay memoria hay olvido y hay imaginación; hay, en definitiva, *ficción*” (Sarlo: 2006, 61).

Es así como la literatura ofrece la posibilidad de vencer la inconmensurabilidad. La ficción es para el superviviente una forma de aproximarse a su experiencia, misma que facilita la carga y recepción de sentido en y del texto. Autor y lector se benefician del talante literario y éste se perfila así como un camino que posibilita la reactivación del pasado. “Las palabras literarias nos abren las puertas a aquella dimensión de nosotros mismos oculta al concepto y a la lógica: a la *ética*” (Sarlo: 2006, 62).

Así es cómo, incluso con los problemas de representación y de lenguaje a los que se enfrentan los supervivientes, este tipo de textos ha fundado una línea literaria, una “Literatura del Holocausto”, la “Memoria del Exterminio”. También es verdad que al abordar esta tradición, surgen problemas por dónde colocar este tipo de textos en la variedad de disciplinas y géneros que buscan categorizarlos. ¿Dónde, si es que, se arraigan?

Para ahondar en el tema de la literatura testimonial, recomiendo la excelente tesis doctoral de Noemí Acedo Alonso, también miembro del grupo de investigación *Cos i textualitat* de la Universidad Autónoma de Barcelona, y también dirigida por la Dra. Meri Torras: *Po/ética de la escucha. Un estudio de la representación del dolor físico infligido y el sufrimiento en la escritura testimonial de Nora Strejilevich* (2015).

discurso hegemónico, su jerarquía axiológica, su ideología. Es a partir del yo, de la supuesta libertad de ese yo, que se mira a la alteridad. El sujeto estableció su relación con el otro a partir de la asunción de la propia libertad, convirtiendo a la alteridad en un *objeto* a su servicio. Si sólo se puede construir la propia identidad representando a la alteridad categorizándola y reduciéndola a su diferencia, se exilia simbólicamente a ese *otro*.

Estoy convencido de que hay en la cultura occidental un deseo de dominarlo todo, de explicarlo todo, de poseerlo todo, de reducir todo lo extraño a lo propio, de apropiarse de lo que no tiene sentido conceptual para darle un sentido conceptual. El *otro* muere a manos del *mismo*, por decirlo con Emmanuel Levinas (Mèlich: 2004, 57).³⁴

La libertad se convierte en un ejercicio de violencia sobre el otro, según de qué lado se encuentre el poder, de ahí que sea tan importante buscar posibilidades que ofrezcan una relación distinta con la alteridad, de dar cuenta por ese otro a partir del cual el sujeto se puede construir, de asumir esta deuda de la que nos habla Benjamin: “ [...] are they not all human beings with the same characteristics and potentialities, equally interested in the pursuit of happiness?... And yet, they rush past one another as if they had nothing in common or were in no way associated with one another” (Benjamin: 2010,167).

Benjamin es empático³⁵ con el sujeto despojado, ya sea de una correcta conciencia histórica que no le permite asumir su verdadero papel y su deuda en el presente o con un sujeto difuminado en la masa. Sin olvidar, fundamentalmente, al sujeto muerto que espera en el pasado a alguien que lo reivindique. Benjamin, en este sentido, deja a su lector con una propuesta, le entrega la estafeta para que reconsidere

³⁴ La propuesta ética de Emmanuel Levinas y su relación con el concepto de deuda de Walter Benjamin serán desarrollados a detalle en los apartados 2.1, 2.2 y 2.3

³⁵ El término empatía es sumamente problemático y el mismo Benjamin advierte del cuidado que debe de tenerse en su uso. Si se le interpreta como compasión, su acepción es peligrosa porque, según el filósofo alemán, ponerse en lugar del otro es usurpar su lugar de enunciación, como sucede en el caso del historicista, quien cae en una exaltación o incluso superioridad al dar cuenta del vencedor. La postura cercana comparte la denuncia de la voz legitimada por el poder de los estudios poscoloniales. La segunda acepción, la de la identificación, no es menos problemática, ya que, como se verá más adelante (apartados 2.1, 2.2, 2.3), supone contradicciones desde el punto de vista ético, especialmente desde la postura que se propone en esta tesis, la de Emmanuel Levinas. Mi propuesta es interpretar el término de empatía de Benjamin como «sentir a partir de», en lugar de «sentir con», algo más cercano a «acompañar» que a «tener compasión».

los poderes que la historia y la poesía pueden tener para, de cierta manera, dar el lugar que deberían tener estos hombres olvidados. Benjamin asume una posición crítica con la visión metafísica que se tiene de la historia, es decir, como una progresión y, también, como una herramienta del discurso hegemónico para mantener sus límites y dominio. Esta visión, incorrecta para él, se ha dado debido a la forma en la que el historicismo ha planteado su objeto de estudio, posicionándose con los victoriosos y asumiendo el tiempo como un proceso histórico secuenciado. La propuesta es, no tomar al pasado como una secuencia, sino como una constelación, empatizando así con el otro oprimido, con el otro olvidado; tomando conciencia del profundo dolor y la inmensa injusticia que son las bases sobre las que se ha construido la realidad.

La denuncia a la historiografía, a su pretendida universalidad, y a lo que no está mostrando, es un rasgo que la aproximación de Benjamin tiene en común con algunos postulados del postestructuralismo. Uno de estos casos es el de Achille Mbembe, ya que, desde los estudios poscoloniales, también aborda la cuestión de una deuda con la historia y con los muertos que ésta tiene en su haber, planteamiento que claramente tiene que ver con el deber ético de reivindicar también a la alteridad que fue sometida en el pasado y propone también una revisión que muestre, como un caleidoscopio, que recuerda a la constelación benjaminiana, la complejidad que las secuencias y las categorías siempre reducen:

But of central interest was that peculiar time that might be called the *time of existence and experience*, the *time of entanglement*. There was no way to give a plausible account of such time without asserting, at the outset, three postulates. First, this time of African existence is neither a linear time nor a simple sequence in which each moment effaces, annuls, and replaces those that preceded it, to the point where a single age exists within society. This time is not a series but an *interlocking* of presents, pasts, and futures that retain their depths of other presents, pasts, and futures, each age bearing, altering and maintaining the previous ones (Mbembe 16).

Beatriz Sarlo, en su libro *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo* lleva a cabo una lectura de las *Tesis* de Benjamin y analiza el papel que la subjetividad tiene en la actualidad. A Sarlo no le sorprende que, “a los combates por la historia también se los llama ahora combates por la identidad” (Sarlo: 2006, 27). Para la autora argentina, “son pasos de un programa que se hace explícito, porque hay condiciones ideológicas que los sostienen. Contemporáneo a lo que se llamó en los años setenta y ochenta el “giro lingüístico”, o acompañándolo muchas veces como su sombra se ha impuesto el giro subjetivo” (Sarlo: 2006, 22-23).

En el texto se continua explicando que Benjamin supo darse cuenta de que la modernidad capitalista afectaría a las subjetividades hasta hacerlas mudas y homogéneas, por lo que hoy hay una confianza en la palabra por intentar hacerla curar esa herida identitaria:

El sujeto no sólo tiene experiencias sino que puede comunicarlas, construir su sentido y, al hacerlo, afirmarse como sujeto [...] No hay una Verdad, pero hay verdades subjetivas. “No hay Verdad, pero los sujetos, paradójicamente, se han vuelto cognoscibles (Sarlo: 2006, 50-51).

Esta posición es interesante y me parece que coincide con los postulados que se han trabajado, ya que, si la historia no pretende ahora ser universal, es decir, una totalidad, solo queda entonces la historia de cada sujeto. Butler, por ejemplo, coincide al afirmar: “El yo se habla, pero al hablar se convierte en lo que es” (Butler: 2009, 154-155). En ese caso, y siguiendo a Sarlo y su lectura de Benjamin, la historia, aun siendo meramente subjetiva, tampoco llevará a una totalidad, ya que solo existirán narraciones que se acumulan pero que no se cierran, que siempre estarán suspendidas, pero que por lo menos no reducen al pretender enmarcar. Una constelación.³⁶

De este modo, la narración así pensada no podría sostener una identidad ni una tradición, tampoco dotar de legitimidad a una práctica. [...] Permite ver, precisamente, lo excluido de las narraciones identitarias reivindicadas por un grupo, una minoría, un sector dominante o una nación. La óptica de esta historia no es lejana sino desplazada de lo familiar: como lo sugiere Benjamin, es la óptica de quien soporta el desplazamiento del viajero, que abandona el país de origen (Sarlo: 2006, 55).

En este planteamiento surge de nuevo una paradoja, ya que para narrar, se necesita de un código previo que pueda ser interpretado en el presente. Aun así, la narración subjetiva parece proveer una vía más ética para dar cuenta del pasado y del otro que lo habitó.

Desde otro flanco, en este caso hermenéutico, Paul Ricoeur también recuerda que ya no se puede obviar la importancia que tiene, por un lado, la responsabilidad que la crítica y que la filosofía tienen en su haber:

“[...] la filosofía política tampoco puede permanecer fuera de nuestras preocupaciones; cuando se ha asistido y se ha tomado parte en la espantosa historia que desembocó en las hecatombes

³⁶ Entiendo que dentro de esta proposición surgen preguntas: ¿Cómo se establece la política o la comunidad entonces? ¿Dónde se encuentran estas historias suspendidas para articularse políticamente? Las respuestas a ambas cuestiones, y a otras que irán surgiendo en función de las posibles vías para dar cuenta de y por el Otro, se discutirán en el capítulo IV.

de los campos de concentración, en el terror de los regímenes totalitarios y en el peligro nuclear [...]” (Ricoeur: 2004, 13).

Y, por otro, sobre cómo desde la narración se puede dar cuenta del otro: “Toda historia del sufrimiento clama venganza y pide narración” (Ricoeur *Tiempo I* 145).

Volviendo a la obra de Beatriz Sarlo, en este caso a *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, se encuentra una puerta en esa narración para constituirse como sujeto desde la deuda benjaminiana. Hablando de literatura, Sarlo afirma que el arte es un espacio en el que puede aparecer esa alteridad marcada por el dolor del pasado: “se esconde en los pliegues y los detalles de una materialidad que Benjamin sabe infinita pero que sólo puede manifestarse y conocerse en una flexión de la historia. La verdad, como una presa de caza, salta en lo concreto” (Sarlo: 2007, 39).

Si lo literario se muestra como un espacio de redención, es decir, como un espacio donde caben estas constelaciones de verdades acumuladas, suspendidas sin cierre, que nunca terminan en totalidad, ¿se abre entonces la posibilidad de saldar la deuda?

1.5 Categoría y vida

We are what we pretend to be, so we must be careful about what we pretend to be.

Kurt Vonnegut *Mother Night*

Narrativas vitales

El siguiente elemento en el proceso de la construcción identitaria es cómo y desde dónde se dota de contenido a las categorías. Kwame Anthony Appiah aborda en su obra el problema de las etiquetas, las expectativas que crean y el papel que todo ello juega en la configuración de la identidad. Sus objetivos al desarrollar estas líneas es la de buscar maneras en las que el sujeto pueda resistir la hegemonía del discurso, además de denunciar la pretensión de verdad y de legitimidad de determinadas discursos que dejan a la alteridad fuera de sus fronteras.

Appiah afirma que la construcción que el sujeto se hace de sí mismo y de la realidad parte de pequeñas narrativas, aunadas al lenguaje que funciona a partir de convenciones sociales. El autor retoma el concepto de *tipos de persona* de Ian Hacking, el cual funciona a manera de etiqueta constructora de expectativas y de sentido. Estas categorías se relacionan con el nombrar, con la necesidad de clasificar metafísicamente lo que nos rodea. Estas identidades no sólo invisten, sino que se asumen y al, hacerlo, se asumen también los de valores y las expectativas que esa clasificación conlleva:

In constructing an identity, one draws, among other things, on the kinds of person available in one's society. Of course, there is not just *one way* that gay or straight people or blacks or whites or men and women are to behave, but there are ideas around (contested, many of them, but all sides in these concepts shape our options) about how gay, straight, black, white, male, or female people ought to conduct themselves. These notions provide loose norms or models, which play a role in shaping our plans of life. Collective identities, in short, provide what we might call scripts: narratives that people can use in shaping their projects and in telling their life stories (Appiah: 2005, 22).

Cada una de las identidades disponibles conlleva normas y expectativas. Las etiquetas y las categorías implican modelos previos y preconstruidos, anteriores al sujeto particular que surge en el discurso. El sujeto, entonces, tendrá que negociar con esta categoría y con su esencialidad, negociación en la que, por supuesto, existirá una cuestión de poder y de hegemonía sobre a qué narrativas identitarias puede tener acceso el sujeto y a cuáles no. El proceso anterior llevará al sujeto a estar atravesado

por una serie de tensiones que, como lo explica Appiah, dependerán de qué tanto el sujeto se adapte o no al modelo disponible.

Es importante recordar que estas negociaciones funcionan en vías de doble sentido, es decir, no solo la categoría se asigna al sujeto desde fuera de él, sino que el sujeto también se asigna a sí mismo la categoría y asume las expectativas que esta conlleva. Bárbara Biglia e Inma Lloret explican este proceso de la siguiente manera:

construimos nuestras identidades a partir de procesos de asignación social que marcan nuestros roles, nuestros límites y obligaciones. De hecho, los humanos construyen su interpretación de la realidad (y quizás la realidad misma) a través de la invención de categorías explicativas que simplifican, organizan en el intento de hacernos menos amenazante lo desconocido. Categorías a las que, como sujetos, nos hemos de inscribir y que se organizan alrededor de prototipos que representan el estado «puro», central, de las mismas. Cuanto más nos acercamos al prototipo (por ejemplo, de mujer o de hombre), menos contradicciones o problemas de identificación tendremos, mientras que al complejizar nuestras diferencias con el prototipo aumentamos exponencialmente nuestra indeterminación y riesgo de ser expulsadas de la categoría identitaria en la que nos habían habíamos insertado (Biglia y Lloret: 2010, 212-213).

Mientras que los prototipos o arquetipos proveen la narrativa para las categorías identitarias, con pretensión de pureza, que forman parte de la normalidad, en el estereotipo se fijan y se exageran las características que determinan la diferencia que constituye al otro, fortalecen lo normal con pretensiones de naturaleza y, como se ha mencionado anteriormente, marcan el límite del reverso constitutivo al representar lo inaceptable en un afuera simbólico.

Suele entenderse que un estereotipo es un conjunto articulado y ordenado de lugares comunes y, por tanto, una construcción tranquilizadora, repetitiva y que no genera conflictos. [...] el *estereotipo* nombra también el modo por el que se proyectan sobre un grupo (generalmente minoritario, como, por ejemplo, el judío) todas aquellas cualidades que una comunidad o un individuo más temen u odian de sí mismos, y por tanto constituye una proyección que crea una identidad cultural en términos negativos (Vega: 2003, 307-308).

Edward Said se refiere a la manera en la que se construye, desde el imaginario cultural eurocéntrico, al mundo árabe: «Islam», como un ejemplo modélico de estereotipo y del binomio de Occidente versus su alteridad estereotípica. Afirma que esta categoría generalizadora, a la vez que reduccionista, sería el equivalente de decir “Occidente”, sin considerar las diferencias religiosas, culturales, económicas y sociales entre países y pequeñas comunidades. La masa árabe a la que los medios y el gobierno se refiere como “Islam” y que también está erróneamente relacionada con

“fundamentalismo”, tiene muchas caras que mostrar y Said afirma que son pocas las narrativas que buscan otra visión, citando a las excepciones y reconociendo su enorme valor y responsabilidad (Said: 2005, 243-249). Puede decirse, entonces, que estas narrativas culturales, adheridas las categorías identitarias, tienen fines políticos, ya que tienden a ser instrumentos del discurso hegemónico regularizador.

Zygmunt Bauman, por su parte, se aproxima a este tema explicando que en cada escenario social desempeñamos un papel, uno de los tantos que tenemos, pero ninguno parece atrapar nuestra totalidad: “Cada papel viene con su descripción adjunta, que estipula exactamente qué trabajo debemos realizar, cuándo y cómo” (Bauman: 2005, 26). Esta idea, coincide con el postulado de la diferencia reductora que busca definir y clasificar para perpetuar los marcos de un contexto definido.

Al saber que el sujeto se constituye dentro del discurso y que este provee las narrativas disponibles, a partir de binomios metafísicos, que pretenden dar un sentido de falsa unidad y apuntando siempre a la totalización y a la definición reductora a partir de la diferencia, puede decirse entonces que estas narrativas ciñen al sujeto a que se constituya a partir de estas determinaciones ficticias con pretensión de verdad:

estos regímenes de verdad constituyen unas ficciones que, aunque ficciones, tienen efectos reales sobre las personas, que conducen a unos procesos de busca de “la independencia prometida”, “la propia y auténtica identidad”, la “identidad única”, “la identidad perdida” y la “sexuada”, promovidos tanto por ciencias como por movimientos sociales inscritos en la racionalidad moderna, controvertidas por su esencialismo y su universalismo que provocan constricciones sobre las personas (Cabruja: 2006, 78)

Este discurso, proveedor de tecnologías de producción subjetiva y de estos regímenes de verdad, siempre está anclado a un contexto específico, al fondo cultural y de referencia compartido en el que se tejen las redes de biopoder, por lo que, como es evidente, el lenguaje y la representación son grandes protagonistas en este proceso.

“Somos palabras, y con ellas nuestros cuerpos también adquieren entidad e identidad. Las palabras nos definen y nosotros definimos las palabras en feliz o inconsciente contienda a lo largo de los siglos, esa historia que es la suma de infinitos presentes” (Mérida: 2009, 9).

Y es justamente en esos infinitos presentes, frase que recuerda la constelación benjaminiana, en los que el lenguaje, cargado políticamente como discurso, se convierte en el sitio de construcción subjetiva, pero también el de la resistencia. El lenguaje precede, sucede y, en algún momento, es habitado por el sujeto, pero este nunca posee realmente este lenguaje, lo cual implica que los campos del poder y de la

cultura no están agotados, porque este mismo discurso es inagotable. Hay una potencialidad en las palabras que se cargan, se vacían y se recargan semánticamente, carga que también es política, por lo que en el lenguaje se sitúa el campo de batalla de la representación. “Language cannot be neatly associated from social living; it is always contaminated, interweaved, opaquely coloured by layers of semantic deposits resulting from the endless processes of human struggle and interaction” (Selden et. al. 2005, 146).

Las luchas semánticas

It seems that all struggles have become struggles of representations.

Achille Mbembe

Una de las formas de resistir consiste en deconstruir, cuestionar y mostrar la arbitrariedad de los estereotipos y las categorías puras a partir de la constitución de identidades difícil de leer.³⁷ Dada la reversibilidad de estas categorías, ellas mismas, paradójicamente, pueden provocar movilización y poner en jaque a los parámetros, lo cual coincide con el argumento de Judith Butler sobre cómo los cuerpos abyectos son el límite de lo normal o lo natural y sólo desde donde habitan es posible reescribir las fronteras:

Each of these categories has served as an instrument of subordination, as a constraint upon autonomy, as, indeed, a proxy for misfortune. Some identities, we can show, were *created* as a part of a classificatory system for oppression. [...] Yet the reversible-raincoat nature of these terms is demonstrated by the fact that categories designed for subordination can also be used to mobilize and empower people as members of a self-affirmative identity (2005: 112).

La indeterminación es posible para contestar lo establecido y desestabilizarlo. Para así, siguiendo a Butler y a Foucault, crear formas culturales y soportes para nuevas formas de identidad.

[...] vivimos en un mundo legal, social e institucional donde las relaciones posibles son extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres. Está, por supuesto, la relación de matrimonio y las relaciones de familia, pero cuántas otras relaciones tendrían que poder existir, poder encontrar su código no en instituciones, sino en eventuales soportes; cosa que no sucede en absoluto (Foucault: 2013, 116).

Es fundamental que en estos procesos de resistencia se busque promover narrativas identitarias que escapen a los modelos hegemónicos y luchar contra ese empobrecimiento del tejido relacional que menciona Foucault. Para él, estas limitaciones tienen que ver también con la búsqueda de definiciones puras y sencillas de manejar socialmente. Un repertorio más amplio de posibilidades disponibles sería más complejo de manejar simbólicamente, pero esto, para Foucault, sería la posibilidad de apuntar a una trama social más rica y más justa.

Monique Wittig también se ha pronunciado sobre la importancia de proveer narrativas fundacionales de una identidad más allá de la pureza (Wittig: 1992, 31-34).

³⁷ Ver apartado 3.2 para el desarrollo a detalle del cuerpo como lugar de resistencia a partir de esta propuesta y 4.4 para las posibilidades que el lenguaje provee en este sentido.

Para Wittig el deber de las mujeres y de los oprimidos en general, es librarse de esta reificación del binomio que convierte al sujeto en un ser parcial y relativo, y apostar por un yo universal (Wittig: 1992, 46). La autora coincide en que el lenguaje es el medio del discurso social que institucionaliza la diferencia sexual como algo natural y también permite el acceso a la recuperación de la universalidad (Wittig: 1992, 76).

La estrategia de Wittig para destruir la categoría “mujer” y permitir un nuevo Humanismo es plantear el lesbianismo como un punto de vista universal, no un sujeto dividido y relativo como la mujer, sino asumiendo su diversidad (Wittig: 1992, 35-36). Aunque en un primer momento su propuesta tiene sentido, Butler afirma que el lesbianismo que propone Wittig depende de la negación de la heterosexualidad y no reconoce ninguna forma de heterosexualidad como válida, así que, con un guiño al término de Rich, la filósofa norteamericana afirma que la propuesta de Wittig cae en una «homosexualidad obligatoria» (Butler: 2007, 202). Lo anterior nos recuerda el constante problema de intentar no caer en la mismo atributo que se está intentando resistir. Aun así, lo más valioso de la propuesta de Wittig es revelar la inmovilidad de los atributos de la categoría a través de su repetición. Butler reconoce que su propuesta de subversión interna funciona al multiplicar lo binario hasta que ya no tenga sentido (Butler: 2007, 202).

Por último, es importante mencionar que las ficciones que consumimos, artísticas o no, son parte fundamental del discurso cultural en el que el sujeto está sumergido. Estos soportes que mencionaba Foucault tienen en su haber, al igual que en la dimensión simbólica abstracta del biopoder, efectos de realidad: Al hablar de «efectos de realidad» quiero decir que el espectador o lector adquiere una percepción del mundo que en muchos casos le conducirá a actuar de un modo determinado en el mundo empírico. Y es claro que la actuación queda automáticamente ligada a la dimensión ética y política (Asensi: 2007, 141). Siguiendo la propuesta de Manuel Asensi, y su aproximación a la crítica como sabotaje, podría decirse que, desde líneas literarias y críticas como la literatura comparada y los estudios culturales, pueden abrirse nuevas narrativas que provean, desde la academia y el quehacer literario, réplicas de resistencia al discurso de poder, al nivel del texto o soporte, que tendrían consecuencias en el trasfondo cultural en el que se produzca:

El matiz que habría que introducir es que el daño o el deterioro funciona en el nivel de los textos, bien entendido que un texto supone siempre el establecimiento de una visión del mundo con un efecto performativo real en aquellos que los leen o los contemplan. De ahí que

el daño o deterioro provocado en la superficie y en la profundidad textual suponga una alteración de la manera como un individuo se representa su propia situación y la de los demás (Asensi: 2007, 150).

La producción de subjetividades disidentes por su complejidad, por no adherirse a los modelos disponibles, por promover narrativas que escapen a la pureza estática de la categoría, tiene que ver con darle visibilidad a aquellos sujetos que se han constituido en la abyección. De ahí que los movimientos académicos, sociales, artísticos y políticos promuevan una agenda de representación de espectros identitarios más amplios, en niveles tanto abstractos como locales, y en soportes culturales específicos, desde la ciencia hasta la televisión, desde la filosofía a las escuelas, sin olvidar, como se desarrollará más adelante,³⁸ las potencialidades que la literatura provee.

Somos madres y padres, hijos e hijas, hermanos y hermanas, amigos, arquitectos, científicos; gozamos cuidando de nuestros hijos; tenemos nuestra manera personal de cortarnos el pelo y nuestros chistes personales; somos entusiastas de los Grateful Dead, hinchas del Liverpool Football Club, montañeros, vegetarianos, fotógrafos aficionados, admiradores de Tolstoi, amantes de Mozart y de Nueva York. Tener una identidad limitada a ser serbio o croata sería un gran empobrecimiento (Glover: 2013, 213).

La importancia que el estudiar las categorías desde esta perspectiva tiene para la vida es la de comprender y plantear nuevos discursos subversivos que cuestionen críticamente y, con suerte, incluso compitan con las representaciones hegemónicas.

³⁸ Ver apartado 4.2 y 4.4

1.6 El corpus

El itinerario teórico propuesto a lo largo de este texto no estaría completo, en el marco de una tesis doctoral anclada en teoría de la literatura y en literatura comparada, sin un corpus que haga eco y que discuta con él. Las obras narrativas que he elegido, aunque pueden agruparse en el contexto común de la literatura mexicana contemporánea,³⁹ tienen en su construcción rutas y recursos muy diferentes. Lo que las une, como se demostrará, es una vocación por resistir y por buscar; sus personajes están representados habitando márgenes discursivos en los que no hay finales felices. Las negociaciones que tienen que llevar a cabo tienen consecuencias en su devenir sujetos y en su constante constitución identitaria.

En primer lugar, se analizarán cuatro cuentos de la antología *No todos los hombres son románticos* de Héctor Manjarrez, un autor cuya obra refleja, por un lado, la esperanza que existió en la segunda mitad del siglo XX por cuestionar las normas y su injusticia y, por otro, una evidente búsqueda por establecer relaciones que tuvieran más sentido de complicidad y que existieran fuera del marco modélico de familia nuclear heterosexual. Las dos obras escogidas, estas son, la antología mencionada y la novela *Pasaban en silencio nuestros dioses* recogen y ensayan estas inquietudes, en las que, al igual que en el marco teórico propuesto, la identidad se convierte en un asunto político y el cuerpo será el lugar de toda resistencia.

En la obra de Manjarrez, además, hay un esfuerzo por representar relaciones y vínculos entre los personajes que constantemente tienen que enfrentarse a los modelos hegemónicos. El romper con la familia nuclear y su estructura vertical desafía la sumisión primaria al poder, pero como esta funciona y provee sentido, los personajes de Manjarrez se nos presentan siempre «fuera de lugar», teniendo que lidiar con una especie de melancolía⁴⁰ cada vez que se constituyen como sujetos detractores de las estructuras normativas. La sensación de fracaso que emerge de la obra de Manjarrez, al no poder instaurar una nueva disposición axiológica más justa, fruto de la esperanza postrevolucionaria de las décadas de los sesenta y setenta, nos recuerda los límites de la resistencia y de la agencia intrínseca del sujeto, aunque, como se

³⁹ La primera de estas obras *No todos los hombres son románticos* fue publicada en 1983 y la última, *La Biblia Vaquera*, en 2011.

⁴⁰ Ver apartado 2.5, en el que se desarrolla el concepto de sanción simbólica al que son expuestos los sujetos que habitan espacios de abyección.

intentará demostrar a lo largo de estas páginas, quizás el término «fracaso» no sea el más adecuado para referirse a sus contiendas. Al fin y al cabo, en estos personajes hay acción y empeño por relacionarse, a partir del cuerpo, de una forma distinta a la promovida por el discurso, lo que necesariamente conlleva a un movimiento ético:

A veces, dar valor y legitimidad a otras formas de ser y de existir, de follar, implica la transgresión y la provocación como práctica política, no como una forma individualista de significación, sino como un modo de ampliar los límites traspasándolos, haciendo así evidente su artificio naturalizado (Sentamans: 2013, 39).

Hay un comentario que me parece muy interesante sobre la obra de Manjarrez, en específico de la antología *No todos los hombres son románticos*, por parte de Christopher Domínguez, renombrado crítico del panorama literario mexicano contemporáneo. Este afirma: “Algunos de los cuentos, no en balde los más políticos, son algo menos que cuentos: son los testimonios líricos de alguien que creyó durante demasiado tiempo en la alianza entre la revolución erótica y la revolución política” (Domínguez: 2007, 301). La presunción de Domínguez revela un desdén, descuidado, hacia el potencial que el cuerpo supone para estas revoluciones. De la mano de la teoría, estas narraciones también cargan con la herencia revolucionaria de estas décadas, las nuevas subjetividades postmetafísicas, más vigentes que nunca, llevan la bandera de la disidencia encarnada, tal y como lo representan los personajes de Manjarrez.

Desde un contexto sociopolítico específicamente mexicano, es innegable que desde hace décadas se ha venido esbozando un desencanto por la militancia de izquierdas que no supo, o no pudo, estar a la altura de las expectativas y de las quizás desmesuradas ilusiones que se le habían conferido durante las décadas mencionadas. Este desencanto, en ambas obras de Manjarrez, pero más especialmente en *Pasaban en silencio nuestros dioses*, se desarrolla casi como una anagnórisis de la compleja urdimbre de relaciones de poder y de normas que rodea a una serie de personajes que, aunque tengan una actitud de izquierdas, esto es, de revolución y de lucha contra el sistema, la categoría y su alcance se queda corta, y no llega nunca a ser esa revolución totalizadora con la que alguna vez se soñó. La subversión y la resistencia se quedan a nivel cuerpo, y eso, como he dicho antes, no es necesariamente un fracaso de la revolución, es más bien una redirección del camino.

Desde esta perspectiva, José María Espinasa, quizás el crítico que más ha abordado la obra de Manjarrez, explica que la forma en la que aborda esta desilusión,

es decir, desde la complejidad e intentando mostrar todas las fisuras posibles, es uno de los rasgos más importantes de su obra:

Y ese es uno de los mejores hallazgos de Manjarrez: no quitarle importancia a lo que en efecto fue muy importante. Fue esa importancia lo que le confiere a la ilusión una inusitada crueldad y una capacidad de daño, similar a la idolatría ideológica en la izquierda que lleva al totalitarismo político, esa nueva moral se vuelve inquisitorial. Pocos escritores han descrito tan a fondo esa condición como Manjarrez y han decidido verla de frente, en toda su complejidad. Por eso no ha cedido a la frivolidad del revival ni a la impostura del heroísmo sesentaiochista (Espinasa: 2015).

Y hablando del 68, es curioso que en los textos de dos de los autores trabajados, Manjarrez obviamente, pero también Carlos Velázquez, se haga alusión a la matanza de estudiantes que se llevó a cabo en ese año en la Plaza de las Tres Culturas en el Distrito Federal.⁴¹ Aunque cómo se verá, esta alusión se representa desde lugares muy diferentes, en ambos casos, más que como una cicatriz, puede leerse como una herida abierta que todavía busca, en términos benjaminianos, ser restituida.

El segundo autor que será analizado es Carlos Velazquez, escritor, también mexicano, nacido en 1978. Su obra se ha centrado en la representación de la identidad y los personajes de sus relatos fluctúan constantemente entre las dicotomías y las categorías identitarias en un esfuerzo por rebasar, y de paso, burlarse abiertamente, de estereotipos que parecían muy fijos. Incluso, parece que en su performatividad como autor le interesa llevar a cabo un juego similar con su figura autorial, categoría que también entra en crisis después de los giros. Él mismo se declara fundador de la “Condición posnorteña”, un término con el que pretende delinear una

⁴¹ Este episodio, también conocido como la «matanza de Tlatelolco», sucedió el 2 de octubre de 1968 en una de las plazas más importantes de la Ciudad de México. Durante un mitin político del movimiento estudiantil, el ejército mexicano, la policía y grupos paramilitares dispararon a los asistentes por órdenes del gobierno. Hasta la fecha no se han esclarecido los hechos, ni se conoce el número de víctimas que, aunque el reporte oficial hablaba de decenas, las investigaciones posteriores desvelaron que fueron centenas, además de miles de heridos. Nunca se investigó ni se castigó a los políticos que dieron la orden y, aunque la fecha mentada se ha declarado de luto nacional y en el lugar de los hechos se erigió un monumento conmemorativo, la consigna «2 de octubre, no se olvida» mantiene su vigencia. Entre las múltiples obras que han surgido alrededor de la masacre destacan: *La noche de Tlatelolco* (1971) de Elena Poniatowska, *Palinuro de México* (1977) de Fernando del Paso, *Amuleto* (1999) de Roberto Bolaño, *Nada y así sea* (1976) de Oriana Fallaci, el ensayo "La Imaginación y el Poder. Una Historia Intelectual de 1968" (1988) de Jorge Volpi, entre muchos otros.

configuración identitaria más compleja y polivalente que la que el estereotipo provee para el mexicano del norte:

En esa vena, Velázquez cuestiona el estereotipo norteco de lo masculino –violento y sexista– para dar paso, a través de caracteres a quienes no les importa ser cornudos o que asumen su homosexualidad, a la “condición posnorteco”. Veo el tercer libro de Velázquez, *La marrana negra de la literatura rosa*, como la demolición del tópico “machismo norteco” ya no solo a través de la fusión verbal y la sátira sino también con armas del enemigo –si acaso para el posmoderno lo son el psicologismo y la verosimilitud (Beltrán Félix: 2010, 89).

En la obra de Velázquez es posible desequilibrar la hegemonía de los binomios excluyentes a través de la invasión de sus límites: “Esta fusión va de la mano de personajes que importan no por su devenir psicológico sino en tanto recipientes de un proceso de destrucción de la identidad” (Beltrán Félix: 2010, 89).

Aunque se demostrará que esta «destrucción» es difícilmente alcanzable, echando mano del humor y de recursos retóricos que la literatura provee, además de un vocabulario muy rico en precisión y sumamente local, Velázquez nos muestra que es absolutamente consciente de todo lo que entra en juego cuando se trabaja con la identidad. Incluso las mismas categorías semánticas, los nombres, dejan de ser fijos en su significación, como es el caso de la obra *La Biblia Vaquera*.

Una de las estrategias de Velázquez es tomar el estereotipo e inflarlo, mostrarlo casi en el límite de la obscenidad, dejándolo así descubrir su sinsentido. Son abundantes los episodios absurdos que serían absolutamente agramaticales fuera del contexto creado, pero que dentro de él son plenamente verosímiles. Mientras que la hipérbole en la obra del tercer autor analizado, Guillermo Fadanelli, pretende ser tomada en serio, las narraciones de Velázquez se muestran conscientes de sus hipérbolos y de su alcance, por lo que llevan a estas identidades, presuntamente fijas, al colapso.

El autor de la novela *Clarisa ya tiene un muerto* es un escritor provocador en cuya obra se delinea una apuesta por la anarquía: “Guillermo Fadanelli es el chico malo de la literatura mexicana actual, un candidato a escritor “de culto” de quien nunca se sabe si lo suyo es la sinceridad, la farsa o la provocación” (Tarifeño: 2008, 2). Aunque su obra es evidentemente crítica con el discurso hegemónico, en el caso de la novela analizada la resistencia termina por caer, sin intención y a diferencia de *La marrana negra de la literatura rosa* y de *La Biblia Vaquera*, en una trampa metafísica. Como se verá en el apartado 3.5, aunque la narración muestra el entramado del biopoder en el que están sumergidos los personajes, la resistencia

termina por caricaturizarse en identidades cuyas hipérboles dejan de ser verosímiles. Esta es la razón por la que, aun siendo un autor y una obra sumamente interesantes, la representación de sus personajes no alcanza a sostener la deuda con la alteridad, la contaminación de la barra separadora de los binomios hegemónicos, la búsqueda por resistir y no solo provocar. De ahí, que su presencia dentro de las obras escogidas sea menor en comparación a los otros dos autores, de los cuales se analizan dos obras enteras en cada caso.

Paralelamente a la propuesta teórica trabajada en esta investigación doctoral, en la que las dos vías más claras de resistencia se encuentran a partir del cuerpo y del lenguaje, las representaciones literarias elegidas también refleja estas estrategias de subversión. Aunque ambas vías son representadas en ambos autores, quedará claro el protagonismo que cobra el cuerpo en la obra de Manjarrez y el deliberado juego semántico y de estilo que atraviesa la obra de Velázquez.

Aunque puede esbozarse una voluntad lúdica en las obras analizadas de Velázquez versus una voluntad crítica en el caso del corpus de Manjarrez, las narraciones y los personajes trabajados muestran cómo, desde el cuerpo y desde los recursos retóricos que articulan estos universos simbólicos, es posible desestabilizar la norma y, con ello, mostrar cómo esta no tiene nada de natural u original, y que determina las relaciones que se establecen con la alteridad, produciendo, en algunos casos relaciones distintas a las hegemónicas, y en otros, mostrando la condición contaminada y de posiciones múltiples que puede contener una categoría identitaria.

1.7 La diferencia como marca en la narración de Carlos Velázquez

El cuerpo es una nación a la cual
constantemente le arrancamos las banderas.
Ninguna diferencia radica entre ocupar la
plancha o esgrimir el escalpelo.
Carlos Velázquez

En este apartado analizaré cuatro narraciones que se encuentran en la antología *La marrana negra de la literatura rosa* a partir de algunos conceptos sobre identidad que se han desarrollado en este capítulo. Es muy interesante cómo en cada uno de estos cuentos se trabaja con identidades marginales, construidas a partir de su diferencia con la norma. Desde un tono ágil y fluido, un estilo cargado de parodia, y un ambiente que al lector mexicano le resulta sumamente familiar, los textos representan estereotipos de identidades abyectas de una forma tan hiperbolizada que llevan a los personajes a mostrar su proceso de constitución identitaria, desde esa categoría diferencial, en todo su sinsentido y siempre en un proceso reiterativo. Es decir, estas identidades terminan por ser absurdas y de esta forma dejan ver que funcionan a través de un performance que no parte de ningún sitio y que no tiene nada de natural.

Los localismos, aunados a la castellanización de palabras en inglés, dificultan el acceso a su obra para lectores que no estén familiarizados con el entorno que se representa, pero, por otro lado, plasman la oralidad particular de un contexto espacio-temporal que es el norte de México en la actualidad. Este tipo de vocabulario, lúdico e idiosincrático, contribuye a que luzcan los recursos de humor que se utilizan en estas narraciones y en la obra de Velázquez en general. Existen también numerosas referencias cotidianas muy concretas y muy locales, y, es cierto que el utilizar estas alusiones culturales tan específicas provocarán que su obra envejezca rápido, pero también, para un lector competente a estos detalles, contribuyen a construir una representación muy cercana, llena de vida y de matices.

La ruta analítica que se trazará en este apartado en ningún momento pretende ser exhaustiva, sino que dará prioridad a dos ejes: el primero, el cómo la marca identitaria que define a los personajes es siempre a partir de la desviación con la norma y, el segundo, el juego que consiste en hiperbolizar determinados estereotipos hasta que se muestran absurdos. A modo de estudios de caso, y dejando fuera muchos elementos que podrían ser analizados desde otras metodologías, dada la riqueza

semántica, temática y estilística de la narrativa de Velázquez, abordaré los cuentos desde los preceptos identitarios que se han trabajado a lo largo de este capítulo.

El primer cuento de la antología, “No pierda a su pareja por culpa de la grasa” comienza con las reflexiones de un narrador homodiegético protagonista⁴², que le presenta al lector el tipo de relación que tiene con su esposa: “Siempre que quería coger me llevaba a la báscula. Era su pretexto favorito para no acostarse conmigo. No necesitaba inventarse dolores de cabeza. Que yo tuviera las tetas más grandes que ella le daba asco” (15). Es evidente que, desde las primeras líneas, emerge una categoría a partir de la diferencia con la norma: el protagonista, Tino, es «gordo».

El cuento continúa narrando, desde la perspectiva de Tino y echando mano de algunos diálogos, que la pareja vive con la madre adinerada de él, que es ciega y que el protagonista estudia ingeniería. El lector también se entera de que es un hábito de la pareja el robarle dinero a la madre ciega para comprar cocaína, mientras que el protagonista explicita que comenzó a consumirla para bajar de peso. Carol, su esposa, se burla constantemente de él y le pide que se opere, ya que, según su opinión, necesita urgentemente una liposucción.

El uso de los adjetivos que el personaje de Carol usa para referirse a Tino, funcionan desde dos posiciones. En la primera, provocan el reconocimiento de este tipo de insultos, utilizados para referirse a cuerpos que no se ciñen a la norma del peso considerado «ideal». Por otro lado y, a partir del personaje de la madre ciega del narrador, muestran cómo la identidad de Tino entra en juego de miradas (o ausencia de estas), dependiendo de quién se la confiera en este triángulo:

Mamá era ciega de nacimiento. Un consuelo. Era la única persona que ignoraba mi gordura. Y mi rostro descompuesto por la droga [...] No le confesaba que era una berenjena. Un tapir malnutrido, como decía Carol. Le presumía que era el tipo más guapo del mundo. Y me creía. No con la cabeza, con el corazón. Me creía con sus ojos muertos (17).

Más allá de la carga simbólica que implica la ceguera del personaje de la madre, me gustaría hacer hincapié en el juego estereotípico que se crea entre esta y la figura de la madre mexicana abnegada, inocente y cariñosa que trata a su hijo como un rey, algo que no sucede en esta línea con las hijas, las cuales deben de aprender a servir a los

⁴² La clasificación de los narradores utilizada a lo largo de toda la tesis es la que propone Shlomith Rimmon-Kenan en *Narrative Fiction. Contemporary Poetics* (1985). Su base es la aproximación narratológica de Gérard Genette.

hombres desde pequeñas. Este juego es llevado al límite cuando, mientras avanza la narración y, después de robarle varios cheques a la madre, Carol convence a Tino de fingir un asalto para hacerse de una cantidad mayor, con la excusa de la liposucción. Aunque en principio el narrador duda: “Es verdad que existe un lado de nuestra alma al que nunca le pega el sol, pero fallarle a mi mamá era demasiada mala entraña” (27); al final acaba cediendo y Carol, en lugar de solo robarle, apuñala al personaje de la madre indefensa, dócil y resignada, explicitando que era su intención desde el principio.

Hay dos diferencias como marcas de identidad que se trabajan en este cuento, la primera es la obesidad del protagonista y la segunda es el origen con muchas necesidades económicas de la esposa del protagonista, Carol. Esta marca identitaria aparece por primera vez cuando el lector descubre que la sirvienta de la casa materna lleva una muy mala relación con Carol, quien reniega de su origen humilde y por esto la trata de una forma especialmente grosera. El símbolo de esta categoría identitaria para este personaje, la de ser «pobre», es el de la comida:

Carol prefería la comida de los restaurantes o de las cadenas de comida rápida. Odiaba los tacos, las garnachas, el menudo y el pozole. Las tostadas y las gorditas. Cuando la conocí me contó que sufría de grasientas pesadillas. Malos sueños donde era perseguida por tamales voladores, tamales de pata de puerco que hablaban. Tacos con rabia. Lonches sicarios (25).

Su personaje odia los tamales, como el resto de los alimentos mencionados, por ser el alimento típico, y barato, que se come en México en estratos socioeconómicos castigados. El matrimonio con Tino y el acceso al dinero de su madre, ha sido para este personaje la posibilidad de huir de esta condición de «pobre», aunque, como muestra el cuento, nunca termina de deshabitar esta categoría, esta vuelve a constituirse cada vez que muestra su odio a este tipo de comida, en cada mirada de la sirvienta, en cada vez que evita volver a pasar por su antiguo barrio. La marca identitaria, en su condición simbólica, nunca abandona a Carol, por más dinero que consiga obtener.

Después de haber atacado a la madre, el padre de Tino, en un vuelco de la narración, vuelve a casa de esta a hacer una visita y la encuentra herida. Hacia el final del cuento los médicos consiguen salvarla. Al enterarse de lo sucedido, Tino decide terminar la relación y denuncia a Carol, quien es aprehendida y enviada a la cárcel, donde, en un giro de justicia poética tendrá que volver a comer tamales. El protagonista decide continuar con el plan de la liposucción y es tal la alegría que le

provoca el haber dejado la categoría de gordo, que decide escalar en su carrera criminal y robar bancos para seguir pagándose cirugías: “Cuando me dieron de alta se me caían los pantalones. Eran talla cuarenta y dos. Ya no era gordo. Nadie podría decirme nunca más Gordo Patineta” (33). No será la única vez que aparezca la cirugía plástica⁴³ como práctica de resistencia hacia una categoría identitaria en esta antología de narraciones, aunque en cada caso su uso implicará diversas negociaciones y desenlaces.

En ambos casos, los personajes intentan huir de una categoría abyecta que los atormentaba y, la condición simbólica de esta categoría muestra que en los procesos de negociación y de autorrepresentación, resulta difícil desembarazarse de tales contenidos. Aunque hiperbolizada, a posta, su condición de abyección solo puede ser resistida, pero no superada.

Me parece importante introducir en este punto una de las características más importantes en la narrativa de Velázquez, la de los finales de sus relatos. La crítica también se ha dado cuenta de estos desenlaces desorbitados, Geney Beltrán Félix, hablando primero del ritmo con el que se nos presenta la narración, verosímil, para luego dar estos «golpes finales», interpreta de la siguiente manera:

Sin embargo, ese montaje “realista” se diluye en humor ácido cuando los personajes terminan actuando de un modo brutal que refuta por completo su dubitativa conducta previa, poniendo sobre la mesa un programa deliberado que en términos psicólogos es arbitrario pero desde la premisa posmoderna es urgente: la identidad destruida como paso para la reivindicación de una diversa construcción de la sexualidad (Beltrán Félix: 2010, 89).

Aunque en este primer cuento el final no está directamente relacionado con la sexualidad, como es el caso de los que vienen a continuación, sí hay, coincidiendo con esta lectura, una intención por destruir una identidad, aunque, como hemos visto y se confirmará en el resto de las narraciones, la destrucción a la que hace referencia el crítico no es siempre posible.

El segundo cuento, “La jota de Bergerac”, narrado en este caso desde un nivel heterodiegético, presenta el personaje de Alexia, una prostituta transgénero con una enorme nariz cuyo sueño era ganar “Miss Gay” y uso el verbo «ser» en pasado porque

⁴³ El grupo de investigación Cuerpo y textualidad, al cual se adscribe esta tesis, publicó el ensayo crítico *Transformaciones corporales: la etnocirugía* de Elsa Muñiz en su colección «Los textos del cuerpo». Se recomienda su lectura para ahondar más en las implicaciones y negociaciones del cuerpo con la modificación a partir de las intervenciones quirúrgicas.

en el *transcurso* del cuento y tal cómo la construye el narrador, la única constante de Alexia es que no hay nada constante, aunque ya se verá si en la línea del estilo de los finales de Velázquez, esto es realmente posible:

A los catorce años, dos sucesos habían transformado la vida de Alexia. Y aunque pareciera que fueran responsables de todo el devenir de su vida, en realidad lo sustancioso no eran los acontecimientos sino lo que desencadenaban. A partir de ese momento todo sería transformación. Alexia no dejaría nunca de metamorfosearse. Apareció el deseo. No el deseo por ser activa o pasiva. O ambas. El deseo por ser una *transformer* profesional. Por nunca vivir una transacción con un cliente de la misma forma. Ser distinta siempre. Que un cliente asiduo nunca se acostara con la misma Alexia. Que nunca se familiarizara con ella (39).

Las dos diferencias como marcas identitarias que se trabajan en esta narración son la de ser transgénero y, casi más grave en el contexto de la protagonista, la del tamaño de su nariz. El ser prostituta, en cambio, dentro del universo simbólico del cuento no juega como una categoría abyecta, como sí lo es su nariz. Es también muy sugestivo que su condición de transgénero es solo visible, o en términos de Lugones, deja de ser transparente, cuando no está «vestida».

Es curioso cómo a lo largo de todo el texto se usan comillas cada vez que utiliza el adjetivo «vestida». El ser *vestida* es una identidad que se construye a lo largo del cuento y es ciertamente una identidad inestable, que como se verá a continuación, aunque en un principio parezca fijarse en el estereotipo de la prostitución transexual, encierra en su construcción mucho más complejidad.

El narrador sostiene recursos de fluir psíquico a través de la introspección, que no se limita a explicitar las emociones y los pensamientos de los personajes, sino que inclusive opina sobre ciertos sucesos, como por ejemplo, cuando Alexia y Wilmar, la nueva estrella local de béisbol, comienzan una relación que va más allá del contrato prostituta-cliente:

Quien dejó a todas pendejas cuando Wilmar bajó del auto, la tomó de la mano como a una reina y la condujo al asiento del copiloto para abrirle la puerta. Una deferencia prodigada sólo a las hijas de familia, a las novias oficiales, artefactos más postizos que las «vestidas» mismas (45).

El comentario anterior, además de hacer una crítica a la moralina burguesa, comienza a delinear el carácter artificioso de la categoría vestida, que revisitará en otros momentos del cuento. La historia avanza y la relación entre estos dos personajes comienza a volverse más intensa, lo que provoca que Alexia se muestre vulnerable

con Wilmar y este le prometa su añorada cirugía cuando ganen el campeonato. El narrador nuevamente nos deja ver su opinión acerca de este episodio:

La historia interminable. El surgir del caballero para rescatar a la dama en apuros. Treparla en su caballo blanco. Salvarla de las desavenencias del Érase una vez. Pero lo que Wilmar no atendía de su ofrecimiento es que Alexia no era una mujer. A una mujer le puedes prometer, le puedes fallar, la decepcionas y siempre estará ahí. Su naturaleza es perdonar.

A una «vestida» tienes que cumplirle.

No se trata de amor. Es un pacto. Entre hombres (48).

La cita anterior resulta interesante porque, a lo largo del cuento, el narrador se había referido a Alexia siempre en femenino, excepto cuando no está «vestida». Hacia el final de la narración, en un encuentro con un niño, será la única vez que un personaje que se refiere a ella en masculino: “Mami, preguntó el chiquillo, por qué tiene la nariz tan grande ese señor. Era el colmo. Ni que anduviera «vestida», madreada y manchada de sangre lograba superar la obscenidad de su nariz” (65).

Antes de pasar al final del cuento, me gustaría mencionar otro momento en el que queda claro el ir y venir entre las cargas semánticas de esta categoría, y es justamente en primera persona, cuando el personaje, en ropa de hombre, decide ir a un bar de copas después de enterarse de la infidelidad de Wilmar: “Nel, ni madre, se dijo. No soy bato. Tampoco soy mujer, pero soy «vestida». Si este es el mundo de los hombres prefiero el de los jotos. Y huyó de la cantina” (60).

Para el personaje fue más grave el perder la posibilidad de la cirugía plástica de nariz que la traición de su pareja, ya que, como se mencionó, la marca abyecta que acompaña al personaje no es ni su condición transgénero ni su oficio de prostituta, sino una nariz que, en el contexto del cuento, era su perdición. Al igual que en el cuento anterior, el bisturí aparece como una solución a esta marca corporal:

Alexia volvió a encender el anhelo sólo hasta que se enteró de que la cirugía plástica podría borrar la identidad de las personas. Ella necesitaba ser otra. El mismo cuerpo, el mismo culo, el mismo caminar, pero otra. Y esa Alexia estaba tan próxima. Tan cercana. Bastaba que el cubano esgrimiera la chequera (56).

Después de haberse enterado del engaño de Wilmar, el personaje de Alexia decide no ir a la final del campeonato. El beisbolista manda a sus guardaespaldas a buscarla y a traerla al estadio. Desde la superstición, Alexia era considerada su amuleto de buena suerte. Los hombres que la encuentran la violan, la golpean y la humillan. Al no aparecer en el partido, el personaje de Wilmar la va a buscar después y la encuentra herida. Ella lo confronta con la infidelidad y lo que los guardaespaldas le acaban de

hacer y él la consuela, para después establecer un encuentro sexual que dará pie, de nuevo, a otro final que rebasa el contexto que se había construido previamente:

Alexia llorando, le sacó a Wilmar el miembro. Qué bonito contrasta el negro del miembro con el impecable uniforme blanco, pensó Alexia. Lo sopesó. Lo acarició. Lo admiró. Y comenzó a mamar. Fue una soplada de antología, como si estuviera despidiéndose de la vida. Entonces lo pensó. Si alguna vez le preguntaran cómo le gustaría decirle adiós al mundo sería con una mamada como aquellas. Morir asfixiada por la verga de un beisbolista cubano. Wilmar se relajó. Date prisa, titi, que tenemos que acercarnos pal parque.

Pero qué buena mamada, dijo con las manos sobre la peluca de Alexia. Apenas soltó el gemido que anunciaba que estaba eyaculando, Alexia sacó su navaja del bolso y le cortó el miembro (64).

Después de este episodio, Alexia deja a Wilmar desangrándose y atraviesa la ciudad con prisa, golpeada y ensangrentada como estaba, a intentar alcanzar el inicio de la marcha del orgullo gay, a la cual había renunciado ir, al igual que el concurso de Miss Gay, por estar con Wilmar y la promesa de la cirugía. Cuando llega, decide ir hasta adelante y, en una especie de euforia, se une a la multitud:

Protagónica, se incorporó al frente de la marcha. En primer lugar, en el sitio que debía ocupar la reina del Miss Gay. Quiso sacar una pañoleta de su bolsa pero sólo encontró el miembro de Wilmar. No le importó, igual lo agitó en alto. Y marchó. Con la frente levantada y el pene ensangrentado en la mano marchó. Con dignidad, marchó. Encabezando la procesión (65).

El extrañamiento, la sorpresa, la risa y la incomodidad acompañan al lector en estas últimas líneas. El final es, a la vez, verosímil dentro del contexto construido y absurdo desde la interpretación. Sin importarle su nariz, tampoco el hecho de que no estaba arreglada, algo muy importante para ella en el transcurso del relato, herida, recién violada y acabando de herir de muerte a Wilmar minutos antes, Alexia encabeza la marcha del orgullo gay con el pene de su expareja, que la engañó, en la mano. ¿Qué queda del estereotipo del transgénero? Nada, porque su carga semántica se reventó.

Con esta idea del estereotipo que se infla hasta perder el sentido, continúa la antología con el cuento “El alien agropecuario”, la historia de un tecladista con síndrome de Down que se une una banda de punk llamada «Tafil», el nombre de un conócico ansiolítico. El primer juego en relación a la categoría es usar el nombre alien, extraterrestre, con el que se establece un juego alegórico a lo largo del texto, como por ejemplo, su pueblo es referido como la nave nodriza. El segundo elemento de su nombre, «agropecuario», es una referencia con un dejo despectivo a su origen rural: “Era de rancho. No es lo mismo ser un extraterrestre de asfalto que un alien agropecuario. Y para acabarla, estaba prieto. Cuándo se ha visto que un chico con el

síndrome Trisomía 21 sea morocho. Todos son güeritos” (70). En la cita anterior se puede observar otra marca relacionada con la diferencia desde el margen, el color moreno de su piel.

A lo largo de todo el cuento hay constantes referencias, desde la burla, a su condición mental, provocando así que en ningún momento sea considerado sujeto. Siempre está habitando un «afuera», como el extraterrestre que es dentro de este universo simbólico. Algunos ejemplo de estas referencias son: “Tafil somos tres y medio” (72); “La niñera le ponía la correa y lo sacaba a pasear a la calle” (88); “A mí me abrazaba de vez en cuando, sin razón alguna. Un comportamiento común en los de su especie” (91).

El narrador es un personaje femenino en primera persona cuya función es de testigo, ya que el protagonista es El alien. Como hemos visto, la versalidad en el uso de narradores en la antología es constante, y, en este caso, también se intercalan diálogos para darle voz a otros personajes.

Conforme el relato avanza, los miembros se dan cuenta de que El alien es realmente un buen tecladista e, incluso, compositor musical. Después de que un agente musical, don Gramófono, les informa que, para poder grabar un disco necesitaban cambiar de estilo, es El alien quien los guía por el nuevo camino, es él quien define su nuevo estilo musical:

Don Gramófono vino a oirnos. ¿Tecnoanarcumbia? Es una mamada, pero vende. Acepto representarlos. Increíble, pinche viejo trinquetero había dado su brazo a torcer. Era un culero, pero tenía contactos. Y para cerrar el trato al más puro flagelo don Gramáfono, todavía no firmábamos y ya empezaba con sus chingaderas. ¿Tafil? Qué nombre es ese para una banda de tecnoanarcumbia. Cambiénselo. Pero don Gramófono, es el que hemos usado durante cinco años, la gente nos reconoce. Me vale madre, busquen otro. Y ese *look*, también denle calle. Ustedes no son más una banda de punk (79).

La nueva banda, «El ornitorrinco blanco de la cultura beige» comienza a cultivar el éxito, momento de la narración en la que surgen un nuevo estereotipo, el del vegano activista. Nace un movimiento que busca rescatar a El alien de la banda, ya que se sospecha que está sufriendo maltrato:

Los festivales fueron un error porque en alguno, no recuerdo si fue en el Corona Fest, unos veganos o miembros de Greenpeace se quejaron de la presencia de un down en el escenario. Entablaron una denuncia ante Derechos Humanos. Según ellos explotábamos a El alien. Existían testimonios de que nosotros tratábamos a nuestro tecladista como al hombre elefante [...] Son unos fanáticos. Pero esta gente, ¿no tiene casa? Se la pasan viajando. ¿Qué comen? ¿No tienen familia? Dios me libre de tener un hijo vegano, prefiero que se haga puto (83-84).

Estos personajes terminan por robarse al tecladista, aunque más adelante, los miembros del grupo, desesperados porque su éxito dependía de él, de este «casi» sujeto, consiguen encontrarlo y regresarlo a la banda. Aun así, don Gramófono, el agente, había «comprado» a El alien a su familia en el campo, por lo que ve mucho más viable lanzarlo de solista: “Al El alien le sucedió lo que todos los aliens temen que les suceda, que los humanos los capturen para diseccionarlos” (94).

Como era de esperarse, el final no termina aquí, hace falta, dentro del estilo de Manjarrez, un choque más directo, que llega cuando la narradora le deja saber al lector que está embarazada y que el padre no es su actual pareja, Lauro:

“No te preocupes amor, me dijo. Lo voy a querer como si fuera mío. Le daré mi apellido. No, no, no. No te traumes. Va a salir bien. Que su padre sea down no significa que el niño también lo vaya a ser” (95).

El último cuento a analizar en este apartado se llama “El club de las embarazadas”, narrador heterodiegético es el que lleva la historia, la cual se mezcla constantemente con diálogos. Como se ha visto, otra posible línea de análisis en la obra de Velázquez podría ser un análisis semiótico, debido a la carga simbólica que conllevan sus cuentos. En el caso de este relato, hay un juego muy claro entre la obsesión de la esposa del protagonista por embarazarse y la negativa de Damián, esta aunada al hecho de que forma parte de un club de autonepifilia o infantilismo parafílico. Comunidad que, desde su descripción, se construye como un club de alteridades abyectas:

Todas las tardes, durante la sesión del club de cerámica, Ordóñez, un tipo que se vestía de mujer, le insistía que se uniera al club de las embarazadas. Una logia secreta. Conformada por miembros anónimos. Todos homosexuales. O lesbianas. Desamparados, incapaces de experimentar la maternidad de primera mano. [...]

El sujeto invitado adoptaba una postura pasiva, dócil, mientras la otra parte le cambiaba el pañal, lo amamantaba ficticiamente o le tarareaba una canción de cuna (99).

El juego entre estas relaciones continúa cuando se explicita que el matrimonio ha sido incapaz de concebir, algo que no parece afectarle mucho al personaje de Damián, pero sí al de su esposa Carmen, que lo culpa por sus aficiones que se encuentran fuera de la norma moral: “Antes de dormir, Carmen atosigaba siempre a su marido. Atribuía su infertilidad a su afición pornográfica. La considera un castigo divino impuesto a Damián por abusar de la masturbación durante su adolescencia” (101).

Es curioso cómo la masculinidad del protagonista no está amenazada dentro de este contexto por pertenecer a esta asociación: “El club de las embarazadas no era el club de los corazones solitarios. Un porcentaje elevado de los hombres que desempeñaban el papel de cría estaban casados” (100); pero sí lo está cuando el médico informa a la pareja que su única vía para concebir sería a través de un donante de espermatozoides, algo que Damián considera humillante.

Para escapar a las presiones de su esposa, el protagonista visita cada vez con más frecuencia el club de las embarazadas, en las que su compañero, Ordoñez, jugará el rol de madre. Mientras tanto, su esposa, decide acudir a la clínica de inseminación sin la «autorización» de su marido, necesaria por órdenes médicas y por estar casada. Ambos, como se explicita a continuación, se encuentran en terrenos fuera de la norma:

El miedo, la incertidumbre, la temeridad que padece una hija de familia la primera vez que asiste a un motel, era lo que experimentaba Damián sobre su taburete. El sexo estaba prohibido en la relación. Ordoñez solo sería la mamá postiza. Sin embargo, la paranoia, la sensación de cometer un acto impuro envolvía a Damián (111).

La vergüenza que asalta a las mujeres casadas que por primera vez, incluso la segunda y hasta la tercera, acuden a un motel con un hombre que no es su marido, acometió a Carmen al presentarse en la consulta con el especialista en fertilidad. Con lentes oscuros y pañoleta se presentó ante el médico, como si fuera una enfermera que traficara con un recién nacido (112).

El alejamiento entre la pareja continúa y terminan por separarse. Carmen continúa con los tratamientos de fertilidad y consigue embarazarse, mientras que Damián deja de asistir al club por un episodio sexual con su compañero Ordoñez:

-Mira, pinche Ordoñez, nuestra relación no tiene nada que ver con lo sexual.

-Porque tú no quieres. Y para ser honesto, Damián, el club de las embarazadas es una actividad homosexual.

-Ni madres. Yo no vengo aquí a que me la mamen. Yo no soy puto.

-Por favor, Damián. ¿Te parece masculino que te limpie la mierda? ¿Qué te asee el pito con toallitas húmedas?

-Es distinto. Me caes bien Ordoñez, pero no te pases de verga. Un bebé no puede tener sexo. Los bebés no tienen sexo (115).

Una vez más, puede verse cómo el protagonista no había relacionado su nueva afición con la sexualidad, un elemento más para interpretar que en este juego simbólico, lo que él buscaba era el rol de hijo, por eso su resistencia al embarazo de Carmen. Al principio del cuento, mientras se introducía la situación, aparece una cita que en este sentido ahora cobra más importancia: “La gente ilusa se justifica diciendo que se casa

por amor. Damián no. Se había casado porque detestaba cortarse las uñas de los pies. Carmen le cortaba el pelo, los vellos de la nariz y la abundancia de vello púbico. Tareas todas insoportables para Damián” (102). Tareas similares a las que llevaba a cabo Ordoñez en el club. Su identidad está entonces alejada de la sexualidad y tiene más que ver con una diferencia en la que la paternidad no es opción porque él todavía se asume en otro espacio simbólico.

Ahora llega el momento del final, Damián y Ordoñez se reencuentran después de un año de no verse. Carmen tuvo un hijo con síndrome de Down, segunda vez que aparece esta condición en los relatos, y Damián acepta acudir de nuevo al club:

Una vez dentro del «cunero», Damián se desnudó. Su miembro había desaparecido. Se había hecho amputar el pene.

-Para no tener bebés -dijo.

Se acostó en la cama y comenzó a cagar. Ordoñez se acercó a él y empezó a limpiarlo. Mientras, Damián observaba el techo del cuarto como si se tratara del infinito e inabarcable cosmos (117).

Aparece, por segunda vez, una amputación de genitales, pero esta vez autoinfligida. En ambos casos, aunque se comparta la situación entre cuentos; un personaje con síndrome de down y una mutilación genital, en cada caso su significación carga un juego muy diferente. Carmen tiene a su hijo, por más que la familia la haya presionado para abortar, y, el personaje de Damián, se encuentra por fin en un estado infantil asexual, en el que puede ser «cuidado» sin preocuparse por las insinuaciones de Ordoñez. Esta última parte resulta especialmente interesante, ¿el sujeto deja de tener sexualidad solo por la ausencia de genitales?

Los personajes de los cuentos aquí mencionados muestran las constantes negociaciones que tienen que llevar a cabo con el discurso y con las propias categorías que habitan. En cada caso, quizás con la excepción de El alien, por no ser considerado sujeto en toda forma, la acción de estos personajes, es decir, el negarse a sostener el camino que llevaban hasta ese momento, los lleva a su hipérbole en el final. Tino, que termina por convertirse en criminal y adicto a la cirugía plástica; Alexia que se desengaña por haber volcado sus expectativas en su pareja y que decide llevar a cabo una venganza reivindicativa; y por último, Damián, que decide llevar esa identidad infantil a su cuerpo a partir, también, de una intervención quirúrgica. En cada caso hay una disputa con la identidad, construida en un contexto en la que la agramaticalidad es la que es transparente. Dentro de los campos semánticos que se construyen en el texto, la excepción, la irregularidad, se convierten en norma. Aun

así, el conflicto de los personajes no cesa, solo se suspende a través de la hipérbole que lleva al significado de sus identidades al colapso, pero esta suspensión, aunque liminal, no interrumpe del todo sus recorridos vitales. La identidad con la que se estaba en pugna no desaparece, no puede ser destruida del todo. En cada cuento hay alteridades que devuelven la categoría a la que se resisten los personajes, no solo se construyen a sí mismos, sino que hay una serie de otros que desde sus códigos también los miran y los constituyen. El otro es ineludible y su lectura determina, desde el contexto, la identidad de la que nunca se puede escapar del todo.

II. EL OTRO COMO POSIBILIDAD

2.1 La alteridad cómo problema ético

Maybe ever'body in the whole damn world is scared of each other

John Steinbeck *Of Mice And Men*

Tal y como se expuso en el capítulo anterior, la alteridad, lo que es diferente a lo mismo, *a mí*, es representado como un opuesto, creando polaridades, binomios hegemónicos que configuran los límites entre la pertenencia y el exilio simbólicos:

Huelga decir que ambos componentes del binomio obedecen a una misma realidad donde, desde el adentro hegemónico, se instituye un afuera –abyecto- como contrario y complementario que ha de garantizar la supremacía y la pureza del primero. Por ello no resulta impropio advertir que el establecimiento de los discursos de poder-saber que expulsan al cuerpo –y a las mujeres- de su feudo van emparejados con la eficacia operativa de unos discursos normativos destinados prioritariamente al control y a la domesticación de los cuerpos, en especial de aquellos sujetos –y *apenas sujetos*, como las mujeres o los individuos marcados por una diferencia étnica o de práctica sexual- asociados, incluso identificados, con la preeminencia material-natural-pasional-bárbara del cuerpo sobre la razón (Torras: 2006,12).

Las aproximaciones teóricas que se han venido desarrollando en este trabajo se espejean en cuanto a la responsabilidad que demanda el sujeto marginado por desmontar planteamientos esencialistas y fijos con respecto a la identidad. Los *otros*, los diferentes, demandan un lugar que les ha sido arrebatado por la metafísica. ¿Cómo responder a esta demanda? ¿Se puede escapar a la clasificación? ¿Qué papel juega la representación deliberadamente ficcional de estas diferencias? ¿Qué posibilidades puede abrir un lugar de lectura o de constitución subjetiva consciente de estos problemas?

El asumirse en una determinada identidad social implica un peso ético. Este paradigma de la identidad consiste en que, como se ha expuesto con anterioridad, en un contexto específico hay una concepción de determinadas categorías con las que determinados sujetos se identifican y asumen para después ser tratados como tales: “[...] the labels operate to mold what we may call *identification*, the process through which individuals shape their projects—including their plans for their own lives and their conceptions of the good life—by reference to available labels, available identities” (Appiah: 2005, 66).

Hay un problema de justicia que surge cuando el sujeto no tiene el control o la «libertad» para asumir ciertas etiquetas por sí mismo, como el género, la raza o la preferencia sexual, entre otras diferencias. Más aún cuando estas identidades funcionan como instrumentos de subordinación y constriñen la autonomía. En palabras del autor:

You can choose whether or not to play a certain conventional role, and, if all there is to an identity is a conventional set of behaviors, and you are capable of them, then you can choose whether to adopt the identity. But when the criteria for ascribing a certain identity include things over which you have no control—as is the case with gender, race, and sexual orientation—then whether you identify with that identity, whether, for example, you think of yourself as gay and act sometimes as a gay person, is not only up to you (Appiah: 2005, 69-70).

Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado «positivo» de cualquier término –y con ello su «identidad» sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que ha sido denominado su afuera constitutivo (Hall y Du Gay: 2003, 18). En este sentido, la identidad del yo solo puede existir si hay otra, suplementaria, que la sostenga. La condición anterior debe de ser interpelada desde la ética, ya que la alteridad queda reducida a una categoría de carácter execrable, con el propósito de que su contraparte, la identidad del yo, exista como válida y estable.

Joan-Carles Mèlich, en su obra *La lección de Auschwitz*, y fundamentándose en la propuesta de Emmanuel Levinas, sostiene que esta relación con la alteridad tiene sus raíces en el hecho de que la filosofía occidental se ha volcado constantemente en la metafísica, un planteamiento filosófico injusto, ya que no reconoce la particularidad del otro, sino que conceptualiza la alteridad de forma homogénea. Para Mèlich, la tradición filosófica occidental, desde el *Logos* de la Grecia Clásica hasta la conciencia racional de Descartes, ha configurado al otro de tal forma que no es percibido como persona y no es considerado un igual (Mèlich, 2004, 80).

A partir de estos planteamientos, y considerando el recorrido que se ha llevado a cabo en el primer capítulo, es fundamental reconocer que la única forma de constituirse como sujeto es a partir de la reducción del otro, que dotará de sentido la categoría a través de la dinámica del reverso constitutivo: “el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y de la abyección [...], un exterior abyecto que, después de todo, es -interior- al sujeto como su propio repudio funcional” (Butler: 2002, 20). Por lo tanto, la identidad del sujeto solo puede existir si la alteridad se

mantiene en afuera constitutivo, es decir, en la abyección, a la cual ya había hecho referencia. La identidad hegemónica, normal, naturalizada, busca la homogeneidad o la esencialidad para fijar su privilegio, lo que provoca que esta reducción homogeneizadora se traduzca en el estereotipo fijo de ese otro que se quedó en el afuera simbólico, “en una *diferencia* absoluta que lo reifica, esto es, que niega su existencia como individuo” (García: 2010, 42).

Esta denuncia ha sido proclamada por numerosos flancos de envergadura postestructuralista, en los que, en cada contexto, se muestran los mecanismos por los que aquellos sujetos que se producen al interior del discurso, perpetúan su posición de privilegio al dejar al otro en la abyección:

Desde nuestra manera de ver, esos «otrxs» -en el contexto español- son sujetos racializados y cuerpos a conquistar. En este sentido, somos identidades marcadas como cuerpos de color y culturas «otras», ubicadas del «otro lado de la línea» [...] Consideramos que dichas diferencias reproducen, por un lado, cuerpos modernos, blancos y válidos, es decir, sujetos de derechos, ciudadanos. Mientras que, por otro, los cuerpos racializados de las excolonias, los cuerpos de color, son objetos marcados como «no-sujetos», es decir, no se les reconoce como sujetos plenos de derechos (Rojas y Aguirre: 2013, 131).

La relación que el sujeto establece con su alteridad, la que provee sus condiciones de existencia, es de poder, “es una situación en la que uno ejerce un *poder sobre* otro y donde, por tanto, al agente le corresponde un paciente, que es potencialmente víctima de la acción del primero” (Ricouer: 2002, 297). No se reconoce al otro como lo mismo, ya que el sujeto se despojaría de su lugar de privilegio que lo constituye. Parece que en esta configuración metafísica, sea cual sea la categoría y el contexto, no es posible establecer otro tipo de relación:

[...] convergen en una misma negación del otro como sujeto, esto es, en el sabotaje de toda posibilidad de fundar una alteridad basada en la relación. Catalogado en el primer caso, animalizado o relegado a la monstruosidad en el segundo [...] el Otro es un instrumento al servicio de la fabricación de la alteridad (García: 2010, 45).

¿Puede ofrecer la perspectiva postestructuralista, a partir de sus preceptos que intentan desmotar la metafísica, un reconocimiento teórico y práctico de la alteridad que escape a la violencia y a la hegemonía en la que ahora está sostenida?

Manuel Asensi explica que esta es justo una de las responsabilidades de la crítica, la de posicionarse en el lugar de la alteridad abyecta: Y no se trata de hablar por ellos, ni de representarles, sino de *adoptar su punto de vista heterogéneo, plural*, lo cual debe hacerse en medio de la vigilancia y de la auto-reflexividad más estrictas

(Asensi: 2007, 148). En esta auto-reflexividad, el cuidado que la misma teoría tiene por no caer en la trampa moderna que buscan resistir, se encuentra la primera búsqueda ética del postestructuralismo, el cuestionar a sí mismo cada paso tomado, aun si entonces el recorrido se vea envuelto en continuos puntos ciegos.

Maurice Blanchot, filósofo francés cuya obra, cercana al postestructuralismo, se centra precisamente en las paradojas, intenta esbozar una forma de relación con el otro en el que se le permita su heterogeneidad, en la que no se le ligue a un nombre que lo reduzca, pero en la que el sujeto debe de aceptar entonces la falta de su propio sentido y de su linealidad temporal:

Que es preciso que, en la homogeneidad -la afirmación de lo Mismo- que exige la comprensión, surja lo heterogéneo, lo Otro absoluto gracias a lo cual toda relación tiene significado: no relación, la imposibilidad de que el querer y acaso incluso el deseo franqueen lo infranqueable, en el encuentro clandestino, repentino (fuera de tiempo), que se anula con el sentimiento devastador, nunca seguro de ser experimentado en aquel a quien ese movimiento destina al otro privándolo tal vez de “sí” (Blanchot: 2002, 78).

Como se verá en desarrollo de este capítulo, no será la primera vez que se mencionen, por un lado, las rupturas temporales cronológicas,¹ que comenzaron con la propuesta de Walter Benjamin, y por otro, la necesidad de apuntar a una falta de límites en la clasificación, aun a sabiendas de que su empresa es imposible en la práctica material, por estar inmersa en un contexto puramente lingüístico y simbólico. Al estarse moviendo dentro de los campos del lenguaje, las prácticas de resistencia comienzan a tomar consciencia de sus propios límites. Como se ha visto, la agencia subjetiva está contenida por el discurso y por sus marcos, pero ello no significa que en su intención no exista un afán por darle un lugar distinto a la alteridad, mientras que comprender la violencia con la que se le disecciona en nombre propio, ya es en sí mismo un acto ético, todavía quedan posibilidades interesantes y fructíferas por transitar.

¹ Lo que Joan Carles Mélich y Beatriz Preciado se refieren como «acontecimiento» es también un mecanismo de resistencia que intenta romper con el orden cronológico que provee estructura, por lo que también es considerado una estrategia de resistencia.

2.2 La ética y el postestructuralismo

I know. I was there. I saw the great void
in your soul, and you saw mine.

Sebastian Faulks *Birdsong*

Para Torbjörn Tännsjö, la crítica filosófica se divide en dos grandes tendencias sobre cómo la teoría puede aproximarse a la ética, por un lado con la línea del realismo moral, la cual sostiene que existe una verdad ética única que perseguir, traducida en una moral normativa y, por otro, el denominado nihilismo moral, en el que estrictamente no existe una verdad moral absoluta (Tännsjö: 2013, 9-12). Si después de la llegada del postestructuralismo no puede hablarse de conceptos universales y únicos, entonces más que de nihilismo, se tendría que hablar de una ética anclada en un contexto temporal y espacialmente específico.

Desde una aproximación teórica crítica volcada en la supuesta esencialidad del sujeto moderno, existe un problema ético en la constitución de un sujeto que somete a la alteridad para poder definirse en una categoría hegemónica y pretendidamente fija. Las aproximaciones postmetafísicas, que a partir de sus premisas buscan mostrar las falacias naturalizadas en estos procesos, abren también, desde sus posibilidades, vías en las que la ética puede replantearse en función de la deuda que se adquiere al constituirse como sujeto. En este apartado me interesa pensar cómo ese sujeto postestructuralista se relaciona con otros sujetos y cómo este nuevo planteamiento subjetivo abre vías éticas que la alteridad demanda que se recorran.

La denuncia sobre una crisis de eticidad en el contexto moderno no es exclusiva del postestructuralismo como corriente crítica. Al llevar a cabo un breve esbozo genealógico de este problema, inaugurado anteriormente desde las posturas de Walter Benjamin, heredero del Marxismo y lector de Friedrich Nietzsche y de Martin Heidegger, y también, en este capítulo, desde la obra del filósofo lituano Emmanuel Levinas, y más adelante, con el concepto paradójico del nombre en la obra de Maurice Blanchot;² está claro que el problema de la alteridad y de su relación con el

² Ver apartado 4.4, en el que se expone la lectura de este problema a partir de la obra *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot. También, en el apartado 4.2 se volverá a hacer referencia a la herencia filosófica de Martin Heidegger, como precedente de la hermenéutica, al ser una aproximación a

sujeto ha ocupado el trabajo intelectual del siglo XX, y hasta nuestros días, desde muy distintos flancos.

De la mano de la obra *Ética posmoderna* de Zygmunt Bauman, y utilizando de soporte el itinerario teórico que se ha llevado a cabo hasta el momento en este trabajo, busco establecer una base filosófica con la intención de comprender cómo se llegó y qué diálogos se han establecido en torno a la ética en el siglo XX, contextualizando así, el siguiente apartado, la propuesta de Emmanuel Levinas, y entender las paradojas que esta conlleva.

Tanto Bauman como Tännsjö comienzan sus aproximaciones hacia la ética contemporánea aclarando que en el contexto occidental, antes de la llegada del sujeto cartesiano o moderno, la religión católica ocupaba un lugar fundamental en la interpretación de las acciones humanas, debido a que existían una serie de mandamientos divinos incuestionables que tenían consecuencias en vida y después de la muerte:

Representatives of political and religious authorities have instructed their followers to abide by various different moral codes and they have promised those who do that they will be richly compensated by eternal bliss, while those who do not have been threatened that, in order to redeem their sins, they will have to experience eternal torture in hell. It would be foolhardy to deny that these injunctions have been effective (Tännsjö: 2013, 17).

Bauman explica que cuando se le dota al ser humano del carácter de individuo, este tuvo entonces la necesidad de constituirse y, en ese proceso de construcción, tuvo que hacer elecciones. Después de la secularización, no se tuvo ya una visión unitaria de la realidad, misma que sí ofrecía la religión, por lo que el sujeto quedó fragmentado en distintas esferas y funciones.

Por ello, legisladores y pensadores modernos consideraron que la moralidad, más que ser un ‘rasgo natural’ de la vida humana, es algo que necesita diseñarse e inyectarse a la conducta humana. Y por ello intentaron componer e imponer una ética unitaria y abarcadora; esto es, un código de reglas morales cohesivo que pudiera enseñarse a la gente y que se la obligara a obedecer. [Pensaron] que la *razón* lograría lo que ya no conseguía la *fe* [...] (Bauman: 2005, 12-13).

Estas primeras aproximaciones por construir una ética alejada de la religión buscaron construir modelos universales de naturaleza humana. El pensamiento moderno creía

en la posibilidad de un código ético³ que no fuera ambivalente ni contradictorio. Esta aspiración, como es de esperarse, fracasó rotundamente; hoy se entiende que el suyo era un proyecto imposible. Bauman continúa explicando que lo que sucedió después de este intento frustrado fue que la ética comenzó a asemejarse al funcionamiento de la ley, esto es, partir de un modelo ideal rara vez alcanzado en la práctica, y ofrecer reglas definidas nítida y detalladamente en las que no haya lugar para la ambigüedad. “En otras palabras, supone que, para cada situación, una elección puede y debe decretarse como buena, en oposición a numerosas malas” (Bauman: 2005, 18).

Bauman continúa su recorrido refiriéndose al egoísmo moderno y cómo desde esa posición parecía que la ética estaba en contra de la supuesta «naturaleza humana» por instar al sujeto a preocuparse primero por el otro antes de sí mismo, como sería lo «normal»: “No obstante, la responsabilidad moral es precisamente el acto de autoconstitución” (Bauman: 2005, 21).

La llegada a los *giros post* demostró la relatividad de estos códigos éticos y de las prácticas morales que recomiendan o apoyan, además de la carga política de los códigos éticos que pretenden ser universales. Aun así, continuaba existiendo una necesidad, desde la filosofía, por lograr delinear una ética que estuviera más allá de las normas morales desde la patologización de las ambivalencias. Bauman explica que entonces los filósofos se autonombraron los guías éticos de las masas e intentaron sustituir a los clérigos con la misma pretensión universal:

El código ético debía sustentarse en la ‘naturaleza del hombre’, lo cual era, a todas luces, un manifiesto. Bastaba afirmarlo, empero para exponer el peligro que representaba la fórmula de los fundamentos naturales de la ética para un orden creado por el hombre y el papel rector que la clase educada reclamaba para sí en ese orden. [...] Había que decirle a la gente cuáles eran sus verdaderos intereses, y si no escuchaba o fingía estar sorda, debía obligársela a

³ En algunos textos citados, los términos «moral» y «ética» se utilizan indefinidamente, pero, el posicionamiento de esta investigación coincide con la postura de Joan Carles Mèlich y de Paul Ricoeur en el sentido de considerar la moral como una normativa que está relacionada con el discurso hegemónico de la cultura de la cual proviene, mientras que la ética abarca problemas mucho más complejos que pretenden ir más allá del discurso e, incluso, establecerse como una relación con la alteridad previa a toda epistemología: “De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción” (Ricoeur: 2002, 289).

comportarse como exigían sus *verdaderos* intereses, incluso contra su voluntad, si así fuese necesario (Bauman: 2005, 33-35).

Las consecuencias del establecimiento de la ética moderna del modo anterior, aunado al código legislativo que se aseguraba que estas normas pensadas por el «bien» de la población se llevarán a cabo, tuvo consecuencias en materia de autonomía. En primer lugar, las decisiones éticas estaban también ligadas al lugar del individuo en la sociedad, proveniente de su poder adquisitivo y siempre funcionando a partir de dicotomías hegemónicas, ya sea dependientes del bien del Estado, de la clase gobernante, de la elite económica o de la autodenominada clase iluminada. Así, no era posible pensar que un miembro del gobierno estuviera «atado» a un código ético de la misma forma que la masa ignorante a la que debía de llevar al camino correcto, al mismo tiempo que la producía como alteridad constitutiva. Para el sociólogo polaco, estos criterios modernos siguen vigentes, aunque lo que sí ha cambiado es la conciencia crítica de los intelectuales que ahora se vuelcan en desmontar las arbitrariedades detrás de estos códigos, como en el caso del postestructuralismo: “La verdad en cuestión es que el ‘desorden’ permanecerá, al margen de lo que hagamos o conozcamos, que los pequeños órdenes y ‘sistemas’ que elaboramos son frágiles -en tanto que no se observe lo contrario- y arbitrarios, y a final de cuentas tan fortuitos como sus opciones” (Bauman: 2005, 41).

Paul Ricoeur se suma al argumento anterior, también estableciendo que no es posible unificar criterios ni proponer categorías universales cuando se busca promover un determinado ideal ético:

En efecto, la experiencia histórica muestra que no hay regla inmutable para clasificar, en un orden universalmente convincente, reivindicaciones tan estimables como las de la seguridad, la libertad, la legalidad, la solidaridad, etc. Sólo el debate público, cuyo resultado sigue siendo aleatorio, puede alumbrar un cierto orden de prioridades. Pero este orden no valdrá más que para un pueblo, durante un cierto período de su historia, sin comportar jamás una convicción irrefutable, válida para todos los hombres y todos los tiempos (Ricoeur: 2002, 306).

Bauman cierra su reflexión llegando al punto más importante de su texto, cuando en los estudios éticos se empieza a estudiar a la alteridad desde otra perspectiva, cuando al sujeto moderno se le denuncia su soberanía y su egoísmo:

En un mundo construido únicamente con reglas codificables, el Otro permanecía en el exterior de este yo como una presencia misteriosa pero, ante todo, confusamente ambivalente: el ancla potencial de la identidad del yo, a la vez un obstáculo, una resistencia a la autoafirmación del ego. En la ética moderna, el Otro era la contradicción encarnada y el más temible obstáculo para que el yo lograra la plenitud (Bauman: 2005, 98).

Aunque Bauman no utiliza este término, yo propongo denominar a este momento el *giro ético*, producto del resto de los giros y fundamental para establecer vías de subversión que apunten a una condición más justa para la alteridad. La línea ética que sucede a esta crítica del sujeto moderno está, mayoritariamente, anclada en la obra filosófica de Emmanuel Levinas, la cual propone, quizás desde una aporía,⁴ a colocarse antes de las convenciones, previo a la clasificación. Levinas propone un Otro,⁵ ahora escrito con mayúscula, que demanda respeto y que se resiste a ser delimitado por las categorías, por el discurso y por cualquier intención ontológica. Aunque problemática, parece que por fin se abre una puerta para saldar la deuda con el Otro:

[...] los diversos caminos que antes seguían las *teorías* éticas (aunque no las *preocupaciones* morales de los tiempos modernos) acabaron por volverse cada vez más una especie de callejón sin salida, aunque también abrían la posibilidad de una comprensión radicalmente novedosa de los fenómenos morales (Bauman: 2005, 8).

⁴ A lo largo de este capítulo y en el cuarto, se desarrollarán los problemas que surgen de la propuesta filosófica de Levinas: las críticas a sus planteamientos, a la aparente imposibilidad de que pierda su carácter meramente abstracto y, también, las posibilidades que abre en cuanto a lecturas éticas en espacios de representación.

⁵ “El empleo de mayúsculas para “Mismo” y “Otro” que hace Levinas, responde a su necesidad por dotarlas con un carácter de primacía, si bien no en un sentido *conceptual*, puesto que la idea misma de *concepto* pertenecería únicamente al Mismo, sí en la intención por tratar ambas nociones como instancias o momentos. Se trata de *modos de existir* en los que se atiende a las modalidades de relación establecida por cada una de ellas” (Manzur: 2014, 88).

2.3 La propuesta de Emmanuel Levinas

La ética posmoderna es la de Levinas.
Zygmunt Bauman

Puntos de partida

El proyecto filosófico de Emmanuel Levinas está fundado en el acontecimiento del Exterminio, y busca cortar con la raíz del pensamiento moderno occidental, es decir, con el sujeto que desde su racionalidad le da forma a la alteridad.⁶ “Un autor un tanto inclasificable aunque con puentes y, a su vez, distancia con la fenomenología y la herméutica o el diferencialismo [postestructuralismo] francés; o los marxistas analíticos” (Etxeberria: 2004, 212).

Desde su obra, Levinas también aborda problemas ya desarrollados anteriormente en este trabajo, como la caída de los discursos fundacionales, los límites del pensamiento científico legitimado por estructuras de poder, la violencia institucional y el lenguaje como productor de diferencia. Su obra implica una “[...] ruptura con la tradición ontológica y epistemológica, es decir, con los cimientos del pensamiento occidental y apuesta por el único conflicto serio de nuestra era: el de la eticidad” (Barrios: 2004, 59).

Para Levinas, el encuentro con el Otro, con su diferencia, es el origen del lenguaje, y por lo tanto, de la subjetividad y de la epistemología (Eagleton: 2010, 404). En este sentido, la ética, para Levinas, tendría que ser el fin de la ontología,⁷ para así, no tener recursos con los cuales reducir al Otro a ningún tipo de conceptualización, reducción, universalización u objetivación, como sucede en la Modernidad:

La subjetividad –conquista del espíritu moderno–, es sinónimo de totalización. [...] el sujeto que goza del mundo ha hecho de su relación con el otro una relación de alimento, de satisfacción y de ejercicio arbitrario de la libertad. La historia y sus formas –la política, la ciencia y el arte– son el producto de la subjetividad, de la mismidad –según expresión de

⁶ “La racionalidad es entendida como la habilidad que tiene un sujeto unificado por abstraer, categorizar, formar lo múltiple en la sistematización de normas que acentúan, capturan y forman su unidad desde la posición privilegiada” (Lugones: 1999, 244).

⁷ La ontología es entendida aquí como la rama de la metafísica que pregunta por la realidad y por sus propiedades.

Lévinas— que a lo largo del tiempo ha reducido al mundo a su medida, ha convertido al prójimo en objeto de su libertad. Por ello, lo decíamos, el occidente ha cavado su propia tumba: los racismos, los regionalismos, la pobreza, la orfandad son la historia del silencio, son las cenizas sobre las que la libertad ha construido su imperio (Barrios: 2004, 59-60).

Levinas argumenta cómo el planteamiento filosófico que se hizo de la libertad en la Modernidad⁸ tuvo consecuencias atroces en la relación con el Otro: “Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo” (Levinas: 2005, 18). En su obra, denuncia cómo los acontecimientos históricos son productos de la necesidad egoísta del Mismo por poseer y clasificar su entorno:

Es suficiente caminar, hacer para apoderarse de todo, para apresar. Todo, en cierto sentido, está en su lugar, todo está a mi disposición a fin de cuentas, aun los astros, a poco que saque cuentas, que calcule los intermediarios o los medios. El lugar, medio ambiente, ofrece medios. Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es comprendido (Levinas: 2002, 97).

Esta posesión, a ojos de Levinas, presupone una injusticia. El sujeto moderno al apresar, totaliza, reduce y objetiviza. “Para este filósofo, la libertad, el yo (*moi*), ha erigido una realidad donde el ejercicio de la libertad es el ejercicio mismo de la violencia” (Barrios: 2004, 59).

En esta inversión o *giro ético*, se le atribuye al Otro el protagonismo y la primacía que antes era atributo del sujeto, al Mismo, para decirlo en palabras de Levinas. Una propuesta por justamente no leer al Otro, sino reconociendo que la razón y el conocimiento que produce puede solo apresarlo y despojarlo de su irreductibilidad. El Otro, entonces, se vuelve inaprehensible y sólo así puede surgir una condición ética de la subjetividad: el otro deja de ser una idea homogénea y ahora demanda respeto. “Ante la mirada y el gesto del otro, la mirada y la conciencia del yo pierden su hegemonía” (Barrios: 2004, 65). La libertad del yo queda entonces sustituida por la responsabilidad por el otro, un otro que me interpela a través de su *rostro*, figura que utiliza Levinas como aquello que no se puede representar:

⁸ “El modernismo se divide, por un lado, en la promesa de la igualdad universal y, por otro, en la legitimación y reproducción (a través de creencias y prácticas ideológicas y socioculturales tales como el mercado libre, el individualismo, lo público y lo privado, en esferas separadas bajo el principio de ‘separados pero iguales’) de las divisiones de propiedad, recursos, y trabajo según las diferencias entre hombres y mujeres, blancos y negros, propietarios y trabajadores, colonizadores y colonizados” (Ebert: 1999, 200).

El rostro no es la «cara». La cara se ve, el rostro, en cambio, me habla, me llama y me interpela. El rostro es voz, palabra, escritura, y también es grito, llanto, ruego. *El rostro es invisible*. El rostro no es conceptualizable. El rostro es lo que escapa a cualquier definición. Y el rostro del otro me llama, me reclama. El rostro del otro es el que se resiste a mi poder, a mi soberanía. El rostro del otro es débil, aunque paradójicamente su debilidad es fortaleza. Puedo destruirlo, cosificarlo, pero él me demanda respeto (Mèlich: 2004, 76).

El rostro le otorga al yo una responsabilidad “como si todo el edificio de la creación reposara sobre [sus] espaldas” (Levinas: 2005, 62). El yo podrá ignorar la interpelación del rostro, pero éste seguirá reclamándole (Mèlich: 2004, 69). Desde esta perspectiva, la diferencia inconceptualizable de la alteridad deja de representar un problema que debería de ordenarse o de volverse inteligible. El rostro del Otro y su demanda posibilitan una relación en la que el yo no puede ya ser indiferente a la responsabilidad que tiene con la alteridad y su sufrimiento.

Ética en relación

Para mí Levinas es el pensador que más y mejor ha estudiado la cuestión de la *responsabilidad*. Según él, la responsabilidad no es un valor sino una *relación con el otro*, la genuina relación con el otro.

Joan Carles Mèlich

A partir del encuentro, y del propio cuestionamiento por ese Otro inclasificable, surge la definición de ética que Levinas propone, una ética que, por la condición de absoluta desnudez del Otro, es anterior a la ontología y al egoísmo que implica: “Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo- se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética” (Levinas: 2002, 102). En este encuentro se funda una responsabilidad por esta alteridad que ahora demanda, a manera de *epifanía* (Lechte: 2005, 95), el respeto que el sujeto le había negado al reducirlo.⁹

Es importante mencionar que, para Levinas, la relación que se establece con el Otro a partir de su rostro no es de ninguna manera simétrica ni correspondiente:

Lo que exijo a mí mismo no es comparable a lo que tengo derecho de exigir al Otro. Esta experiencia moral, tan trivial, indica una asimetría metafísica: la imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros; en consecuencia también la imposibilidad de la totalización (Levinas: 2005, 87).

Bauman comenta que esto es así debido a que, para que este encuentro devenga en acontecimiento ético, el Mismo, el yo, el sujeto, no puede pedir reciprocidad. No se buscan ganancias ni recompensas, no hay interés por la mutualidad (Bauman:2005, 59).

Terry Eagleton, desde su lectura, afirma que esta relación con el Otro cambia la pregunta ética tradicional, «¿qué debo hacer?» a «¿qué es lo que el Otro quiere de mí?» Por lo que la ética, desde Levinas, tiene ya poco que ver con acciones y su

⁹ Es interesante que Lechte utilice término *epifanía*, que recuerda a la lectura de Walter Benjamin sobre la historiografía y la necesidad de que el sujeto del presente rememore, a manera de suspensión y alejado de la cronología, a los muertos que desde el pasado construyen nuestro presente. Aunque la deuda benjaminiana generalmente es traducida por la necesidad de narración para saldarla, algo que directamente se contradice con las propuestas de Levinas, también contiene, a su manera, una inquietud por hacer justicia.

lectura como «buenas» o «malas». “Lo ético es más una cuestión de ser escogido que de escoger” (Eagleton: 2010, 400).

En este sentido, la ética ya no se trata de normas morales, ya no se ancla ni en el discurso hegemónico ni en la religión. La epígrafe que abre este capítulo cobra sentido al cruzar las reflexiones postestructuralistas (y posmodernas) sobre la identidad con el problema, abordado previamente desde Benjamin, de dar cuenta de y por el otro. Esta nueva subjetividad postmetafísica también implica renovadas relaciones intersubjetivas, el pensar en el sujeto como proceso forzosamente afectará los vínculos que establece con la alteridad. La relación entre los sujetos, entonces, se convierte en el contenido de la ética. “Los seres tienen una identidad «antes» de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad” (Levinas: 2002: 57). Un asunto, que, como se verá a continuación, no trascenderá sin críticas.

Discusiones sobre Levinas

La incertidumbre mece la cuna de la [eticidad].

Zygmunt Bauman

Aunque no se puede negar que la propuesta ética de Levinas se ha convertido en un referente reconocido y estudiado desde múltiples perspectivas, no por ello ha dejado de ser fuente de apasionadas discusiones y críticas. El problema más común que se le adjudica a la ética levinasiana es la incapacidad de poder traducirla en la cotidianidad. El Otro, su Rostro irreductible, no puede ser nunca representado, por lo que la relación que el Mismo busca establecer con él, previa al lenguaje y a la ontología, se topa con muchísimos problemas al intentar posarse en la especificidad. Como ya se ha discutido, si se piensa en el entorno, en la cultura, en los sujetos que produce y en su relación con la jerarquía axiológica, siempre hegemónica en la que los significados se establecen, ¿cómo representar, sin pasar por el lenguaje, a ese Otro y su demanda?

Levinas siguió buscando hasta su muerte, en 1995, un modo de presentar en filosofía al irreductible Otro; un Otro que es ciertamente irreductible al orden del Mismo. Evidentemente, habría que detenerse aquí en las resonancias de la noción de «búsqueda»; pues lo que Levinas está presentando de hecho es la huella de su búsqueda de una forma inteligible de presentar al Otro sin tener que recurrir al lenguaje del idealismo (Lechte: 2010, 95).

Aunque en esta huella de la búsqueda queda clara la intención ética de Levinas, el hecho de que, como sujeto, este tenga que echar mano del lenguaje y de la diferencia para comunicarse, ciertamente provoca numerosos obstáculos en estos esfuerzos. Terry Eagleton, en su obra *Los extranjeros: Por una ética de la solidaridad*, dedica numerosas páginas a exponer los problemas que encuentra en estos planteamientos éticos. Comienza por afirmar que el Otro de Levinas, por ser irreductible, es inquietamente eterno, existe fuera de todo contexto social o histórico, está despojado de todos los indicadores culturales definitivos, y trasciende todos los factores morales o psicológicos (Eagleton: 2010, 404). Aunque esto sea cierto, el hecho de intentar anclar al Otro levinasiano en un contexto implicaría clasificarlo, lo que como se sabe, se traduce en violencia para Levinas. Su segunda crítica es la responsabilidad que el Mismo tiene por el Otro, la cual, para Eagleton, además de ser “intimidatoria”, por

exigir una responsabilidad a la cual es imposible hacerle frente, carece de contenido, lo que provoca que no pueda ser una base para la amistad:

Pero esta relación de responsabilidad con los demás no es reversible, como en la economía simbólica: esos otros no pueden sustituirme a mí, pues yo seré siempre más responsable que ellos. Hay una curiosa especie de abnegación aquí, como en el caso de dos personas que se esforzaran en superar al otro a la hora de hacerse reverencias” (Eagleton: 2010, 412).

Parece que Eagleton no puede imaginarse una ética que no implique una correspondencia con un código moral, pero este planteamiento, desde la postura levinasiana, es una trampa. Como se ha expuesto anteriormente, para el postestructuralismo, la moral implica un discurso de poder que constriñe al sujeto. Justamente lo que se intenta hacer al pensar en la identidad como un proceso, en su condición postmetafísica, es desligarla de una esencialidad que a partir de normas, muchas veces con bases morales, tiene consecuencias materiales. De esta línea de planteamientos, Eagleton comenta:

En este sentido, Levinas es uno de los primeros pensadores posmodernos. Su recelo extremo hacia la identidad y la generalidad hunde sus raíces en la historia de la barbarie fascista y estalinista. Para él -y para parte de su prole posmoderna-, hay un camino discernible de lo genérico al Gulag” (Eagleton: 2010, 413).

Aunque la cita anterior tiene un carácter claramente provocador, la crítica de Eagleton tiene que ver por no poder hacer algo por el Otro en un contexto anclado a la realidad, sino que solo permanece como una postura abstracta, lo cual es ciertamente complicado. Más, si se le suma a la paradoja que ha acompañado a este recorrido, la de caer en la trampa semántica de reducir justamente lo que se intenta poner en crisis. De acuerdo con Eagleton, los planteamientos de Levinas tampoco escapan a este problema: “En todo caso, no está muy claro que todas las cuestiones éticas puedan reducirse a la elevación de la alteridad sobre la identidad. Este antirreduccionismo es en sí mismo reduccionista” (Eagleton: 2010, 419). Bauman también habla de este problema y se refiere a él como “la aporía de la proximidad moral” (Bauman: 2005, 107).

El pensamiento levinasiano plantea la modalidad del Otro a partir de la estructura taxonómica del Mismo, aunque él insista que no es así. [...] Entender –o explicar- la configuración del Otro a partir de las modalidades taxonómicas de relación (como taxonómico es también el lenguaje que Levinas emplea para intentar explicarlo), es sumamente problemático (Manzur: 2014, 135).

Eagleton continúa en esta línea explicando que la alteridad está constituida por nuestro trato con los otros, y por lo tanto limitada por la identidad y la reciprocidad.

“La interacción humana implica identidad y diferencia. La idea de comunicación es la ruina tanto de la absoluta identidad como de la absoluta alteridad” (Eagleton: 2010, 420). Aunque no se pueden negar estos problemas, en esta línea de críticas no se toma en cuenta la búsqueda de Levinas por proveer otras maneras de relación, incluso dentro del mismo lenguaje, que por ser inestables e irregulares, den lugar a un lenguaje *otro* que también lo sea. Eagleton continúa con su crítica afirmando:

[...] el Otro altera mi posición estable en el orden simbólico, irrumpiendo violentamente en la totalidad narcisista de mi mundo, dejándome a la deriva, alejándome de mi hogar y emplazándome a cargar con el peso de una infinita responsabilidad en su nombre. Enfrentado a esa presencia intratable, el sujeto se fractura en una no identidad, sumisa más que autónoma, perpetuamente incapaz de coincidir consigo misma” (Eagleton: 2010, 403-404).

¿Y si no coincide consigo misma? ¿Y si justamente es a eso a lo que se debe apuntar? Una identidad que no funcione a partir de un binomio también establecería *otro* tipo de relación con la realidad. Si la identidad está siempre en devenir, si no es pura, si no corresponde a sí misma, ¿qué posibilidades se abren? “[...] el lenguaje consistiría en suprimir lo Otro, al ponerlo de acuerdo con el Mismo! Ahora bien, en su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca” (Levinas: 2002, 96). ¿Será que esta «función de expresión» sea la que abra vías de representación, aunque fisuradas, para el Otro?

Levinas afirma que la diferencia absoluta es inconcebible para la lógica formal y sólo puede instaurarse a través del lenguaje. En tal relación, los términos (los interlocutores) conservan su carácter absoluto, de manera que el lenguaje se defina tal vez como el poder mismo de romper con la continuidad del ser o de la historia (Manzur: 2014, 141).

Ante esta posibilidad que queda por explorar, parece adecuado cerrar este apartado con un fragmento de Bauman que parece reflejar la importancia que la obra de Levinas tiene en la construcción de la ética como una indagación y un cuestionamiento constantes, aun a sabiendas de su posible fracaso. En este caso, y tal y como se sostiene desde la hipótesis de mi investigación, el fracaso es, en todo caso, la inmovilidad y la fijeza:

La ética busca en el ‘antes’ del ser no porque espere que los tan anhelados fundamentos se esconden ahí, sino porque sabe que es precisamente *el acto de buscar ahí* lo que fundamenta al ser moral, ya que es, por así decirlo, el único fundamento que la moralidad podría tener y el único que podría dar. [...] Empero, la duda no desaparece y es necesario confrontarla. ¿Cuál es la diferencia entre una utopía activa, una utopía capaz (*únicamente capaz*) de generar una acción moral (aunque no siempre y sin garantizar el éxito) y la fantasía utópica abstracta e inútil?” (Bauman: 2005, 89).

2.4 Aproximaciones a la alteridad

Aún con los problemas y paradojas que implica, la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas ha abierto múltiples perspectivas éticas que intentan subvertir las relación de violencia simbólica que se establece del Otro y su representación abyecta. Tal es el caso de los autores que se expondrán en este apartado, Luce Irigaray y Joan Carles Mélich, ambos herederos de la línea levinasiana.

Lo interesante de las propuestas de estos autores es que introducen al cuerpo en sus discusiones sobre la ética y que trabajan desde la misma inquietud que ha venido recorriendo este trabajo, intentar desmontar los mecanismos de producción de identidad que reducen al Otro y así buscar formas de representación y de relación que resistan el discurso de poder. Después de haber revisado múltiples lecturas de Levinas, y haber encontrado en la mayoría de ellas la crítica revisada en el apartado anterior, esta es, la dificultad de darle forma a su propuesta en la representación, este problema, por plantear una relación que solo puede existir en una utopía abstracta, y que también, como hemos visto, ha sido denominada exclusivamente teórica o ideal; encontré dos propuestas que llevan la encomienda levinasiana a un terreno más aprehensible, el de la materialidad del cuerpo, y, también, al campo mismo de las posibilidades representativas del lenguaje. En ambos casos, aunque desde distintas posiciones, la sexualidad y el erotismo se proponen como lugares en los que los límites entre el sujeto y la alteridad pueden llegarse a disolver.

Ética de la diferencia sexual

La aproximación teórica de Luce Irigaray en torno al debate de la ética comienza con una reflexión sobre el lenguaje. En primer lugar, coincide con los cortes que el lenguaje y la diferencia instauran en la identidad. Ella afirma que la primera hendidura es la de la diferencia sexual y que ésta se lleva a cabo desde un lenguaje que no es neutral, sino masculino. Esta aseveración cobra más sentido si se recuerda que la enunciación y la clasificación de la realidad siempre se lleva a cabo desde el poder. La hegemonía masculina a lo largo de la historia, y su pareja binaria correspondiente hombre/mujer, marcaron las acepciones simbólicas de un lenguaje que subordinó a una parte de la humanidad a partir del género, equivalente a la subordinación y violencia por una determinada clasificación religiosa, racial, geográfica... Habrá tantos ejemplos como diferencias que puedan marcarse en el cuerpo. La autora, partiendo de la propuesta de Levinas, está intentando darle salida a cómo aproximarse al otro sin domesticarlo o sin categorizarlo.

Irigaray se centra en la diferencia sexual para proponer una nueva relación entre los sexos, también sustentada por la urgencia de replantear la alteridad, inquietud que también retoma de la lectura de Levinas: “De ahí que en esta obra la palabra «ética» no apunte al nexo entre las intenciones y las acciones de los agentes morales, sino al ámbito de la relación. No se trata de moralidad, sino de derecho, de ethos, de costumbres, de leyes escritas y no escritas” (Birulés y Fuster: 2010, 14).

Su propuesta parte, primero, de la denuncia del desplazamiento de la alteridad femenina desde el lenguaje, adjudicándole roles y cometidos que no deberían corresponderle, para después proponer, también incluyendo al erotismo, un vínculo distinto entre hombres y mujeres; igualmente partiendo desde el cuerpo, devolviéndole a éste una significación que el lenguaje le había arrebatado: “Urge reinterpretar, incluso escamotear, los textos fundacionales en los que se han articulado las grandes verdades sobre la esencia del hombre, de la mujer y de lo humano” (Birulés y Fuster: 2010, 18).

Desde la corporeidad y la incognoscibilidad de la alteridad, representada como admiración, es posible, para Irigaray, llegar a una nueva concepción del otro. La autora toma la *admiración* como una pasión que nos aproxima a las cosas inusitadas, misma que no engulle al otro sino que lo *fecunda*. En sus propias palabras:

La admiración no es un envolvimiento. Se corresponde con el tiempo, con el espacio-tiempo antes y después de lo que puede delimitar, circunscribir, rodear. Constituye un abierto después y antes de aquello que cerca, abraza. Pasión de lo ya nacido y no todavía reenvuelto en amor. De lo que ha sido tocado y se mueve hacia y en la atracción, sin nostalgia de la primera morada. Fuera de toda repetición. Es la pasión del primer encuentro (2010: 114).

Irigaray afirma que habría que cuestionar al mismo lenguaje que nos ha traído hasta aquí, hasta esta relación injusta con la alteridad. El cometido del lenguaje ha sido: “Imponer al universo *un modelo* para apropiarse de él, modelo imperceptible, invisible, *proyectado* sobre él como un vestido que lo engloba. Lo cual equivale a revestirlo con su identidad” (2010: 155). El lenguaje es el soberano de la realidad, es por lo mismo que, para la autora, se le teme y se le mantiene inmutable: “[...] esterilizando los desequilibrios que, sin embargo, son necesarios para alcanzar un nuevo horizonte de descubrimiento” (2010: 159). Pero parece que cuanto más se busca analizar al lenguaje, más se establece como bastión, es por esta idea que Irigaray afirma que se le ha dotado de una cualidad sagrada:

Ese Otro, situado como piedra angular de todo el orden del lenguaje, de la arquitectura del sentido, ha sido preservado durante siglos, por la palabra de los hombres, a veces sólo de los clérigos, en una especie de circularidad o de tautología sin salida: salvaguardaban aquello, Aquel, que les salvaguardaba (2010: 145-146).

Esta idea de que al lenguaje se le dotó de una chispa divina, atraviesa toda la propuesta de Irigaray, y es la razón por la cual este lenguaje, violentador de la alteridad, es inamovible. La autora, en este sentido, recuerda una cita de Nietzsche: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (2010: 146).

La situación anterior provoca una construcción del mundo en solitario y hace olvidar al hombre, según Irigaray, su parte física. Ahí es donde la representación de la mujer, de la alteridad, puede ser rectificadora y acogida como corporeidad, dejando atrás las funciones divinas de materno-femenino que le eran vaciadas a la mujer, volviéndose autónomo de ese Otro omnipotente y casi divino, y descubrir otro cuerpo con una energía diferente: “Eso forzaría al hombre -la humanidad- a entrever otra cosa. Algo que no sea su mundo. Construido según sus necesidades” (2010: 178).

El problema, que surge desde el lenguaje, es la idea de que éste contiene en su haber todo lo que existe y puede existir, que es un sistema cerrado: “Hipótesis que debe ser cuestionada y “abierta” para que pueda nacer un sentido todavía inaudito, el de un lenguaje sexuado que encuentra mediante la palabra y en el mundo un sexo que

le es *irreductible* y con el que le resulta imposible tener relaciones de reversibilidad sin resto” (2010: 202).

Para que esa irreductibilidad se lleve a cabo, es necesario que, en la aproximación de los cuerpos, éstos no se tomen como objetos, que se dé una fidelidad ética de la caricia, término prestado de Levinas, para bifurcar la hegemonía del discurso masculino y hegemónico, y comprender y verse en afecto o afectado por la marca de la diferencia.

O sea, que el otro no puede ser reducido a una representación que está, como todas, en deuda con el orden del Mismo. Lo que atrae a Irigaray hacia Levinas es el énfasis que éste pone en el encuentro material dentro de su teoría de la alteridad. En realidad, la verdadera alteridad sólo se articula en un plano material y corpóreo; sólo el encuentro genuinamente material con el otro puede ser sorprendente y asombroso. Para Irigaray, lo femenino es el prototipo de esa alteridad (Lechte: 2010, 267).

El protagonismo de esta carnalidad, de estas renovadas facultades del cuerpo en este debate, continúan desarrollándose en estos dos herederos de Levinas. La materialidad de este devenir sujeto es así la puerta de estas propuestas para llegar al Otro, sin olvidar que esta carne, que ya se nos muestra alcanzable desde esta nueva concepción de subjetividad, siempre estará atravesada por el lenguaje, pero este, al mismo tiempo, al constituirse en sujeto corpóreo y específico, provee la posibilidad de un encuentro en el que sea posible acoger, antes del nombrar que reduce y totaliza, al Otro que me da forma, precisamente porque mi definición, en este encuentro, también pierde su significado. El cuerpo, entonces, en su devenir que no se fija, le concede al sujeto y a su discurso una vía para el acercamiento, no será una vía transparente, ya que estará repleta de batallas y de mareas de discurso de las que el sujeto no puede desprenderse, pero es justamente en estas oscilaciones en las que el sentido se desestabiliza, en las que puede colarse la posibilidad en la que el encuentro vaya más allá del nombre que atraviesa para contener y fijar el significado.

Por una ética desde el cuerpo

Para Mèlich, “la aportación más notable de «el nuevo pensamiento» (de Rosenzweig a Benjamin y Levinas) radica en el hecho de que el sujeto de la experiencia es *alguien*” (2004, 46). La metafísica, desde la ontología, además de violentar al Otro, hizo a un lado a la alteridad y al cuerpo, los fundamentos de la ética que aquí se propone. “[...] *la característica básica de toda metafísica es el horror a lo corpóreo*. Ninguna metafísica admite el cuerpo” (Mèlich: 2010, 16). Es por lo anterior que Mèlich sostiene que una ética del cuerpo es forzosamente antimetafísica, está arraigada en respuestas específicas y en la compasión, ajena a totalidades.

En otra de sus obras, *El otro de sí mismo: Por una ética desde el cuerpo*, el mismo Mèlich coincide con el precepto de que de la necesidad de dotar de sentido al mundo, surge la producción del discurso de poder, el cual funciona a través del lenguaje y de la representación simbólica del *deber ser* a partir de marcos morales que funcionan como fronteras, que seleccionan y que excluyen, que proporcionan condiciones de identidad y de diferencia:

Es evidente que el contenido de tales marcos es cultural y, por tanto, histórico y, en cierto modo, y en ciertos casos, puede ser mutable, cambiante e inestable, pero el propio marco no lo es, o mejor dicho, no lo es el enmarcamiento. Éste es estructural al modo de ser humano en el mundo [...] Nunca es posible abandonar un marco sin entrar inmediatamente en otro (Mèlich: 2010, 27).

En este contexto, habría que diferenciar la ética y la moral y afirmar que coexisten en incesante tensión: “se ocupan de lo mismo, aunque de maneras radicalmente distintas” (Mèlich: 2010, 71). La moral es el estandarte de la heteronormatividad, “nos dice lo que debemos hacer para habitar correctamente el mundo” (Mèlich: 2010, 72).

La moral, según Mèlich, es pública, y aunque se pretenda universal, está anclada a un espacio y a un tiempo concretos. La ética no es pública y no se pretende universal, sino singular, se vive en un aquí y ahora específicos: “la ética *no está nunca dada* -no se hereda-, porque la ética es lo que *me* sucede, lo que *me* acontece o, mejor todavía, *la ética es una respuesta singular que cada uno da a los acontecimientos que le asaltan en la vida cotidiana*” (Mèlich: 2010, 74).

Aunque para Mèlich es imposible desarticular el discurso normativo o la moral, por ser el eje de la construcción identitaria, es posible problematizarla. Los acontecimientos eróticos como la caricia, la seducción y la desexualización del placer, al ser singulares e inclasificables, son la diferencia llevada al límite, no pueden categorizarse y ponen en problemas a los preceptos, lo cual implica, como veremos más adelante, un cierto paralelismo con la propuesta de contra-sexualidad de Beatriz Preciado. Puede decirse que estas prácticas se resisten a ser clasificadas e implican un ejercicio de resistencia. Estos *acontecimientos*, directamente relacionados con el cuerpo, interrumpen el marco moral y abren la posibilidad de que se cuelen posibilidades diferentes de materialización del erotismo, alejadas de lo que el marco promueve:

No tengo más remedio que vivir mi vida *desde* mi mundo, pero eso no significa que tenga que hacerlo de acuerdo con él. Como ser corpóreo, vivo también contra mi mundo, y la vida abre una grieta que no se puede suturar, una grieta por la que se filtra y se hace presente lo extraño (Mèlich: 2010, 80).

Más adelante, el mismo autor distingue erotismo de sexualidad y cómo se corresponden estos términos con los de la moral y de la ética:

En su libro *La llama doble*, Octavio Paz distingue con precisión *erotismo* de *sexualidad*. La segunda es monótona y repetitiva, siempre idéntica a sí misma y, salvo algunas diferencias, común a animales y humanos. El erotismo, en cambio, nada tiene que ver con ella. Mientras que la sexualidad está regulada por los marcos morales, mientras que hay, sin duda, una moral sexual, el erotismo escapa a los marcos, es lo que no puede ser integrado en ellos, es lo que los rompe, lo que los agrieta, lo que los fulmina (Mèlich: 2010, 55).

El erotismo, en este sentido, puede establecerse como una práctica de resistencia a la normatividad, al inscribirse en el cuerpo, desafiar la clasificación y acoger a la alteridad. La ética, como el cuerpo, es contingente y no puede fijarse. Cada situación y cada otro particular demandará su respuesta, por lo tanto, la ética no puede pensarse como una norma moral, sino como reacción a un determinado suceso.

Al intentar establecer, desde estos dos autores, una relación con la alteridad, pueden encontrarse en su planteamientos algunas convergencias. Irigaray propone una ética de la relación, específicamente, de la relación entre los sexos, estableciendo así una recepción de la alteridad que se determine por el afecto, por dejar que la diferencia del *otro* atraviese al *yo* a partir de la pasión de la admiración. Cercana a este planteamiento se encuentra la aproximación de Mèlich, en la que, siguiendo a Levinas, se busca acoger al otro sin tematizarlo, con toda la complejidad que la

alteridad implica. Lo anterior supone una evidente dificultad, si se considera que el lenguaje en sí mismo opera desde la clasificación. La salida que da Mèlich se encuentra en los *acontecimientos* que se resisten a ser clasificados, mismos que forzosamente tienen que tener lugar en el cuerpo

En primera instancia, tanto en Mèlich como en Irigaray, el cuerpo se manifiesta como el lugar donde puede escribirse la ética, una ética que se resiste a la metafísica, al lenguaje y a los límites simbólicos que estos pretenden construir. Para ambos, el cuerpo es el lugar de la opresión y también de resistencia; concuerdan también en que ésta sucede en una temporalidad que no es lineal, operando fuera del orden que impone la metafísica y coincidiendo también, en este sentido, con la propuesta de la rememoración de la historia de Walter Benjamin.

Cada vez queda más claro que existen confluencias en estos procesos de resistencia, aunque, en este sentido, no se pretenden obviar las paradojas y las trampas que han ido surgiendo.¹⁰ Aun así, parece que en estos planteamientos, el cuerpo cobra cada vez más protagonismo y su lugar, antes de opresión, ahora se abre también como posición de resistencia, de posibilidad para establecer, desde este plantamiento postmetafísico, una renovada intersubjetividad que apuesta por establecer una relación más ética con el Otro.

¹⁰ Al final de este capítulo se discutirán a detalle los puntos ciegos, las contradicciones y los problemas conceptuales que han estado surgiendo a lo largo de este trabajo

2.5 Delitos y sanciones

Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres, que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros la buena suerte; pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy, ni mañana, ni nunca, ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o empiecen el año cambiando de escoba.

Los nadies: los hijos de los nadies, los dueños de nada.

Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:

Que no son, aunque sean.

Que no hablan idiomas, sino dialectos.

Que no profesan religiones, sino supersticiones.

Que no hacen arte, sino artesanía.

Que no practican cultura, sino folklore.

Que no son seres humanos, sino recursos humanos.

Que no tienen cara, sino brazos.

Que no tienen nombre, sino número.

Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local.

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.

“Los nadies” Eduardo Galeano

A lo largo de esta investigación se ha argumentado que la identidad se construye a partir de la diferencia dentro de una serie de marcos normativos. Si el sujeto se constituye como tal a partir de categorías que reafirman los marcos, esto provoca que aquellos que no coinciden con lo que se espera dentro del discurso, se representen desde esta diferencia, subordinándolos y relegándolos a un *afuera* simbólico, cargado de narrativas punitivas. Esta es una categoría sancionadora, que se posa entre distintos adjetivos: patológico, indecente, inmoral, ilícito, desaprensivo, impúdico, indecoroso, licencioso, obsceno, perdido, sinvergüenza, lujurioso, libertino, corrupto, enviciado, adulterado, sucio, enfermo... El campo semántico, para bien y para mal, puede extenderse sin demasiados obstáculos: “Lo abyecto es perverso ya que no abandona ni asume una interdicción, una regla o una ley, sino que la desvía, la descamina, la corrompe” (Kristeva: 1988, 25)

Estos cuerpos exiliados, tienen en su haber una doble condición: Primero como reverso constitutivo y como contra-ejemplo del *deber ser* y, en un segundo

movimiento, como el límite de la categoría, teniendo intrínseca la capacidad de movilizar esa frontera que marcan:

Dentro / fuera funciona como una figura para la significación y los mecanismos de producción de sentido. Depende directamente de las estructuras de alienación, división e identificación que producen a la vez un yo y un otro [...] Pero la representación dentro / fuera, que engloba la estructura del lenguaje, la represión y la subjetividad, designa también la estructura de la exclusión, la opresión y el repudio (Fuss: 1999, 114).

Butler trabaja esta condición de exilio simbólico en la obra *Antigone's Claim*, trabajando al personaje clásico de Antígona como uno de estos sujetos que habitan en las grietas del discurso. La pregunta por el lugar de Antígona en la actualidad, se erige para Butler a partir de la nostalgia e idealización actuales por y de la familia tradicional normativa, en un momento en el que “la familia es frágil, porosa y expansiva” (Butler: 2001, 40-41). Antígona se vuelve un referente de la precariedad de las normas, “poniendo en crisis los regímenes vigentes de representación” (Butler: 2001, 42). Butler también nos recuerda que el anular un tabú, como en el caso de Antígona, el del incesto, implica una condena. Si los tabúes son una estrategia de poder, mismos que “estabilizan la estructura social como verdad eterna” (2001: 43) y que funcionan produciendo horror y repugnancia moral, el anularlos conlleva una sanción de melancolía: “donde la falta de sanciones institucionales [...] cobra peaje con la vida, privándola de su sentido de certidumbre y durabilidad ontológica, en una esfera política constituida públicamente” (2001: 106).

Josefina Ludmer exhibe al delito como útil, como un instrumento que señala lo que un grupo social excluye, construyendo así en los cuerpos que delinquen conciencias culpables, o en palabras de Butler, melancólicas. La anterior es una estrategia de poder que apunta a un estado ideal, una ausencia de delito (Ludmer: 1999, 12-17). La culpa podría considerarse como una especie de autorregulación, producto de las redes de biopoder que circunscriben al sujeto. La culpa es indicador de que no se está dentro de lo *acceptable*, que una determinada conducta o unos determinados pensamientos se han alejado de la normalización/naturalización. “A través de mecanismos de control y regulación social, los individuos aprendan a encajar y autorregularse mediante una autoevaluación constante en relación con el entorno normativo” (Biglia y Lloret: 2010, 218).

Según la tradición judeocristiana, adecuarse a la norma salva al ser humano, pero no en esta vida, sino en la eternidad. Aquí, en este mundo, el premio consiste en

la aceptación social, en contribuir a que la célula familiar tradicional se traduzca en orden en el Estado: “continuar en unas posiciones de dependencia por el doble rol de [las] instituciones, que por una parte oprimen y controlan pero por otra ofrecen una cierta seguridad o protección” (Cabruja: 2006, 75). ¿Qué hay sin esa seguridad, sin un sentido de pertenencia? Parece que la respuesta puede ser la melancolía y la dificultad por negociar la propia identidad, misma que surge al saberse ajeno por no querer o no poder adecuarse, mostrando así rebeldía ante las expectativas de mantener las normas:

Las normas sociales, las reglas y las convenciones dan seguridad y favorecen una conciencia tranquila. ‘Todos lo hacen’, ‘así es como se hacen las cosas’ es la medicina preventiva más eficaz para una conciencia culpable. Ciertamente, como resultado he perdido mi autonomía, pero lo que he ganado tampoco merece desecharse a la ligera (Bauman: 2005, 93).

Los cuerpos normales son útiles al sistema, sus códigos de poder provocan que lo diferente salte, que se muestre dentro de lo homogéneo. Una vez más, en estos procesos de identidad y de producción de alteridad, surge el problema ético. Es necesario entender y replicar el hecho de que las tecnologías de poder instituyen un castigo, un peso con el que tienen que cargar estos casi-sujetos al retar al sistema, aunque este, desde su misma estructura, tenga un lugar contra ellos como contra-ejemplos. “No es por tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden” (Kristeva: 1988, 11).

Teresa Cabruja explica que desde diferentes disciplinas se trata de *curar* a estos cuerpos rebeldes, restituyéndolos así a la normalización: “De hecho, el gran problema consiste en unas prácticas de reducción, control y rehabilitación de la persona que no se conforma o no sigue las normas patriarcales (rebeliones conscientes o no, subversiones perseguidas o como efecto, desajustes y descontentos, supervivencias y transgresiones multiformes)” (2006: 89). Aún así, parece que se puede participar sin pertenecer; asumiendo el castigo, pero tratando de negociar con la dificultad de afrontar del destierro simbólico. Los sujetos que resisten, cargan con una enorme responsabilidad, conflictuados entre la subversión y la pertenencia, negociando también con y como parámetros y códigos, que como se ha expuesto, intentan mantener la ilusión de la naturalidad.

Existe un mecanismo que muestra los límites de lo permitido a partir de su mera existencia, de ahí la importancia ética de su visibilidad. Aquello que está fuera de la norma frecuentemente pertenece al desarrollo de lo impensable, parecería que existe una miopía o ceguera cultural:

Pero, para ampliar lo vivible, considero fundamental ampliar lo visible: en su dimensión real como reflejo de la vida de los sujetos o *representación*, pero también en su dimensión simbólica o *nueva presentación*. La demarcación simbólica de lo social crea límites entre lo permitido y lo prohibido, lo excluido y lo integrado, lo correcto y lo incorrecto, lo posible y lo imposible, y esta fuertemente arraigada en la tradición y en las costumbres, y, por ello, también en las disciplinas académicas (Sentamans: 2013, 36).

Como puede comprobarse, aunque estas dimensiones, procesos de constitución y tecnologías de la subjetividad pertenezcan a la esfera de lo simbólico, sus consecuencias materiales se encuentran en el cuerpo. Primero, por ser el lugar de lectura desde el cuál se lee la diferencia que determinará qué lado habitará el sujeto en cuestión y, por otro, al asumir el castigo y las consecuencias en caso de que su posición se encuentre en la abyección: “el cuerpo es mediación simbólica del poder, de sus retóricas y de sus sistemas de control, el cuerpo es el lugar de toda simbolización” (Barrios: 2004, 11).

2.6 Procesos identitarios en los cuentos “Noche” e “Historia”, de Héctor Manjarrez.

Los cuerpos obsesionan a Manjarrez.

Christopher Domínguez

Los cuentos “Noche” e “Historia” que serán leídos bajo la mirada que se propone en este capítulo, esta es, desde las posibilidades que el cuerpo y lenguaje tienen en su haber para desafiar el marco normativo y, por lo tanto, moral, forman parte de la ya mencionada antología *No todos los hombres son románticos*, de Héctor Manjarrez (1945). Como se anotó anteriormente, este es un autor heredero de los movimientos políticos y sociales de las décadas de los sesenta y los setenta, época decisiva por haber gestado múltiples cuestionamientos al discurso de poder en el contexto mexicano. “Manjarrez no se avergüenza de vivir y revivir lo que él mismo llama «la película radical de los sesentas», pues la considera una experiencia y no diría de formación, sino de nacimiento” (Domínguez: 1999, 43). Para Manjarrez las revoluciones no han perdido vigencia y son más actuales en la medida en la que se han despojado de las utopías (1999: 45).

Al referirse al cuento “Noche”, en una entrevista realizada por Javier Molina, en 1983, Manjarrez explica que quería recordar un tipo de situación en la que la fiesta era lugar de encuentro entre los cuerpos: “Quise escribir un cuento sin tesitura dramática o moral, en el que simplemente se narra lo que sucede cuando un grupo de [personas] desea inventarse otras posibilidades sexuales y, disfrutarlas” (Molina: 1983, 17).

Enid Álvarez, al analizar los cuentos de la antología referida, apunta a que en sus narraciones, Manjarrez aceptaba que la guerra entre el hombre y la mujer era necesaria para el amor entre los sexos: “Los hombres queríamos renunciar a todo poder. Las mujeres a toda servidumbre” (2004, 72). La inquietud por replantear el dolor y “curarlo mediante la liberación del cuerpo”, frase que elige José Luis Martínez para definir la literatura de Manjarrez (1995: 227), es evidente en los cuentos elegidos. Existe en la narraciones una evidente búsqueda por devolverle al cuerpo el poder del que ha sido despojado, una vía, hoy más legitimada, por cuestionar las pautas que hasta entonces habían sido inalterables:

En *No todos los hombres son románticos* están varios de los mejores cuentos de la década, donde se ilustra descarnadamente la batalla que por el cuerpo dio una época al parecer ya ida” (Domínguez: 1999, 43).

¿De verdad esa época está realmente *ida*? ¿Ya no hay lugar hoy para la rebeldía, para la indisciplina? La apariencia de la lejanía de la revolución, nos hace olvidar que nosotros todavía, como Manjarrez, somos herederos de ese cuestionamiento, inquietud que hasta hoy sigue provocando un desafío a la histórica normalización.

Al realizar una primera aproximación al cuento “Noche”, los binomios metafísicos en la narración, comienzan a revelarse. Algunos de los que se representan son: intuición / conocimiento, barbarie / civilización, homosexual / heterosexual, necesidad / control, pasión / disciplina, exceso / medida, hombre / mujer y público / privado.

El cuento, ubicado en la Ciudad de México y sin referencias temporales específicas, aborda la problemática de un grupo de personas que viven en una casa en Mixcoac, teniendo como hilos conductores la búsqueda y la rebeldía, la exploración por encontrar una nueva forma de cotidianidad desobediente de las normas sociales. La narración se lleva a cabo a partir de personajes “que no creían mucho ni en la droga ni en la política, pero sí en algún cambio profundo que les resultaba muy difícil definir” (Manjarrez, 83).

Los habitantes de la casa parecen formar un tipo de familia distinto al *ideal*, con relaciones de parentesco un tanto horizontales, en conflicto con la estructura vertical de la familia tradicional:

Los niños, siete u ocho, cuyos padres no siempre podían con la vida, cuyas familias se venían abajo, cuyos deseos de afecto y ejemplo sólo podía satisfacer pasajera-mente esa comunidad fluctuante de individuos que ensayaban ideas, cumplían deseos y buscaban ser felices (84).

Las relaciones entre los personajes también escapan a una clasificación oficial, aunque existen parejas dentro de la casa, éstas no están sujetas por la fidelidad, pero sí quizás por una especie de complicidad:

Ningún amor era pleno en esos momentos; ningún amor podía serlo. Todas las raíces andaban en el aire. La intensa unión entre todos -a veces también profunda- resultaba del encuentro entre seres descarnados que necesitaban poner todo en duda. Las emociones eran enloquecedoras, para bien y para mal (84).

La trama del cuento comienza al plantear la estructura relacional de los personajes dentro de la casa, estableciendo así el binomio del adentro y el afuera o de lo privado y de lo público. La obra continúa con la narración de una de las noches dentro de la

casa, un encuentro entre cuerpos en el que sobresale especialmente un acercamiento entre los personajes de Lidia y de Darío. El clímax aparece cuando llega sorpresivamente el esposo de Lidia y se finge que no había pasado nada: “Nunca he oído voces tan mentirosas como la tuya y la de Lidia” (87). La fiesta se suspende: “[Los demás] huyeron detrás de la pareja. De todas formas la situación no daba para mucho” (88). En los personajes que quedan dentro, se hace llegar la tristeza y la angustia, al haber tenido contacto directo con las estructuras del exterior, que dentro de la casa parecen no ser tan rígidas.

La narración termina con el personaje de Darío sumergido en una profunda melancolía: “Se estuvo mirando un rato, sin crítica ni admiración, procurando formarse el estado de ánimo para pensar en la vida y el trabajo” (89). Una vez más aparece la vida externa a la casa como esa obligación ineludible, en la que forzosamente se tiene que participar, aunque hayan existido momentos de excepción dentro de la casa.

Es interesante observar en la narración la simbología que carga la noche como el momento en el que en la casa «pasan cosas». Parece que se delimita una relación entre la noche y el abandono al placer, a la rebeldía de los cuerpos; y otra entre el día y la sujeción a la norma, a la angustia y al trabajo.

En la primera parte del texto se representan cuerpos indisciplinados, fragmentados, en colectividad, en acción:

Por un largo rato, entre los letrados frenesíes del rock, se demoraron los besos, se prolongaron las chupadas, se repercutieron los fajes, se adensaron las caricias, se encontraron los huesos y los músculos, los clítoris y glándes se hincharon de sangre, los rostros se estrujaron, se hicieron hondas las risas. Juntos, como aves jóvenes, se movían por el suelo, con la felicidad de un clan recién formado por un juramento de amor físico. Nadie poseía a nadie; todos se entregaban a todos. Era una delicia (86).

Mientras que en la segunda parte del cuento, después de la llegada del esposo de Lidia, el narrador se adentra en la psique de los personajes, especialmente de Darío, que es el personaje en el que más se delinea un conflicto interno en la narración:

Y cerró la puerta y Darío se quedó con los calzones de Lidia en las manos y estuvo escuchando voces. Sobre todo la de Lidia que mentía y hablaba de vómitos. Justamente no se trata de eso, de mentiras y de adulterios”, se dijo Darío con furia (87).

Aunque en la casa existían encuentros eróticos que al leerlos desde afuera podrían considerarse fuera de la norma, la frase del personaje de Darío deja ver que dentro de sus dinámicas de relación no había esas reglas que sistematizan la sexualidad. El erotismo existía como una suspensión que se interrumpe cuando llega un sujeto normalizado que no comparte ese código.

En el cuento existe un evidente juego con la denominación genérica y los roles que ésta tiene intrínsecamente implicados. Es un binomio más de poder que en momentos se busca desarticular:

Moira parecía un hombre, con su pelo cortísimo y sus pantalones y chaleco. Lidia a veces parecía un muchachito de gran melena. Darío, por su parte, se había disfrazado de mujer de plenos y bellos senos y una larga y hermosa peluca rubia. Los tres jalaban los hilos que le daban forma al caos del espectáculo (85).

El narrador denomina las acciones que suceden en las noches, siempre como espectáculos, representaciones, juegos. Pareciera que se sabe que estas acciones son sólo una ficción que jamás podrá pertenecer a la realidad externa. Los episodios son fugaces, enmarcados con un improrrogable final, de ahí que los personajes se encuentren en un constante ir y venir de la alegría a la tristeza:

Había vuelto el desasosiego. ¿Cómo hacer para que la felicidad durara y no fuera tan sólo esa embriagante avalancha de placer y lucidez situada entre el trabajo y la angustia? [...] Una tristeza insidiosa, y las ganas de hacerla añicos, los estremecía a pesar de la fatiga (88).

Vivir sin ese vaivén emocional se perfila como imposible, el afuera existe, la culpa también. La fluctuación entre el aislamiento y la inscripción a lo externo se establece como perpetua. ¿Cómo es que los códigos que funcionan al interior del grupo de personajes, no pueden asimilarse con las estructuras sociales? Este conflicto antitético puede relacionarse con las definiciones de *ética* y *moral* de Mèlich; la primera trata de alcanzarse al vivir desde el cuerpo y el acontecimiento erótico dentro de la casa, mientras que la segunda se les impone desde el afuera, creando una contradicción en la que los muros de la casa cobran un doble significado, el literal y el simbólico. Este último representaría la imposibilidad de desarticular el discurso de poder en la comunidad social, fuera de la casa.

El binomio que más claramente se articula dentro de la narración y el que más influjo representa para los personajes es el que corresponde a lo público con lo privado. Según Alejandro Sahuí, el propio individuo es el que define la extensión de

estas esferas y los límites que éstas deben conservar: “[...] deben ser más bien sólo nuestras deliberaciones acerca de ese “orden” las que continua y permanentemente contribuyan a definirlo y, en su caso, a modificarlo” (Sahuí: 2002, 21). Pero, ¿realmente es así? En la narración referida hemos observado los conflictos que pueden emerger de la pugna entre estos ámbitos, aunque los personajes decidan fijar los límites entre ambas esferas, pareciera que lo público acaece sobre ellos sin que puedan detenerlo.

Los personajes de “Noche” tienen un conflicto al no poder aislarse del exterior o imponerle a éste el vivir bajo sus propias condiciones. Parece que por más que busquen desarticular el discurso, sus intentos fracasarán a menos que sus métodos para lograrlo coincidan con la verticalidad de la esfera de lo público, de lo cual emerge un conflicto de antagonismo. El establecer y participar en este tipo de relaciones implica construirse en ese afuera simbólico, que, aunque se pague con la con esta sensación de frustración y de no pertenecer, implica una movilización identitaria que apunta a una búsqueda ética. Así, dentro de este planteamiento, parece que los personajes, aún colisionados, están asumiendo a través de sus acciones y de sus intentos, una responsabilidad ética, una posición política. El cuerpo abyecto es agente y contiene en su misma existencia una amenaza, un desafío, una provocación.

El segundo cuento lleva por título “Historia” construido, al igual que en el anterior, desde un narrador protagonista extrahomodiegético, se teje la trama alrededor de la relación, también en momentos subversiva, entre el narrador y Mary Anne, una mujer que conoce en Londres. Más allá de un desarrollo temporal y cronológico de la historia, ésta se centra en las impresiones que ella va causando en él; cómo la mira, cómo la representa en su mente, las emociones que le provoca, la evolución de su relación, y, finalmente, su separación. Desde las primeras líneas, se descubre en el personaje una tremenda conciencia corporal: “Mi cuerpo era un plano cartografiado: pene, labios, mucosas, testículos, tetillas y recto estaban siempre en su sitio. Nunca nadie había comido de mi cuerpo como si yo fuera una aceituna negra, madura y carnosa” (15).

La búsqueda por un cuerpo como el suyo, por un otro que le correspondiera, lo lleva a frecuentar al personaje de Mary Anne. Es entonces cuando el eje del cuento se convierte en la manera en la que el protagonista construye, reconstruye y distorsiona a este personaje. El lector puede intuir que el narrador le adjudica cualidades y defectos

desde *su* perspectiva, sin que ella necesariamente coincida con lo que él interpreta en ella. Lo anterior se convierte en un juego metaficcional. El narrador ve lo que quiere ver, no lo que el personaje parece que es, que también resulta un tanto difícil de clasificar:

Todo tenía dos sentidos en Mary Anne. Se movía entre dos aguas, dichosa mientras no tuviera que mirarse a sí misma. No era ni ignorante ni culta, ni pobre ni rica, ni inteligente ni idiota, ni bella ni fea, ni joven ni vieja. Sus sentidos iban hacia lo bello, despiertos y llenos de gracia, pero sin abandonar el sentido común que la hacía tan inmaculadamente convencional. Era capaz de decir cosas conmovedoras o por lo menos ciertas en el tono de voz más falsamente natural (17).

La posición de la mirada del protagonista se determina desde las primeras páginas, le incomodan e incluso le enfadan ciertos comportamientos que mira por la calle, ¿o será la interpretación que él hace de estas conductas lo que le molesta? El recurso de un narrador que «no es digno de confianza» (Rimmon-Kenan: 1994, 82). parece estar presente en este texto. El lector descubre el escenario presentado y sus acciones a través de su mirada, pero parece no haber una correspondencia entre la interpretación que él lleva a cabo y las imágenes o acciones que realizan otros personajes.

La siguiente descripción corresponde a unas parejas que llegan a un bar por la noche:

Ellas emanaban, además del perfume, una delicuescencia de animales estimulados por una mano constante y sin ternura. En los autos, descansando toda la espalda contra el asiento, se seguían acariciando con sus ropas, y al salir sentían el aire fresco con un estremecimiento que les hacía abrir las narices.

Ellos, tomándolas del brazo como si las cogieran de los muslos, las escoltaban con un paso lento y animal que ningún animal tendría porque anunciaba demasiado su carácter asesino. Se reían a grandes voces de lo que les hacía gracia. Sus voces artificiales llenaban la noche, que se volvía de ellos sólo por eso (16).

Esta tensión en la relación entre los géneros se mantiene a lo largo de la narración, principalmente en las figuras de Mary Anne y el protagonista. Por un lado, como se puede apreciar en la cita anterior, el narrador denuncia la falsedad o la arbitrariedad de ciertas conductas, del ritual de cortejo, totalmente ficcional. Por otro, aunque su relación con Mary Anne no sigue estos parámetros, sino que se va construyendo dentro de lo ambiguo, al final los roles que se adjudican a la masculinidad y a la feminidad terminan por abrir un abismo entre los personajes:

Ayudarla era ser su esclavo. Si decía que había que poner una cucharadita de té de hinojo, eso había de poner. Yo procuraba aprender y aceptaba sin más sus regaños y malhumores cuando me equivocaba. Cuando todo estaba listo y las marmitas humeaban y el horno se llenaba de fuego, ella se iba y yo lavaba todo lo que ya había cumplido su función (25).

Aunque se logre problematizar y resisitir el estereotipo del rol, una vez más, en un cuento de Manjarrez, aparece el fracaso. Poco a poco el peso de los estereotipos comienza a hacer mella en el protagonista, basta con ver el contraste entre las dos siguientes citas:

Me quería morir. Más que a Mary Anne, me odiaba a mí mismo con un desprecio que era mi única inteligencia sostenida. Mary Anne iba a cobrarme cada uno de sus sufrimientos y fingimientos. Sin duda sabía que yo había querido matarla. A estas alturas de nuestra degradación, tenía que haberlo adivinado. Yo había deseado sus objetos para mí (27).

Y sus maridos verificaban si yo era un hombre como ellos, y me palmeaban como si yo fuera uno de ellos, y me invitaban a la pesca y el futbol. Y Mary Anne era parte de toda esa vileza, de esas noches de contar malos chistes y oír mala música. Esa noche me torturarían con sus maneras masculinas y femeninas y se burlarían en sus adentros de mí, y Mary Anne diría que qué bueno era tener amigos (28).

Esta misma mirada, quizás sobreinterpretativa, con la que se aproxima el narrador a su entorno, acaba construyendo también a Mary Anne, cuya representación fluctúa entre opuestos y parece nunca fijarse:

Sus ojos y su cuerpo entero iban de la madurez a la vejez de un momento a otro sin que ella lo advirtiera. Yo, en cambio, sí sentía cuando el cuerpo me estaba traicionando y me precipitaba en la niñez. Ella sabía que tenía algo de vieja, pero no se daba cuenta de cuándo ese algo se adueñaba en parte o completamente de su cuerpo (18).

La interpretación, es decir, el lenguaje, determina la mirada. El personaje puede convencerse de que esta interpretación, que es sólo suya, es la verdad. Este juego, que se va haciendo más evidente conforme avanza la trama acaba representando el poder de la ficción dentro de la ficción. La proyección de este metadiscurso comienza cuando la conoce, parece que la determinación de su mirada va de la atracción a la paranoia, representados en el cuento como juventud/belleza o vejez/fealdad, según se dirija Mary Anne al personaje, o según le provoque deseo: “Sola era cuando lucía más hermosa, aparte de en la lujuria. Se movía con toda libertad, su cuerpo lleno de gestos hacia los objetos que eludía o tocaba. Mary Anne era feliz entre las cosas (y los animales, ella decía). No se amoldaba a ellas” (24) o incomodidad: “-¿Y cómo sé que puedo tenerle confianza?, ¿tiene referencias? Estaba fea. Mentí. Dije que tenía conocidos en Londres que podían avalarme” (19).

Aunque puede delinearse un acuerdo malogrado de resistencia a la clasificación y en la construcción de la relación entre ambos personajes, en la cual los momentos de erotismo funcionan como lugar de encuentro entre ambos, conforme la mirada del narrador se distorsiona, tampoco en esos espacios pueden volver a conectarse. El narrador va tomando conciencia de que poco a poco se han ido alejando:

La memoria de Mary Anne y la mía son enemigas. Ella dijo “lo que nadie nos quitará es que hemos sido felices este tiempo” cuando yo ya nos lo quitaba. Yo nunca fui feliz con ella. Nunca lo pude o nunca lo deseé. Está claro que en buena parte fue una obsesión sexual lo que hizo tan necesario su cuerpo, mucho más allá del afecto. Pero igual podría decir que buscaba una madre. O ambas cosas. No por eso entiendo más, porque no sé decir qué es una obsesión sexual en realidad, fuera de toda metáfora, en su total metonimia, cómo se vive en su absoluta normalidad, cómo no te suelta, cómo puedes analizarla con palabras concretas y no resolver su misterio, cómo se te mete en absolutamente todo lo que eres y piensas, cómo te mania porque tú lo quieres, cómo te colma porque tú lo exiges, cómo no es terrible más que cuando deseas otros placeres que ella excluye. Disfruté, odié, amé, deseé y necesité a Mary Anne como a nadie hasta entonces. (20).

La cita anterior, además de evidenciar el conflicto entre la pareja, puede leerse a la luz de la propuesta de Irigaray, especialmente a lo que denomina lo “materno-femenino”, que es, para la autora, la forma del deseo masculino desde la nostalgia de la madre, lectura de la mujer que es justamente una reducción de la identidad femenina: “Perdido, nostálgico, el hombre confía a lo femenino su memoria; convierte a la mujer en la guardiana de su casa, de su sexo, de su historia. Pero él no puede establecer una duración del amor a sí. Lo cual coloca a lo materno femenino en la posición de guardar ese amor sin amarse a sí mismo” (Irigaray, 101).

El *otro*, Mary Anne, se clasifica desde el *yo*, aunque el narrador intente mostrar su complejidad, termina encasillándola en un doble movimiento. Primero, desde la sobreinterpretación de sus acciones y, segundo, por cargarla desde su deseo del simbolismo casi divino de la figura del materno-femenino. Mary Anne se convierte en la alteridad y reverso constitutivo del personaje en todo su sentido, el mismo narrador encuentra una metáfora para establecer esta analogía:

Nada significa mejor que el número 96 lo que fue nuestra sexualidad. El 96 es una cifra hecha de dos números que se ignoran, espalda a espalda, pero se fascinan y se observan acercando la cabeza a la grupa. Siempre un número recuerda al otro, su perfecto adversario, su espejo exacto y equivocado. Su cercanía es magnética a la mirada. Estén donde estén, parecen un animal, una extraña bestia inmóvil sobre el papel (21).

Leer el cuento desde estos juegos de representación, interpretación y alteridad dotan a la narración de nuevas posibilidades. Por un lado, hacen evidente la ficción que implica la representación del otro, en este caso, del otro femenino; y por el otro lado, vuelve explícito que el inexorable fracaso que enfrentan como relación de pareja se produce por la doble imposición de una ficción, ficción triple, si se considera dentro de la suma a la misma narración.

Los personajes de ambos cuentos se embarcan a buscar un encuentro con la alteridad que supera los márgenes normalizadores. Aunque en ambos casos no se llega a buen puerto, los personajes encarnan y representan una inquietud que tiene consecuencias sobre su entorno y sobre el lector.

2.7. La subversión asimilada: “La marrana negra de la literatura rosa”, de Carlos Velázquez

El cuento a analizar en este apartado es el que le da nombre a la antología *La marrana negra de la literatura rosa*, y el quinto y último que aparece en la misma. El tipo de narrador que lleva el relato es homodiegético protagonista y es lo que Shlomith Rimmon-Kennan denomina «un narrador no digno de confianza» (1994:76), debido a que hay un juego de discordancia entre las emociones y las acciones que este describe, y la impresión de otros personajes, además de *pistas*, que, a la hora que llega el final, encajan como un rompecabezas que se había estado armando desde el principio.

La historia trata sobre Manolo, el narrador, y su subida a la fama como escritor de novelas rosas, mismas que Leonor, la cerdita que tiene de mascota, le *dicta*. La historia comienza cuando recibe a la marrana negra en su casa, y esta comienza hablarle al protagonista en sueños:

Aquella fue la primera noche que soñé con Leonorcita. Mi compañerita me habló en el sueño.
Con voz humana y corazón sexual.

Manolo, Manolo, la causa de mi depre es que ocupo hombre, perdón: cerdo. Ocupo un amante. Los cerdos no podemos vivir sin sexo (122).

Manolo le busca entonces un cerdo a Leonor para sus encuentros sexuales. Así es como llega a la historia el cerdo Valente, amante de Leonor, y su dueño, el marranero. Todos los jueves iban a casa de Manolo a hacer la visita y en el transcurso de las semanas Leonor le va dictando al narrador una novela entera. Antes, ya le había dictado un poema, que en realidad es la canción “Pigs” de Pink Floyd, que dentro del universo del cuento es un texto que la amiga de Manolo, Claudia, publica en una revista después de descubrirlo en la mesa de la sala, en la que Leonor lo había dejado a posta. Así, Claudia le pide más material y Leonor comienza entonces con el *dictado* en sueños:

Un texto que cada noche y entre sueños cobró la extensión de una novela. En ella se narraba no cualquier historia. Era una obra chacal. El retrato de un hombre que gustaba de la compañía de los albañiles, los trailereros y los cholos. El personaje principal sufría a causa de sus «mayates» drogadictos, ladrones, golpeadores. Yo no sabía cómo calificarla. ¿Telenovela o diario? Hasta que una madrugada, Leonor me dijo que se trataba de una dulce novelita de amor homosexual (123).

En este momento de la narración comienza un juego, Manolo, a partir de la inmersión en la historia de Claudia, editora y supuestamente su interés romántico, empieza a construirse, fingiendo, el estereotipo del escritor gay *chic* a través de pautas reconocibles, que *venden*, mientras que, por otro lado, comienza a delinearse, a través de indicios, otro juego entre Manolo y el marranero, una relación homoerótica completamente alejada del cliché sofisticado que vende como autor, sino al contrario, en un contexto de granja, cerdos, lodo y tamales.

Primero, Manolo duda en mostrarle a Claudia el manuscrito de la novela, ya que «pensaría» que es gay:

Leonor insistió en que le mostrara a Claudia la novela. Yo me resistí. Seguro perdería mi oportunidad con Claudia. Si le enseñaba *Si lo sabe dios* pensaría que soy puto. Y entonces sí, adiós loverboy. La disputa duró dos semanas. En sueños, Leonor me injuriaba.

Eres un pinche luser. Es nuestra oportunidad de salir de este chiquero. Vivir la gran vida (126).

Como puede observarse en la cita anterior, la voz de Leonor aparece en itálicas a lo largo del cuento. Siguiendo el desarrollo de la trama, Manolo le muestra el texto a Claudia, pero la convence, en un juego interesantísimo sobre los estereotipos y la identidad, que es solo un papel o un rol que está jugando:

Abrió el engargolado y comenzó a leer: «A los ocho años vi a mi padre desnudo. Supe entonces que me gustaban los hombres, que me gustarían toda la vida». Chíngales. Ahí murió. [...] La razón por la que no te la mostré antes es que temía que pensaras que soy gay. Pero no. Y comencé a tirarle un rollo conmovedor sobre los personajes. Que mi protagonista fuera puto no significaba que yo lo fuera. Era un verdadero choro mareador. No sé de dónde me salió tanta melcocha, jamás había leído teoría literaria (127).

Claudia cree este posicionamiento e incluso ambos comienzan una relación de pareja, pero, al mismo tiempo y con la excusa de las visitas del «amante» de la cerdita Leonor, comienza un flirteo entre el marranero que hace la visita todos los miércoles:

Sentí que me abrazaba por la espalda. Me levanté.

Un respeto, carajo, le dije. Viejo pelado.

Estoy enamorado de usted, me confesó.

Le paré su carreta. Enérgico, le grité: se me sienta a comerse sus tamales. Calladito. Sin moverse de la silla. Y se los acaba. Y cuidadito con dejarme comida en el plato. Pos este. Aprovechado. Lo ven a uno solo (129).

Dentro de este juego, el lector reconoce, por un lado, el estereotipo que se está produciendo de Manolo como escritor gay, el cual supuestamente es una farsa con la intención de vender novelas, que él en ningún caso asume abiertamente su autoría, ya

que son obra de Leonor: “Nuestro segundo título *Los hombres están muertos*, terminó por consolidar a Leonor como la Fernando Vallejo de la literatura rosa. Fue inevitable que surgieran las comparaciones con Pedro Lemebel y Reinaldo Arenas” (128); y por otro, vamos recibiendo pistas de otro tipo de construcción identitaria: “Todos en el barrio creían que era homosexual. Claudia era mi último refugio” (127). Así, mientras supuestamente la mentira es el personaje del escritor *chic*, la marrana entra de nuevo en escena, esta vez, curiosamente, para reprocharle a Manolo su relación con Claudia:

Por la madrugada discutí con ella. Estaba en contra de mi romance con Claudia.

No es bueno para nuestra imagen que te exhibas con una mujer. Escribes literatura gay. No me mereces. Me avergüenzo de ti cada vez que salimos a la calle. Yo de Dior, con algo de Dolce & Gabanna y tú vestido como un macuarro. ¿Sabes que nos hace falta para ser un verdadero éxito literario?, me reprochaba. Que te vuelvas puto. Que te vistas como puto. Que te cases con un hombre. Escribes novelas de homosexuales y luces como un jodido buga (130).

En este contexto es importante mencionar que la identidad de este sujeto estereotípico funciona como una estrategia para vender, reconocible por el público, exotizada, mediatizada y ya, sin ningún poder subversivo: “Yet the developing frequency of representations of gays and lesbians within the media is, [...] part of a ‘queer chic’ aesthetic that signifies homosexuality through highly specific and highly sexualized codes. Homosexuality -like race and ethnicity- has thus become a commodity” (Genz y Brabon: 2009, 125). En este sentido, el sistema heteropatriarcal, pero también capitalista, se ha aprovechado de esta nueva categoría, de esta nueva casilla que puede provocar numerosos beneficios¹¹ y que, evidentemente, ya no es disidente por estar perfectamente asimilada: “En cualquier caso, quien mejor entiende siempre este fenómeno es el empresariado rosa. Y el mensaje es siempre el mismo: solo dentro de mi jaula serás libre” (Bord: 2013, 158).

¹¹ “El capitalismo lo ha hecho siempre. Ya lo hizo con la incorporación de la mujer al mundo del trabajo productivo sin desatlarla del reproductivo, que hoy en día sigue siendo desarrollado por mujeres de manera absolutamente mayoritaria. Lesbianas y gays no hemos sido la excepción; se nos aceptó solo cuando representamos un beneficio. El sistema siempre gana y nosotras siempre perdemos. El matrimonio igualitario es el colofón de esta asimilación. Se trata, en definitiva, de ver una vez más cómo las luchas antipatriarcales transformadoras acaban siendo parceladas, neutralizadas y asimiladas por el sistema de la mano de los beneficios económicos que se les pueda extraer. Son pequeños grandes cambios para que todo siga igual” (Bord: 2013, 164).

El éxito continúa para Manolo, la relación con Claudia y las visitas del marranero con Valente también: “Las citas de amor de los jueves continuaron, pero el marranero podría entrar a la casa sólo con la condición de quedarse en su lado de la mesa y yo en el mío. Sin tocarnos. Sin mirarnos. Sin hablarnos. Si me amaba, que me amara en silencio. Y punto” (130).

Hacia el final de la historia Valente se muere, situación que sienta las bases del desenlace. La marrana, según el narrador, está desolada, pero, ¿Leonor está triste por Valente o es él el que está triste porque ya no tendrá la visita semanal del marranero? Después del suicidio de Leonor, que puede interpretarse como simbólico de la identidad que se había estado produciendo, van cayendo las piezas en su lugar, el metarrelato que se había estado construyendo se vuelve visible: “No podía soportarlo. La imagen del criador de marranos, gordo, con su ropa apestosa, su pelo en pecho y espalda, y su bigote asqueroso, me recordaban que sin los consejos de Leonor jamás encontraría el amor” (132).

El ritmo de la narración se acelera, coherente con la línea estilística de los finales de Velázquez, y se presenta un desenlace hiperbólico en el que la segunda (¿o tercera?) identidad de Manolo, que había permanecido velada entre su lado estereotípicamente gay *chic* y su lado heterosexual en su relación con Claudia, se muestra ahora nítidamente: “Y me quedé tirado en el piso, llorando frente al ataúd, vestido como puto. Inconsolable, sin saber si mis lágrimas eran por la muerte de Leonor o por la pérdida de Claudia o por haber corrido a mi oh oh hermoso hermoso hermoso marranero” (133).

El cuento termina con el protagonista regresando a su casa en el barrio pobre, en el que comienza a vender tamales para subsistir:

Nunca volví a usar ropa de hombre.

Olvidé a Claudia. Y perdoné a mi marranero. Lo tuve que perdonar. Además era buen cliente. Todas las tardes se atascaba de tamales. Como no se le quitaba lo caliente, acepté que me pretendiera. Un día, me agarró la mano y me preguntó por «aquellito». Que cuándo se hacía la machaca.

Ah no, le contesté. Yo tengo que salir de blanco.

Entonces me preguntó:

¿Quieres casarte conmigo?

Sí, le contesté. Vamos a casarnos en diciembre. Cuando estén más chonchos los marranos (134).

El juego con la voz de la marrana se esclarece, y aunque no queda claro si la marrana en verdad le dictaba sus obras, o es una proyección de esta identidad velada, su inconsciente o su alter ego, el juego que crea este narrador «no digno de confianza» funciona al llevar al lector al extrañamiento en su final, revelando que el marranero era el objeto del deseo todo el tiempo. La verosimilitud se mantiene a lo largo de la narración, funciona de una forma perfectamente establecida y aceptada. El personaje de la marrana lleva de la mano, con sus palabras, los recorridos identitarios del protagonista. “En este último, el mejor texto del libro, Leonor, la literal marrana negra, funciona como la disimulada emergencia de lo inconsciente que termina estableciéndose, sin azotes dostoiievskinos, en la cotidianidad del personaje” (Beltrán Félix: 2010, 89). El cuento es, de esta manera, un recorrido por las narrativas disponibles a las que el sujeto tiene acceso, y que habita o no con determinadas intenciones. Así, el juego, la ficción, la identidad aspiracional, la lectura del Otro, se vuelven narrativas vitales.

2.8. En busca de los propios puntos ciegos: miradas autocríticas

The only lies for which we are truly punished are those we tell ourselves.

V.S. Naipaul *In a Free State*

Los puntos ciegos

Si una de las premisas fundamentales del recorrido teórico que se ha venido llevando a cabo en este trabajo es el de volcar su metodología hacia sí misma, ha llegado el momento de tal tarea en estas páginas. De este modo, el propósito que me mueve es el de distinguir los límites de mi propio posicionamiento, tomando consciencia de ellos y asumir las negociaciones que se tienen que llevar a cabo si se quiere continuar con la búsqueda ética que esta investigación propone.

Uno de los objetivos de esta tesis doctoral es demostrar que desde la propuesta postestructuralista del sujeto como proceso es posible establecer una relación distinta con el Otro, respondiendo así al problema ético que implica reducirlo a su diferencia. El sujeto que se constituye desde el discurso de poder tiene en su haber una posición de resistencia, ya sea como límite de la norma que puede llegar a mostrarse inestable, desde el performance y su repetición en el caso de existir en el exterior constitutivo, o, subvirtiendo su propia categoría a partir de estrategias en la representación, maniobra que puede darse en ambos lados del binomio. Cabe recordar que el sujeto, como producción simbólica, tienen en su haber ambas posibilidades de mantener y trastocar estos límites normativos: “[...] performativity can simultaneously be theorised in terms of subversion and normativity, whereby it both empowers and constrains the subject” (Genz y Brabon: 2009, 126).

Al solo existir al interior del ámbito simbólico y, por lo tanto, producir las posiciones de resistencia desde el mismo, es imposible no caer en la primera trampa. Esta es, la de reducir a los conceptos teóricos con los que se trabaja a una categoría a partir de su diferencia, lo que también reduce la complejidad de lo que se quiere abordar o capturar en un sintagma. ¿Cómo no caer en la homogeneidad que se busca resistir? No se puede negar que la teoría que aborda el reduccionismo implica reduccionismo:

Concerned with explaining either single and unrepeatable occurrences or symbolic representations, recent historiography, anthropology, and feminist criticism inspired by

Foucauldian, neo-Gramscian paradigms or post-structuralism problematize everything in terms of how identities are “invented”, “hybrid”, “fluid”, and “negotiated”. On the pretext of avoiding single-factor explanations of domination, these disciplines have reduced the complex phenomena of the state and power to “discourses” and “representations”, forgetting that discourses and representations have materiality. The rediscovery of the subaltern subject and the stress on his/her inventiveness have taken the form of an endless invocation of notions of “hegemony”, “moral economy”, “agency”, and “resistance” (Mbembe: 2011, 5).

Mbembe, desde la teoría poscolonial, sostiene que no todo lo complejo es caótico y que la condición africana pierde su complejidad al ser fragmentada y analizada sin profundizar por las distintas disciplinas teóricas que buscan abordarla y, por lo tanto, definirla. Esta reflexión podría llevarse a todos los campos que se han venido desarrollando hasta ahora. Parece que el mismo sistema que busca terminar con las clasificaciones, pierde su objeto de análisis en ellas, por lo que a esta, al mirarse en el espejo, solo le queda el proponer rechazar los modelos lineales y acercarse a la condiciones de diferencia desde sus nudos y superposiciones. Aunque se pueda apuntar a ese caleidoscopio semántico, ¿no ocurre lo mismo que con la propuesta filosófica de Levinas? ¿Cómo representar la diferencia si no es con un nombre? Y al nombrar, ya hemos caído en la definición reductora. ¿Cómo hablar del género, de lo poscolonial, de la discapacidad o de cualquier otra diferencia sin fijar esa complejidad semánticamente?

Paradoxically, while the decentred space of the postmodern is adorned with ciphers of heterogeneity and multiplicity, it can also be seen as a neutralising realm, subsuming differences into the meta-category of the ‘undifferentiated’ where all the singularities become indistinguishable and interchangeable in a new economy of sameness’ (Genz y Brabon: 2009, 112).

Un segundo problema que surge al operar desde el lenguaje es la inevitable constitución de nuevos binomios hegemónicos. Dos de ellos surgen muy claramente, el primero, muy denunciado desde la teoría poscolonial es la producción de conocimiento evidentemente eurocéntrica. En palabras de Mar García: “Y es, mayoritariamente, desde los centros de poder occidentales, desde donde se sigue procediendo al examen, explicación, categorización, clasificación y evaluación de las producciones culturales (estas páginas no son una excepción a la circularidad del proceso)” (García: 2010, 47). Las posturas teóricas que se han mencionado en este trabajo provienen en su mayoría de Occidente, por lo que la teoría se asume también como ipseidad y produce alteridad. Si se pretende que no hay conceptos universales ni

verdaderos, ¿cómo aplicar estas metodologías sin asumirlas como verdaderas frente a otras que tendrían que ser erróneas?

El segundo binomio metafísico que se erige bajo estos postulados es el de la superioridad de la academia para abordar estos problemas en contraparte con las resistencias que se dan en el ámbito «vulgar» de la cultura de masas y del activismo de calle. En este binomio, también hay una pretensión de legitimación y de autoridad por parte del discurso teórico, en el que también se produce una alteridad que parece no tener el suficiente respaldo para participar en la resistencia. Desde la teoría postfeminista, Genz y Barbon explican este fenómeno:

While we examine the intricacies of these postfeminist sites, we also argue against the establishment of separate and detached postfeminist versions and locations (academia and media) that runs the risk of recreating the artificial partition between the academic ivory tower and popular culture (Genz y Barbon: 2009, 7).

¿Qué hacer ante estas paradojas? Parecen paralizar e inhabilitar los esfuerzos que estas disciplinas pretenden llevar a cabo, justamente con la intención de desarticular la construcción metafísica del discurso. Algunas posturas, conscientes de estas paradojas, intentan dar salida declarando que la intención por resistir tiene que protagonizar el esfuerzo más que la paradoja, pero, ¿en realidad es suficiente?

El problema es no ir más allá de la mera celebración, pensar que la existencia de la diversidad cultural es, en sí misma, garantía de algo; la celebración de la diversidad multicultural y de la fragmentación, ocupan, hoy, el lugar central del mercado de masas sin que por ello el racismo implícito o las desigualdades sociales hayan retrocedido (García: 2010, 54).

La enumeración de las paradojas no termina aquí, ya que, además de la reducción que implica el uso de categorías para abordar estos fenómenos y de la producción de binomios hegemónicos que producen más alteridad, surge el problema de cómo el hecho de denunciar la opresión hacia un determinado grupo reifica su diferencia y su condición de víctima, reforzando aún más los límites que los separan de la normalidad y despojando así a estos sujetos de su agencia: “[...] ¿podemos seguir hablando de las mujeres, las bolleras, los maricas y, por consiguiente, lxs trans, para denunciar las diversas opresiones comúnmente enraizadas, sin que ello conduzca a un refuerzo de las diferencias que mantienen las jerarquías?” (Fernández y Aranete: 2013, 54).

La complejidad de esta paradoja tiene distintos frentes, ya que la alternativa de abrir las categorías hasta que su diferencia sea desdibujada resta, como se ha visto, su poder político de subversión y la afirmación política de una identidad «empoderada».

Ambos lados de la moneda se topan con constantes problemas, aparecen caballos de Troya desde uno y otro lado de las posibilidades. François Cusset anuncia mordazmente este problema: “[...] lo asombroso es que los brujos al mando no hayan visto que sus tótems minoritarios se diluían en provecho de los mercaderes de símbolos, de los expertos generosamente pagados de la recuperación cultural” (Cusset: 2005, 168).

Para poder profundizar un poco más en estos puntos ciegos, trabajar con la denuncia de Spivak será también fundamental. Aunque su propuesta de «esencialismo estratégico» para abordar la subalternidad colonial implica también la paradoja de la reducción, la autora la propone como un punto medio consciente anclado en el contexto y con la, para ella, permisible condición de efímera. Para la autora, al reivindicar a la alteridad, es fácil volver a caer en dicotomías como «el subordinado bueno», «el europeo malo». Lo anterior solo perpetua las heridas que la metafísica inflige sobre la alteridad, solo cambia el lugar legitimado de enunciación. Al estar ahora el «poder» del lado del que había estado marginado, este aplica el reverso del binomio.

A lo largo de su obra, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Spivak toma la figura del «informante nativo» para analogarla con la del crítico poscolonial y su eminente fracaso por «hacer hablar» a la alteridad. Observa la necesidad de cuidar no caer en el peligro de la legitimación que se voltea, tomando consciencia de los intereses simbólicos y económicos detrás de los mismos conceptos que otros académicos poscoloniales defienden.

“In the multiculturalist struggle, the use of the word “culture” is compared to Foucault’s use of “power”. It is a name that one lends to a complex strategic situation in a particular society. “Our culture”, with its claim to a pattern of behavior beyond reason alone, is opposed to the claim of the culture of the European Enlightenment to Reason as such. In its paleonymic—as a name with a history, in other words—and in its idiomatic strength, multiculturalism—as long as it does not code mimicry as resistance—performs a critique, however inchoate, of the limits of the rational structures of civil society” (Spivak 353).

¿Es posible continuar con estos esfuerzos a sabiendas de sus paradojas? ¿La consciencia de sus limitaciones y el ancla de su historicidad serán suficientes para poder resistir sin caer en las trampas? “Yet, against all straws in the wind, one must write in the hope that it is not a deal done forever, that it is possible to resist from within” (Spivak: 1999, 113).

Appiah, aunque también insiste en la importancia del contexto específico, concuerda con Spivak en el argumento de que el límite puede funcionar en ambas direcciones, tanto para marcar diferencia, como para abrir significados.

As a parameter, identities provide a context for choosing, for defining the shape of our lives, but they also provide a basis for community, for positive forms of solidarity. And it is perfectly consistent to consider your membership in an identity group as both parameter and limit: the Black Nationalist who deplores white supremacy is keenly aware of color as a constraint, even as he seeks to make it the basis of a political form of resistance. There is a two-way traffic between limits and parameters then (Appiah 112).

¿Pueden funcionar estas metodologías como «doble agente» del lenguaje, como lo hace el performace con la normativización y la resistencia? La consigna es que no hay otra opción más que seguir resistiendo desde la consciencia de las paradojas:

El proceso de «deconstrucción» que investiga los fundamentos del pensamiento occidental no lo hace con la esperanza de poder eliminar estas paradojas o contradicciones; ni tampoco pretende ser capaz de escapar a las exigencias de la tradición y crear un sistema por sí solo. Lo que más bien hace es reconocer que está obligado a utilizar los mismos conceptos que considera insostenibles en términos de los objetivos que se le atribuyen. En suma, que este proceso ha de mantener también (al menos, provisionalmente) estas mismas pretensiones (Lechte: 2010, 190).

La historicidad

Parece que, al intentar desterrar a la universalidad y a la pretensión de verdad que la acompaña como contrapunto, el quehacer intelectual postestructuralista tiene que aproximarse a los conceptos que utiliza siempre desde un contexto específico, analizando la carga semántica que solo tendrá sentido en ese escenario, para así no fijarlo ni esencializarlo. Mieke Bal trabaja estos problemas en su obra, *Conceptos viajeros en las humanidades: Una guía de viaje*, afirmando que: “Los conceptos nunca son meramente descriptivos; también son programáticos y normativos. Por tanto, su uso tiene efectos específicos. Tampoco son estables; están asociados con una tradición en particular” (Bal: 2009, 43-44).

En este sentido, la importancia de rastrear el término no ha escapado al entramado teórico postestructuralista. Tanto Michel Foucault como Judith Butler han hecho «arqueología» de múltiples conceptos, manifestando que el problema fundamental en estos términos es dónde empieza y dónde termina, en ellos, lo biológico, lo psíquico, lo discursivo, lo social y lo político. Foucault, hablando del término «homosexualidad», explica que:

[...] las conductas sexuales entre homosexualidad y heterosexualidad no es absoluto pertinente para los griegos y los romanos. Esto significa dos cosas: por un lado, que ellos no tenían la noción, el *concepto* de homosexualidad, y por otro, que no tenían la experiencia. Una persona que se acostaba con otra del mismo sexo no se vivía como homosexual. Eso me parece fundamental (Foucault: 2013, 101).

Entonces, si existe consciencia sobre los problemas que la historicidad de los conceptos puede provocar a la hora de llevar a cabo ejercicios críticos sobre representaciones culturales, ¿cómo es que se vuelve a caer en la trampa? Para François Cusset tiene que ver con el mismo procedimiento del quehacer académico que se ha enraizado en el uso de la teoría postestructuralista:

El trabajo de la cita se encuentra en el centro de estos procedimientos. Actúa como un microcosmos, es suficiente para transmitir un argumento complejo, una obra entera, y logra literalmente *presentarlas*: no las resume, no las re-presenta, sino que las hace presentes o, por lo menos, convoca a sus fantasmas. La cita forma al fin y al cabo la materia prima de ese compuesto intelectual llamado teoría francesa, que en sí mismo cabe en un puñado de ellas (Cusset: 2005, 102).

En esta línea, parece que el sentido primero de estos textos, paradójicamente, fundacionales del postestructuralismo, entraron a un espacio de fluctuación en el que

estos conceptos ya tienen también, ellos mismos, un recorrido y una historia de interpretación. En este sentido, Bal propone que el lugar donde se debe de anclar la interdisciplinariedad de las humanidades es justamente en la historicidad de los conceptos, ya que sus «viajes» pueden renovar la reflexión y combatir el estatismo que buscan resistir:

Los conceptos no son solo herramientas, plantean problemas subyacentes del instrumentalismo, realismo y nominalismo, así como la posibilidad de interacción entre el analista y el objeto. Precisamente porque viajan entre las palabras ordinarias y las teorías condensadas, los conceptos pueden provocar y facilitar la reflexión y el debate a todos los niveles metodológicos en las humanidades (Bal: 2009, 44).

El analista, el teórico, el investigador, debe entonces comprender que su empresa será siempre frágil y efímera. Su aproximación no puede ser ignorante a las paradojas y a las trampas que siempre le acechan. Tendrá que resistir también a la fijación que busca posarse en su trabajo, sabiendo que aunque inevitable, puede esquivarla, por lo menos, a momentos.

Paradójicamente, el poder de la filosofía es su debilidad si no asume por principio la condición propia de su historicidad y la necesidad de pensar con el cuerpo y escribir en primera persona; quizá eso es lo que subyace en el fondo del quehacer de los filósofos radicales a lo largo de la historia (Barrios: 2004, 9).

Las lecturas abiertas

El lenguaje, como lo conocemos, es fundador y territorio de la clasificación y de la diferencia. El lenguaje también es adquirido y construido culturalmente, por lo tanto, es también arbitrario como las categorías y los marcos en las que surgen. Ambos, lenguaje y marcos, son estructuras que implican problemas de poder, al tiempo que producen y dotan de sentido a los sujetos y a la realidad que éstos habitan.

Dadas las reflexiones anteriores y aunadas al hecho de que el lenguaje es el lugar del conocimiento de los sujetos, es posible afirmar que caer en su trampa y función clasificatoria es inevitable, incluso al teorizar sobre ella:

El ámbito del ser, el de las reglas, es también el ámbito de los significados. Se espera que las cosas y los actos conlleven significados y *posean* significados: que sean los *propietarios* de significados y -dado que la propiedad es una relación de exclusión- que tengan significados que otras cosas y actos no tienen (Bauman: 2005, 101).

Participamos como sujetos desde el lenguaje y desde la cultura, no podemos desligarnos de una serie de códigos; podemos alterarlos, resistirlos, pero no desaparecerlos para instaurar otros. Estas contaminaciones en ese proceso de negociación están directamente relacionadas con una resignificación semántica, que implique, con suerte, un posicionamiento político. En palabras de Butler, se trataría de expropiar el discurso de autoridad:

La categoría no se produce de manera unilateral, o, incluso allí donde lo hiciera, esto constituiría un caso de mal tratamiento. Si queremos intervenir en las escenas médicas, psicológicas o legales en las que las solicitudes se llevan a cabo y son aceptadas, entonces necesitamos primero expropiar a los discursos de autoridad de su poder establecido y unilateral. Tenemos que entrar en la escena misma de la definición y comenzar por entender que la transexualidad tiene lugar como una escena social de interlocución (Butler: 2010, 4).

El papel del sujeto como receptor, intérprete y según el caso, perpetuador o expropiador de definiciones, será fundamental para entender el lenguaje como posibilitador y no solo como armazón que siempre marca la diferencia. Las reapropiaciones semánticas son posibles, y son también claramente políticas.

Al encarnar el lenguaje en sujeto, las interpretaciones nunca se fijan, así los significados potenciales de cada sema se muestran posibles en cada interpretación:

Entonces, en la lectura, el lector descubre que sus relaciones con los demás *pueden* tener un sentido compartido, pero, al mismo tiempo, también llega a la conclusión de que este sentido *no* está nunca fijado definitivamente, porque siempre se puede leer *de otro modo*, porque

interminablemente es posible interpretar el mismo texto desde otras situaciones, desde otros contextos (Mèlich: 2004, 59-60).

La especificidad de lo corpóreo, de lo material en cada contexto, abre la puerta para hacerle frente a la paradoja. El marco está ahí, sí, y sin él no existiría el sentido. Pero el sentido solo puede existir en el movimiento de la interpretación, solo significa si se materializa y, de esta manera, pueden existir tantos matices como interpretaciones. Siguiendo a Mèlich, cuando la interpretación múltiple no es posible, la palabra pasa a estar del lado del poder. La condición imprevisible de las fluctuaciones semánticas abre la puerta a que las cosas puedan ser de otra manera (Mèlich: 2004, 91).

Esta vía, que parece permitir flujos en la significación y, por lo tanto, desplazamientos en los límites y posibilidades de resistencia, no se encuentra libre de paradojas. Por un lado, no se debe caer en un constructivismo puro, ya que esto solo implicaría una pérdida de sentido e imposibilitaría la comunicación al no existir códigos compartidos. Pensar en el performance, en la repetición de construcciones culturales y en la posibilidad de no fijar la carga semántica en la interpretación desde la perspectiva del constructivismo absoluto es incorrecto, ya que la autodeterminación tiene sus límites. La razón es que el Otro siempre está ahí y nuestra relación con él, como se ha explicado, parte del sentido y de sus marcos:

Una cosa es que sepamos que el género (la raza, la clase, la opción sexual...) sean socialmente contruidos y otra, que no existan. Que las opresiones se cimenten en identidades que pueden cambiarse no significa que de hecho estemos derribando ni remotamente esas opresiones (Ziga: 2013, 84).

Aun así, cada sema,¹² por ser simbólico y participar en el proceso subjetivo, es contingente e inestable. Se materializará tantas veces como sujetos lo habiten y este argumento recuerda, de algún modo, la lectura que Beatriz Sarlo lleva a cabo sobre las *Tesis de la filosofía de la historia* de Walter Benjamin, en la que la Historia, o en este caso, cualquier «verdad» que pretenda ser totalizadora, siempre tendrá que enfrentarse a que cada sujeto se la apropie. Por lo tanto, más que totalización, habrá acumulación de sentido, nunca completamente fijo y siempre efímero, imprevisible. Cada cuerpo, entonces, tiene intrínseca la posibilidad de una representación y de una lectura o interpretación desde la resistencia.

¹² Por «sema» me refiero a la unidad mínima de significación, como sinónimo de «componente semántico». Ver: SANTOS DOMÍNGUEZ, Luis Antonio (1996). *Manual de semántica comparada*. Madrid: Síntesis.

III. LA RESISTENCIA COMO CONDICIÓN ÉTICA

3.1 Estrategias de resistencia

[...] quienes están inmersos en esas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, pueden, en sus acciones, su resistencia y su rebelión, escapárseles, transformarlas; en una palabra, dejar de estar sometidos. Y si no digo lo que hay que hacer, no es porque crea que no hay que hacer nada. Muy por el contrario, me parece que quienes, al reconocer las relaciones de poder en las cuales están implicados, han decidido resistirlas o escapar a ellas, tienen mil cosas por hacer, inventar, forjar. Desde ese punto de vista, toda mi investigación se basa en un postulado de optimismo absoluto. No hago mis análisis para decir: así son las cosas, ustedes han caído en la trampa. Sólo digo esas cosas en la medida en que considero que contribuyo a transformarlas. Todo lo que hago, lo hago para que sirva.

Michel Foucault

Lo personal es político

A lo largo de este recorrido se ha sostenido que no hay nada neutral en la constitución del sujeto, ni en el discurso cultural desde el cual se construye, ni en las narrativas disponibles desde los que se extraen los modelos de identidad. Cada una de las partes de este proceso está cargada y delimitada por límites hegemónicos que enmarcan la normalidad y del cual, el mismo sujeto es parte, ya sea fortaleciendo o subvirtiendo sus estructuras. Se sabe, entonces, que las posiciones del sujeto son explícitamente políticas.

Chantal Mouffe, desde la teoría política anclada en un corte neo-marxista, desarrolla también sus posturas frente al sujeto, la alteridad y la diferencia. En la obra *El retorno de lo político*, Mouffe aborda el problema del sujeto, apostando también a la superación del modelo moderno que lo esencializa, ya que sólo así la resistencia será posible. Otra coincidencia importante en la obra de esta autora es el desarrollo de la condición de seguridad que el lenguaje provee para el sujeto que se constituye

dentro de él y cómo de ahí surge una fuerte dificultad por cuestionarlo: “Si el sujeto es constituido a través del lenguaje, como incorporación parcial y metafórica un orden simbólico, toda puesta en cuestión de dicho orden debe constituir necesariamente una crisis de identidad” (Mouffe y Laclau: 1987,170).

La identidad, para la autora, corresponde con el desarrollo que se ha estado haciendo de ella a lo largo de este trabajo. En primer lugar, que se denomina desde la marca que diferencia y, en segundo, que esta sólo puede construirse al interior de unos marcos que regulan sus categorías, desde posiciones que no permanecen en un único significado:

Podremos entonces concebir al agente social como una entidad constituida por un conjunto de «posiciones de sujeto» que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias; una entidad construida por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación, sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento. La «identidad» de tal sujeto múltiple y contradictorio es, por lo tanto, siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación (1999, 110-111).

Lo que le interesa a Mouffe dentro de este planteamiento es el funcionamiento del poder y las reacciones antagónicas que de este surgen. En sus textos se sostiene que estas posiciones de sujeto están inevitablemente inscritas en las relaciones sociales, por lo que es fundamental pensar en ellas desde la política y no sólo desde la filosofía y la teoría abstracta, especialmente por el hecho de que, dadas las luchas por el poder y la visibilidad, se convierten en lugares de conflicto y antagonismo:

Los deseos, decisiones y opciones son responsabilidad de cada individuo, pero las realizaciones de tales deseos, decisiones y opciones son políticas, porque tienen que restringirse dentro de condiciones especificadas por una comprensión específica de los principios ético-políticos del régimen que provee la «gramática» de la conducta de los ciudadanos (1999, 121).

En *La paradoja democrática*, Mouffe niega la posibilidad de la existencia de una comunidad política completamente incluyente, ya que su condición de existencia como comunidad siempre tendrá que proveer el *afuera constitutivo* del que ya se ha discutido. Por lo tanto, para la autora, hay que aceptar la imposibilidad de una realización total de la democracia como tal, por lo que propone una democracia radical plural, en la que se debe hacer a un lado la esencialización, de sí mismo y del Otro, para comprender cómo se construyen las relaciones de poder que favorecen y fomentan la opresión y la subordinación: “[...] una interpretación que nos permite entender cómo es construido el sujeto a través de diferentes discursos y posiciones de

sujeto es ciertamente más adecuada que una interpretación que reduzca nuestra identidad a una posición singular, ya sea de clase, raza o género” (1999, 126).

Su propuesta, así como la de Mèlich e Irigaray, consiste acercarse a la diferencia sin tematizarla, refiriéndose así a esta falta de categorización como una oportunidad: “Ver la diferencia como la condición de posibilidad para la constitución de la unidad y la totalidad, y como el elemento que, al mismo tiempo, constituye su límite esencial, nos obliga a reconocer que la alteridad y la diferencia son irreductibles” (2003, 146).

Mouffe enfrenta directamente el problema del cómo, es decir, ¿cómo es posible, en la práctica, el no categorizar la alteridad? Para hacerlo, retoma el concepto de *verdadera amistad* que Jacques Derrida expone en *The Politics of Friendship*, argumentando que la amistad perfecta es aquella que resulta inaccesible por ser inconcebible como alteridad,¹ “de ahí que la inaccesibilidad adquiera el significado de un obstáculo inherente al propio concepto de amistad” (2003, 148). Mouffe concluye que entonces la amistad es un bien sólo en la medida en que no puede ser alcanzado, realizando así una analogía entre este concepto y la inconmensurabilidad del otro, entendiendo lo anterior como algo a lo que siempre se apunta, pero que nunca se alcanza, cayendo nuevamente en la paradoja de la deconstrucción:

Los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde fuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la misma estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo (Derrida: 1971, 32-33).

Esta ambivalencia, aunque paradójica, implica, como se ha visto, un doble movimiento político, de consolidación y de subversión, en el que el margen de maniobra es complicado pero existente. Por si esto fuera poco, las prácticas de resistencia y de subversión difícilmente provienen de los lugares simbólicos que habitan los sujetos en posición de privilegio, es decir, del lado hegemónico del binomio. La posición de poder busca mantenerse inmóvil y tiene sus propias estrategias simbólicas para llevar a cabo su intención:

¹ Esta propuesta de Mouffe, que tiene como antecedente las premisas de Derrida, será retomada y desarrollada a detalle, en diálogo con la aproximación teórica de Maurice Blanchot, en el apartado 4.4

Hoy, empero, los aspectos productivos han cobrado prominencia, ya que los que otrora fueran los fundamentos más firmes de la identidad -tales como territorio o raza- han sido expuestos por las prácticas vigentes -al menos en la parte del mundo que se acerca a la condición posmoderna- como irreparablemente fluidos, ambivalentes y por demás poco dignos de confianza. Por ello, hay una especie de ‘demanda social’ de tales fundamentos ‘objetivos’ de identidad colectiva que abiertamente admitan su historicidad y orígenes fabricados por el hombre, a los que, no obstante, pueda atribuírseles una autoridad supraindividual y un valor que pondría en peligro a los transmisores de identidad si lo hicieran de lado. La preocupación de la identidad -esto es, el espacio social que no está en disputa-, junto con la xenofobia que promueve en cantidad inversamente proporcional a la confianza de sus transmisores, buscará con toda probabilidad anclarse en el territorio clasificado como ‘cultura’, virtualmente hecho a la medida para satisfacer la demanda intrínsecamente contradictoria (Bauman: 2005, 266).

Las líneas políticas conservadoras en la actualidad, cada vez más puristas, evidencian estos contramovimientos que tienen que ver con el miedo al Otro y con la calma que produce el aparente orden y estatismo de las estructuras metafísicas.² El poder y la legitimidad son, como se ha discutido, prerrogativas a las que se es difícil renunciar:

No debemos olvidar que el actual sistema estado-nación y su violencia heteropatriarcal tiene un objetivo -que cumple con creces-: mantener un orden de poder con cuerpos identificables como varones y mujeres, que producen la sociedad de una forma determinada y que se segregan en los espacios (público-privado) de un modo específico. [...] Y el actual estado y el actual sistema neoliberal se sustentan en esta gestión coercitiva de los cuerpos. ¿Quién puede creer que les interese solucionar el problema? (Medeak: 2013, 76).

El argumento anterior, cuya diferencia de género puede ser llevada a cualquier otra esfera, está directamente relacionada con la tesis antagónica de Mouffe, en la que el conflicto es inevitable en la vida política. Asumir o no una posición política de privilegio a partir de la expulsión de un otro, es asumir o no la deuda con el Otro de la que habla Benjamin. Es fácil no pensar, no ponerse en juego, no salir del lugar de privilegio. Si el sistema pasa por el sujeto y este es consciente de estas negociaciones, entonces adquiere una responsabilidad. ¿Cómo puede asumirse esta deuda desde la política? “The people of the richest nations can do better. This is a demand of simple morality” (Appiah: 2006, 174).

² Ver apartado 2.5 El delito y la sanción

Lo político es ético

Chantal Mouffe admite que, en estas reflexiones políticas acerca de el Otro, la ética proporciona más posibilidades que la moral como vías de respuesta, aún así, afirma que una perspectiva desde la ética también cae en mecanismos de poder al no aceptar que todo consenso tiene forzosamente una naturaleza hegemónica y esta siempre traerá consigo algún tipo de violencia. La autora, a partir del argumento anterior, busca introducir el antagonismo al debate, tratando de hacer dialogar a las perspectivas ética y política, algo que, como ella misma indica, implica una paradoja. Refiriéndose a algunas propuestas éticas de la posmodernidad, Mouffe afirma lo siguiente:

Razonan como si una vez que hubiéramos sido capaces de responsabilizarnos por el otro y de comprometernos con su diferencia, la violencia y la exclusión pudieran desaparecer. Esto es imaginar que sería posible la existencia de un punto en el que la ética y la política pudieran coincidir a la perfección, que es precisamente lo que yo niego, porque significa borrar la violencia inherente a la sociabilidad, violencia que ningún contrato ni diálogo pueden eliminar, porque constituye una de sus dimensiones (2003, 146)

Para Mouffe, no puede negarse la abertura que existe entre política y ética, pero afirma que la tensión que existe entre ambas, es decir, su confrontación constante e interminable, más que una reconciliación imposible, es la que puede dirigir la toma de decisiones sobre cómo lidiar éticamente con la violencia y el antagonismo inherentes a los grupos humanos.

Mouffe advierte que es necesario incluir a la política en este debate, argumentando que la ética por sí sola no da la talla en enfrentar los problemas que ha provocado la concepción metafísica del mundo, debido a que no considera el antagonismo y la violencia en sus planteamientos. Esta autora afirma que los conflictos son inherentes a los consensos y, planteando que así opera la categorización identitaria, arguye que la ética, por obviar este hecho, no alcanza a esbozar una solución en sus aproximaciones. Es ahí donde, para Mouffe, debe de entrar e intervenir la política y, en específico, la democracia, democracia radical para Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, en la que la diferencia sea la base y en la que se vuelvan visibles las subordinaciones subjetivas que ésta produce.

Existe otra aproximación a este conflicto del antagonismo, Judith Butler, dentro del marco del taller “Cuerpo, memoria y representación: Diálogo entre Judith Butler y Adriana Cavarero” (11-13 julio 2011) anotó que es posible cultivar la

agresión como un antagonismo sin violencia, ésta no es, para Butler, inherente al consenso. Incluso afirmó que la agresión no violenta debe de ser promovida y articulada desde la ética.

No creemos que la ciudadanía deba ser ni vigilada ni apaleada. Por otro lado, derrocar al estado no debe suponer necesariamente violencia; es más, lo interesante es producir otras formas de rebeldía distintas a las basadas en la lógica de la guerra y el mando militar (Medeak: 2013, 76).

Estas propuestas, aunque más cercanas a la responsabilidad ética que implica relacionarse con el Otro en su inconmensurabilidad, no pueden dejar de lado que el sujeto solo puede existir a partir de una relación, conflictiva o no, con el otro. Por lo tanto, donde haya conflicto o inmovilidad por parte del lugar hegemónico, el antagonismo del que habla Mouffe no se podrá evitar.

Para resolver este conflicto, la resistencia puede tomar múltiples formas y cada una de ellas implicará una relación distinta con el Otro y, por lo tanto, con la propia subjetividad. Por un lado, la producción de narrativas culturales o la subversión de las existentes que amplíen las posibilidades de posiciones de sujeto:

Todo proceso de construcción identitaria se basa en cierta autopercepción colectiva, en un sentido de la pertenencia a valores, códigos y significaciones culturales (no naturales). La noción de continuidad en estos, la seguridad y la posibilidad de ser reconocido, suponen una limitación. Por ello, la introducción de nuevas imágenes, o una alteración de las mismas en su orden simbólico, posibilita una transformación y enriquecimiento necesarios del imaginario colectivo (Sentamans: 2013, 37).

La estrategia anterior, como se verá más adelante, tiene la capacidad de proveer contaminaciones desde la representación, subjetiva y / o literaria. Ambas fundamentales para mostrar las posibilidades que hemos visto tiene el lenguaje. Las múltiples interpretaciones que este ofrece, trabajadas al final del capítulo anterior, también tienen que ver con las múltiples maneras que un sujeto puede habitar una determinada identidad. Al comprometerse con explorar estas diferencias, el sujeto puede alejarse de un solo significado estático, situación que proveería, a su vez, nuevas posibilidades de relación:

En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionalmente empobrecedoras pudiesen impedir las, bloquearlas o anularlas (Foucault: 2013, 117).

Deleuze y Guattari, en este sentido, también proponen una serie de relaciones horizontales o rizomáticas que no implicquen la firmeza de límites entre identidades,

como ocurre en el pensamiento metafísico. La intención de este pensamiento vertical, desde el sujeto, permitiría la permeabilidad de los límites y las fronteras, por lo que evitaría la consolidación de identidades (Deleuze y Guattari: 1977, 84-88).

Para que esta apertura pueda ocurrir, es necesario que el sujeto acepte el compromiso y que asuma la responsabilidad, ya sea desde una posición crítica:

El compromiso con esta ética que supone una crítica al status quo mantenido gracias a un cierto sistema de valores implicaría una transformación en todas las estructuras de nuestra cultura alzadas sobre la idea de un supuesto único, entre las cuales la moral es sólo una más junto al derecho, la política, la economía, la ciencia, el arte, la religión...Todas ellas aún cómplices [...] (Birules y Fuster: 2010, 22).

O, a través de la puesta en escena de la propia subjetividad en el encuentro con el extrañamiento del Otro, permitiendo y haciendo frente al reacomodo de paradigmas que no se habían cuestionado antes:

Tal vez aún más importante es necesario reconocer que la ética nos exige arriesgarnos precisamente en los momentos de desconocimiento, cuando lo que nos forma diverge de lo que está frente a nosotros, cuando nuestra disposición a deshacernos en relación con otros constituye la oportunidad de llegar a ser humanos. Que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizada, exhortada a actuar; interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el -yo- autosuficiente considerado como una especie de posesión (Butler: 2009, 183).

La puerta que abre este «ponerse en juego» será desarrollada a detalle en el apartado 4.4, en el que propondré la figura del *sujeto emborronado* como portavoz de estas posibilidades éticas.

3.2. La resistencia pasa por el cuerpo

Y es que, al final, somos un conjunto de cuerpos desobedientes, a veces monstruosos y siempre incómodos que cuestionan la normalidad, dicho esto en un momento especialmente necesario, donde una masa heterogénea de personas queremos decidir sobre nuestros cuerpos y nuestros deseos, hoy, aquí y ahora.

Lucas Platero

Una de las aproximaciones teóricas que se discutirá en este apartado es la que Paul B. Preciado³ propone en su obra *El manifiesto contra-sexual: Prácticas subversivas de identidad sexual*. Las reflexiones de Preciado comienzan desde la corporeidad, por lo que bautiza a su teoría del cuerpo como *contra-sexualidad*. En el texto se hace una invitación a participar en la resistencia a partir del uso del cuerpo en prácticas rebeldes a la disciplina normativa, desde la parodia, como recurso, para cuestionar su legitimidad. Cabe mencionar que Preciado no sólo lleva a cabo un recorrido crítico de las estructuras hegemónicas, sino que también busca las contradicciones que existen dentro de los discursos que buscan desmontarlas, lo cual pone de manifiesto la mentada vulnerabilidad del lenguaje que se encuentra en constante negociación.

Preciado pone de manifiesto las contradicciones a partir de lecturas que busquen y analicen los cimientos de los discursos legitimados. La mirada para realizar este tipo de lecturas es, obviamente, la deconstrucción. Así, siguiendo con coherencia este recorrido, la contra-sexualidad se plantea como un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto de las convenciones patriarcales y heteronormativas, mismas que están inscritas en los cuerpos y se hacen pasar por verdades biológicas o naturales.

La principal propuesta de Preciado para la resistencia es la de utilizar una serie de tecnologías adheridas a nuestra corporeidad, las cuales sostiene que ya tenemos incorporadas, cambiando su dirección y utilizándolas a nuestro favor, para así resistir las imposiciones discursivas del poder. Siguiendo a Foucault, la forma más eficaz de resistencia para Preciado es la contra-productividad en lugar de la lucha contra la

³ La obra citada está firmada por el nombre Beatriz Preciado, pero en la actualidad el filósofo se refiere a sí mismo como Paul B. Preciado.

prohibición, es decir, llevar a cabo prácticas alternativas que se denominan “tecnologías de resistencia” o formas de “contra-disciplina” sexual (2002: 19).

Basando su propuesta de contra-sexualidad en estas tecnologías del sexo, desde el dildo, pasando por las prótesis y la industrialización de los sexos, Preciado nos muestra otra cara del erotismo, que tampoco busca poseer al otro, sino que le ofrece poner en sus propias manos su responsabilidad erótica en relaciones más horizontales, equivalentes e intercambiables, adjetivos que diferencia de *iguales*, por no caer en la homogeneización.

Preciado coincide con la propuesta del sujeto que se ha venido planteando en esta investigación, es decir, el de la identidad como una posición inestable y “como el efecto de constantes re-negociaciones estratégicas” (2002: 10), mismas que pueden asumir una postura rebelde. El cuerpo es, por lo tanto, lugar de opresión y de resistencia. La clave para Preciado es tomar conciencia de las normas y confrontarse directamente con ellas, para así llegar a la contra-sexualidad, un erotismo que rebasa el discurso, que se apodera de las tecnologías y que se centra en el “placer-saber”:

Mi esfuerzo consiste en un intento de escapar al falso debate esencialismo-constructivismo (dicho de otro modo, a la oposición tradicional naturaleza-cultura, hoy rebautizada naturaleza-tecnología), en confrontar los instrumentos analíticos [...] a ciertos órganos y objetos impropios a los que ni el feminismo ni la teoría queer han querido o han podido dar respuesta (2002: 76).

Un enfrentamiento que apunta, según la misma autora, a un metaconstructivismo del sexo, a construir el cuerpo y la identidad a partir de prácticas sexuales. Las pretendidas *verdades biológicas o naturales* están fundadas en la metafísica, por lo que Preciado apunta que la contra-sexualidad debe de operar fuera de ella, en una temporalidad diferente, fuera de una causalidad lineal: “Tal es el campo efectivo de la contra-sexualidad, incorpora las tecnologías sexuales al intervenir directamente sobre los cuerpos, sobre las identidades y sobre las prácticas sexuales que de éstos se derivan” (2002: 21).

Para poder llegar a la contra-sexualidad, no sólo es importante construir(se) desde el cuerpo y asumir una posición de resistencia, también implica renunciar no solamente a una identidad cerrada y determinada *naturalmente*, sino también a los beneficios que podrían obtener de una naturalización de los efectos sociales, económicos y jurídicos de sus prácticas significantes. Abandonar entonces, las posiciones de privilegio que puedan adjudicarse a la identidad.

Preciado aleja el cuerpo de la historia natural de la reproducción y lo incorpora a la historia de la revolución tecnológica e industrial, acción que configurará nuevos cuerpos y que escribirá nuevos límites. Aunque las bio y ciber-tecnologías provienen de estructuras de poder, en ellas se abre un espacio para reinventar la naturaleza. El cuerpo está ya unido a sus tecnologías, a sus prótesis, mismas que pueden hacerlo escapar de la subordinación:

Si los discursos de las ciencias naturales y las ciencias humanas continúan cargados de retóricas dualistas cartesianas de cuerpo/espíritu, naturaleza/tecnología, mientras los sistemas biológicos y de comunicación han probado funcionar con lógicas que escapan a dicha metafísica de la materia, es porque esos binarismos refuerzan la estigmatización política de determinados grupos (las mujeres, los no blancos, los queers, los discapacitados, los enfermos, etc.), y permiten impedirles sistemáticamente el acceso a las tecnologías textuales, discursivas, corporales... que los producen y los objetivan. De hecho, el movimiento más sofisticado de la tecnología consiste en presentarse a sí mismo como naturaleza (2002: 135).

Las tecnologías fungen como una producción que permite, a la vez, subordinar y resistir. Al desenmascarar su supuesta naturaleza, se abren posibilidades de negociación, un ir y venir en los límites que permitirían nuevos horizontes eróticos y éticos. El lenguaje se encuentra con su peor enemigo, él mismo: “ [...] recordar que, afortunadamente, aunque el lenguaje sea un acto con consecuencias, también sus significados se escapan del control de las ofensas y generan resistencias y resignificaciones, de forma parecida como los cuerpos abyectos, materializando las normas reguladoras del sexo como repetición en la práctica desestabilizan los significados” (Cabruja: 2006, 86).

En la cita anterior vuelve a delinarse la grieta que permitiría la vulneración del discurso de poder desde sí mismo. Cuando sus estrategias se vuelven evidentes y dejan de estar ocultas tras su pretendida *naturalidad*, se abre la posibilidad de desafiarlas desde y con su misma metodología. El cuerpo no existe fuera de un contexto y una episteme determinados, es una ficción entre saber y poder, un conjunto radicalmente heterogéneo, siempre en ruptura.

Es posible desequilibrar la hegemonía de los binomios excluyentes a través de la invasión de sus límites. Aunque no se desarticule el discurso de poder, éste se nos muestra más permeable; las filtraciones son posibles, las fronteras son porosas. Los cuerpos pueden fluctuar entre las categorías, mostrarse renuentes al concepto puro y esencialista en su clasificación, volviendo complicada su lectura. El proceso anterior hará más evidentes las múltiples negociaciones, tanto manejables como dolorosas,

que estos sujetos marcados tienen que llevar a cabo con la gramática de su entorno, es decir, con las normas, los códigos y la misma resistencia que llevan a cabo, para así alcanzar o, por lo menos, aspirar a la legitimación desde las fronteras. Este tipo de acciones corporales subversivas, son para Butler, “el principio realizativo que facilita precisamente la subversión de unas nociones rígidas sobre la identidad” (Lechte: 2010, 256). Un cuerpo/sujeto en construcción permanente pueden producir resistencia por su mera existencia:

We only come to know the body through its representations, and the body only becomes visible when it resists to be read in an imposed normative way. A docile and obedient body does not question the codes, but legitimates its requests: It is submitted to an interiorized discipline of silence and numbness. It is precisely when the body cannot be read, that is, when it becomes *agrammatical*, that the codes are questioned and overturned (Torras y Gama: 2014).

La introducción del cuerpo a la discusión como subjetividad implica que habrá tantos significados de una norma como cuerpos que la materialicen y en el *cómo* lo hagan, legitimando o resistiendo, será la grieta, o «pliegue», por decirlo con José Luis Barrios, que es el lugar de la resistencia:

La corporeidad se descubrió como subjetividad, el cuerpo se adivinó propio, se vio como gozo e inmediatez ante el mundo. Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Michel Henri muestran que el cuerpo fue el dato que olvidaron la gran tradición filosófica y el discurso moralista de los puritanismos religiosos. Con la revolución corporal, nos dimos cuenta que somos en y a la mitad del mundo, y que la verdad tiene tantos pliegues como carnalidades hay en el mundo (Barrios: 2004, 24).

De nuevo aparecen entonces, las acumulaciones inacabadas, siempre en proceso, en lugar de las totalizaciones universales. El cuerpo se convierte en el espacio del encuentro,⁴ en el centro de las apropiaciones y reapropiaciones constantes de los significados, que no logran fijarse, sino que inauguran nuevos sentidos: “Cuando la experiencia del cuerpo sexuado cuestiona la validez del contexto normativo dado culturalmente, es preciso generar nuevas normas que, habiendo entrado en vigencia, puedan dar cuenta de cualquier experiencia «otra»” (Sáez: 2007, 50).

⁴ “La respiración, el oído, el tacto y la sexualidad son el modo mismo en que la carnalidad del sujeto está dada al otro a pesar de sí. Yo no puedo querer no sentir o no oír, el tacto y el oído no son sentidos que manejo a mi antojo y la sexualidad es, ante todo, el sentido de la alteridad por excelencia, sólo se explica y se vive como donación radical al prójimo” (Barrios: 2004, 62).

3.3 Resistencia y materialidad

Theory can indeed be sexy.

Chris Beasley

Academia, activismo y representaciones culturales.

Consciente de sus paradojas y, por lo tanto, siempre volcada a avanzar revisando y cuestionando sus pasos, la producción académica en línea con la resistencia, especialmente desde las disciplinas críticas de las humanidades, implican un inevitable posicionamiento político. Conscientes de la pretensión legitimadora que autoriza los discursos institucionales, incluidos los científicos, desde su seno ha aparecido la línea crítica que se ha venido exponiendo en esta investigación.

Si la acumulación del capital ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad, no sucede de otra manera con la acumulación de saber. Ahora bien, el ejercicio, la producción, la acumulación de saber no pueden disociarse de los mecanismos del poder, con los cuales mantienen relaciones complejas que es preciso analizar. Desde el siglo XVI siempre se consideró que el desarrollo de las formas y los contenidos del saber era una de las más grandes garantías de liberación para la humanidad. Ese es uno de los grandes postulados de nuestra civilización, que se universalizó a través del mundo entero (Foucault: 2013, 91).⁵

Desde la proliferación de los *giros* se ha tomado consciencia de la carga política del lenguaje y de los binomios metafísicos que pueden construirse desde la legitimación académica. Parece que existe una vocación de resistencia en cuanto a espacios productores de conocimiento y crítica y que hay una intersección, desde las diferentes disciplinas *post*, en donde la academia se ha volcado a desmontar sus propios mecanismos metodológicos y críticos. Aun así, críticos como François Cusset se han mostrado escépticos ante su poder, principalmente por su carácter intransitivo y su legitimación puramente interna (Cusset: 2005, 94).

Judith Butler se ha pronunciado al respecto de esta línea crítica, y aunque es verdad que por ser una autoridad en el campo y hablando desde la Universidad se cae de nuevo en la paradoja, su postura es que academia y activismo, o academia y

⁵ La trampa metafísica que expone Foucault apareció ya cuando la ética como rama de la filosofía se legitimó desde el Estado para producir individuos y leyes que promovieron el egoísmo del sujeto moderno, expuesto en el apartado 2.2

cultura, están forzosa y estrechamente vinculados, produciéndose y alimentándose unos a otros, en un proceso que es también efímero y abierto:

This may sound as if I am saying that feminism can never build from anything, that it will be lost to reflection upon itself, that it will never move beyond this self-reflective moment toward an active engagement with the world. On the contrary, it is precisely in the course of engaged political practices that these forms of internal dissension emerge. And I would argue emphatically that resisting the desire to resolve this dissension into unity is precisely what keeps the movement alive (Butler: 2006, 174).

Al final de su obra *French Theory*, el mismo Cusset tiene que admitir la vocación de resistencia de estas líneas de investigación, aun actuando desde intrínsecas paradojas, y dotándolos de una herencia. Es especialmente interesante que los adjudique como deudores de los movimientos políticos y sociales de la última mitad del siglo XX, una contienda también abordada en el corpus literario con el que se han puesto a dialogar estas teorías. E igual que en la representación literaria, para Cusset hay un halo de fracaso y de desolación en este sentido, pero igualmente arguye que aunque fracaso, su existencia es síntoma de que todavía hay algo a lo cual resistir:

Se trata, en realidad, de la herencia que han recibido todos los jóvenes occidentales desposeídos por la historia, los militantes revolucionarios de hace treinta años que no habían tenido que optar por la resistencia, los activistas asociativos de hoy que no han tenido que soñar con la revolución, los neo-tercermundistas de siempre que no han tenido que correr los riesgos de la descolonización. Es el heroísmo tardío, teórico *a falta de algo mejor*, de aquellos a los que seguirá obsesionando la experiencia anterior. Así con distintas formas en cada uno de esos autores, hay una máquina [...] para desmontar la impresión [...] de llegar demasiado tarde, en vano y al lugar equivocado (*wrong place y wrong time*). Una máquina ética hoy más valiosa que nunca, tanto en París como en Harvard” (Cusset 333).

No puede negarse que los cambios sociales y los cambios teóricos ocurrieron de la mano historiográficamente. Los cambios de paradigma que dieron lugar a las nuevas líneas de investigación académica alimentaron y se alimentaron de los cambios sociales. En palabras de Miriam Solá: “Hablamos, en definitiva, de un conjunto de cambios que, desde los años ochenta, han traído consigo el emerger de una polifonía de voces, dando lugar a una serie de micropolíticas identitarias” (Solá: 2013, 17).

Los cambios sociales sobre las identidades constituidas a partir de la diferencia han sido producto de estos cambios de paradigma fuente y consecuencia de la tríada intelectual, activista y de representación cultural. En este juego del huevo y la gallina parece más sensato reconocer las alianzas más que las divergencias y

entender que, aun con sus paradojas, las tres esferas apuntan hacia el mismo lugar y comparten una visión crítica. Un pensamiento intempestivo, escribe Solá, “crea las condiciones para que se produzcan cambios tanto en el orden social como en la categoría” (Solá: 2013, 24).

Los *giros*, como se verá en el siguiente capítulo, también implicaron revisar definiciones y un cruce entre las relaciones entre arte y política. La crisis de la categoría universal abarca también las narrativas culturales como representación e incluso se considera una de las características principales de expresiones artísticas y culturales posmodernas (Genz y Barbon: 2009, 186).

Mirando hacia el camino que queda por recorrer, los discursos críticos no pueden leerse como independientes. Los significados se producen, se cargan, se recargan, se subvierten y se legitiman en el seno de la cultura, de sus representaciones, de las narrativas vitales que ofrecen en los intersticios de estas esferas. No se trata de establecer más compartimentos, se sabe ya a lo que estos llevan: a más binomios, a más diferencias. Una aproximación crítica que parta desde estos derroteros tiene que incluir más posiciones de reconocimiento. No hay lugares más legítimos o menos legítimos para resistir. La interpretación abierta de subjetividades que no totaliza, misma que se ha propuesto como vía ética en este trabajo, incluye estas luchas culturales en su interpretación. Tienen también que redefinirse los aparatos de verificación que deciden lo que se considera válido o no, que legitiman significados y que regulan interpretaciones.

Esta resistencia solo puede llevarse a cabo a través de las intersecciones y de la promoción abierta de todas las diferencias posibles, de todos esos pliegues y carnalidades que habitan estas categorías. En palabras de Paul Preciado:

Ellos dicen representación. Nosotros decimos experimentación. Dicen identidad. Decimos multitud. Dicen lengua nacional. Decimos traducción multicódigo. Dicen domesticar la periferia. Decimos *mestizar* el centro. Dicen deuda. Decimos cooperación sexual e interdependencia somática. [...] Dicen autonomía o tutela. Decimos agencia relacional y distribuida. Dicen integración. Decimos proliferación de una multiplicidad de técnicas de producción de subjetividad (Preciado: 2013, 10-11).

3.4 La resistencia desde el cuerpo en los cuentos “Cuerpos” y “Política” de Héctor Manjarrez

El cuento “Cuerpos” es una narración que deja ver cómo una experiencia, un acontecimiento que sale de lo ordinario, de lo esperado o de lo que se considera *normal* en el desarrollo de una relación entre dos cuerpos sexuados y que se desean, puede provocar una marca en un sujeto, una especie de cicatriz simbólica que se manifiesta, para el narrador protagonista, a manera de nostalgia.

La historia comienza con la evocación de un personaje: “¿Por qué la recuerdo ahora, después de tantos años?” (Manjarrez: 1983, 63), para después continuar con la descripción de Slobodanka, una mujer unos años mayor que el personaje, la cual le producía, a la vez, un enorme deseo y un terrible sufrimiento. El recuerdo consistía en una especie de montaje en el que el personaje de Slobodanka se desnudaba frente al narrador, sin dejar que la tocara:

Yo tenía entonces diecisiete años y muchas ganas de que Slobodanka no me hiciera sufrir tanto. Que me excitara igual (más no era posible), pero no me hiciera padecer así. [...] Slob se desnudaba enfrente de mí y de Branco, que a la sazón tenía unos siete años, y no me dejaba tocarla ni siquiera cuando la excitaban mi indefensión y el viento helado que se colaba por el ventanal de la terraza removiéndole el abundante vello púbico. Que eso mismo se lo hiciera a otros, menos jóvenes y tontos que yo, no era ningún consuelo (Manjarrez: 1983, 63).

La trama no sigue una temporalidad cronológica, sino que se va construyendo a partir de analepsis que van superponiéndose, lo anterior es importante si se busca hacer dialogar, como es el caso, este acontecimiento erótico con la definición de contra-sexualidad de Beatriz Preciado. La construcción de la temporalidad en la narración coincide con lo que la teórica denomina una temporalidad *fractal*, “una temporalidad del acontecimiento que escapa a la causalidad lineal, [...] constituida de múltiples «ahoras»” (Preciado: 2002, 21).

Más adelante, el lector puede intuir que el personaje de Slobodanka es una prostituta, primero porque el narrador sostiene que varios otros personajes sí habían tenido relaciones sexuales con ella, todos menos él; posteriormente, porque se hace una referencia directa al dinero:

Ella decía que solamente la excitaban los dinares, pero yo sabía que no era cierto. Mucho más la estimulaba mi sufrimiento. Mi enardecimiento, exasperación, amenazas, súplicas, derrame y sollozos. Mis amenazas no eran nada creíbles. Tal vez si realmente la hubiera amenazado, si hubiera intentado estrangularla (que era la otra cosa de la que tenía más ganas)... (Manjarrez: 1983, 64).

El deseo por estrangularla, una alusión a la relación entre Eros y Tánatos recuerda a la teoría del erotismo de Georges Bataille, en la que existe una relación directa entre la muerte y la búsqueda de la suspensión de la discontinuidad, misma que sólo puede ser calmada terminando con la vida discontinua, es decir, muriendo, o con la unión entre dos seres discontinuos, es decir, a través del erotismo (Bataille: 1997, 21-26). El clímax de la narración es la descripción de este acontecimiento erótico desde distintos fragmentos, a manera de un espejo roto, en el que nunca se cuenta en su totalidad ni siguiendo un orden.

El personaje de Slobodanka, aún sin permitir que a ella se le tocara, sí interactuaba con el protagonista, pero éste se resiste a llamar a esos contactos “caricias”, como también se resiste a nombrar el acto sexual: “Decían que era frígida, pero yo creía que ésas eran consejas de varones frustrados. Y si lo era, realmente me excitaba todavía más la idea de hacer el amor (o como se le pudiera llamar) con una mujer frígida” (Manjarrez: 1983, 63-64). ¿Por qué no puede nombrar estos términos, tan comunes al referirse a la sexualidad? ¿Será que se les resiste porque no pueden contener la complejidad de sus sensaciones? ¿Resiste la categoría, como resiste considerar la posibilidad de la frigidez de Slobodanka? “[...] el desafío en su mirada es lo que era insoportable. Uno sentía (o yo sentía) que era posible cambiar esa mirada, volverla realmente amorosa” (Manjarrez: 1983, 65).

La presencia de los sentidos es fundamental en el desarrollo del argumento, la historia se construye desde el cuerpo, desde las sensaciones que se recuerdan en el presente:

Pues me tocaba el cuerpo, No, no caricias. Estímulos, digamos. A veces eran roces en lugares que todos sabemos que son excitables por excelencia. Pero también me tocaba en otros sitios. En veinte años he sentido muchas cosas, cosas mejores y mucho más plenas, pero no eso. Creo que Slobodanka sabía mucho sobre el cuerpo. No sé si sobre el de ella. Sobre el cuerpo de los hombres (1983: 64).

El cuerpo existe en los momentos de erotismo, pero se disuelve cuando se encuentran fuera de ese escenario, cuando se ven por la calle, o, como ocurrirá en el desenlace, cuando terminan cediendo a su deseo: “Nos besamos hasta enloquecer. De regreso, el diablo del cuerpo se nos había vuelto otra vez un fantasma” (Manjarrez: 1983, 66).

Como suele suceder con los personajes de Héctor Manjarrez, el narrador y Slobodanka no tienen una relación que sea fácilmente clasificable, el protagonista se pregunta qué era lo que los unía y no puede responder cuál es el nexo. En el único

diálogo que existe dentro del cuento, es Slobodanka, muchos años después, la que responde a esa pregunta:

“-Nadie disfruta nunca, querido.

-Antes gozabas de hacerme sufrir.

-Sólo porque yo sufría tanto como tú... Eso nos unía...” (Manjarrez: 1983, 67).

¿Puede considerarse este nexo en relación con la equivalencia que Preciado propone en su *Manifiesto*? Su relación no es de amistad, ni de una pareja en el sentido tradicional, ni lo que puede esperarse desde una prostituta hacia un cliente. Parece que ambos sufren, que ambos se subordinan. Parece que funciona una contra-producción, pero que termina incorporándose al marco, que fracasa al adoptar como natural la inevitable penetración.

El tono del narrador cambia desde el momento en que, en este juego de analepsis desordenadas, revela que cuando volvió a encontrársela, finalmente tuvieron relaciones sexuales: “Acabó acostándose conmigo. No lo disfruté. Fue lamentable, sin ternura y sin lujuria por parte de ninguno” (67). Desde este momento se dibuja en el protagonista una fuerte sensación de nostalgia, o quizás de arrepentimiento. Sus descripciones dejan entrever que hubiera preferido que la penetración no hubiera sucedido. La descripción de este último encuentro sexual es muy diferente a los episodios anteriores, no hay sensaciones, ni siquiera la presencia de los sentidos, tan intensa en la primera parte del cuento:

“ [...] entré en su cuerpo, supe que la estaba forzando. Que ella lo hacía por sus propias razones y con menos deseo que nunca. Yo me estaba forzando también. Besé su cuerpo aunque ella casi no besara el mío, sin disfrutar, porque era mucho peor no entregar ni eso. Miré sus ojos y vi algo peor que el odio y la indiferencia” (Manjarrez: 1983, 67).

La aparente decepción que surge cuando materializan su deseo se encuentra muy cerca de la interpretación del mito del andrógino de Michel Onfray, ya abordada en diálogo con se busca y se desea la mitad perdida, aquello que provocará una sensación de plenitud, cuando, en realidad, no existe tal mitad.

Los primeros acontecimientos eróticos entre los personajes, pueden considerarse como contra-sexuales al representar el acercamiento entre dos sujetos desde un uso distinto del cuerpo, acercamiento que se quiebra una vez que ceden a vivir la sexualidad dentro de lo esperado, diría Preciado, de la genitalización de la sexualidad. Cuando es verdad que, antes, otros eran los órganos que llevaban las sensaciones del cuerpo: “El acto de desnudarse no era elaborado; se quitaba la ropa como cualquiera en la soledad. O en la intimidad, justamente. Era un acto muy

íntimo, así lo creo. Su propio cuerpo no lo acariciaba o tocaba casi nada. No eran escenas groseras, o grotescas, de autoestimulación” (Manjarrez: 1983, 68). ¿No eran escenas sujetas a la expectativa y al control?

La segunda narración “Política”, en sintonía con la abordada previamente, está atravesada por un ambiente de melancolía y de angustia. Un narrador omnisciente extraheterodiegético va desarrollando la historia de Andrés, un sujeto exiliado que participa en los procesos sociales pero que apenas y se involucra; una voz apagada que, en algún momento, por encontrar o exigir un lugar de enunciación perdió todo y vive en un ahora en el que es invisible.

El cuento comienza con la descripción de Andrés, un hombre que trabaja como mesero en un restaurante y al que el narrador carga de una intensa tristeza y una profunda indiferencia con su entorno:

Entretanto, algo que no era el juego del billar, ni el pensamiento, ni una emoción, ni sólo una embriaguez, lo llenaba. Era el vacío. El vacío lo inundaba y lo dejaba sin resquicios para nada más (era absurdo pensar en La Mujer); y lo acopiaba en torno a alguna plenitud. Ya no había lugar para el miedo o para el orgullo. Su cuerpo se movía apaciblemente; las bolas le obedecían. Lograba los efectos más difíciles. Según Riquelme, llevaba 37 carambolas consecutivas, pero Andrés no sentía nada; o sólo irritación por la voz del otro mesero (1983, 109).

A través del recurso de la analepsis, el lector va conociendo la historia de este personaje, un disidente que participó en los movimientos comunistas en la ciudad de México. Cuando el gobierno reprimió las protestas y encarceló a los participantes, el personaje de Andrés tuvo que borrar su identidad y dejar atrás, *olvidar*, todo lo que conoció en el pasado. Vencido por el sistema, dejó todo por una revolución ideológica y tuvo que construirse una identidad vacía para no ser reconocido.

Olvidó también, por cierto, el placer. El de su tierra y sus costumbres. El tenido entre los brazos, entre las piernas, entre los pechos, entre las caricias y entre las palabras, dichas roncamente, de Rosaura. Fue olvidando casa, pueblo, amigos, delicias, árboles, infancia, sitios, recuerdos, sabores, tonos, nombres (1983, 115).

Es aquí cuando comienza una dialéctica entre la invisibilidad y la construcción de la realidad desde el lenguaje. Por un lado, el narrador nos muestra que el protagonista no existe simbólicamente:

La gente seguía sin fijarse en él. Ahora que Andrés se fijaba en todos, seguía posando inadvertido. Por más exaltado o angustiado que estuviera sintiéndose (y sus sentimientos ahora eran mucho más fuertes), nadie se percataba de él. Nadie se imaginaría que no soy lo

que parezco, se podía decir. Soy un infiltrado. No tengo edad. No tengo familia y no tengo amor. Pero tengo curiosidad y odio (1983, 113).

Por otro, narra cómo Andrés, desde un proceso de racionalización, de construcción desde el lenguaje, intenta dotar de sentido al espacio que habita:

No sentía extraño siquiera en los lugares que no conocía. No sentía que la vida estuviera fuera de él; su aparición en cualquier esquina no era inoportuna o trivial. Él le daba sentido a las cosas, a las personas y a los hechos. [...] Andrés, mirando a los escribanos públicos que tecleaban en sus antiquísimas Underwood o brillantes Hermes y Olivetti, pensaba en la cantidad de cosas que la gente tenía para decirse. Todas las vidas eran creíbles. Incluso las que él no entendía. Todas eran creíbles (1983, 112-113).

Un apunte interesante es cómo el Distrito Federal funge como un testigo con el que Andrés trata, sin lograrlo, de establecer una interlocución. Las calles del centro de la Ciudad de México fueron el espacio en el cuál el personaje era todavía constituido por sus acciones de lucha. Andrés puede reconocer los lugares, pero éstos no pueden reconocerlo a él, necesita la interlocución de un otro, del otro constitutivo.

Si se leen estas circunstancias desde el concepto de *antagonismo* de Mouffe y, si se considera, que para que éste exista tiene que haber un consenso sobre las categorías y, por lo tanto, un sentido de comunidad, con la conciencia de todas las implicaciones negativas que de ésta se han venido trabajando, se entiende que, dado que el personaje de Andrés no pueda anclar su identidad, tampoco tiene a quién dirigir su agresión, es decir, con quién establecer una relación de antagonismo: “No tiene historia, no tiene lenguaje (aunque comprenda el que se habla alrededor suyo), no tiene memoria, no tiene sentimientos, no tiene ideas, no tiene mujer, no tiene educación; no tiene contra quien dirigir toda su violencia” (1983, 118).

Parecería que el personaje de Andrés borró su identidad y el entrecruce de discursos no le ha dado referentes para hacerse de una nueva. Esta falta de interlocución con su entorno provocan que no pueda pertenecer del todo ni a su pasado ni a su presente. El habitar sin categoría se convierte también en un problema: ¿Qué lo define? ¿Quién es? ¿En dónde se arraiga?

Cada día está más distante de las reglas de lo real, pero no pierde la razón ni hace el ridículo, ni es feliz, piense lo que Riquelme piense, quien no sólo conserva la compostura, sino la afirma: hombre-servidor, hombre-remunerado, hombre-macho, hombre que se afeita y hombre que sabe que a los muertos que se levantan nadie quiere verlos. [...] Andrés circunvala apenas los muros invisibles y tangibles en que lo encerraron sus hábitos, esperando que llegue el momento en que pueda romperlos como espejos viles (1983, 118).

La identidad nos construye como sujetos, sin ella, no podemos participar en los procesos de intercambio de sentido, ¿cuál es el lugar de este personaje si no pertenece a una comunidad simbólica?

El final, desolador, consiste en una imagen de Andrés emocionado por ver pasar una manifestación por las calles del centro. El protagonista se acerca y se une, tratando de buscar(se) la sensación perdida de su juventud. El narrador, implacable, deja claro que aquellos sujetos no lo reconocen como parte de su comunidad: “Andrés ignora aún, por supuesto, si cuando uno se busca a sí mismo busca lo que fue una vez, o lo que nunca ha sido. Al sumarse a la marejada de gente mucho más joven que él, los demás lo ven con cierta simpatía, bastante ironía y un poco de curiosidad” (1983, 120).

3.5 Caricaturas corporales en *Clarisa ya tiene un muerto*, de Guillermo Fadanelli

[...] es uno de esos escritores que no dejan de mirar un objeto hasta no extraer de él todas sus posibilidades.

Christopher Domínguez

En el año 2000, se publicó en México la novela *Clarisa ya tiene un muerto*, escrita por Guillermo Fadanelli. A lo largo de su trayectoria literaria, la crítica ha considerado a Fadanelli como un autor escéptico, que busca desestabilizar el «deber ser» y los distintos discursos de poder que enmarcan la constitución subjetiva (Tarifeño: 2008). La búsqueda que ha realizado a lo largo de su obra radica en la forma en la que sus personajes absorben o rechazan el sistema axiológico que los rodea y cómo se aproximan, desde la normalización o la resistencia, a su realidad inmediata. En el caso de la novela mencionada, los personajes se constituyen como identidades que apuntan a la subversión a partir del erotismo e intentan habitar una vía distinta a lo que el discurso de poder promueve desde la moral normativa.

En *Clarisa ya tiene un muerto* se representan pulsiones sexuales que no se enmarcan en las tecnologías productoras de subjetividad, mismas que buscan controlar y dirigir la sexualidad con fines sociales, morales, económicos o políticos. El problema en ellos surge cuando la manera en la que son representados se convierte en reduccionista, aunque la intención es esquivar el poder del discurso, éste puede verse fortalecido al representar como estereotipadas aquellas características que difieren de él y de lo que se considera normalizado.

Para el filósofo francés Michel Onfray, la necesidad de normalizar las relaciones sexuales surge del dualismo platónico, de la idea de que el cuerpo es un estorbo en la constante búsqueda de un bien superior, de la divinidad. La Iglesia retoma sus preceptos y se constituyen los conceptos de castidad y de virginidad (Onfray: 2002, 64). El matrimonio surge como única opción para materializar el deseo erótico, ese obstáculo que se interpone entre el alma y el bien, o entre el espíritu y Dios. El discurso religioso propone la salvación, el acceso a este bien a través del matrimonio, conceptos que para Onfray provocan frustraciones y sufrimiento:

El platonismo provee la teoría, luego se abren *prácticamente* en nuestra civilización occidental, inspiradas por estos preceptos idealistas, extrañas y venenosas flores del mal: el matrimonio burgués, el adulterio que lo acompaña siempre como contrapunto, la neurosis familiar y familiarista, la mentira y la hipocresía, el disfraz y el engaño, el

prejuicio monógamo, la libido melancólica, la feudalización del sexo, la misoginia generalizada, la prostitución extendida en las aceras y en los hogares sujetos al impuesto sobre las grandes fortunas (Onfray: 2002, 69).

¿Cómo acabar con esta serie de responsabilidades que, supuestamente, el ser humano le debe al Estado y a la divinidad? Si la norma vigente no ha funcionado, ¿cómo adecuarla? ¿Cómo renunciar a la culpa y a la frustración que implica el erotismo en el mundo occidental? Una aproximación a estas respuestas se encuentra en la manera en la que los personajes de Guillermo Fadanelli responden a la normalización.

En *Clarisa ya tiene un muerto* se narra la historia de un hombre que sostiene una relación con dos mujeres. Envuelto en el ambiente más decadente de la Ciudad de México, el personaje va de burdel en burdel buscando «algo» que lo llene. Un rechazo total al «deber ser» es lo que se plantea en esta historia, los sujetos representados sólo buscan el placer, se entregan constantemente a los excesos y se dejan llevar por todas las tentaciones inmediatas.

En la novela no hay un conflicto real que lleve la historia, más allá del asesinato de un personaje transexual en los últimos capítulos, el narrador protagonista va construyendo una cotidianeidad, un día a día en el que los placeres y hasta la misma ciudad se convierten en personajes.

“Ser partidario de la idea o de la materia determina una concepción del amor, del deseo, de la sexualidad, de la libido, de sus usos y de la relación entre los sexos” (Onfray: 2002, 63). La cita anterior puede proveer un lugar de lectura para la narración de Fadanelli, a sus personajes no parece interesarles la vida eterna ni la divinidad. Su sexualidad la viven en un constante aquí y ahora.

El materialismo surge para Onfray como una alternativa real y viable: “Desmitificación necesaria, desacralización salvadora” (Onfray: 2002,72). Los personajes podrían funcionar de acuerdo a esta lógica, en la cual “el deseo reside menos en la hipótesis mítica de un corte divino que en los limbos reconocibles de un cuerpo, en los repliegues atómicos de una carne excitada por la vida y el movimiento”(Onfray: 2002, 74).

Onfray sostiene que la corriente materialista, ignorada debido a la ideología dominante, puede proveer al hombre de una manera más adecuada de aproximarse al deseo, al placer y, por lo tanto, a la sexualidad.

Los materialistas aspiran a acabar de una vez con la hipocresía, el doble lenguaje, la moral moralizadora, el falso pudor, el disimulo, la vergüenza y otras variaciones

sobre los temas, tan cristianos, de la culpabilidad, la falta, el pecado, el odio al cuerpo, el desprecio de la sensualidad, la humillación de la sexualidad (Onfray: 2002, 83).

Los personajes de *Clarisa ya tiene un muerto* se acercan tanto al materialismo que incluso desarrollan lo que Onfray denomina el “contrato epicúreo”. El libertino no promete lo que no puede cumplir, “mantiene lo que un día prometió: la voluntad feroz de dar y recibir placer, y la determinación de romper el contrato o de aceptar que el otro tome la iniciativa para ello si el proyecto empieza a parecer irrealizable o ya lo es” (Onfray: 2002, 199). En la novela, este *contrato* se presenta de la siguiente manera:

Aunque ninguno de los dos decía nada al respecto, sabíamos que una especie de final se aproximaba; nos habíamos cansado el uno del otro a pesar de que nos era imposible determinar en que consistía exactamente ese cansancio. No estábamos acostumbrados a discutir acerca de nuestros sentimientos, teníamos miedo de comenzar a enredarnos con las palabras, miedo a enfrascarnos en reyertas inútiles, ambos reconoceríamos, sin necesidad de conversaciones vehementes, el día marcado para ser el último día. Tanto ella como yo sentíamos desconfianza y desprecio hacia cualquier tipo de matrimonio. Sin embargo, el tiempo había comenzado su estúpida tarea y conforme los días pasaban nos uníamos un poco más (Fadanelli: 2000, 143).

La razón por la que se separan estos personajes, el protagonista y Adriana, es porque el compromiso empieza a sentirse, aunque ambos tengan encuentros sexuales constantes con otras personas, comienza a desarrollarse entre ellos una relación más formal, misma que, según su ideología, no debería de existir: “Teníamos más de un año viéndonos las caras, éramos una pareja y dentro de algún tiempo el cuarto comenzaría a oler a desodorante y medicinas” (Fadanelli: 2000,120).

Los personajes también coinciden con Onfray en el sentido de vivir sus placeres fuera de la norma: “El libertino es un devoto del movimiento, rechaza y se despreocupa de los lastres sociales” (Onfray: 2002, 98). La cuestión medular radica en la posibilidad o no de vivir al margen de estos lastres sociales. Según Onfray, es lo ideal, pero en los personajes de Fadanelli no se realiza esta utopía. Existe en ellos un constante vacío, se saben ajenos a aquellos que los rodean: “En los cafés, la gente hablaba en voz baja y se miraba a los ojos pidiendo perdón, tal vez porque se consideraban una raza de pecadores” (Fadanelli: 2000, 46).

Esta conciencia de saberse distintos, rebeldes a la normalización, les provoca una actitud distinta ante la realidad y les da el poder de cuestionar a las personas que sí pertenecen a esa masa de pecadores, hipócritas, comunes:

A esas alturas de la noche los padres de familia se hallaban al lado de sus seres queridos y los novios se masturbaban en el baño de sus padres pensando en los calzones de sus novias vírgenes, haciendo cuentas porque ya sólo faltaban cuarenta días para que la mujer de sus sueños les entregara el coño envuelto en una fina tela de encaje (Fadanelli: 2000, 82).

Tenía el aspecto común del hombre casado que frecuenta los cabarets a causa de una especie de obligación no explícita: tiene que divertirse, ver otras mujeres, beber y demostrarle a su esposa que, a pesar de todo, su matrimonio es indisoluble (Fadanelli: 2000, 22).

Aun así, existen varios momentos en la novela en los que el protagonista muestra un claro deseo de pertenecer, de entrar a la norma:

¿Cuándo terminaría la fiebre de salir todas la noches? ¿De buscar estados a los que apenas uno se aproximaba desaparecían? Siempre, tarde o temprano, terminaba experimentando la misma sensación de vacío. ¿Cuánto tiempo tardaría en envejecer? (Fadanelli: 2000, 99-100).

-Oye, Adriana, ¿por qué no nos casamos, tenemos hijos, y nos vamos a vivir lejos, donde nadie nos conozca? (Fadanelli: 2000, 119).

Estas contradicciones de los personajes dejan ver una enorme dificultad al tratar de ir contra corriente. Estos sujetos / cuerpos son representados como exteriores y opuestos, tienen que ser representados a partir de estereotipos que los fijan en ciertas etiquetas y que definen su identidad desde un *afuera* de la normatividad, siendo éste el *costo* que tienen que pagar por sus conductas transgresoras.

Existe un símbolo muy interesante en la novela de Fadanelli, el viejo predicador en la calle, personaje con el que comienza y termina la novela:

Vagaba por las calles sin el peso de un destino que cumplir ni el murmullo de un reloj metido en la cabeza. Vagaba con la lejana esperanza de encontrar al viejo sucio y predicador, hincado en medio de la calle, gritando a viva voz que éramos unos cerdos, unos hijos de la chingada, amorales por naturaleza, desvergonzados frente a los ojos de Dios. Y aún, nos acusaba, compartíamos el cinismo de llamarnos seres racionales, o inteligentes, pero éramos sólo un montón de huérfanos, exiliados del espíritu, es decir, carne pura y solamente carne (Fadanelli: 2000, 7).

El párrafo anterior, al principio de la novela, deja ver la percepción materialista del cuerpo que los personajes desarrollarán a lo largo de la trama y también desde este primer momento se muestra la contraparte que este planteamiento conlleva. Estos personajes amorales vivirán exiliados, compartiendo el espacio sin pertenecer, viviendo al margen simbólico de aquellos que sí han cedido al discurso. Su rebeldía los deja huérfanos.

Dormir, coger, actividades propias de los miserables: como no teníamos dinero para despilfarrar, ensayábamos con el cuerpo, nos veníamos hasta quedarnos secos por dentro, dormíamos hasta el vómito, nos drogábamos para obligar a ese montón de carne ofrecernos nuevas sensaciones (Fadanelli: 2000, 81).

La hiperbolización que se muestra en la cita anterior, recorre la representación de los personajes a lo largo de la novela. Los personajes de Fadanelli no viven el triunfo que plantea Onfray sobre la ideología judeocristiana. Aún hay culpa, hay vacío, hay anhelos de pertenecer. ¿Qué sucedió con el materialismo, candidato ideal y heroico para recobrar la libertad sobre nuestros cuerpos?

Por un lado tenemos a la sexualidad cargada de religión, de códigos, de normas. El cumplirlas implica una supuesta paz social pero acarrea la hipocresía, la culpa y la reducción a la diferencia. Por otro lado, se nos ofrecen los excesos, el placer desbordante y el rechazo de cualquier estructura social. No hay reglas, pero hay melancolía, letargo, huecos. ¿Es posible afirmar que ambas vías, tanto la reguladora como la del exceso, son utópicas? ¿O será que el sujeto no puede desligarse de la primera, convirtiéndose en su soporte al tratar de ignorarla?

El delito, como ya se ha discutido, es también una estrategia de poder, funciona para establecer fronteras simbólicas dentro de un grupo social. El delito es necesario dentro del proceso de normalización, es éste el que determina los límites de lo aceptable:

En las ficciones literarias, el *delito* podría leerse como *una constelación* que articula delincuente y víctima, y esto quiere decir que articula sujetos: voces, palabras, culturas, creencias y cuerpos determinados. Y que también articula la ley, la justicia, la verdad, y el estado con esos sujetos (Ludmer: 1999, 14).

¿Por qué el mismo narrador plantea y muestra la conducta de sus personajes como decadente, sucia, sórdida y culposa? ¿No sería lo realmente subversivo plantear estas conductas rebeldes de una forma más espontánea y franca? Hiperbolizar este supuesto exceso y convertirlo en libertinaje, en delito, sólo invierte la cara de la moneda de la normalización, se convierte en su contrapunto y fortalece el régimen que

supuestamente intenta resistir. Es importante retar al estereotipo, pero proveerlo con marcos, fijarlo, solo termina por darle da más poder.

IV. LEER DESDE LA INTERSECCIÓN

4.1 Implicaciones del término «constelación» de Walter Benjamin

A lo largo de su obra, Walter Benjamin mostró especial interés por analizar experiencias que implicaran una irrupción en los paradigmas, experiencias en las que hubiera un «incremento de sentido», término que retoma de Friedrich Nietzsche (Rendueles: 2015). El nombre que le da a este tipo de experiencias, las cuales son una especie de mosaico de significados que pretenden despegarse o suspenderse para reactivar las posibles cargas semánticas que puedan contener, fue el de «constelación».

Para Benjamin, la verdadera tarea revolucionaria es la de buscar los insterticios desde los cuales es posible desmontar la ideología, retomando este término del marxismo, tradición filosófica en la que estaba inmerso Benjamin. Tomando en cuenta este contexto específico e intentando no caer en trampas de sentido, el que el filósofo alemán provenga de esta tradición marxista provocará que el manejo de conceptos en su obra pertenecen a esta línea, en la que los paradigmas producto de la Revolución industrial se consideraban asimilados a partir de una «falsa conciencia», del cual el nuevo individuo tenía que «despertar» (Lechte: 2010, 343).

Benjamin, desde esta tradición, aborda el papel del arte en la sociedad, pero logra ver más allá de un mero abanderamiento político en este contexto: “No hay unidad en la obra de Walter Benjamin: “Con influencias diversas del judaísmo, el marxismo y lo que para él eran los aspectos progresistas de la modernidad, Benjamin se sitúa en el umbral de una nueva era intelectual” (Lechte: 2010, 343). Aun así, interpretó desde la crítica que la vida burguesa reducía las potencialidades humanas al sumergir al individuo (¿aún no sujeto?) en un estatismo que implicaba la aceptación de los paradigmas de los que formaba parte.

Según César Rendueles, la obra de Benjamin pide visitar tanto una idea de la historia en la que existe una masa homogénea en nombre del progreso, como aquella que reifica a los héroes de la historia oficial. Estas dos líneas interpretativas de la historia, una que parte del heroísmo de los vencedores, y la otra que fosiliza el pasado, implican un «respeto» por lo ya hecho (Rendueles: 2015). La obra de Benjamin, en este sentido y como ya se ha abordado anteriormente, pide visitar el pasado e intentar abordarlo desde una mirada crítica que rectifique y dote de nuevos

sentidos las interpretaciones que se han hecho de este. El arte, en este sentido, se abre como una posibilidad por atreverse a pronunciar las preguntas “molestas” (Benjamin: 1989, 34).

En el arte, las constelaciones se abren para Benjamin como posibilidades críticas y reconstructoras. El enemigo son las imágenes totalizadoras y no solo basta con denunciar su falsedad, sino mostrarlas en constelaciones (Rendueles: 2015). Estas no buscan estabilidad, sino iluminación y comprensión a partir del montaje de los fragmentos. La misma obra de Benjamin no responde a una totalidad, está constituida de trozos, ensayos breves y notas, que abarcan múltiples temas y que no pueden pensarse como una unidad.

Siguiendo esta línea y cruzándola con el recorrido teórico que esta tesis ha venido construyendo, parece adecuado afirmar que ciertas literaturas y narrativas culturales establecen una relación crítica, desde un universo simbólico, con la historia oficial o con modelos de pensamiento pretendidamente estables, lo que posibilita lecturas explícitamente políticas. Salvando las diferencias y los contextos, la propuesta de Benjamin parece acercarse a una irrupción que ciertos discursos críticos, en la actualidad, pretenden establecer desde la fragmentación:

Es difícil dotar de estructura a algo cuyo sentido parte de la disgregación y la diseminación, marcar una ruta lineal de lectura cuando, si las limitaciones de un libro no nos lo impidieran, sería más coherente presentar un collage, un diagrama rizomático o mapa interactivo... (Solá: 2013, 25).

Ya sea desde la teoría, o desde el arte, el fragmento, la particularidad y, como se ha venido trabajando, la diferencia específica y la carnalidad de cada sujeto, se han vuelto protagonistas en las discusiones teóricas, artísticas y culturales en la contemporaneidad. El entorno intelectual está plagado de metáforas como retícula, nodo, red, multiplicidad, intersticio... ¿Qué pasa cuando la lógica del fragmento se vuelve la estructura dominante? Rendueles presenta entonces una nueva paradoja: no por que hoy la cultura esté inmersa en una cultura fragmentaria quiere decir que la crítica se haya vuelto más incisiva (2015). Parece que, como las trampas comentadas con anterioridad, los marcos normalizadores han sabido apropiarse de las estrategias de subversión. Según Rendueles, el uso de constelaciones en la actualidad, cayendo nuevamente en este argumento, remite más a los usos hegemónicos que a los emancipadores (2015).

Las constelaciones genuinamente críticas son difíciles de generar, su tensión es frágil y sus significados siempre tienen que estarse rehaciendo. Más que crear nuevas formas de significación, la propuesta de Benjamin consiste en utilizar de una forma diferente los elementos que ya se encuentran en la realidad cultural, intentando liberarlos de los discursos totalizadores y arriesgarse al usarlos de una forma distinta. Theodor Adorno, coétaneo y cercano a Benjamin, y miembro también de la Escuela de Frankfurt, afirma que el desencanto del concepto es el antídoto de la filosofía, y continúa reiterando que una filosofía creativa, refiriéndose a su amigo, “persigue aquellas cosas que representan un desafío para el propio pensamiento. Tales cosas pueden ser generalmente designadas mediante el término «heterogeneidad», o, más acertadamente, con el de «no-identidad»” (Lechte: 2010, 295).

Así, parece que la «constelación», esta suspensión que irrumpe y reacomoda los paradigmas, puede funcionar, como otras estrategias de resistencia que se han expuesto, tanto para legitimar, como para subvertir. No se debe olvidar, sin embargo, el uso que para ella pretendía Benjamin: “Un acto pequeño que lo trastoca todo” (Benjamin: 2010, 21). En este último capítulo quiero hacer de esta consigna de Benjamin una posibilidad desde la que el sujeto pueda *alterarse*, como una vía más ética que sale hacia el encuentro con el Otro, no sin tener que ponerse a sí mismo y a sus cartas sobre la mesa.

4.2 Los procesos literarios

Las representaciones artísticas y, para los intereses de este recorrido, las específicamente literarias, son prácticas discursivas que posibilitan poner en conflicto los límites construidos que enmarcan a los sujetos. Pueden representarse identidades que no se enmarcan en discursos hegemónicos, ni en sus subsecuentes instituciones sociales o religiosas, mismas que buscan controlar y dirigir las identidades disponibles, y su pureza, con fines sociales, morales, económicos o políticos.

Haciendo alusión al recorrido que hemos llevado a cabo a través de distintas posturas postestructuralistas, y coincidiendo también con la práctica hermenéutica,¹ la literatura funciona a partir de tres niveles: desde la escritura, desde la obra y desde la lectura. Habría que analizar y encontrar posiciones de resistencia, si las hubiera, por un lado, desde el lugar de enunciación y, por otro, desde el lugar de lectura. En el primer caso, la literatura funciona como vehículo de la experiencia de la normalización e instrumento de resistencia, además de tener la capacidad de dar cuenta de la ficción misma de la representación que se lleva a cabo en su práctica. En el segundo caso, existen obras que pueden leerse desde la resistencia, que se pueden interpretar como subversivas por hacer evidente el marco normativo cultural con el cual los personajes tienen que negociar y contener estrategias y recursos retóricos como la hiperbolización, la paradoja, la ironía o la parodia que pueden vaciar semánticamente y resignificar las categorías, haciendo evidente su arbitrariedad.

Es necesario considerar también que esos mismos recursos retóricos pueden ser (y han sido) utilizados de forma contraria, es decir, legitimando el discurso de poder, sus normas y sus castigos. El discurso ficcional puede generar representaciones

¹ En varios momentos de esta tesis han habido confluencias entre los postulados postestructuralistas y la propuesta hermenéutica. Ambas líneas se encuentran activamente vigentes en el ámbito de la Teoría de la Literatura y ambas, también, parten de un mismo antecedente, la obra de Martin Heidegger y cómo esta abrió la puerta para los *giros* por la relación entre sujeto y objeto: “[...] así como su atención cada vez mayor a los problemas del lenguaje, iba a llevar a los que legítimamente pueden considerarse herederos de esa tradición, es decir, a los hermeneutas, a una concepción de las relaciones sujeto-objeto, al entender la objetividad como intersubjetividad, lo que, a su vez, había de llevarles a una atención preferente por ese fenómeno primordialmente intersubjetivo que es el lenguaje y al intento de acceder al sujeto no por la «vía corta» de la conciencia, sino a través del rodeo de sus sedimentaciones objetivadas en los documentos de la cultura” (Gómez 2002,15).

de la realidad, “formas de conocimiento que se pliegan a los paradigmas establecidos, a los que, a su vez, legitiman” (Vega: 2003, 86). De ahí que sea tan importante adoptar posturas críticas al realizar aproximaciones interpretativas a este tipo de objetos de estudio.

Aún así, el hecho de que la literatura, como representación y eco de la cultura y de la *episteme* de la cual proviene, tenga en su haber ambas posibilidades, la de legitimar y la de resistir, la convierte en un lugar privilegiado de enunciación. No debemos olvidar que, una misma obra, puede manifestar ambas vías, mostrando así la complejidad de negociaciones a las que los sujetos están expuestos: “Sin embargo, ya que todas las producciones discursivas contienen una doble dimensión regulativa y productiva, participan de distintas relaciones de poder donde encontramos tanto estrategias de control como prácticas de resistencia” (Cabruja: 2006, 73).

Partiendo de estas reflexiones, es preciso concretar cómo se manifiestan y se enfrentan los marcos del discurso en una obra, además de las distintas aproximaciones teóricas que analizan estas estructuras de poder y que proponen diferentes vías de resistencia. A partir de este tipo de análisis, que tienen un recorrido sumamente fructíferos desde el comparatismo y la teoría literaria asentada en el postestructuralismo, la literatura emerge entonces como un lugar favorito de resistencia y de subversión.

En este sentido, encuentro útil la idea de *sujeto excéntrico*, término de Teresa de Lauretis, para describir un sujeto «ex-centro» como una posición, de vena sumamente crítica, a la que se llega a través de prácticas políticas y personales desplazadas a través de los límites identitarios, entre el cuerpo y el discurso (De Lauretis: 2007, 182). Esta excentricidad, para De Lauretis, implica una resistencia como movimiento. Esta es la aproximación más acertada al concepto de resistencia que he intentado construir a lo largo de estas páginas. En el sentido en el que el mismo lenguaje se *resiste* a fijar un significado permanente, el sujeto excéntrico de De Lauretis también se *resiste* a ser definido desde un solo lado de la barra del binomio hegemónico. En la introducción de la antología ensayística *Figures of Resistance: Essays in Feminist Theory* de esta autora italiana, Patricia White explica que:

La frase «figuras de resistencia» captura la forma en que ciertas figuras [...] se niegan a acceder a los órdenes y modos de conocimiento imperantes, así como las propiedades

figurativas del lenguaje (o de la representación, de manera más general) *siempre* resisten una aproximación al mundo puramente referencial (White: 2007, 9).²

La representación literaria ha sido espacio de rebeldía y, en el marco de esta tesis, las figuras de resistencia a las que se refiere De Lauretis puede proveerse estrategias retóricas y retratos que retan a la estereotipia y al sema fijo que corta la complejidad identitaria. Es importante mencionar que en la actualidad, la representación literaria ya está legitimada como espacio de juego, ya se vivieron las Vanguardias, el *Boom* y múltiples movimientos más que van desde lo explícitamente político hasta lo experimental, por el rechazo a lo establecido desde el canon, y no solo desde un contexto sociológico e identitario, sino también resistente a las mismas normas establecidas al interior de las categorías literarias mismas.³

En este apartado propongo revisar los recursos, las interpretaciones y, especialmente, las posibilidades que el espacio literario provee para resistir la identidad esencialista, y, por supuesto, sus consecuencias éticas correspondientes, desde el marco de la narración, en el que la identidad puede mostrarse desde construcciones deliberadamente lúdicas, contaminadas e inestables.

² La traducción es mía.

³ Según Pons: “Entendemos por convenciones del género a acuerdos tácitos, aquellas prácticas que por su recurrencia devienen costumbre aceptada y tradición [...] y que conforman un sistema de lugares comunes o conocimiento compartido” (Pons: 1996, 44). Por lo que puede decirse que un género es un modelo mental que persiste en la memoria y que está conformado por una serie de convenciones o lugares comunes. No sorprende entonces, que la convención del género sea un modelo más que se pone en crisis desde la representación literaria, utilizando también las estrategias de subversión que se han venido desarrollando: contaminación, multiplicidad de sentido desde la intertextualidad, dificultad para encasillar una obra dentro del modelo. El utilizar un modelo genérico u otro muestra la adherencia o no que la función del autor profesa ante estas convenciones. “Esta pre-comprensión del género no solo remite a las convenciones genéricas en cuanto a rasgos formales, estilísticos o temáticos, sino también a una correspondencia entre las categorías genéricas [...] y la realidad sociocultural” (Pons: 1996, 45).

Recursos

The decentering of language itself has produced a great deal of playful, self-reflexive and self-parodying fiction.

Raman Selden

Las reflexiones sobre las capacidades del lenguaje son fundamentales en el ámbito literario a partir de los giros del siglo XX y sus implicaciones. Como ya se ha desarrollado a lo largo de este texto, en el lenguaje existen pliegues que abren la posibilidad de representar significados en su condición de nomadismo y que, por tanto, se abran a múltiples interpretaciones. En este sentido, me interesa ubicar cuáles son los recursos que, desde la literatura, pueden utilizarse para representar el nuevo modelo de identidad que ha ido recorriendo estas páginas, este es, contingente, inestable y resistiendo la esencialidad.

Es importante recordar que la literatura tampoco es una categoría cerrada, si se le toma como tal, se caería en una trampa moderna. Es necesario poner en crisis también a las categorías artísticas y, en este caso, literarias para también así intentar mostrar sus posibilidades de representación, en las que los significados pueden reescribirse, releerse y continuamente reinterpretarse. La categoría de género literario, de lector, de texto, la definición misma de literatura, han sido puestas en crisis, tanto desde la teoría como desde la representación, mostrando así nuevos alcances de sentido y, como se ha visto, nuevas formas de abordar y de analizar un texto.

Considero que la literatura es el laboratorio del lenguaje y que su experimentación semántica parte de las figuras retóricas. Abordar estas figuras desde una perspectiva hermenéutica, cuyos procesos de interpretación se comentarán un poco más adelante, permite considerar a los significados como parte de un contexto común, coherente con la propuesta postestructuralista ya trabajada en la que la carga semántica siempre está anclada a un contexto. Desde estas aproximaciones, los tropos son figuras que implican utilizar una palabra de manera distinta a la establecida, modificando u otorgándole una nueva significación. Para Paul Ricoeur, en los tropos se da una relación entre dos conceptos cargados de una trayectoria semántica: la primera es la idea relacionada con la palabra y la segunda es la idea nueva que se le atribuye (Ricoeur: 2001, 81). Es entonces, desde esta relación, que nace la figura retórica por excelencia, la metáfora, en la que se establece un nuevo vínculo entre dos

semas que parecían no tener relación, produciendo así una nueva carga semántica inusitada. Las diferencias entre metonimia, sinécdoque y metáfora están dadas por las diferencias entre las relaciones que estas dos ideas establecen (Ricoeur: 2001, 82). Es de suma importancia mencionar que este nuevo significado puede sorprender, e incluso incomodar, por el desorden semántico que ocasiona en las convenciones de sentido. La característica anterior, el gran poder de la metáfora, es espinosa, ya que el nuevo sentido semántico de la metáfora no puede desembarazarse de su condición contingente; su poder de extrañamiento se disolverá cuando sea absorbida por las relaciones y negociaciones de sentido en el discurso, volviéndola familiar y ordinaria, encasillando su carga semántica dentro de los límites del significado estático. En palabras de Derrida: “Se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. Ya no se advierte la metáfora y se la toma por un sentido propio” (1971, 26).⁴

La metáfora y sus formas serán fundamentales para poder pensar en la posibilidad de subvertir la identidad desde la literatura. Construir metáforas de la identidad, desde la representación y desde los pliegues que la performatividad ofrece han sido especialmente obvias en las líneas *queer*, pero también es posible pensarlas desde la representación artística y específicamente literaria, para desestabilizar, magnificar y potencializar significaciones, sin obviar, por supuesto, la condición efímera de su extrañamiento, al volver ser su sentido clasificado y normalizado en el discurso.

Es imposible hablar de campos semánticos en la actualidad, después del cambio de paradigma de los estudios literarios, sin incluir el fenómeno de la intertextualidad. La noción de intertextualidad proviene de diferentes campos de semiótica literaria y define un conjunto de capacidades presuntas en el lector y evocadas en un texto, que conciernen a ciertas historias condensadas, ya producidas en una cultura por parte de algún texto que lo precedió (Calabrese: 1999, 32). Como recurso, concuerda con los presupuestos desarrollados en el primer capítulo, en los que ningún significado existe fuera del discurso y que este solo tendrá sentido dentro

⁴ Como un ejemplo de metáfora gastada versus metáfora cargada, pienso en los muy conocidos labios de rubí en contraste con el verso «la leyenda de semillas que deja tu presencia» de Vicente Huidobro, en los que la carga semántica de las relaciones que se establecen instan al lector a hacer una pausa e interpretarlos de cerca. El extrañamiento no ocurre en cambio en el primer caso, ya que en el discurso ya se ha absorbido la relación que se establece en la metáfora.

del contexto en el que es producido. Sin embargo, Meri Torras nos recuerda que el fenómeno de la intertextualidad no se queda solamente a nivel tropo, sino que sus potencialidades atraviesan todos los procesos literarios y las producciones de sentido:

No obstante, *intertextualidad* es algo más que un simple vocablo para renombrar el estudio de fuentes e influencias, porque no se reduce a mostrar la relación de los intertextos; va más allá, hasta asumir el compromiso de pensar la literatura de otra manera, en el mismo proceso de significación de los textos literarios como *asunción* y *transformación* de otros, incesantemente (Torras: 2002, 180).

El término, acuñado por Julia Kristeva a partir de la obra de Mikhail Bakhtin,⁵ tiene que ver con el intercambio constante de sentido que se lleva a cabo en la intersubjetividad, el cargar de sentido a un texto es también un proceso que no se fija: “Un texto por sí mismo no significa, necesita de otros textos para tener sentido, por lo que éste no será jamás fijo, sino variable, en función de los textos que entren en juego en el proceso de significación” (Torras 2002: 181).

Dentro de este contexto, el de los procesos de significación intertextuales, hay recursos que se valen de estos intercambios de sentido para subvertir estabilidades. El escepticismo postestructuralista se traduce aquí en rupturas formales y, especialmente a través de recursos de sentido se busca involucrar al lector de otro modo. Estas estrategias de representación están directamente relacionadas con el humor, con la ironía, la parodia, el collage, y, por supuesto, la constelación. En ellas, el sentido no viaja de forma directa y siempre está en proceso de significación, variable, versátil y movedizo. Los recursos mencionados, presentes en las obras del corpus elegido, tienen un claro potencial político.

Una de las estrategias principales que el lenguaje provee para la subversión es el de la ironía, cuyo sentido puede ser interpretado como figura retórica concreta o

⁵ Uno de los antecedentes de la aproximación intertextual a los textos es la obra de Mikhail Bakhtin y su concepto de dialogismo que potencia la polifonía literaria. Ver: Bakhtin, M.M. (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Caryl Emerson (ed. y trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press. En su obra también desarrolló los procesos de carnavalización como aproximaciones críticas al sistema social, lo cual también se relaciona con las estrategias humorísticas y su posibilidad crítica y de subversión. Ver: Bakhtin, M.M. (1968) *Rabelais and His World*. Hélène Iswolsky (trad.). Cambridge, MA: MIT Press. Para rasterar la historia de este término ver también: Beristain, Helena (2006). *Alusión, Referencialidad, Intertextualidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, y Heinrich F. Plett (ed.) (1991): *Intertextuality*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

como discurso. Estoy utilizando el término ironía en su segunda acepción, es decir, a partir de las definiciones que utiliza Pere Ballart en *Eironeia: La figuración irónica en el discurso literario moderno* (1994) y su concepto de figuración irónica, más que de figura o tropo. La ironía es también un concepto muy inestable, cabe recordar que para Paul de Man (1996), ni siquiera puede considerarse un concepto. En la aproximación de Ballart, la ironía es un fenómeno intratextual, mientras que la sátira se relaciona con la extratextualidad y la parodia con la intertextualidad. Aun así, la línea que divide a estas estrategias no es nítida, pero lo más importante en este planteamiento es el abordar la ironía como estrategia o fenómeno, y no como una mera figura o recurso, ya que, al igual que la intertextualidad, va más allá y empapa esferas más complejas de significación. La parodia, la ironía y la sátira son ejemplos claros de la palabra en el sentido que le da Bahktin, en el que se tiene que recurrir a la dimensión translingüística y semiótica para interpretarlas (Lechte: 2010, 55).

La ironía pide a un lector competente, puede funcionar o no dependiendo si hay deficiencia constructiva (autor) o falta de contexto (recepción) y será fundamental como arma de resistencia. Los recursos retóricos mencionados, la parodia, la sátira, aunados al pastiche y al palimpsesto, entre otros, además de establecer claras relaciones intertextuales y de procesos de significación contingentes y en relación, en muchos casos responden al humor,⁶ por lo que, el extrañamiento, ahora a través de la risa, se convertirá en arma para resistir y desistir.

La ironía y la representación de un significado inestable a partir de la intertextualidad son entonces fenómenos literarios que resisten la esencialidad y

⁶ En este sentido, podría abrirse otra línea de investigación posible: ¿Puede filtrarse la transgresión al discurso si viene disfrazada de risa? ¿Cómo y a partir de qué puede la burla retar la legitimidad del discurso de poder y de sus normas? Tatiana Sentamans sostiene: "El ámbito del juego es el ámbito del simulacro, del ser de otro modo, en el que la acción, con un claro componente de júbilo, tiene lugar bajo un contrato aceptado de duración limitada. Así, se trata de una celebración caleidoscópica de la sexualidad, en contraposición a la acostumbrada represión y/o victimización. En cuanto al humor, cabe apuntar que la risa es un arma de doble filo: puede ejercerse como castigo en contra de lo diferente y lo nuevo (al servicio de la moral de un sistema cultural), o como forma de insurrección y provocación. En este último uso, el humor es una potente herramienta política para la subversión de discursos monolíticos dominantes, máxime si tenemos en cuenta su carácter directo en el proceso de comunicación y la variedad de sus fórmulas" (Sentamans: 2013, 38).

Para ahondar más en el tema del recurso del humor, ver: Holland, Norman. (1982) "Bibliography of Theories of Humor." *Laughing; A Psychology of Humor*. Ithaca: Cornell U P, 209-223.

subvierten la identidad normativa al abrir representaciones y lecturas que siempre estarán en procesos abiertos de carga y recarga semántica, lo cual, establece la posibilidad de que su significado no se cierre en un solo sentido. Hutcheon sostiene que estos recursos no reescriben el pasado intertextual, sino que lo confrontan y lo iluminan (1985:126), a lo que yo agregaría que esta «iluminación» es posible debido a que lo alejan de su pretendido estatismo. Las nociones de parodia y de intertextualidad, para Hutcheon, abren el texto y permiten que las referencias, ya sean históricas, culturales o específicamente literarias, provenientes de discursos anteriores, se filtren en un nuevo contenido (1985: 127).

Me parece importante señalar que la misma autora coincide con el recorrido teórico llevado a cabo en el primer capítulo al afirmar que el sujeto solo puede conocer la realidad (presente y pasada) a través de textos narrativos. Aunque el pasado existió, es imposible de experimentar y solo se le puede conocer a través de textos (Hutcheon: 1985, 128), un momento más donde la interpretación apela a su condición intertextual.

Hutcheon también menciona que el cambio de paradigma en los estudios literarios ha provocado que estos se vuelquen a valorar «lo otro», pero no en el sentido que he propuesto en esta tesis doctoral, este es, con el propósito de establecer una aproximación con un contenido menos violento en su representación y apuntando a saldar la deuda benjaminiana. Para la autora norteamericana, en cambio, esta búsqueda por lo «anormal» se da como una característica de la posmodernidad en la que el sujeto busca rechazar a la masa uniforme y erigirse como individual, como original: “And in American postmodernism, the different comes to be defined in particularizing terms such as those of nationality, ethnicity, gender, race, and sexual orientation” (Hutcheon: 2003, 130). Aunque a través de un camino diferente, desde su análisis crítico también se llega a la afirmación de que uno de los recursos literarios propios de la actualidad es la de representar la particularidad.

Estas estrategias de representación no pueden separarse, en la actualidad, de su condición política. Lucas Platero denomina a estos fenómenos, muchas veces anclados en el humor, como vías para resistir:

Las herramientas de agencia y empoderamiento de ambos movimientos sociales incluyen también el sentido del humor, que permite manejarse no solo con las mayorías normalizadas que a menudo hacen preguntas que no se atreverían a hacer otras personas, o que no entienden muchos de los matices cotidianos de las vidas de otras personas, un humor útil también para

entenderse fuera de la representación estereotipada de víctima o marginado social (Platero: 2013, 215).

La utilidad a la que se refiere Platero es la de proveer narrativas vitales de las que el sujeto puede echar mano para representarse a sí mismo y para construir la significación de su entorno. Idea a la que se suscribe el colectivo Post-Op, desde la práctica del postporno⁷, enfatizando, una vez más, el protagonismo que tiene el cuerpo en todas estas estrategias de resistencia:

[...] muestran cuerpos que rompen con el sistema binario de sexo-género, con las categorías de orientación sexual, de normalidad corporal y de capacidad... y que no solo buscan la excitación sexual, sino que buscan que esta excitación se produzca también a través del humor, la ironía y el discurso crítico (Post-Op: 2013, 198).

Hemos llegado así a una de las consecuencias más interesantes que han tenido los *giros* en las redes de significado que atraviesan el discurso: su capacidad lúdica con la que se nos descubre una posibilidad de resistencia fundamental. Su alcance incluye al sujeto desde su representación, por lo que el lenguaje se convierte así, a la vez, en carcelero reduccionista y llave emancipadora.⁸

⁷ El postporno es una línea de representación artística que produce nuevas formas de pornografía que buscan subvertir el modelo patriarcal heteronormativo desde el que generalmente se producen. A partir de los recursos mencionados en este apartado (parodia, sátira, intertextualidad, representación de cuerpos fragmentados, caleidoscopios de significados) se buscan establecer nuevos referentes de erotismo. En 1989 aparece el *Post Porn Modernist Manifesto*, en el que se celebra la sexualidad como forma de vitalismo. En el contexto español, el grupo Post-Op y las obras de Paul B. Preciado y de Itziar Ziga, son algunos de sus representantes más prolíficos. La importancia en la representación de personajes múltiples, con identidades y roles confusos es fundamental para el postporno: [...] proponen un desplazamiento de la sexualidad (focalizada socialmente en la genitalidad) para sexualizar otras partes del cuerpo, sexualizar los objetos, dar paso a una experimentación que abra los límites del placer y del deseo constreñidos por la pornografía dominante y su plano corto. Su metodología es la del juego. Por ello, quien participa tras aceptar el contrato inicial, acaba relacionando la sexualidad no solo con cualquier objeto o parte del cuerpo, sino también en la diversión, la exploración y el placer (Sentamans: 2013, 179).

⁸ “Ahora bien, debido a su función significativa, el lenguaje transmite no la perspectiva finita de mi percepción, sino el sentido que transgrede, en intención, mi perspectiva; el lenguaje transfiere la intención, no la visión. Cada uno «colma» más o menos este sentido con la percepción, en carne y hueso, pero sólo desde cierto punto de vista; o bien sólo lo colma con la imaginación, o incluso no lo colma en absoluto. Realizar plenamente el sentido no es conferirlo; la palabra posee esa propiedad admirable que consiste en tornar transparente su sonoridad, en borrarse carnalmente al suscitar el acto confiere el sentido, en una palabra, en hacerse signo” (Ricoeur: 2004, 45).

Interpretaciones

Una vida no es más que un fenómeno biológico en tanto la vida no sea interpretada. Y en la interpretación, la ficción desempeña un papel mediador considerable .

Paul Ricoeur

Pero un texto que sea una obra de arte literaria me parece un texto en sentido eminente, y no es solo que sea susceptible a una interpretación, sino que la necesita.

Hans George Gadamer

Los recién mencionados recursos que, desde la representación literaria, se construyen como subversivos en relación al esencialismo identitario, no tendrían efecto alguno sin una lectura que les confiera su poder de resistencia. Tomando en cuenta las diferencias interpretativas que surgen cuando se aborda un texto en relación a sí mismo y cuando se le aborda en relación a su contexto, en este apartado propongo pensar la interpretación desde la hermenéutica,⁹ decisión que he tomado por ser esta metodología la que, a mi parecer, recorre más a detalle y toma en cuenta las significaciones de cada fase del proceso literario. Paul Ricoeur analiza estas fases de su teoría de la triple mimesis,¹⁰ en la que el sentido de una obra surge en la

⁹ “Entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto” (Ricoeur: 2001, 11).

¹⁰ En la triple mimesis (Prefiguración, figuración y refiguración) de Paul Ricoeur, “lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra” (Ricoeur: 1995, 114). La mimesis I es la prefiguración, la “comprensión previa del mundo de la acción” (Ricoeur: 1995, 130). Es decir, que es el contexto del autor mismo, se basa en la experiencia y el conocimiento de lo que se ha vivido y lo que se ha leído. Es el lugar de donde surge la trama, donde se construye antes de entrar al reino del «como sí» (Ricoeur: 1995, 130) en la mimesis II, la configuración. Éste es el mundo de la ficción, el espacio mediado por la trama misma, es la poiesis, el acto de creación del texto. Lo que queda escrito. “Este acto configurante consiste en «tomar juntas» las acciones individuales o lo que hemos llamado los incidentes de la historia; de esta variedad de acontecimientos consigue la unidad de la totalidad temporal” (Ricoeur: 1995, 133). Se pasa de mimesis II a mimesis III en el acto propio de la lectura. La

intersección del mundo del texto con el mundo del lector. El acto de leer pasa a ser así el momento crucial de todo el análisis. Sobre él descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector (Ricoeur: 2006, 15). Hans George Gadamer, también desde la tradición hermeneútica, se refiere al acto de leer como «fusión de horizontes» (Gadamer: 1992, 111), una función esencial para Ricoeur en lo que él denomina el «arte» de comprender un texto. “En una palabra, la hermeneútica sostiene el gozne entre la configuración (interna) de la obra y la refiguración (externa) de la vida” (Ricoeur: 2006, 16).

Desde esta perspectiva, “es el *acto de lectura* el que acaba la obra, que lo transforma en una *guía* de lectura, con sus zonas de indeterminación, su riqueza latente de interpretación, su poder de ser reinterpretado de manera siempre nueva en contextos históricos siempre nuevos” (Ricoeur: 2006, 16). El proceso hermeneútico ilumina las formas en las que los significados se mueven desde el autor a la obra, y de esta al lector. El problema que surge aquí es que estas tres categorías, por cerradas, pueden provocar caer en definiciones totalizadoras. Este problema me interesa particularmente desde los intentos por delimitar lo propiamente literario, empresa que preocupó a los estudios literarios desde su origen.¹¹

Muchos teóricos han abordado los múltiples problemas que existen para identificar y definir el lenguaje literario, intentando definir así un objeto de estudio que, como se demostrará, se muestra reacio a caer en una definición que lo enmarque. Uno de estas aproximaciones es la de Wolfgang Kayser, cuya propuesta consiste en

tercera mimesis es la refiguración que parte del acto de leer y en donde el lector une su conocimiento y experiencia a la obra para crear su propia interpretación.

¹¹ Llevaré a cabo un breve esbozo de los intentos que, a mi parecer, han sido más importantes y prolíficos a la hora de intentar definir lo «literario». Se han quedado fuera de esta reflexión los conceptos de autor y de lector, que en la contemporaneidad también han sido puestos en crisis. Desde el grupo de investigación Cuerpo y textualidad se ha venido trabajando la línea de la construcción del autor en relación con el corpus. En este sentido recomiendo revisar los monográficos que se han publicado: “La autoría a debate: textualizaciones del cuerpo-corpus”, *Tropelías*. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 24, 2015 y Monográfico “Autoría y género”, *Mundo Nuevo*. Revista de Estudios Latinoamericanos, VII/16, enero-junio, 2015. La recopilación de textos fundamentales del tema de la autoría, a manera de *reader*, editado por Arco Libros, también se publicará este año.

que el lenguaje literario tiene dos características que lo distinguen: la primera es que este tipo de lenguaje tiene la capacidad de crear una realidad diferente a la nuestra y el segundo criterio es la estructuración del lenguaje en función de la realidad sugerida, para que pueda percibirse como una unidad (1992, 17), visión que, como intentaré demostrar, no coincide con el postulado postestructuralista.

Fernando Gómez Redondo coincide con Kayser: “Una propiedad específica del lenguaje literario es la capacidad del mensaje por crear su propia realidad, por constituir un universo de ficción independiente del plano referencial en el que se encuentran el autor y el lector instalados” (1996, 22). En cuanto a la estructuración, Gómez Redondo sostiene que el escritor no puede modificar los materiales lingüísticos a su antojo, ya que están plenamente configurados por una tradición normativa y sistemática (1996, 18), lo que sí puede hacer el escritor, es crear a partir de una reelaboración de estos materiales lingüísticos (1996, 21), que en el caso del lenguaje literario, pueden funcionar de una manera connotativa (1996, 22). La función connotativa del lenguaje literario consiste en que “tiene la capacidad de sugerir tantos significados como lecturas o acercamientos puedan hacerse al texto” (Gómez Redondo: 1996, 20). El autor aclara que el lenguaje literario no sólo es connotativo por no agotar su significado, sino por su capacidad de alcanzar nuevos valores semánticos por la unión o vinculación de palabras que por sí solas no tendrían el mismo sentido (Gómez Redondo: 1996, 23). La afirmación anterior nos regresa a las potencialidades de la metáfora, previamente mencionadas.

Si se ponen a discutir las características que estos dos teóricos proponen, podría decirse que el lenguaje literario crea, por medio de un mensaje formado de estructuras lingüísticas, una realidad diferente a la del emisor y receptor. El mensaje formado por materiales lingüísticos puede ser percibido como una unidad y tiene como característica principal la plurisignificación, es decir, puede tener múltiples interpretaciones.

Para continuar por esta línea, y siguiendo ahora a Roman Ingarden, una obra de arte literaria es principalmente una construcción lingüística en la cual hay oraciones completamente determinadas y acomodadas en un orden particular que posee un sentido establecido y una formación sintáctica precisa. Las oraciones están compuestas de palabras que poseen un sonido y pertenecen a una cierta lengua, siendo escogidas de un determinado vocabulario de manera que crean un estilo lingüístico individual del autor o de la obra misma (Ingarden: 1985, 99).

Para el filósofo polaco, el que un objeto pueda ser llamado literario depende de la relaciones que se establezcan entre la obra y el lector, también en el proceso de interpretación. Los valores artísticos se encuentran en el objeto, mientras que los valores estéticos están en la relación sujeto-objeto, es decir, en la apreciación que el lector pueda tener o no de los valores artísticos del objeto. El efecto estético que puede provocar el lenguaje literario es un efecto causado por el resultado del manejo de los valores artísticos en un objeto, en este caso la obra, ante un sujeto que sea capaz de percibirlos. Los valores artísticos están en un objeto específico y determinan si el objeto es una obra de arte o no, además de convertir al objeto en único e irrepetible (Ingarden: 1985, 97). La consecuencia inmediata al reconocer la belleza en una obra de arte es el goce estético, cuando éste ocurre, el objeto queda intacto y es el sujeto o el contemplador el que se modifica.

Roger Fowler, en cambio, es sumamente crítico con estos intentos por definir lo propiamente literario, su aproximación a este problema, más cercana al postestructuralismo por no tomar ninguna definición como estable ni dada, comenta en su obra los problemas que surgen al definir este «objeto» de estudio. Desde su perspectiva, hubo un esfuerzo por validar y legitimar los estudios literarios a partir de un proceso de cientificación. Se buscó, entonces, definir un objeto de estudio¹² estable al cual poder aplicarle una serie de parámetros. Esta línea es obviamente incompatible con las miradas, más que metodologías, que se han intentado proponer en estas páginas, por lo que, de la mano de Fowler, vale la pena comentar estos problemas. El primero, mencionado desde Kayser y desde Ingarden, tiene su antecedente en la «función poética» de Roman Jakobson, en la que la estructura de la obra literaria, esto es, su sintaxis y su fonología y la manera en la que se dispone de ellos, serán el objeto de lo que se definirá como literario.

Como plantea Paul de Man en *La resistencia a la teoría*, las preconcepciones que he mencionado hasta ahora sobre la supuesta estabilidad de la obra literaria tienen

¹² Julia Kristeva también sostiene que no es posible pensar en objetos fijos de estudio al aproximarse al lenguaje: “[...] facilitó en ella la captación del lenguaje como un proceso transgresor dinámico más que como un simple instrumento estático, como implicaban los análisis de numerosos lingüistas. La concepción estática del lenguaje, mantenía Kristeva, está ligada a la idea de que éste es reducible a las dimensiones que (al igual que las proposiciones lógicas) pueden ser aprehendidas por la consciencia, con exclusión de la dimensión material, heterogénea e inconsciente” (Lechte: 2010, 502).

que ver con la teoría literaria y, en específico, con la lectura de un texto literario. En primer lugar, De Man menciona la imposibilidad de delimitar el objeto de estudio de la teoría literaria, imposibilidad que motiva la constante promesa teórica de encontrar esos límites. Este texto crítico coincide, en relación con lo expuesto en este capítulo, que si existe la «literariedad», es decir, alguna cualidad específica de la teoría literaria, no será en ningún caso una cualidad estética o mimética, sino retórica. Todas las estructuras que hacen funcionar al lenguaje son ficcionales, por lo que las lecturas puramente retóricas no producen un conocimiento estructural o sistemático, “de una entidad, como el lenguaje” (2003: 642), que en términos de discurso abriría estas posibilidades a nuevos procesos de significación.

Fowler, coincidiendo con el comentario de de Man, advierte que aproximarse a la literatura como objeto es cerrarse nuevamente sobre el texto, que no ofrece las posibilidades de interpretación que sí existen al acercarse a la literatura como discurso:

[...] linguistic forms may be pragmatically, as well as semantically, ambiguous. [...] A more realistic view of linguistic interaction is that we process text as discourse, that is as a unified whole of text and context -rather than as structure with function attached. We approach the text with a hypothesis about a relevant context, based on our previous experiences of relevant discourse, and of relevant contexts: this hypothesis helps us to point an interpretation, to assign significances, which are confirmed or disconfirmed or modified as the discourse proceeds (Fowler: 1987, 88).

La resistencia a renunciar a una cualidad o «chispa» que, a partir de los valores mencionados «sube» y legítima artísticamente a la categoría literaria recuerda a las ya mentadas pretensiones de verdad que buscan desmontarse desde la perspectiva teórica que he propuesto. Conuerdo con la aproximación de Fowler y su proceso de interpretación como una práctica intersubjetiva. Si se analiza el texto como discurso, los contextos siempre tendrá que ser parte del análisis.

But it is clear that the assignment of functions or significances is not an objective process, because of the noted lack of co-variation of form and function. This does not mean that interpretation is a purely subjective, individual practice (a desperate and anarchic position into which those critics who stress the primacy of individual experience argue themselves). Criticism is an intersubjective practice. The significances which an individual critic assigns are the product of social constitution; cultural meanings coded in the discourses in which the critic is competent (Fowler: 1987, 88).

En este sentido, la búsqueda por la condición de «verdadera literatura» es irrelevante, desde esta posición no hay pretensión de verdad y se es consciente de que cualquier

lectura es posicionada. Para concluir mi propia posición al respecto, concuerdo con Antoine Compagnon en que la literatura es un ejercicio de pensamiento y, la lectura, una experiencia de las posibilidades, mismas que, con suerte, nos llevaran al terreno de la ética:

La lectura favorece la formación de una personalidad independiente, capaz de ir al encuentro del otro. Paul Ricoeur no sugería otra cosa cuando planteaba que la *identidad narrativa* - aptitud para poner por escrito de manera concordante los acontecimientos heterogéneos de la existencia -era indispensable para construcción de una ética (Compagnon: 2008, 62).

Sin tener ya una definición absoluta y potenciando los campos semánticos a partir de aproximaciones que tomen en cuenta los contextos, “[...] en tanto discurso modelizante, la literatura no es diferente de un discurso ético, religioso, político o de otro orden semiótico” (Asensi: 2007, 138). Desde esta perspectiva, la ficción literaria se arma de posibilidades para dar cuenta del entramado de significación que rodea al sujeto. La verdad puede parecer superficial y es cierta mentira la que realmente puede establecer “una relación precisa y bien fundada entre aparatos intelectuales y cosas” (Jitrik: 1995, 11). Relación en la que, también pasada por ficción deliberada sin pretensión de verdad, cierta «mentira» puede permitir una aproximación menos reduccionista hacia el Otro:

La literatura debe, por lo tanto, ser leída y estudiada porque ofrece un medio -algunos dirán que incluso es el único- de preservar y de transmitir la experiencia de los otros, de aquellos que están alejados de nosotros en el espacio y en el tiempo, o que son distintos a causa de sus condiciones de vida. (Compagnon: 2008, 58-59).

4.3 Universos simbólicos

We were the people who were not in the papers.
We lived in the blank white spaces at the edges of
print. It gave us more freedom. We lived in the
gaps between the stories.

Margaret Atwood *The Handmaid's Tale*

Acabamos de leer un texto bello y verdadero,
verdadero como solo puede serlo la ficción.
Emmanuel Levinas

Uno de los problemas principales al que se le ha intentado hacer frente en este capítulo es el de la irreductibilidad levinasiana, introducida en el segundo capítulo, dentro del marco discursivo. “Si lo irrepresentable existe, solo lo hace al interior del esquema de representación” (Rancière: 2011, 126). Por lo que aún tratando de evitarlo, el planteamiento de Levinas, al final del día, cae en el binarismo: representable / irrepresentable. Las propuestas teóricas que se han abordado hasta aquí¹³ han tratado de discutir y de dar salida a esta aporía, mientras que en este capítulo se ha propuesto que la representación literaria, en todos los procesos de constitución que implica,¹⁴ provee también un espacio de resistencia desde la inestabilidad y potencial interpretativo de la significación.

En el trayecto que nos ha traído hasta aquí se ha visto que llevar a la práctica el proceso de no clasificación que propone Levinas es muy complejo, pero también se ha reconocido cómo los sujetos estamos expuestos a los otros en muchas formas, unas nos sostienen y nos permiten sobrevivir, y otras nos amenazan y nos destruyen. La heterogeneidad es entonces irreversible y condiciona la vida política. El camino ha sido, en este sentido, el de pasar de la identidad que violenta, a la búsqueda por la alteridad irreductible en el cuerpo y en el lenguaje, intentando no obviar en esta

¹³ La ética desde el cuerpo de Mèlich, la relación con el lenguaje de Irigaray, la contra-sexualidad de Preciado, el antagonismo de Mouffe, la constelación benjaminiana, entre otras propuestas a las que se han hecho referencia, han abierto ventanas desde las que se pueden vislumbrar otras posibilidades de relación.

¹⁴ Aunque ya se han mencionado las trabas que esta metodología conlleva, sigo sosteniendo que la metodología que mejor sostiene la complejidad discursiva, ya que toma en cuenta los contextos de las tres fases de la constitución literaria, es la triple mimesis de Paul Ricoeur.

discusión las implicaciones que cada estrategia de resistencia conlleva. Hemos llegado, entonces, a la representación literaria como el espacio en el que los intentos por resistir encuentran más recursos para continuar fluctuando y moviéndose entre las significaciones.

El sueño tanto de un lenguaje común o de ningún lenguaje en absoluto, es justamente eso -un sueño, una fantasía que a la larga puede hacer muy poco para el conocimiento y para legitimar las hasta ahora reprimidas diferencias entre y dentro las identidades sexuales. Pero, usando estas debatidas palabras, es posible agotarlas, debilitarlas, transformarlas en conceptos históricos que es lo que son y han sido siempre (Fuss: 1999, 124).

Tatiana Sentamans se une a esta reflexión, agregando que es justo en los vaivenes en los que el arte ha podido alterar las significaciones, una y otra vez, acumulando esos sentidos históricos e inaugurando siempre nuevas acepciones:

El universo de la creación facilita una lista interminable de posibilidades conceptuales, formales y procedimentales; y es un medio que ha sabido renacer, cadáver tras cadáver, haciendo estallar las limitaciones de preceptos, cánones y disciplinas (Sentamans 36).

La condición imprevisible de la significación dota de facultades muy poderosas a la resistencia, sin obviar que esta capacidad no solo es propia de la representación literaria, sino de la representación artística¹⁵ en general:

Otras representaciones rivalizan con la literatura en todas sus acepciones, incluso moderna y posmoderna, con su poder de desbordar el lenguaje y de deconstruirse. Desde hace tiempo ya no es la única en reclamar la facultad de dar forma a la experiencia humana (Compagnon: 2008, 55-56).

Y en este *dar forma*, es fundamental que devenga visible lo que no tiene forma, lo renuente a la pureza, el significado que resiste a través de la imprevisibilidad, que como metáfora o desde los recursos de humor, produce extrañamiento en el que la interpreta y que cimbra el orden establecido en el contexto en el que se produce.

Desde las implicaciones del concepto «constelación» y desde los recursos que se ha visto que el lenguaje puede producir para desestabilizar un significado con

¹⁵ En la actualidad, no puede obviarse que dentro de estas representaciones que abren la posibilidad de construir universos simbólicos en los que el sentido puede desbordarse, tiene que estar incluida la realidad virtual. En sus espacios se puede dar una aproximación al Otro desde la deliberada ficcionalidad, también muchas veces lúdica, sin que para categorizar existan las diferencias de las marcas corporales. Para ahondar más en este tema ver: Zafra, Remedios (2010). *Un cuarto propio conectado. (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*. Madrid: Fórcola Ediciones y López-Pellisa, Teresa (2015). *Patologías de la realidad virtual. Cibercultura y ciencia ficción*. México: Fondo de Cultura Económica.

pretensiones de estatismo, es posible sostener que la resistencia es posible y que lo es, gracias a la capacidad que tiene el lenguaje para desestabilizar los significados que él mismo produce: “La mirada se cuestiona alterando los códigos de lectura, cambiando los papeles, haciendo un *cut-up* con el guión a partir del cual te leen/te lees. Cuando la mirada desenfoca, se siente ridícula. Tiene miedo. No sabe qué hacer” (Torres: 2013, 243). Si bien los códigos de los universos simbólicos que habitamos tienen que sostenerse en la convención para compartir significaciones, estas no son inapelables.

El extrañamiento, el vaivén del significado, su imprevisibilidad y la voluntad por resistir se presentan como micropolíticas que posibilitan otras relaciones. Desde dos posiciones teóricas se sostiene la necesidad por construir universos simbólicos más complejos. Su lugar en este apartado me parece fundamental. La primera de ellas es la del postfeminismo, cuyas posturas nos han ido acompañando a lo largo de estas páginas. Desde esta premisa, la aspiración a una utopía, aunque inalcanzable, tiene que ser uno de los objetivos de la resistencia:

Es necesario pensar que esas utopías son posibles, ya que en la actualidad vivimos en realidades distópicas que nos hacen creer que otras formas de hacer son imposibles. Lo que nos interesa de esta propuesta es trabajar para crear esas realidades, que escapan de las formas de gestionar el género, el sexo, la raza, la diversidad funcional y la vida en general de forma coercitiva (Medeak: 2013, 79).

Dentro de esta red de significados, es posible leerse y leer al otro con una voluntad de intersección, intentando no caer en sentidos fijos. “Se trata de resaltar las diferencias al interior de esas otras, nosotras; preguntarse por las fisuras, las contradicciones, la incoherencia de toda identidad” (Torres: 2013, 241).

La segunda propuesta que ilumina esta empresa proviene de la teoría poscolonial y específicamente de la obra de Achille Mbembe, quien propone comenzar a entender los contextos humanos como órdenes complejos ricos en giros, meandros, huecos y cambios de curso. Mbembe afirma que es necesario mostrar todos estos matices y movimientos, ya que solo así, dejarán de existir identidades con más valor que otras. Aunque se refiere directamente a «África» como término, sus reflexiones sobre el significado y el peso de un nombre pueden llevarse todos los derroteros en los que la identidad da forma a la vida:

what we designate by the term “Africa” exists only as a series of disconnections, superimpositions, colors, costumes, gestures and appearances, sounds and rhythms, ellipses, hyperboles, parables, misconnections, and imagined, remembered, and forgotten things, bits of spaces, syncopes, intervals, moments of enthusiasm and impetuous vortices—in short,

perceptions and phantasms in mutual perpetual pursuit, yet coextensive with each other, each retaining on its margins the possibility of, [...], transforming itself into one another” (Mbembe: 2013, 242).

La interseccionalidad, en este sentido, surge como una estrategia fundamental en la que la existencia de múltiples sentidos identitarios pueden coexistir. La postura interseccional es útil porque aborda, por un lado, las consecuencias que sufren las identidades en las que se acumulan diferencias suplementarias, estas son, las abyectas, logrando así la visibilidad de las categorías nefandas en su conjunto y movilizándolo su agencia. Por otro, permite mostrar los nudos y las redes de significado que puede habitar un mismo sujeto según sus movimientos y cambios en contexto.

Es necesario que las anudaciones y agenciamientos de los sujetos que buscan ofrecer una crítica y una resistencia ante el sistema dominante pasen por la conciencia del *devenir mujer*, *devenir negrx*, *devenir indígena*, *devenir migrante*, *devenir precarix* en lugar de reificar su pertenencia a un único género o a un grupo social para demarcarse dentro de una lucha sectorial; debemos trabajar la resistencia como un proceso que se interrelaciona con otros procesos de minorización (Valencia: 2013, 114).

Así, la interseccionalidad se perfila como una doble estrategia de resistencia, tanto activamente política, como en sus vaivenes de significación. Lo queda pendiente, ahora, es un sujeto que le interese entrar en estos lugares incómodos.

Epílogo: La Biblia Vaquera, de Carlos Velázquez

A pesar de eso, las personas que me leen, en particular las que aprecian lo que hago, a menudo me dicen, riéndose: ‘En el fondo, sabes bien que lo que dices no es más que ficción’. Y siempre contesto: ‘Desde luego, no es cuestión de que sea otra cosa que ficciones’.

Michel Foucault

La Biblia Vaquera es una obra que, mi parecer, explota perfectamente las postencialidades lúdicas del lenguaje expuestas en este apartado. Esta obra pueden leerse desde la resistencia, se puede interpretar como subversiva por hacer evidente el marco moral con el cual los personajes negocian y contienen estrategias retóricas como la hiperbolización, la paradoja, la ironía o la parodia que pueden vaciar de significado y resignificar las categorías, haciendo evidente su arbitrariedad.

En esta antología de relatos, un mismo sintagma nominal recorre y recurre múltiples acepciones, identidades, expectativas y trayectos de significación. *La Biblia Vaquera*, el sintagma, comienza siendo literalmente un libro cubierto con tela de vaquero, una biblia vaquera, después se convierte en un vendedor de burritos y campeón en competencias de ingesta de alcohol y también, por supuesto, de burritos. En el siguiente relato es el nombre de una mujer comunista, activista política y vendedora de pollo frito, para después ser la categoría identitaria de una performer, cuyo acto en el escenario consistía en rasurar artísticamente su propio vello púbico. *The Western Bible*, en inglés, es una rubia alta y rolliza, también aparece en otro relato como un instrumento musical, que el lector nunca descubre cómo se toca, en otra parte del libro, como el material de unas botas tan deseadas que el personaje termina por pactar con el diablo y, para terminar, en dos breves epílogos, con una mujer que asesina a su marido y en el otro, como parte de un reproche de una mujer a su pareja, alegando que *la Biblia Vaquera* sí sabía hacer el amor. El sentido lógico funciona, el sintagma cumple su función gracias al contexto, la significación del apelativo se revitaliza, se reconstituye, cobra una carga semántica que no le correspondía en el sistema convencional, pero no por eso deja de significar y encajar

en perfecto sentido, no por eso deja de ser perfectamente verosímil en el universo simbólico construido.

Este caso, además de ser perfecto para ejemplificar el estilo de la obra de Velázquez, ejemplifica en la práctica la propuesta de que no hay un modo correcto, ni siquiera un solo modo, de habitar una categoría. La contaminación de sus límites, por lo tanto, se revela como una forma de resistencia o subversión al esencialismo y muestra cómo el lenguaje, desde sus recursos, abre caleidoscopios de significaciones, “[...] desde sitios menos hegemónicos” (Rivera Garza: 2015,7).

La obra está construida a manera de collage, en la que los personajes se nos van apareciendo desde distintas perspectivas. Es importante mencionar, dentro de la construcción formal, que el subtítulo de la obra es “Un triunfo del corrido sobre la lógica” y que el índice se divide en tres partes: Ficción, No ficción y Ni ficción ni no ficción. Al final, cuenta con dos brevísimos epílogos que podrían considerarse minificciones. Desde esta primera mirada a la construcción de la obra se puede apreciar la voluntad de juego, que continúa después del índice, donde aparece el mapa de las ciudades y pueblos que serán el escenario de las narraciones, denominando a la región como PopSTock! El mapa es una clara parodia de la zona norte de México, en el que se reconocen algunos nombres. Otros, en cambio, mutan a San Pedrostuttgart, San Pedroslavia, San Pedrosburgo, San Pedroosevelt, San Pedrisco o San Pedrinho. Como se puede observar, desde antes de comenzar la narración, el lector es introducido al ámbito del juego. El índice también deja notar que no se abordará el concepto de ficción de una forma canónica, ironizando también con el concepto anglosajón de «no ficción», que consiste en aquella literatura que ostenta una pretensión de verdad.

El primer relato de la antología se titula “La Biblia Vaquera” (Ficha bibliográfica de un luchador diyeyi santero fanático religioso y pintor). En este texto, la forma de la biblia vaquera lleva su sentido literal: “[...] la biblia que me regaló cuando derrotó a Santo, el Enmascarado de Plata. Latinoamericana y de bolsillo, forrada de mezclilla” (15). Funge como su amuleto de la buena suerte, al dedicarse el protagonista a competir como pinchadiscos en la arena de lucha libre, en la que el cuento, aún inmerso con la idiosincrasia mexicana propia de este tipo de eventos, no desarrolla la arena como lugar de lucha física, sino que las competencias son por las mejores mezclas musicales. Desde este primer relato se van construyendo situaciones

que solo funcionan al interior del universo simbólico construido en la obra. En esta primera historia, también es interesante el juego que se lleva a cabo desde la identidad del protagonista:

La angustia existencial que acompaña a los luchadorcitos de hule sin romper el empaque me motivó a escribir y me presioné no sólo como el crítico de artes plásticas más joven de la ciudad, sino como el primero y hasta la fecha el único. Mi columna Contemporánea permanece vigente, aparece los jueves en el periódico Milenio Laguna” (18).

¿Desde dónde leer a este personaje? ¿Cuál de sus categorías se vuelve la protagonista al clasificarlo? Cada una de sus etiquetas identitarias es importante en el desarrollo de la historia, que termina cuando pierde la final de la competencia, manteniendo la contaminación en su construcción como sujeto: “No esperé a que una autoridad en la materia me exigiera que me despojara de mi máscara: perdí y yo mismo me la quité frente a la cámara. Pronuncié mi nombre y mi profesión de sociólogo y le aventé su trofeo al ganador” (23).

El segundo relato se titula “Burritos de yelera” y en él se desarrolla la historia de un vendedor de burritos cuyo talento es poder beber excesivamente, siendo así el campeón del reto de «beber hasta el límite» de la cantina local. Su nombre es La Biblia Vaquera, por lo que este sintagma es ahora la denominación de este personaje. Lo más interesante del cuento es el retrato de la corrupción y de la influencia del narcotráfico en la vida cotidiana y de ocio en el norte del país. La competencia de bebida se ve amañada por la mafia y las apuestas van en torno a las posiciones de narcomenudeo en la ciudad. La mujer de La Biblia Vaquera termina por sabotearlo al darle burritos estropeados de comer, para descubrir después que ella también fue engañada al no darle la parte prometida. La narración termina con una balacera al descubrirse el sabotaje, en la que la mayoría de los personajes termina muerta. Al día siguiente, lo que se leía en el periódico era lo siguiente:

Gran ajuste de cuentas entre el crimen organizado. Agencia Estrañifí. Jueves 27 de diciembre. A las cinco de la madrugada anterior, elementos de la policía y alcoholes, con la intención de clausurar una cantina que no respetaba el horario de la ley seca, se adentraron en la Cuahnáuac y encontraron muertos a todos los asistentes, entre ellos los cabecillas del mundillo de la droga local (35).

Jugando así, con la corrupción imperante y las distintas versiones que pueden leerse de un mismo hecho.

En el tercer relato, “Reissue del facsímil original de la contraportada de una remasterizada Country Bible”, The Country Bible es el nombre de una activista de

izquierdas, cuya tapadera era vender discos piratas. Comenzando como despachadora de pollo frito, las autoridades comienzan a seguirla al darse cuenta de su militancia comunista, misma que descubren por los apodos que utiliza para referirse a sus compañeros: “Si al menos hubieran escrito taimadas cosas como El Moco, El Chimijuil Volador o la Pellizcona, lo habrían tolerado. En lugar de, había designado al personal con nombres bienamados al interior de su seno izquierdista: Cienfuegos, John Lennon, Heberto Castillo, Lenin” (41).

La historia continúa con dos juegos muy interesantes, el primero es la referencia al movimiento estudiantil que culminó con la matanza del 2 de octubre. En esta construcción se introduce a The Country Bible como una de las cabecillas, difundiendo propaganda desde su puesto de discos piratas: “Se desató una persecución marca Llorarás sobre toda la banda que comercializara piratería. Y el jobi de Country Bible mutó. Se transformó en algo tipo Híjole morro no traigo el de Serrat pero en este cedé viene el manifiesto comunista en word” (42). Hay un segundo movimiento lúdico, este también, como en el primer cuento, por dificultar la forma identitaria de la protagonista. Después de la matanza, es imposible reconocerla ya que siempre está disfrazada. En ninguna de sus fotografías aparece sin llevar a cabo algún tipo de performance:

Una vez pasada la modorra de la matanza, el partido en el poder, con ayuda del FBI, se propuso capturar a los cabecillas del movimiento y se difundió una lista de popularidad con los nombres y las fotografías de los principales implicados. Entre ellos, The Country Bible. La estrella del momento aparecía en el retrato con un disfraz de flor. Parecía una broma, no sabíamos si buscaban a un posible preso político o al Peter Gabriel la etapa de Genesis. Para el gobierno fue imposible conseguir una foto donde apareciera sin encarnar un personaje. En la de su certificado de primaria aparecía con una máscara del Espanto Jr. En la del certificado de secundaria como un viejito de The lamb lies down on Broadway (44).

La obra continúa con “Ellos las prefieren gordas”, en la que aparece por primera vez el personaje del Viejo Paulino, como narrador protagonista homodiegético. El cuento desarrolla la historia de cómo el personaje principal está buscando ligarse a una mujer gorda que le devuelva su deseo sexual, debido a que a su esposa ya no le provoca nada porque, en un concierto, el diablo la sacó a bailar y la quemó. Más adelante, en “La condición posnorteña”, el lector se enterará de que realmente este episodio fue culpa de Paulino. En este primer relato en el que aparece este personaje, The Western Bible es el nombre de la mujer con la que tiene una aventura, mientras que en el segundo relato, La Biblia Vaquera es un material muy preciado del que se hacen

botas. El personaje de Paulino pacta con el diablo, dejándole una noche con su mujer, para conseguir estas deseadas botas. El juego del pacto con el diablo tiene resonancia también en el cuento “Apuntes para una nueva teoría de una domadora de cabello”, en la que The Cowgirl Bible, la protagonista, también cede su alma por ser la más famosa estilista de vello público. En este cuento, a partir de un juego de estilo, el narrador se dirige directamente al lector:

Aquí hay un hueco en la historia. Al igual que Jesús, un fragmento de la vida de The Cowgirl Bible se mantiene perpendicular sin que sepamos de su paradero. Si INRI se internó en el desierto para hablar con YHWH, en una versión antiapócrifa del Hoy platicué con mi gallo de Vicente Fernández, The Cowgirl Bible, por su bi said, se internó en el desierto, refieren evangelios no canónicos, para pactar con el amante no sacro del Estado, Satán. Esto ocurre entre su visita a Crossroad y su triunfal retorno. Un periodo aproximadamente de tres años. ¿Cuál fue el apartado postal de The Cowgirl Bible Parker durante ese lapso? ¿Acaso es verdad que fue abducida por extraterrestres egipcios adictos a las telenovelas? ¿Estaba esto pronosticado en las profecías de Jaime Pausán? Permanezcan en sus asientos. Al final de la charla abriremos un turno de preguntas (61).

Este recurso continúa más adelante, y es quizás, en este sentido, el relato más interesante de la antología. En primer lugar porque explicita con gracia el problema de la representación literaria y de los significados de los que puede echar mano:

He aquí cómo sucedió:

Pero antes, un problema sobre todo de sístole narrativa. Cómo representar al diablo. ¿Será verdad o será mentira que se aparece como figura de mantel o de la manera folk en que lo representa la lotería mexicana? Chalupa y buenas. Para solucionar la índole podemos mapagenomahumanearlo de tres formas:

a) Apelando al lugar común. Es decir, como Ned Flanders;

b) Tipo boxeador cucliche antes de subir al ring. Con la rola Lincoln negro de Los Huracanes del Norete como marquesina idiosincrática;

c) Contrariando esa teoría que demarca la posibilidad de que un dios sea negro, patrocinar al maligno como tal. Un chamuco del chocolate (62).

Y en segundo, porque estas interpelaciones directas hacen evidente la consciencia sobre estos recursos, y de su ficcionalidad, desde los que se constuye la historia:

Pero antes de continuar con este bla bla bla, preparado por LEXUS a partir de un esquema fortalecido de HarperCollins, vamos a asistir al procedimiento de la hipnosis para experimentar una regresión que nos revele, por medio de las palabras de la propia The Cowgirl Bible, cuál es la táctica que debe emplear cualquiera que desee venderle su alma al Diablo (64).

Después de esta introducción, la narración continúa con un monólogo en primera persona del propio personaje The Cowgirl Bible:

Pero estaba solón. Tal vez porque era domingo y andaba la raza cruda. Sólo éramos cuatro personas. Delante de mí estaba un señor que oh cómo armaba arguende. Se trataba del Viejo Paulino, compositor de corridos que estaba empeñado en enseñarle a Satanás que las tarántulas son ovíparas. [...] La peritita verdad es que cuando llegó mi turno se me trató con una frialdad burocrática. Se me pidió presentarme en la ventanilla cuatro por un sello, luego a las doce por varias firmas, al final pasé por caja para firmar el contrato válido por un alma. Esperé quince días y mis nuevas aptitudes llegaron DHL (64).

El narrador termina este juego explicitando el recurso:

-The Cowgirl Bible, cuando cuente tres y aplauda. despertará y no recordará nada de lo sucedido. Bien, uno dos tres. Vuelva -dijo el retrato de la hipnotipista adolescente del bibliovaquerismo de salón-. Ahora, vamos a despedir a la doctora, gracias por su colaboración. Pase por sus honorarios. Gracias.

Volvamos a la historia (65).

En estos contratos con el diablo, hay una referencia intertextual con la película *Crossroads* de 1986, en la que el personaje principal también es un músico que le vende su alma al diablo en el cruce de la carretera de la ruta 61. El personaje de Jack Butler, interpretado por el guitarrista Steve Rai, lleva a cabo duelos en un bar de blues para alargar la entrega de su alma, al igual que *The Cowgirl Bible* al final de este relato.

En lo que resta de la antología, se entrecruzan historias y recursos estilísticos que, aunados a que *La Biblia Vaquera*, o cualquiera de las posibles traducciones que de ella aparecen al inglés, cada vez con un significado diferente, pero en sí, coherente en el contexto de la historia, puede afirmarse que esta obra presenta, materializados, los recursos trabajados hasta ahora para la subversión de la identidad desde las capacidades polifónicas del lenguaje. Los personajes de Velázquez son difíciles de leer, habitan grietas entre las categorías, multiplican las lecturas de un nombre. En estos juegos, proveen líneas de disidencia que se encarnan desde el uso lúdico y consciente de la ficción.

4.4 El sujeto emborronado

Sea del lado efectivo o sea del epistemológico, el cambio es doloroso, es hacer teoría en la propia piel.

Teresa de Lauretis

Hay la distancia del metacomentario, de la autorreflexión, mirarse a uno mismo en el espejo de otro y después otra vez en el propio, de la experimentación consciente.

María Lugones

Al tener ya la posibilidad de resistir desde las distintas estrategias que se han venido desarrollando, queda por abordar un asunto fundamental. El aproximarse al otro desde la deuda que el sujeto ha adquirido, implica que este se incomode, que intente salir de sus códigos, que busque activa y constantemente el eludir su pretendida esencialidad. Solo de esta forma, el sujeto «se pondrá en juego», un término que hace referencia a una actitud que será primordial para intentar cerrar las aproximaciones que se han hecho en este trabajo de investigación. Butler utiliza este término en la obra “Giving account of oneself”, en el que se refiere a la obra de Foucault¹⁶ y de su propuesta de llevar la ilusión de la razón al límite,¹⁷ al cuestionar y tomar consciencia de que

¹⁶ Ver: Butler, Judith (2009 [2005]). “Foucault da cuenta crítica de sí”. *Dar cuenta de sí mismo*. Madrid: Amorrortu.

¹⁷ “Hacia la época de su obra *Giving an Account of Oneself*, de un carácter evidentemente ético pese a la insistencia de su autora en referirse a Foucault en su afán de plantear cuestiones clave, ofrece, sin embargo, la perspectiva de una opacidad en el yo remanente que, aunque no es inaccesible, sólo es alcanzable mediante una ingente cantidad de esfuerzo reflexivo. La cuestión es que, aun siendo ideológica y por tanto relativamente transparente, la relación con uno mismo es posible, las bases materiales reales de la identidad -con la inclusión, si se quiere, de un «régimen de la verdad»- son mucho más difíciles de determinar. Efectivamente, ¿cómo es posible rechazar lo que uno es (la proposición foucaultiana), si no se sabe exactamente lo que uno pueda ser? Y más concretamente, la cuestión que Butler continúa necesitando responder es cómo puede elaborar la realizabilidad un principio de resistencia (a estereotipos, etc.), cuando sigue existiendo una cierta opacidad en el corazón mismo de toda identidad” (Lechte: 2010, 259-260).

nuestra «libertad» no es tan libre como parece. Al reconocer que esta está anclada en un marco de construcción cultural, el sujeto debe entonces *ponerse en juego*, para que, desde la consciencia pueda echar mano de su capacidad de agencia.

Maurice Blanchot también utiliza este término, aunque no para referirse a la propia condición contingente y producto del discurso, ya que su obra y su línea son históricamente anteriores a los cambios de paradigma. Aun así, el uso que hace de este término es también muy interesante, ya que nos lleva a un encuentro con el Otro en el que la definición de la palabra, de la categoría, tenga que esperar a posarse durante el encuentro. Esta renuencia a nombrar al Otro, obliga al sujeto a ponerse en juego porque es una posición sumamente incómoda: “Sin duda la insuficiencia requiere la impugnación que, así viniere sólo de mí, es siempre la exposición a otro (a lo otro), único capaz, por su *posición* misma, de ponerme en juego” (Blanchot: 2002, 23). Para Blanchot, esta aproximación al Otro no puede ser pasiva, implica dejar una zona de confort, ponerse en problemas. ¿Qué se hace después con ese conflicto? ¿Cómo usar el poder de ciertas palabras, las premisas de cada posición? ¿Cómo retar las propias?

Fina Birulés es otra filósofa que aborda esta cuestión. Desde sus reflexiones sobre cómo discutir con la categoría «mujer», Birulés propone tomar la iniciativa de lo que nos ha sido dado, de modo que cada persona singular sería una modulación de las categorías que habita. Para ella, ponerse en juego es mostrar las posibilidades que una categoría puede transitar y es importante porque, como en Blanchot, su propuesta tiene intrínseca una idea de relación con el Otro:

Por esta razón no existe «la mujer», sino mujeres, pues la subjetividad es siempre una manera de ser y, al mismo tiempo de no ser, la subjetividad es siempre un relato y nunca la revelación de una esencia.

Poner en juego lo dado comporta la posibilidad de singularizarse, la posibilidad de que haya formas diversas de feminidad en un espacio común (Birulés: 2007, 242).

La última propuesta en este sentido que abordaré en este apartado es la de María Lugones, en el mismo tenor que las tres anteriores, propone pensar en un sujeto que «corta», como se cortan los lácteos o las suspensiones, esto es, que sus elementos constitutivos no se disuelven unos con otros, sino que en la textura se muestra que hay partes que no pueden ser equiparables. El ser conscientemente cortado, para ella, es una actitud que resiste por mostrar las diferencias sin diluirlas:

Tal como he dicho, es algo que hacemos resistiendo a la lógica del control, a la lógica de la pureza. Que cortemos, aunque los transparentes fracasen en verle el sentido y por consiguiente

lo mantengan alejado de la estructuración de nuestra vida social, testimonia el hecho de ser sujetos activos que no están consumidos por la lógica del control. Cortar puede ser una técnica fortuita para sobrevivir como sujeto activo, o bien puede llegar a ser un arte de la resistencia, una metamorfosis, una transformación (Lugones: 1999, 262-263).

Como puede observarse, en cada una de estas posturas se le exige al sujeto que emerja de su estatismo, que se involucre, que salga al encuentro del Otro consciente de sus propias limitaciones, pero también de sus posibilidades.¹⁸

Es ahora que me gustaría proponer la figura del *sujeto emborronado*, en el cual las significaciones son borrosas e imprecisas, pero a la vez polifacéticas y heterogéneas. Como haciendo de su identidad una constelación, el sujeto emborronado es consciente de su condición contingente, efímero en su significación, incómodo, siempre en movimiento antes de caer en la transparencia y posicionado en las intersecciones. El sujeto emborronado busca a sabiendas que no encontrará totalizaciones ni permanencias, pero que su disposición de búsqueda, su ponerse en juego, es una posición ética que es su propio fin. Después de lo que se ha andado para llegar hasta aquí, veo en esta figura las potencialidades para hacer uso de las estrategias de resistencia que ahora sabemos se encuentran disponibles. Aun así, el asumir esta posición será ciertamente difícil. Implica mirar(se) críticamente, ubicar las posiciones de privilegio, hacer cimbrar la estructura que dota de seguridad, flexionar el nombre que limita y ordena.

Desde este tipo de sujeto, Blanchot propone una aproximación a la comunidad, en el que la intersubjetividad exista *solo porque no tiene nombre*, de ahí que la denomine «la comunidad inconfesable». Su planteamiento está directamente relacionado con la postura ya trabajada de Emmanuel Levinas, en la que la relación con el Otro solo será ética sin las escisiones que el nombre implica. Así, para

¹⁸ Julia Kristeva también tiene una propuesta en este sentido, en ella, el término que utiliza es el de «apertura» y sugiere que esta se da a partir de un acontecimiento que esté siempre en proceso: “El trabajo de Kristeva sugiere que la vida social se caracteriza, cada vez más, por sujetos que carecen de acceso a las cualidades de las / obras de arte que no se ajustan a prejuicios y estereotipos. La gente se suele limitar a sentirse fascinada y seducida por el juego de imágenes o actos -por el objeto- sin mostrarse capaz de desarrollar nuevas cualidades simbólicas que permitiesen que el objeto artístico se convirtiera en un nuevo ingrediente en la vida social. El objetivo es, por tanto, el de producir una situación en la que la subjetividad fuera un «sistema abierto» o una «obra en progreso», un «abrirse al otro» que al mismo tiempo pudiera generar una forma revisada de la propia identidad” (Lechte: 2010, 507-508).

Blanchot, la comunidad no es detectable, no tiene nombre, no tiene norma. La comunidad se da antes del nombre. Si hay identificación, no hay comunidad. La inconfesabilidad es elemento más importante de la comunidad: El momento antes de los nombres, de las etiquetas. Pero, ¿cómo sostener la inconfesabilidad? Es diferente al anonimato, es no tener firma, es una falta de epíteto. Es una propuesta política.

Ahora bien, si la relación del hombre con el hombre deja de ser la relación del Mismo con el Mismo introduciendo al Otro como irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría en relación con aquel que lo considera, se impone una clase de relación totalmente distinta e impone otra forma de sociedad que apenas se osará denominar “comunidad”. O se aceptará llamarla así preguntándose lo que está en juego en el pensamiento de una comunidad y si ésta, haya existido o no, no plantea siempre al final la *ausencia* de comunidad (Blanchot: 2002, 13).

Blanchot insiste y, en concordancia con muchos de los postulados éticos que se han mencionado en esta tesis, en que una verdadera comunidad, como encuentro intersubjetivo entre identidades que no son definibles, no tiene más fin que el de su propia existencia. “En la medida en que esto es así, la comunidad es indeterminada e imposible, por tanto, de representar o simbolizar” (Lechte: 2010, 360).

El postulado de Blanchot se relaciona también con el concepto de «proximidad» de Levinas, un ámbito en el que se asume la responsabilidad con el Otro, ¿quizás una especie de ponerse en juego?, y en el que puede alcanzarse, para el filósofo lituano, la verdadera libertad.

La proximidad es el campo de toda intención, sin ser en sí intencional. Maurice Blanchot sugirió que en una relación ética, el Otro es ‘la atención’. [...] Tal atención, tal *espera*, no es posesiva; no pretende desposeer al Otro de su voluntad, de lo que le es característico ni de su identidad por medio de la coerción física o la conquista intelectual llamada ‘definición’ (Bauman: 2005, 102).

Así, propongo pensar que el sujeto emborronado asume la relación de entrar al ámbito de la proximidad a través de su propia disposición y de las estrategias de resistencia de las que puede echar mano, constante, crítica e incómodamente.¹⁹ Quiero cerrar este apartado, esta propuesta, con una cita de María Lugones, en las que recorre los recursos que, a su parecer, puede llevar a cabo el sujeto consciente, con posición de

¹⁹ “Que las oposiciones jerárquicas tiendan siempre hacia su propio restablecimiento no significa que jamás puedan ser invalidadas, interferidas y menoscabadas críticamente. Lo que significa es que debemos estar pendientes de trabajar con una tendencia así: lo que se requiere es nada menos que una insistente e intrépida desorganización de las mismas estructuras que producen esta lógica ineludible” (Fuss: 1999, 122).

resistir. En este momento me atrevería a preguntarle al (la) lector(a) si reconoce algunas de las figuraciones estratégicas que se han intentado esbozar en estas páginas:

En una práctica de resistencia lúdica:

Experimentación bi- y multilingüe;

cambiar de código;

confundir las categorías;

caricaturizarnos en tanto sujetos que estamos en los mundos de nuestros opresores de manera que les inoculemos ambigüedad;

timar y embaucar;

elaborar y marcar explícitamente la transgresión de género;

apartar nuestros servicios de lo puro o de sus agentes siempre que sea posible y con exuberancia;

molestar;

anunciar la impureza de lo puro ridiculizando su incapacidad para autoabastecerse;

reinventar lúdicamente los nombres dados a las cosas y a las personas, nombrar múltiplemente;

caricaturizar a las personalidades fragmentadas que somos en nuestros grupos;

revelar lo caótico en la producción;

revelar el proceso de producción del orden en caso de que nos veamos obligados a producirlo;

destruir el orden del orden social

marcar nuestras mezclas culturales al tiempo que nos movemos

subrayar el mestizaje cultural

atravesar culturas

etc. (Lugones: 1999, 263).

El mismo lenguaje, nuestra forma de acceso a la realidad, funciona diferenciando. No es posible dejar a un lado o superar las categorías, lo que sí puede hacerse es resignificarlas. Una cambio de sentido produce extrañamiento en el que lo descubre, ¿cuáles podrían ser las *metáforas* de las categorías? Una propuesta más en este sentido es la de Judith Butler, quien,

[...] ha profundizado en un nuevo paradigma que acoge y alienta la diferencia de las diversas identidades sexuales en contra de las dicotomías restrictivas tradicionales. [...] un hombre afeminado o una mujer varonil, un hombre disfrazado de mujer o con una sensibilidad contraria a la tipología dominante, una mujer que se desprende del hábito de la feminidad subordinada, por ejemplo, representarían una subversión del sistema binario tradicional al tiempo que la mejor huella para rastrear una identidad que pueda devenir conciencia enfrentada a la heterosexualidad institucionalizada que ha intentado restringir los comportamientos que intentaban escapar a su norma” (Mérida: 2002, 16).

Ahora sabemos que no hay un modo correcto, ni siquiera *un solo modo*, de encarnar las categorías. No hay un único tipo de mujer, ni de intersexual, ni de mexicano o de dentista. A lo largo de esta investigación se ha analizado cómo la diferencia corporal se convierte en marca identitaria que categoriza, también se ha pretendido demostrar que estas categorías se mantienen debido al miedo a la inestabilidad que provocan las impurezas. La contaminación de sus límites, por lo tanto, se revela como una forma de resistencia o subversión.

Al buscar las posiciones de desobediencia, analizar cómo funcionan, desde dónde resisten y a qué discursos se enfrentan, se puede esbozar en ellas una responsabilidad ética, un profundo escepticismo frente a lo pretendidamente *universal, normal, natural*, que invita a replantear la identidad y, por lo tanto, la alteridad.

La instancia es entendernos como cuerpos en proceso, en tránsito, en *llegar a ser* que nunca se fija totalmente en la categoría, que la vacía y la vuelve a llenar de sentido en constante vaivén. Ahí es el lugar de la resistencia, en distintas formas de renovar el sentido de una categoría que caduca y que se recarga desde la contaminación que el mismo lenguaje provee desde sus capacidades retóricas, desde todas sus posibles lecturas e interpretaciones.

CONCLUSIONS / INTERRUPTIONS

Each path we embark to travel conveys a number of risks and opportunities. Each decision we make along the way usually changes the location of the final destination, but, I do not want to think that the arrival to these precepts is in any way a conclusion. In fact, as we have seen, if they were thought as a final destination, they would only lose their potential to be subversive. The constant movement and renovation of their prerogatives is vital for their resistance capabilities. These strategies we have been working on throughout these pages, from the possibilities that literary resources offer in terms of meaning instability, the way interpretation opens the door to inhabit each narrative from the particularity of each subject, the disposition to compromise, to put ourselves on the table, and, finally, the figure of the smudged subject, all bring into discussion a fundamental ethical condition: An unrestful position that aims at establishing a fair relationship with the Other, the purpose of redeeming a debt, of assuming responsibility, even if it means that our own stability is put into question, thus leaving us with some discomfort, but nevertheless, for the subject that is interested in exceeding the limits contained in categories, our own and the other's, it is a demand that must be acknowledged.

Judith Bulter refers to this discomfort as anxiety, a type of restlessness that is also a sign that things, concepts, narratives, are in movement:

For a term to be made part of a polity that has been conventionally excluded is for it to emerge as a threat to the coherence of the polity, and for the polity to survive that threat without annihilating the term. The term would then open up a different temporality for the polity, establishing for that polity an unknown future, provoking anxiety in those who seek to patrol its conventional boundaries. If there can be a modernity without foundationalism, then it will be one in which the key terms of its operation are not fully secured in advance, one that assumes a futural form for politics that cannot be fully anticipated, a politics of hope and anxiety (Butler: 2006, 231).

And as we can see, this anxiety comes with hope, a hope that has to be constantly renovated because, as we now know, resistance as a practice is fleeting, it has a very short subversion lifespan. Discourse has the ability to classify it, engulf it, and rapidly assign it a place within the system. This is why the subject's critical disposition, in order to work, has to be constant and without truce.

Because of the previous statements, I do not know if this dissertation can

have an ending at all, and I do not know either if that is what I want. I firmly believe that Comparative Literature and Literary Theory are also following an ethical condition in this regard. These standpoints, either theoretical or literary, are built and read from an ethical position. They provide a space for resistance, a comprehensive line to approach these spaces, and sometimes, both. As Foucault states:

[...] reading makes use of 'true' documents, but in such a way that through them it is possible to carry out not only a certification of the truth, but also an experience that authorizes an alteration, a transformation in the relationship we have with ourselves, and with a world that, up to that moment, we recognized ourselves comfortably (in a word, with our knowledge) (Foucault: 2013, 38).¹

The part where we become *altered* and *transformed* through a conscious critical approach to a text is fundamental to the ethical overview I have proposed for this dissertation. Thus, the frame of Comparative Literature and Literary Theory, as critical academic positions, opens the door to a space in which the relationship between Literature and Ethics can be more explicit and tackled in a transversal way, a manner that is coherent with its methodologies.

In these sense, I would like to abandon, never finish, these text in the following note, that of one of the first concepts that appeared in the first chapter: Walter Benjamin's *debt*. In no way I will try to assert that this debt has been disbursed, but like the new subjectivity, that in process, was submerged in an array of *post* approaches, I would like to think that the debt or responsibility that this new form of subject has with his Other, could be submerged in an array of *re-*approaches. This is *rereading*, *rewriting*, *reinterpreting*, *revisiting*, *revising*; in order to *relocate* the position of the Other and its relationship with the self in these critical, and of course, ethical, movements of meaning. As Joan Carles Mèlich words it:

But also, in reading, in the interpretation, «ethical devices» can be activated. This is, hopes, wishes, complicities, affinities, and compathies. Then, human identity appears as an incessant rereading and rewriting of a text that is never completely finished, as a constant interpretation and reinterpretation of texts that others have written in the past, and that by reading them, the become rewritten in the present, thus projecting us to a future, in which a wish will survive (Mèlich: 2004, 52-53).²

¹ The translation from Spanish is mine.

² The translation from Spanish is mine.

As Linda Hutcheon claimed before, “both history and fiction are cultural sign systems, ideological constructions whose ideology includes their appearance of being autonomous and self contained” (Hutcheon: 2003, 112). After the journey this dissertation has embarked, we not only know they are not autonomous and self contained, but meaningfully polyvalent, with the capacity of providing vital narratives that give form to the subject’s identity and life.

The place of fiction and the narratives it produces is not a power that can be taken from granted. Having both the resources to legitimate and to subvert, research around literary representations will always be political. There is a battle in meaning and the academic that is immersed in this realm is, and will always be, positioned and biased. In this sense, I have tried to explicitly state the place where all this overview has been positioned, including, many times, their blind spots, and the awareness that these approaches only offer a small lantern in a very dark chasm. I still believe, though, that the light that the reflections these theories and Literature provide are imperative.

FURTHER LINES OF RESEARCH

These final «interruptions» would not be complete without stating some of the numerous lines of research that were left outstanding. Having worked with multiple authors from many perspectives, this list could easily become a thesis project by itself, so I am going to be biased and enumerate the ones I think are more stimulating.

I believe that one of the most important issues that could open new lines of development is the fact that any artistic representation can be read from this perspective. Art has always had a line of dissent, and to approach it from this point of view, and in an interdisciplinary analysis, would only enrich the debate, as well as the notion of intersectionality.

A very important path, that I consciously decided not to choose, is the psychoanalytic perspective that was left aside. This has been a position existing since last century's turns, and has been very prolific within the frame of poststructuralism, especially the readings and interpretations of the French philosopher Jacques Lacan.

I would also say that the term «community» deserves a much more in depth approach. Some authors like Marina Garcés, Marta Segarra, and Fina Birulés have plunged into this subject matter with extremely interesting results. How do these new subjectivities and new ways of relation build communities? What type of communities should we aim to form these new subject positions?

Political activism and its relationship with artistic representations is also a topic that could be further researched, especially from this ethical and figurative resistant perspective.

Finally, one of the most interesting findings that did not end up in the final version of this thesis were the relationships between the critical resources of humour in Literature and the concept of «carnival» from Mikhail Bakhtin. I think that this term could also be applied to postfeminist stances, because of their use of these resources.

OBRAS CITADAS

- ÁLVAREZ, Enid (2004). "Todavía era tiempo de las grandes preguntas. Paloma Villegas y Héctor Manjarrez". *Escrituras en contraste: femenino/ masculino en la literatura mexicana del siglo XX*. Ed. Maricruz Castro, Laura Cázares, Gloria Prado. México: Aldus.
- APPIAH, Kwame Anthony (2005). *The ethics of identity*. New Jersey: Princeton University Press.
- (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: Norton.
- ASENSI PÉREZ, Manuel (2007). "Crítica, sabotaje y subalternidad". *Lectora*. Núm. 13. 133-153 pp. Barcelona: ISSN 1136-5781.
- BAL, Mieke (2009). *Conceptos viajeros en las humanidades: Una guía de viaje*. Yaiza Hernández Velázquez (trad.) Murcia: Cendeac.
- BALLART, Pere (1994). *Eironeia: La figuración irónica en el discurso literario moderno*. Barcelona: Quaderns Crema.
- BARRIOS, José Luís (2004). *Ensayos de crítica cultural: una mirada fenomenológica a la contemporaneidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- BATAILLE, Georges (1997 [1957]). *El erotismo*. Trad. Marie Paul Sarazin. Barcelona: Tusquets.
- BAUMAN, Zygmunt (2005). *Ética posmoderna*. Bertha Ruíz de la Concha (trad.) México: Siglo XXI.
- BEASLEY, Chris. *Gender and Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*. London: Sage, 2005.
- BENJAMIN, Walter (1973 [1940]). *Tesis de filosofía de la historia*. Jesús Aguirre (trad.) Madrid: Taurus.
- (2010 [1938]). "Sobre algunos temas en Baudelaire". *Ensayos escogidos*. H. A. Murena (Trad). Buenos Aires: El cuenco de plata.
- (1989 [1936]). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". *Discursos interrumpidos I*. Buenos aires: Taurus.
- BELTRÁN FÉLIX, Geney (2010). "La marrana negra de la literatura rosa, de Carlos Velázquez". *Letras Libres*. Disponible:
[<http://www.letraslibres.com/revista/libros/la-marrana-negra-de-la-literatura-rosa-de-carlos-velazquez>]

- BIGLIA, Bárbara e Imma LLORET (2010). “Generando géneros y patologizando sujetos”. *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.) Madrid: Egales. 211-228 pp.
- BIRULÉS, Fina y FUSTER, Ángela Lorena. “Prólogo”. *Ética de la diferencia sexual*. Pontevedra: Ellago, 2010.
- BIRULÉS, Fina (2007). “Algunas observaciones sobre identidades y diferencias”. *Cuaderno gris*. Mariano C. Melero de la Torre (coord.) Núm. IX 239-242 pp.
- (2012). “La distancia como figura de la comunidad: Hannah Arendt”. *Repensar la comunidad desde la literatura y el género*. Marta Segarra (ed.) Barcelona: Icaria. 29-91 pp.
- BLANCHOT, Maurice (2002 [1983]). *La comunidad inconfesable*. Isidro Herrera (trad.) Madrid: Editora Nacional.
- BORD, Brot (2013). “Somewhere Over the Rainbow: Mercantilización y asimilación de la disidencia sexual”. *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- BUTLER, Judith (2002 [1993]). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Alcira Bixio (trad.). Buenos Aires: Paidós.
- (2009 [2005]). “Foucault da cuenta crítica de sí”. *Dar cuenta de sí mismo*. Madrid: Amorrortu.
- (2007 [1990]). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *El grito de Antígona*. Esther Oliver (trad.). Barcelona: El Roure.
- (2006 [2004]). *Deshacer el género*. Patricia Soley-Beltrán (trad.). Barcelona: Paidós.
- (2010). “Prólogo”. *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.) Madrid: Egales. 9-14 pp.
- CALABRESE, Omar (1999). *Cómo se lee una obra de arte*. Madrid: Cátedra.
- CABRUJA, Teresa (2006). “Mentes inquietas / Cuerpos indisciplinados”. *Corporizar el pensamiento: Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*. Meri Torras (ed.) Pontevedra: Mirabel Editorial.

- CASTRO, Edgardo. "Gobierno y veridicción". *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Horacio Pons (trad.) Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- COMPAGNON, Antoine (2008). *¿Para qué sirve la literatura?* Manuel Arranz (trad.) Barcelona: Acantilado.
- CUSSET, François (2005). *French Theory: Foucault, Derrida & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Mónica Silvia Nasi (trad.) Barcelona: Melusina.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (1977). *Rizoma: Introducción*. Madrid: Pre-textos.
- DE LAURETIS, Teresa (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: horas y HORAS.
- (2007). *Figures of Resistance: Essays in Feminist Theory*. Chicago: University of Illinois Press.
- DE MAN, Paul (2003 [1986]). "La resistencia a la teoría". *Textos de teorías y crítica literarias: del formalismo a los estudios poscoloniales*. Nara Ajaújo y Teresa Delgado (comps.). México: UAM - Universidad de La Habana.
- DERRIDA, Jacques (1997 [1985]). "Carta a un amigo japonés". Cristina de Peretti (trad.) *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- (1971 [1967]). *De la gramatología*. Oscar del Barco y Conrado Ceretti (trads.) México: Siglo XXI.
- (2009 [1976]). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, colección Nómadas.
- (2010 [1998]). *Universidad sin condición*. Cristina de Peretti y Paco Vidarte (trads.) Madrid: Trotta.
- DOMÍNGUEZ MICHAEL, Christopher (2007). *Diccionario crítico de la literatura mexicana (1955-2005)*. México: FCE.
- (1991). "El camino de los sentimientos". *Vuelta*. Núm. CVII.
- DUCH, Lluís (2004). "Prólogo". *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder.
- EAGLETON, Terry (2010). *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Antonio Francisco Rodríguez Esteban (trad.) Madrid: Espasa.

- EBERT, Teresa (1999). "Feminismo y Postmodernismo de la resistencia: Diferencia-Dentro / Diferencia-Entre". *Feminismos Literarios*. Madrid: Arco Libros.
- ENAUDEAU, Corinne (1998). *La paradoja de la representación*. Jorge Piatigorsky (trad.) Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF.
- ESPINASA, José María (2015). "El precio de la libertad". *Confabulario*. México: El Universal.
- ETXEBERRIA, Xabier (2004). "La complejidad de la ética en la actualidad". *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*. Núm. XVII. Monterrey: ISSN 1405-4167. 197-260 pp.
- FADANELLI, Guillermo (2000). *Clarisa ya tiene un muerto*. Barcelona: Mondadori.
- FERNÁNDEZ, Sandra y Aitzole ARANTE (2013). "Genealogías trans(feministas)". *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- FORESTER, John (1985). "Introduction". *Critical Theory and Public Life*. John Forester (ed.) Cambridge: MIT.
- FOUCAULT, Michel (2002). "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza. 308-317 pp.
- (2013). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Horacio Pons (trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005 [1976]). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- FOWLER, Roger (1987). "Studying Literature as Language.". *Issues in Contemporary Literary Theory*. Peter Barry (ed.) Houndmills: Macmillan. 70-81 pp.
- FRASER, Nancy (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FUSS, Diana (1999). "Dentro / Fuera". *Feminismos Literarios*. Madrid: Arco Libros.
- GADAMER, Hans-Georg (1996 [1964]). *Estética y hermenéutica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (1992 [1960]). *Verdad y Método II*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- GARAZABAL, CRISTINA (2013). "Feminismos, sexualidades, trabajo sexual". *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.

- (2010). "Transexualidades, identidades y feminismos". *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.) Madrid: Egales. 125-140 pp.
- GARCÍA, Mar (2010). "Literaturas pos-coloniales, hibridación y exotismo". *Prosopopeya: Revista de Crítica Contemporánea*. Valencia: Tirant lo Blanch. Número VI. 41-65 pp.
- GENZ, Stéphanie y Benjamin A. BRABON (2009). *Postfeminism: Cultural Texts and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- GLOVER, Jonathan (2013). *Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo XX*. Marco Aurelio Galmarini (trad.) Tercera edición. Madrid: Cátedra.
- GÓMEZ, Carlos (2002). "Introducción: Problemas de la Ética contemporánea". *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza. 9-112 pp.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1996). *El lenguaje literario*. Madrid: EDAF.
- HALL, Stuart y DU GAY, Paul (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HALL, Stuart. (ed.) (1997 B). "The work of representation". *Representation: Cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage/Open University Press (vol. 2 de *Culture, media and identities*).
- (1997 A). "The spectacle of the other". *Representation: Cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage/Open University Press (vol. 2 de *Culture, media and identities*).
- HUTCHEON, Linda (2003). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge
- (1985). *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, London: Methuen.
- (1996). "Comparative Literature's "Anxiogenic" State." *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*. Núm. XXIII.35-41pp.
- INGARDEN, Roman (1985). "Artistic and aesthetic values". *Selected Papers in Aesthetics*. Wien: Philosophia Verlag.
- (1998). *La obra de arte literaria*. México: Taurus.
- IRIGARAY, Luce (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Fina Birulés (trad.) Pontevedra: Ellago.

- ISER, Wolfgang (2001). "La estructura apelativa de los textos". *En busca del texto: teoría de la recepción literaria*. Dietrich Hall (comp.) México: UNAM.
- JITRIK, Noé (1995). *Historia e imaginación literaria: las posibilidades de un género*. Buenos Aires: Biblos.
- KAYSER, Wolfgang (1992 [1954]). *Interpretación y análisis de la obra literaria*. Madrid: Gredos.
- KRISTEVA, Julia (2002 [1987]). *Al comienzo era el amor. Psiconálisis y Fe*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- (1988). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Siglo XXI.
- LECHTE, John (2010). *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales: del estructuralismo al posthumanismo*. Carmen García Trevijano (trad.) Quinta edición. Madrid: Cátedra.
- LEVINAS, Emmanuel (et. al.) (2004). *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*. Alejandro Katz (trad.) Barcelona: Anthropos.
- LEVINAS, Emmanuel (2005 [1972]). *El humanismo del otro hombre*. Ricardo Ehrenberg (trad.). México: Siglo XXI.
- (2002 [1961]). *Totalidad e infinito*. Daniel E. Guillot (trad.) Salamanca: Sígueme.
- LIPOVETSKY, Gilles (2002). *La tercera mujer*. México: Anagrama.
- LUDMER, Josefina (1999). *El cuerpo del delito: un manual*. Buenos Aires: Perfil.
- LUGONES, María (1999). "Pureza, impureza y separación". *Feminismos Literarios*. Madrid: Arco Libros.
- MANJARREZ, Héctor (1983). *No todos los hombres son románticos*. México: Era.
- (1987). *Pasaban en silencio nuestros dioses*. México: Era.
- MANZUR, Nuria (2014). *Constelaciones meridionales: Lecturas hacia Paul Celan*. [Tesis doctoral] Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- MARTÍNEZ, José Luis y Christopher DOMÍNGUEZ (1995). *La literatura mexicana del siglo XX*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MAYER, Benjamín (2015). "Los Estudios Críticos". 17, *Instituto de Estudios Críticos*. Disponible en línea: [<http://17edu.org/>]
- MBEMBE, Achille (2011). *On the postcolony*. Los Angeles: University of California Press.

- MEDEAK (2013). “Violencia y transfeminismo: Una mirada situada”.
Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos. Tafalla: Txalaparta.
- MÈLICH, Joan-Carles (2010). *El otro de sí mismo: Por una ética desde el cuerpo*. Los textos del cuerpo (Col.) Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
 ----- (2004). *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel (2010). *Cuerpos desordenados*. Los textos del cuerpo (Col.). Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
 ----- (2002). “Prólogo”. *Sexualidades transgresoras: Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- MIGNOLO, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MOLINA, Javier (1983). “Soy un escritor moralista que trata de observar y de divulgar las costumbres de su tiempo: Héctor Manjarrez”. *Uno más uno*. Núm. CCXIV. 16-17 pp.
- MOUFFE, Chantal y Ernesto LACLAU (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Soledad Laclau (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- MOUFFE, Chantal (2007 A). *En torno a lo político*. Soledad Laclau (trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 ----- (1999). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”. *El retorno de lo político*. Marco Aurelio Galmarini (trad.) Barcelona: Paidós.
 ----- (2003). *La paradoja democrática*. Beatriz Eguibar (trad.). Barcelona: Gedisa.
 ----- (2007 B). *Prácticas artísticas y democracia agonística*. Barcelona: MACBA / Universidad Autónoma de Barcelona.
- ONFRAY, Michel (2002). *Teoría del cuerpo enamorado: Por una erótica solar*. Ximo Brotons (trad.). Valencia: Pre-textos.
- OROZCO, Amaia y Sara LAFUENTE (2013). “Economía y (trans)feminismo: Retazos de un encuentro”. *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- PARDO, Teo (2013). “Disforias institucionales en las luchas transfeministas”.
Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos. Tafalla: Txalaparta.

- PLATERO, Raquel (Lucas) (2013). “Críticas al capacitismo heteronormativo: Queer Crips”. *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- PONS, María Cristina (1996). *Memorias del olvido: la novela histórica de fines del siglo XX*. México: Siglo XXI.
- POST-OP (2013). “De placeres y monstruos: Interrogantes en torno al postporno”. *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- PRECIADO, Beatriz (2013). “Decimos Revolución”. *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta. 9-13 pp.
- (2002). *Manifiesto Contra-sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.
- RANCIÈRE, Jacques (2011). *El destino de las imágenes*. Lucía Vogelfang y Matthew Gajdowski (trads.) Buenos Aires: Prometeo.
- RENDUELES, César (Febrero de 2015). “Walter Benjamin leído/usado por César Rendueles”. *Biblioteca abierta: Curso de introducción al pensamiento contemporáneo*. Paul B. Preciado (com.) Barcelona: MACBA.
- RICOEUR, Paul (2002). “Ética y moral”. *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza. 289-307 pp.
- (2004 [1960]). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- (2001 [1975]). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- (2006). “La vida: Un relato en busca de un narrador”. Fonds Ricoeur (trad.) *Ágora: Papeles de filosofía*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. 25/2: 9-22 pp.
- (1994). “Mundo del texto y mundo del lector”. *Historia y Literatura*. Françoise Peras (comp.) México: Instituto Mora. 222-261 pp.
- (1990). *Sí mismo como otro*. Agustín Neira (trad.) Madrid: Siglo XXI.
- (1995 [1983]). *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Agustín Neira (trad.) México: Siglo XXI.
- RIVERA GARZA, Cristina (2015). “Prólogo”. *Palabras mayores: nueva narrativa mexicana*. Barcelona: Malpaso.
- ROJAS, Leticia y Alex AGUIRRE (2013). “Políticas trans-feministas y trans-fronterizas desde las diásporas trans migrantes - Migrantes Transgresores”. *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- SÁEZ, Begonya (2007). “Formas de la identidad contemporánea”. *Cuerpo e identidad: Estudios de género y sexualidad I*. Barcelona: UAB.

- SAID, EDWARD (2005). "Covering Islam and Terrorism". *Tell Me No Lies: Investigative Journalism That Changed the World*. John Pilger (ed.) New York: Thunder's Mouth Press.
- SANTIAÑÉZ, Nil (2004). "El pensamiento de lo atroz: El Holocausto y el mal en Hannah Arendt y Emmanuel Levinas". *Después de Auschwitz: los libros del recuerdo*. Gonzalo Pontón (coord.) *Quimera*. Núm. 238-239.
- SARLO, Beatriz (2006). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo*. México: Siglo XXI.
- (2007). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SELDEN, Raman, Peter WIDDOWSON y Peter BROOKER (2005). *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Quinta ed. London: Pearson Longman.
- SENTAMANS, Tatiana (2013). "Redes transfeministas y nuevas políticas de representación sexual (I). Diagramas de flujos". *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- (2013). "Redes transfeministas: Nuevas políticas de representación sexual (II). Diagramas de flujos". *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- RIMMON-KENAN, Shlomith (1994 [1983]). *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*. New York: Routledge.
- SAHUÍ, Alejandro (2002). *Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls*. México: Ediciones Coyoacán.
- SOLÁ, Miriam (2013). "Introducción". *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- TÄNNSJÖ, Torbjörn (2013). *Undersanding Ethics*. Edinburgh: University Press.
- TARIFEÑO, Leonardo (2008). "El escritor es un dios mediocre". *ADN. Cultura*. Buenos Aires: La nación.
- TORRAS, Meri y Neus CARBONELL (1999). "Introducción". *Feminismos Literarios*. Madrid: Arco Libros.
- TORRAS, Meri y Michelle GAMA (2014). "Review: Nuevas subjetividades/sexualidades literarias edited by María Teresa Vera Rojas".

- Gender, Sexuality and Feminism*. Vol. I Num. II. University of Michigan.
Online ISSN: 2168-8850.
- TORRAS, Meri (2007). “El delito del cuerpo: De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia”. *Cuerpo e identidad: Estudios de género y sexualidad I*. Barcelona: UAB.
- (2006). “Corpus de lecturas”. *Corporizar el pensamiento: Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*. Meri Torras (ed.) Pontevedra: Mirabel Editorial.
- (2004). “Cuerpos, géneros, tecnologías”. *Lectora: Revista de dones i textualitat*. Núm X. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2002). “Nuevos énfasis. El nuevo paradigma comparatista”.
Oposiciones Inéditas. Programa Docente Investigador. Universidad Autónoma de Barcelona. 176-195 pp.
- TORRES, Helen (2013). “El amor en tiempos de Fakebook”. *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- VALENCIA, Sayak (2013). “Transfeminismo(s) y Capitalismo Gore”.
Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos. Tafalla: Txalaparta.
- VEGA, María José (2003). *Imperios de papel: Introducción a la crítica postcolonial*.
Barcelona: Crítica.
- VELÁZQUEZ, Carlos (2011). *La biblia vaquera*. México: Sexto piso.
- (2010). *La marrana negra de la literatura rosa*. México: Sexto piso.
- WHITE, Patricia (2007). “Introduction: Thinking Feminist”. *Figures of Resistance: Essays in Feminist Theory*. Chicago: University of Illinois Press. 1-22 pp.
- WITTIG, Monique (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- YOUNG, Robert J. C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*.
London: Routledge.
- ZIGA, Itziar (2013). “¿El corto verano del transfeminismo?”. *Transfeminismos: Espistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- (2010). “No hay nada más feminista que el desafío trans”. *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.) Madrid: Egales. 205-210 pp.