



Universitat Autònoma de Barcelona

**DE LAS CENIZAS AL TEXTO:
TRANSGRESIONES IDENTITARIAS GAYS, LESBIANAS Y QUEER EN EL
ORDENAMIENTO LITERARIO ANDINO CONTEMPORÁNEO**

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

Doctorando: Diego Falconí Trávez

Directora de tesis: Meri Torras Francés

Universidad Autónoma de Barcelona
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filología Española

Barcelona, España
Octubre de 2011

AGRADECIMIENTOS

A Meri Torras por su confianza, por sus varias enseñanzas y por otorgarme una plataforma en el ordenamiento literario español desde los estudios del cuerpo.

A Rosemarie Terán por toda la ayuda bibliográfica, su inconmensurable generosidad y la mística respecto al mundo andino.

A María Elena Porras por ser la saloniere de salonieres y por ser en todos los sentidos una de las grandes maestras de mi vida.

A Beatriz Ferrús por sus palabras balsámicas y sus datos estratégicos.

A Fernando Moreno por su gran desprendimiento y su sensibilidad respecto a Latinoamérica y los cuerpos migratorios.

A Fernanda Bustamante por sus asertivas correcciones y pacientes lecturas.

A Julieta Paredes y la Comunidad Mujeres Creando por recibirme en sus casas y por su teorización llena de lucha.

A mis compañeros y compañeras de despacho y de avatares académicos (Chiara, Lola, Mireia, Mauricio, Alba, Aina, Noemí).

A Sara Martín por la codirección de la tesina que precede a esta tesis.

A mis amigas y compañeras de La Quinta Pata (Majo, Gigi y Mona) por su ayuda para que la teorización tenga coherencia con la acción creativa.

A Antonia Carcelén por su presentación a la autoría de Julieta Paredes.

A la Universidad Autónoma de Barcelona por haberme aceptado durante estos años.

A Franca, Dominique y Mayri por ser una constelación brillante en las noches oscuras.

A Teresa Trávez por su cariño, su apoyo y su fe infinita en mi trabajo desde el centro del mundo.

A Edmondo por la valentía y el amor que me ha dado en estos tiempos de escritura.

A Europa, España y Cataluña por acogerme, darme herramientas y permitirme que les recuerde sus circulares discriminaciones.

A los Andes y su no teorizable magnetismo que inevitablemente repele.

ÍNDICE

Summary	9
Introducción	11
Capítulo I	
El carrusel de la transgresión: sujeto, orden(amiento), acción y cuerpo	
I.1. El carrusel de la transgresión.....	21
I.2. El sujeto: derecho, filosofía y (cuerpo)	23
I.2.1. La máscara romana y el orden legal: primera vuelta	25
I.2.2. Segunda vuelta: del Medioevo a la Modernidad. El surgimiento de la identidad espiritual del Otro en el yo y la omnipresencia del ordenamiento.....	31
I.2.3. Tercera vuelta: girar sobre la utopía <i>desenmascaradora</i> : la cascada sobre la escritura del sujeto, del cuerpo y del ordenamiento.....	46
I.2.4. Aterrizar en el cuerpo: hacia un modelo material de explicación de la subjetividad y el ordenamiento.....	57
I.3. El orden y el sujeto en la literatura: un esbozo de dos mundos.....	70
I.3.1. El orden(amiento) extradiegético: autores, cánones y (malos) lectores.....	72
I.3.2. El espacio intradiegético: el personaje, el narrador y sus avatares.....	104
I.4. Las transgresiones en el orden(amiento) literario. Hacia una metodología de las transgresiones corporales en la escritura y la lectura	113
I.4.1. El trajín de la transgresión.....	113
I.4.2. La estructura de la transgresión dentro del orden(amiento) literario.....	117
I.4.3. La transgresión con el texto/cuerpo. Hacia una metodología corporal.....	126
I.4.4. Transgresiones en <i>tiovivo</i> : un breve compromiso de lectura.....	139
Capítulo II	
El orden(amiento) literario andino: subjetividades, corporales y transgresiones	
II.1. Construir y releer el mapa <i>andino</i>	143
II.2. Un tablero bicolor con elevaciones: el orden(amiento) legal y cultural andino.....	158

II.3. El orden(amiento) literario de los Andes.....	177
II.3.1. Textos para abrir y cerrar la herida colonial: las crónicas y otros cofres orporales.....	180
II.3.2. Un cofre (in)dependiente: la novela mestiza del espacio, el cuerpo y la sexualidad	295
II.3.3. El boom de los Andes: ente el mercado comercial y el replanteamiento Teórico.....	205
II.4. Mapas, tableros y <i>matrioschas</i> : buscando un lugar para lxs rarxs andinxs.....	218

Capítulo III

Pablo Palacio y las subjetividades rarxs: el desafío de la verticalidad/reciprocidad andina y la heterogeneidad

III.1. Entre la verticalidad y la reciprocidad andinas	247
III.2. Autorizar verticalmente: Pablo Palacio los avatares del cuerpo y la reciprocidad heteronormativa	252
III.3 Lxs <i>rarxs</i> de Palacio: la verticalidad como ejercicio de destrucción del cuerpo.....	274
III.4 Lxs <i>rarxs</i> andinos: las transgresiones palacianas en el orden(amiento) andino.....	290

Capítulo IV

El silencio del lesbianismo aymara y las múltiples voces de Julieta Paredes

IV.I. Traducir el cuerpo lesbiano aymara: la imposibilidad de la soledad de Paredes y el desgarró de la lengua.....	303
IV.2. La canonización en <i>minga</i> a Paredes: la traducción del simulacro <i>heterogéneo</i> en el (des)orden.....	310
IV. 3. Transgredir en la poesía: ese yo que quieren ser varios, ese resurgimiento que quiere ser revuelta.....	331
IV.3.1. La multitud del yo poético aymara.....	331
IV.3.2. Hacer que la india lesbiana haga revueltas.....	339
IV.3.3. Hablar desde el simulacro de la lengua: traducir el desgarró y el desemo.....	358

Capítulo V

Fernando Vallejo: la *adicción* al viaje corporal y la recreación de la violencia *subandina*

V.1. El sendero de la violencia, el camino del estupefaciente, la migración de la violencia.....	363
V. 2. Volver a leer la autoría colombiana: la autoadicción narrativa del <i>maricón</i> andino.....	368
V.3. Desmontar el género y remontar el género: violentar el viaje de la novela.....	381
V.4. El éxodo textual de Vallejo escapar de Colombia, inventar los Andes, recolonizar el cuerpo.....	388
V.4.1. La narración perdida: efectos secundarios del pederasta (gay) andino viajero.....	390
V.5. La desindianización del mestizo y la topografía desandinizada: un viaje del recuerdo por la narrativa de Vallejo.....	403
Conclusions	413
Anexo	
1. Traducción del “Summary”.....	423
2. Traducción de las “Conclusions”.....	425
Referencias bibliográficas	435

SUMMARY

The literature of sexual diversities, ie, those that articulate GLBTTIQ subjectivities (Gay, Lesbian, Bisexual, Transsexual, Transgender, Intersex and Queer) in the region of the Andes have been addressed very rarely for several reasons. This thesis seeks to show the existence of certain characteristics that shape the genealogical discourse around sexualities, which are evident in several contemporary literary documents, as well as it tries to unveil some of the reasons why Andean literature has not been included in those documents.

In order to do this, and thanks to the interdisciplinarity of comparative literature and literary theory, I propose a scheme that attempts to merge the concept of legal normative order with a humanistic criticism around the body. All this is presented as a genealogic exercise that uses law as an application model that frames the concept of transgression. At the same time, in order to contextualize this model, I will review the basic principles that articulate the Andean region in a discursive way. This explanation aims to configure a particular system with different subjectivities operating within and outside the literary text to form an overview of the Andean literatures.

The practical part of my thesis presents three cases that apply the theoretical scheme through three authors who work the identity issues of sexual diversities: Pablo Palacio, Julieta Paredes y Fernando Vallejo. These cases will also allow the articulation of issues and topics found in the area's cultural polysystem through a poetic and narrative analysis. This approach seeks to propose postulates that will restore as up to date the notion of Andean literature. It will also divert the reading in the search of an Andean literary counter-canon based on postcolonial and gender readings. Starting with the principles of heterogeneity and contradictory literature by Cornejo Polar, there is an attempt in this thesis to talk about the

variety of representations in the area, about the coexistence of their bodies and subjectivities, and about issues that differentiate the literature of the region. All this seeks to propose a counter-canon and a new Andean literature based on the political view of gender and sexuality studies.

INTRODUCCIÓN*

¿Cómo escribir sobre un grupo de textos que no existen como grupo sino esparcidos en el espacio y en el tiempo? ¿Cómo agrupar a esos escritos en una región tan determinada como borrosa? ¿Cómo explorar esos textos en ese territorio a través del cuerpo y las filosofías que lo quieren liberar? ¿Es posible que esos textos regados infinitamente estén presentes en la literatura contemporánea? ¿Se puede hacer una lectura de todos estos fenómenos de modo teórico y político articulando las realidades nacionales, regionales y mundiales en conjunción con los estudios de género y poscoloniales?

Estas preguntas que han atacado constantemente durante cinco años, y por igual, a mi cabeza y mi corazón son el germen de esta tesis. En efecto, el constatar que la región andina, plagada de cuerpos y textos diversos e *históricamente* rebeldes ha permanecido de cierto modo al margen de la teorización de los estudios gays, lesbianos y *queer* en época de reivindicaciones sexuales ha provocado un intuitivo diagnóstico y una serie de síntomas que se sienten fuera del texto literario. Esta *patología* extradiegética, en mi caso, se ha sentido en cuestiones como el acceso de derechos de las personas andinas en territorio español, la mirada respecto a sus cuerpos, sus deseos y sus procesos políticos desde fuera y las propuestas teóricas y culturales que desde los Andes salen hacia el resto del mundo. Ese entrar y salir del discurso de la alteridad sexual y cultural en el texto y en el contexto global da trascendencia a la literatura como uno de los espejos de la realidad en los que se puede reflexionar sobre los procesos históricos de ciertos grupos sociales, sobre ciertos grupos e identidades sexuales.

* Esta tesis se inscribe como parte del trabajo de investigación del grupo Cuerpo y Textualidad HUM2005-4159, 2005SGR-1013 y es producto de la beca predoctoral I3 otorgada por la Universidad Autónoma de Barcelona, de la que soy beneficiario.

Uno de los textos fundacionales de la crítica literaria *gay/queer* en castellano, *Entiendes: Queer readings/Hispanic Writings*, editado por Emilie L. Bergmann and Paul Julian Smith en el año 1995, que se propone recopilar ensayos sobre teoría *queer* en España, América Latina y el mundo latino en Estados Unidos, para así explorar la literatura como retrato identitario de nuevas identidades sexuales, ignora completamente la realidad andina, tratando, sin embargo, casi todas las identidades del complejo universo “hispano”.¹ Trabajos más conscientes de la diversidad como la recopilación *Desde aceras opuestas* de Dieter Ingenschay del 2006 si bien recogen estudios sobre autores andinos, de ningún modo enuncian lo andino como creación discursiva, cosa que sí se hace con lo caribeño o lo chicano. Lo mismo ha sucedido con antologías que buscaban encontrar el rastro del *gay* latinoamericano como *Mapa Callejero. Crónicas de lo gay desde América Latina* (2010) de José Quiroga donde el *gay* andino se pierde entre los párrafos dedicados a las otras regiones americanas. Muy similar ausencia ocurre en la de la antología *Entre hombres. Masculinidades del siglo XIX* (2010) de Ana Peluffo e Ignacio Sánchez que ahora desde el estudio de las masculinidades no articula ni naciones andinas y peor una región con problemáticas particulares. Respecto a la revisión de ciertos textos por parte de la crítica latinoamericana, por ejemplo, el libro de Rodrigo Casanovas, *Sexualidad y cultura en la novela hispanoamericana* (2003), que se centra en el espacio del burdel como *leit motiv* de su teorización, tiene a varias novelas, como *El lugar sin límites* de Donoso o *Pantaleón y las visitadoras* de Mario Vargas Llosa, y sin embargo, no se hace ningún apunte respecto a la sexualidad de alguno de los personajes como “La Manuela”, el sujeto trans asesinado en la novela del chileno, o lo *eunucos* peruanos que acompañaban a las trabajadoras sexuales en aquella del peruano. Ni siquiera en el ejercicio de refocalizar al omnipresente boom, la región

¹ El texto incluye trabajos sobre autores y realidades del Caribe, del Cono Sur, de Norte América, de España, de Cataluña, entre otras.

ha tenido éxito al momento de encontrar a estos seres que puedan ubicarse en las etiquetas identitarias de la diversidad sexual en nuestra época.

Desde el campo de los estudios andinos, investigaciones como la de Horswell, realizada desde la academia en Estados Unidos, son excepciones. El texto *Decolonizing the Sodomite* (2006) ha rescatado los tropos *queer* de la antigüedad andina y a pesar de ser un texto invaluable por su trabajo histórico no deja de ser problemático para mi teorización que se centra en textos contemporáneos pues la propuesta de Horswell, fiel a su tradición, encapsula en un museo arqueológico al proto-marica andino o a la deidad *queer* sin problematizar las colonizaciones de antaño y aquellas más nuevas en las textualidades contemporáneas.

Y ya no sólo desde el acercamiento teórico sino desde la producción literaria regional especializada. Mientras más me adentraba en la lectura, constataba que efectivamente comparada con regiones como el Mercosur (con Perlongher, Peri Rossi o Lamborghini) o el Caribe (de Arenas, Lezama Lima o Ena Portela) la de los Andes había tenido una aproximación mucho más tímida desde la diversidad sexual para su sistematización teórica. No obstante, en esa ausencia poco a poco se fueron desatando algunos nudos críticos que permitieron esbozar una explicación que no solamente permitiese el cuestionamiento de aquel silencio que resonaba tanto en los estudios andinos como en los estudios de género, y que esbozan parte del argumento de esta tesis y la necesidad de realizar una nueva agrupación de esos textos que permitiesen dar una nueva pauta de lectura. Efectivamente, mientras leía algunos textos literarios del siglo XX y XXI aparecían muchas pistas regadas que en otros archivos, como crónicas de indias o diarios de viajes que vinculaban texto pasados, como si fuesen semillas que vuelan por el aire, y que *azarosamente* se trasplantaban en los documentos estudiados a partir de la fiel dinámica intertextual.

Sin embargo, a pesar de todo este bagaje de ausencias y reivindicaciones, este trabajo no puede –ni quiere– ser parte de una recopilación histórica donde la Academia va delimitando espacios y rellenando anaqueles en una ideal de biblioteca. Es decir, ésta no se plantea como una tesis recopilatoria de literaturas gays y lesbianas pues de ser así no problematizaría en torno a los diferentes cruces entre clase, etnia, archivos culturales y sexualidad que coexisten hoy por hoy en la zona andina, más aún en un mundo embarcado en la retórica de la globalización en la que las sexualidades se han convertido en moneda de cambio *universal* bajo las denominaciones médica y jurídica. Por el contrario, esta tesis hace un recorrido de textos inquietos que, precisamente por su carácter escurridizo, han intentado escapar a ciertas retóricas de normalización de la sexualidad y que en tal virtud han tenido ciertas dificultades en ser catalogadas bajo una sola denominación. Si la tesis es un deber para obtener el doctorado en una rama del saber con una metodología determinada, es importante no olvidar que es también un derecho a intentar exponer las peripecias de la investigación, a plantear muchas pérdidas que no son siempre coherentes con los marcos teóricos y burocráticos y a aplicar una mirada particular que acompañe a ciertos textos con una serie de salvaguardas de imperfección y que, en definitiva, permita cuestionar la propia labor de sistematización que por razones ideológicas deja fuera a ciertas literaturas y ciertos textos literarios. En tal virtud, tampoco analizo las literaturas de autores gays, autoras lesbianas o autorxs intersex como aquellas que componen la compleja biblioteca de la diversidad sexual, pues, parte del análisis discursivo parte de plantear un cruce de miradas entre autor, narrador, personaje o voz poética, haciendo que homosexualidad, lesbianismo y heterosexualidad, por ejemplo, vayan girando en el marco teórico.

Por tal motivo, para el análisis de dichos textos la metodología de trabajo ha intentado abarcar la mayor cantidad de material de análisis. Así al ubicar a ciertos autores y textos de

diversas épocas y deseos sexuales bajo una mirada política en torno al género, se busca que los estudios de género y los estudios andinos –que precisamente *han olvidado* de su análisis a algunos textos y algunos temas–, se encuentren sabiendo que para ello son necesarias algunas estrategias de convivencia.

Debido a esto el punto de partida más que ser, a grosso modo, la sexualidad (punto fuerte de los estudios de género) o la etnia (base inamovible de los estudios andinos) es el cuerpo como receptáculo discursivo que permite que la subjetividad performe y sea performada por la estructura. No obstante, para precisamente analizar la resistencia ante el sistema y otorgar el valor histórico que los textos analizados y los cuerpos representados (no) han tenido en el sistema cultural, es importante estudiar los mecanismos corpo-textuales que han transgredido ese orden y que justamente han dificultado su entrada en él.

La tesis está compuesta por dos partes. La primera contiene dos capítulos. El primer capítulo desarrolla justamente *una* triple existencia subjetiva: la del cuerpo, la de la compleja identidad y la de la posibilidad de la transgresión en el sistema jurídico y literario como metodología para adentrarse en el estudio textual. He intentado realizar un ejercicio interdisciplinar que permita alimentar los conceptos cuerpo, subjetividad y transgresión haciendo un constante viaje circular con el Derecho y la Filosofía para que, en un delicado *meange et trois*, aterricen sobre/bajo/entre la Teoría Literaria como precedente (des)ordenador de esta investigación. En este capítulo, además, ejerzo mi derecho a la pérdida, a deambular durante estos años investigativos con cierto descontrol y densidad escritural, acaso alardeando y mitigando mis ignorancias a través del ejercicio comparativo de abarcar varios temas. En esta escritura que da vueltas, que no es siempre amigable con el lector y que causa cierto mareo, no obstante, está ahí, presente, una metodología que no solamente sirve como pretexto estético sino como base teórica para que las identidades étnicas-culturales y de la diversidad

sexual se encuentren en la práctica corporal de transgresión del orden y justifiquen la modalidad de tesis de esta investigación.

El segundo capítulo, que completa la primera parte de la tesis, busca aplicar buena parte de la metodología del primer capítulo para plantear un estado de la cuestión en la zona andina respecto a las literaturas GLBTIQ a partir de un ejercicio genealógico que permita ver cómo se constituyó el ordenamiento andino y cuáles son las complicaciones a la hora de analizar la denominada *literatura andina*. En este mapeo de literaturas, regiones e ideologías (latino)americanas se realiza una especial atención al hispanismo y eurocentrismo como discursos coloniales de la construcción poscolonial de la zona y una crítica a las ideologías que han respondido al embate colonial creando identidades sólidas que tratan de encasillar la zona de los Andes. Al mismo tiempo se plantea las respuestas latinoamericanistas e indigenistas que sirven como modo de transgresión del sistema. La propuesta base de este capítulo, sin embargo, es la de realizar una lectura discursiva de la zona andina en la que el cuerpo pueda tener un papel preponderante en el análisis. Hacia el final del capítulo, aparece la hipótesis que permite insertar el discurso de género como *modus operandi* del rescate de las subjetividades y textualidades olvidadas a partir de la definición de heterogeneidad de Cornejo Polar, como escultor de las literaturas andinas contemporáneas. En este capítulo ejerzo el derecho de revisión de la historia literaria andina como un aparato ideológico y en la que gracias a la escritura teórica es posible proponer un alter-modelo regional en el que la sexualidad pueda ingresar bajo distintos paradigmas.

La segunda parte de la tesis tiene tres capítulos que permiten la aplicación de la primera parte y que, sin querer hacer una definición taxativa de los Andes, expone problemáticas fundamentales para esta zona con tres diferentes modos de análisis que de ninguna manera son las únicas de la zona. El tercer capítulo, así, aborda el tema de la

verticalidad andina y en tal virtud usa la figura del autor ecuatoriano Pablo Palacio como un ejemplo de autorización corporal en la que ciertos bordes se desdibujan en un intento de reorientar el cuerpo. En Palacio me centro especialmente en su proceso de autorización heterosexista que trabaja el cuerpo raro. Respecto al análisis textual me interesa plantear cómo en el texto palaciano existen una serie de mecanismos de disciplinamiento al cuerpo heterosexual que tienen que ver con la noción espacial de verticalidad tan fundamentada en el territorio andino y que será explicada en el capítulo 2 y profundizada en el capítulo 3. El análisis de este autor adquiere importancia por ser uno de los ejemplos tempranos de cómo la *autoría heterosexual* enuncia a aquella subjetividad homosexual en la zona. Ejercicio mi derecho a impugnar una sentencia, que reformula la indiferencia heteronormativa que debe revocarse ante una infinidad de posibles explicaciones. Reviso pues, a un autor heterosexual que ha hablado de modo peculiar por los no heterosexuales y que ha sido revisado casi siempre por una lectura canónica.

El cuarto capítulo ahonda en la literatura compleja, y en muchos formatos, de la autora boliviana Julieta Paredes cuya acción escritural permite articular el fenómeno de la traducción corporal en la zona andina. Me interesa analizar, por un lado, la marginalidad y resistencia de Paredes y, por otro, cómo se fragmenta su vida a través de las etiquetas feminista, lesbiana, aymara y escritora que se evidencian por parte de la crítica especializada. A la par profundizo en su poesía para ver tres acciones en su escritura: la articulación del yo lírico individual en el proyecto poético/político del feminismo comunitario y el cambio de archivo literario tradicional; el reposicionamiento de la lengua aymara en el omnipresente idioma castellano; y la politización del lesbianismo en la poesía feminista y comunal de las mujeres indígenas. En este capítulo apelo a mi derecho a la incoherencia, a buscar una línea de lectura en dos

sistemas prácticamente irreconciliables, a incluirme en el texto con la autora e intentar no ser borrado por el olvido y a presentar una escritora lesbiana muy poco típica para el canon.

El capítulo final indaga alrededor de la figura y obra del autor colombiano Fernando Vallejo, a partir del problema de la violencia. Al tomar como *pretexto* el mundo de la droga presente en su narrativa y en el espacio de los Andes este acápite busca esbozar ciertas políticas de control y adicción en torno a partir del subgénero de la autoficción. Al utilizar su nombre, mucho más conocido que el de los otros dos autores anteriores, además intento reflexionar sobre la literatura gay y el canon que se constuye contemporáneamente a partir de la exotización de ciertos nombres paralelos a los del colombiano, y que marcan un quiebre y una continuidad respecto a la narrativa del Boom. Con Vallejo, no obstante, por su autoría gay, mestiza y especialmente autobiográfica realizo una aproximación mucho más intradiegetica, analizando el texto y su narrativa extensa y llena de fricciones. Este cambio que se adentra en el texto permite esbozar un último derecho: el de incitar, en este caso a provocar al lector mediante ciertas críticas y estrategias discursivas a la expansión de la región de los Andes.

Este viaje, dividido *cómodamente* en cinco apartados, que transita por distintos textos, épocas y cuerpos, que busca articular una serie de transgresiones, debo decir que está lleno de incertidumbres que se esconden en la narración académica. Uno de esos momentos de duda ocurrió hace un año, en la monumental frontera natural entre Bolivia y Perú, el lago Titicaca en el que inevitablemente la historia andina rural, detenida de modo deliberado en el tiempo y con ese halo de postal espacial exotizada que esta tesis intenta en muchos momentos cuestionar, atacó mis pensamientos haciéndome sentir que mi aportación era, es y será ingenua, ya que un territorio tan vasto y cambiante, con una historia llena de certidumbres y

vacíos, plagado de cuerpos tan diversos y con sistemas de representación tan diferentes no podía ser entendido de modo tan general como el que planteo en esta tesis.

Esa incertidumbre del tamaño de un lago, con forma de paisaje y de historia(s) que no puede dejar de recordar las múltiples conquistas, no me ha abandonado pues éste es un proyecto ambicioso que siempre se quedará corto ante la monumental historia andina, ante la monumental historia de los cuerpos. Por ello, el sumergirme en la escritura me obliga a confesar las limitaciones de esta investigación: la imposibilidad de incluir toda la cordillera bibliográfica que debería estar, la variabilidad de los cruces, que aunque a veces naturales, en varias ocasiones han sido forzados y la pérdida de valiosos autores que se han quedado por el camino, sabiendo que además deben existir otros, otras, otrxs aún más olvidados (escrituras trans, de la negritud, entre otras), que también desconozco y que demuestran de cierto modo la necesidad de extender esta investigación, de explorar otras cenizas en el texto.

De este modo, esta tesis, que intenta responder varias de las preguntas planteadas inicialmente, que llega *tarde* respecto a otros trabajos de la zona, que viene cargada de limitaciones por intentar abarcar una región entera y por la voz mestiza que la enuncia, y que ejemplifica una parte muy pequeña de las múltiples sexualidades y sus representaciones que circulan entre valles y montañas, sin embargo, confía en los estudios de género y los estudios poscoloniales, en la teoría de la literatura y la literatura comparada, en el derecho y la filosofía en torno al cuerpo, en la heterogeneidad de los Andes y la fuerza corporal, para proponer una metodología que sube y baja la presión del lector, para intentar hacer un nuevo mapeo de la zona, para proponer autores y textos transgresores en espacios que no los han considerado y, en un ejercicio modesto, para ejercer el derecho a la transgresión a través de una lectura intencionada y política de ciertos textos que se plasman en la escritura de estas líneas.

CAPÍTULO I

EL CARRUSEL DE LA TRANSGRESIÓN: SUJETO, ORDEN(AMIENTO), ACCIÓN Y CUERPO

I.1. El carrusel de la transgresión

El significante *transgresión* trae consigo un significado que denota cambio y tránsito, que nos relata el cambio de estado, inevitable si atendemos a su etimología.² Sin embargo, en este movimiento se insinúa también cierta violencia o, cuanto menos, cierto ímpetu que no sólo modifica pacíficamente sino que quebranta, que viola, que incumple una ley, un precepto o una norma. En el verbo *transgredir*, como en la mayoría de los verbos imperfectivos y transitivos, siempre se *transgrede*, es decir, se acciona contra *algo* pasando de un estado a otro, pero como parte de un proceso. Se explicita, así, una acción que el sujeto, en tanto que sintagma nominal, deberá cumplir. Este destino verbal impuesto por la clasificación gramatical castellana, viene acompañado por la insinuación de arrebató, de irrespeto, de infracción que anuncia el cambio, o el intento de cambio, de manera mucho más visible. Por ello, la acción en la palabra se siente imperiosa, como si el sujeto, ahora ya no sólo como sintagma sino también como *ser*, tuviese conciencia de su potencial quebrantador respecto a unas reglas, respecto a otros sujetos, incluso, respecto a sí mismo. Pareciese, entonces, que el verbo *transgredir* quisiera poner en evidencia la inevitabilidad del sujeto como ente de acción y, a la par, la imposibilidad del *no cambio* en nuestro ejercicio gramatical castellano.

Este trabajo se inicia con esta exploración respecto al verbo, a la palabra *transgredir* sin que se pretenda realizar a lo largo de él un análisis lingüístico o de índole gramatical, que no son ni especialidad ni interés de mi parte en este estudio. Sin embargo, tiene su génesis

² Del latín *transgredior*, *trans* sobrepasar, *gredior* marchar.

allí, en el significante, porque los actores fundamentales que aparecen –o se esconden– en la palabra *transgresión* y en gran parte de esta tesis, están implícitos circulando en los múltiples significados de la palabra. En efecto, como si fuese un tiovivo en el que van girando el sujeto como sintagma y ser, la norma, el orden que se quebranta, la posibilidad de acción y aquel guiño de vehemencia, la palabra *transgresión* permite comenzar esta profundización en el estudio literario y explicar sus complejidades. Al respecto, la utilización de la metáfora del carrusel parece decidora pues sus orígenes tienen que ver con un proceso de batalla en pequeña escala, un mecanismo de entrenamiento de los antiguos soldados que se agrupaban estratégicamente en un mundo virtual antes de enfrentarse al enemigo. Para el entendimiento de esta tesis, este primer capítulo es una *preparación* para adentrarse al orden andino y para practicar un análisis del texto literario y de las múltiples lecturas a realizarse en torno a él.

La palabra *transgresión* ha sido ubicada tradicionalmente en la esfera legal. Por ello, este primer apartado intenta hacer una reflexión entre derecho y literatura, como sistemas genealógicos y discursivos. Por tal motivo, consta de tres partes. Primero, un análisis del orden legal y su visión sobre el cuerpo, el sujeto y el ordenamiento como parte de la tradición de las humanidades y el derecho; segundo, una exploración respecto al orden del sistema literario y del texto que busque aplicar las nociones de ordenamiento y subjetividad; y, finalmente, una metodología que intente explicar las relaciones entre derecho, literatura y cuerpo para el análisis de textos literarios.

I.2. El sujeto: derecho, filosofía y (cuerpo)

Sea como sea, la ley se escribe sin cesar sobre el cuerpo.
Se graba en los pergaminos hechos con la piel de los sujetos.
Los articula en un *corpus* jurídico. Los hace su libro.

Michel De Certeau
La invención de lo cotidiano, 1986

Al subir al carrusel se intuye entrar en un reino extraño, donde unos cuerpos biológicos –los humanos– montan a otros cuerpos inertes –los caballitos, por ejemplo– en la superficie redondeada que los acoge. Una vez arriba del aparato es imposible no pensar que ése es un espacio tan diegético como mimético, tan real como imaginario. Si se presta atención, en efecto, es factible percibir que entre los vistosos artilugios que decoran el lugar, que entre las luces y focos que se encienden o se apagan simulando el día o la noche, que entre los seres inertes que buscan estar vivos y que fungen tanto de asiento como de ambientación, se esconden ciertos misterios que conforman una realidad diferente a aquella que se aparenta al dar un ambiente artificioso al lugar, que como todo ardid, muestra un espacio para ocultar otro. Así, debajo de los caballos, las canastas o cualquier contenedor humano donde las personas vayan a sentarse para ocupar un lugar, se *siente* la existencia de una maquinaria, probablemente grotesca y compleja, que maneja todo el aparato y que inevitablemente maneja a todos quienes han decidido por cuenta propia –o no– montar en el armatoste. En el carrusel, a pesar de todas estas distracciones, es también posible sentir el cuerpo ajeno que condiciona al propio pues ambos intentan acomodarse para el disfrute en este espacio que es en realidad dos espacios.

Con esta analogía es tal vez más fácil –o al menos, *menos* difícil– empezar a pensar en el marco real y ficcional que lo engloba, en su categoría de partícipe o de espectador, en aquella mano misteriosa que pone en marcha este medio de diversión/simulación y en la

posibilidad de contemplar un mundo dentro de otro que gira constantemente y del que es difícil bajar. Parecería que el carrusel es un espacio donde si se pone la debida atención, se puede intentar reflexionar, por ejemplo, sobre el sujeto. Aquel sujeto como significante fundamental en la tradición occidental que en esta tesis es el que pide audiencia para poder cambiar y ejercer el derecho a la transgresión.

Precisamente, e intentando entrar de lleno en el asunto, el sujeto ha sido definido de modo profuso por parte de la filosofía y el derecho, ramas y espacios privilegiados para el pensamiento y la estructuración de la sociedad occidental. Mi reflexión parte del presente, mirando hacia el pasado (digamos que se ocupa de las vueltas que ya se han dado en el tiovivo, pero pensando en aquellas que se están dando y, desde luego, aquellas que se efectuarán) como parte de una indagación discursiva. En esta concepción revisionista del sujeto es fundamental centrar la visión respecto a él entorno al cuerpo por ser parte básica de la subjetividad contemporánea. Para ello me propongo hacer una breve genealogía que, aunque bastante incompleta por la extensión y temática de esta tesis, es ilustrativa y permite comprobar el *lugar* que la subjetividad, en tanto que cuerpo, ocupa en la tradición occidental con la advertencia de que algunos conceptos jurídicos y de otras áreas del conocimiento se trenzarán con en el análisis literario.³

³ Para el análisis se considerarán principalmente las aportaciones teóricas e históricas que vengan de las ramas del derecho civil, el derecho penal, el derecho constitucional y la teoría de los derechos humanos. En este sentido, vale la pena mencionar que al estar esta tesis enmarcada dentro de la tradición de la teoría literaria utilizará conceptos jurídico claves que puedan ser útiles para su análisis sin entrar de lleno en el debate que esos conceptos han generado dentro del derecho, pues, se busca la ejemplificación y resignificación del término en territorio literario, más que la explicación jurídica.

I.2.1. La máscara romana y el orden legal: primera vuelta

Todos los caminos conducen a Roma, reza la aseveración vox pópuli. Esta frase que recoge la metáfora de centralidad de esta civilización en Occidente no deja de tener una realidad material pues en época imperial se construyeron centenares de vías por diversos sitios circundantes que buscaban conectarse a ella. Con esta apertura de surcos expansivos en el espacio *natural*, se abrió también otro camino: el del derecho como centro fundamental para entender la subjetividad y como modo de gobierno para las personas.

Uno de los principios básicos del derecho romano para mantener su hegemonía fue el *ordo legalis*, el orden legal, que se basaba en procedimientos complejos que vinculaban la normatividad, la institucionalidad y la puesta en funcionamiento del sistema. El orden jurídico debía seguir una lógica espacial determinada para que los individuos que vivían dentro de las murallas romanas –aquellos que habían llegado a Roma o a quienes *les había llegado Roma*– pudiesen ejercer sus derechos en ese espacio determinado no sólo por las paredes sino por unos límites simbólicos. Este principio territorial que se conoce como *jurisdicción*, el derecho de la ciudad, es fundamental para entender el funcionamiento del sujeto y una de las bases del actual concepto de ciudadanía política.⁴

En efecto, la organización en Roma se basó en el derecho civil, que, siendo emitido por la autoridad, mediaba las relaciones entre los particulares en dicha jurisdicción. El orden supone que a pesar de que las relaciones fuesen contractuales existe sobre ellas “una manifestación de voluntad dirigida de modo imperativo por el superior jerárquico subordinado [...] para que de ella derive la obligatoriedad de su acatamiento” (*Dicc. Espasa*, 1999: 702). Para garantizar esta interrelación entre personas y la autoridad la escritura fue

⁴ Como indica Robles Reyes la jurisdicción en Roma al ser civil, sin embargo, permitía que la autoridad, un árbitro tercero interviniese (2003: 18). Es decir, que las relaciones entre personas tenían un árbitro supremo proveniente de la legislación, con lo que se crea un complejo sistema donde lo privado y lo público interactúan en niveles *separados* y así permiten que la ciudadanía se conciba en virtud de la conjunción de ambos conceptos.

fundamental. Un hito insalvable al respecto ocurre en el año 462 a.C. cuando se colgó fuera del Foro Romano el documento escrito que regulaba la convivencia de la gente en la jurisdicción romana. Este documento conocido como *Ley de las doce tablas* buscaba además de la publicidad de la norma, continuar una tradición, la de la perpetuidad de la norma a través del texto escrito.⁵

Con el paso del tiempo y la expansión territorial el orden jurisdiccional adquirió mayor complejidad siendo precisos nuevos niveles de profesionalización. Fruto de esto aparece la obra colosal del derecho romano el *Corpus Iuris Civilis*, emprendida por el emperador Justiniano en el siglo V (d.C.) en la que se codificó gran parte de la escritura normativa de varios siglos y se ordenaron, más que nunca antes, los documentos jurídicos romanos bajo un marco escritural que resumía el modo de relación entre un gobierno y sus ciudadanos.⁶

Sin embargo, este marco público, vertical y normativizado no era igual para todos. Existía, pues, una diferenciación básica en las categorías de los seres humanos y, por ende, en el goce y ejercicio de sus derechos, que se explica mejor siguiendo la narrativa sociológica de Marcel Mauss, que mediante la metáfora del teatro planteaba la existencia y justificación del sujeto. La *persona*, del latín *per-sonare* y del griego *prósopa*, era la máscara griega, usada en la representación teatral, que al ponerse sobre el rostro permitía que la voz fluyera y que el rol asignado pudiese ser interpretado. La personería, en el escenario, daba así la posibilidad de ejercicio individual performativo. Frente a eso, la personería, en la jurisdicción permitía que el ser humano se convirtiese en ciudadano, en depositario de derechos, es decir, en lo que ahora conocemos en el derecho como *sujeto jurídico* aquel que tiene capacidad jurídica. Esta

⁵ En este documento también hay sanciones penales que garantizaban el castigo como modo retributivo.

⁶ De acuerdo a “el *ordo legalis* terminó por conferir al *ordo* de una de las obras integrantes del *Corpus iuris civilis*” (Guzmán 2004: 157) demostrando la profunda complicidad entre este trabajo de codificación de buena parte de la doctrina, jurisprudencia y legislación y la ordenación del derecho como disciplina.

“aptitud de la persona para ser titular de las relaciones jurídicas que le afectan” (Puig 1979: 663), la subjetividad en el espacio público, por ende, no le correspondía verdaderamente al cuerpo, pues éste no era el depositario de derechos sino que la máscara, como una serie de requisitos habilitantes que permitían el ejercicio relacional, era el receptáculo que eventualmente se adhería a ciertos cuerpos y que definía quién podía actuar y quién no. “The masked individual disappears completely behind the mask” (Mauss 2007: 78) es una de las posibles sentencias del sistema romano que usando/ignorando al cuerpo le proporciona la capacidad de ejercicio, que tuvo raíces en la filosofía platónica,⁷ temprano referente de esta pérdida de importancia corporal a través de la teoría dualista (cuerpo y alma). El sujeto, pues, como atribución y posibilidad de ejercicio del cuerpo, tuvo un importante asidero filosófico helénico que se plasmó en la norma jurídica. Si según Gaio, uno de los máximos juristas romanos, existieron las personas, las cosas y las acciones como únicas realidades que debían normarse (García Garrido 2006: 173), el orden se estableció para que las personas pudiesen ejercer acciones sobre las cosas y sobre otras personas necesitando de un artefacto simbólico: el concepto de *sujeto* incorpóreo.

La subjetividad romana, accesoria para el cuerpo y escrita en el orden legal, tenía una particularidad: permitía clasificar diferentes categorías de seres humanos. La persona que tenía una máscara completa debía, por ejemplo, cumplir con los requisitos de libre, ciudadano y *sui juris*.⁸ Todos quienes no cumplían con estos requisitos tenían medias máscaras o no tenían máscaras pues estaban en el dominio de los bienes, como sucedía con los esclavos. Lo

⁷ Sobre todo el tema de la persona como esencial inmaterial. En este sentido vale recordar que la lógica aristotélica es una de las bases filosóficas del derecho y, por tanto, su influencia mayor en este respecto. En el tema corporal, no obstante, Platón plantea una cartografía más interesante y rica. Respecto a la teoría dualista “[the] soul, it is imprisoned in and clinging to the body, and that it is forced to examine other things through it as through a cage and not by itself” (Plato 1997: 82).

⁸ Se refiere a la persona que no estaba bajo el mando de otro. Por ejemplo, las mujeres que tenían ascendientes legítimos vivos o estaban casadas no podía gozar de este privilegio (eran *alieni iuris*) limitando esta posibilidad para la gran mayoría de mujeres, por ejemplo, que vivían en Roma. El paterfamilias, en cambio, obtenía el *optimo iure* es decir, el goce de los derechos en su totalidad, la máscara *completa*.

curioso de esta cuestión es que el único verdadero sujeto de derecho era el *pater familias* lo cual limitaba la posibilidad de acción considerablemente. El cuerpo, luego, se reconocía como entidad material y como mecanismo de singularidad siempre que fuese un cuerpo masculino, un cuerpo *romano*, un cuerpo propietario, un cuerpo emancipado. Los otros cuerpos eran materia pero subjetividad incompleta en virtud del azar,⁹ cuestión que no deja de ser cuanto menos curiosa pues nacer con un cuerpo precisamente le quitaba a ese ser la capacidad de ejercicio sobre ese cuerpo y otros cuerpos.

Esta concepción de fuerte reminiscencia imperial y casual creó una ordenación jerárquica del sujeto, una pirámide donde las particularidades del cuerpo eran fundamentales para su inclusión/exclusión y que se materializaba a través de la escritura. Michel De Certeau expuso como la ley era una manifestación escrita doblemente. Para ello recurre a Shakespeare: “Es el caso de Dromio, el esclavo respecto a su amo Antifolo de Éfeso en *The Comedy of Error*: ‘if the skin were parchment and the blows you gave were ink’”. Más adelante el filósofo llega a la conclusión de que, “los libros no son más que metáforas del cuerpo. Pero en los tiempos de crisis, el papel no le basta a la ley y es sobre el cuerpo el sitio donde se traza de nuevo” (1986: 153). La ley se escribía inicialmente en el papel, como símbolo que permitía delimitar qué cuerpos obtenían una máscara y mantener así un orden en el tiempo, llevada al extremo de perpetuación a través de otros materiales, primero de la madera y luego del bronce, los soportes en los que se reescribió la *ley de las doce tablas* romana;¹⁰ pero luego la normativa también se escribía sobre los cuerpos, pues, por un lado, permitía hacer efectiva la división jerárquica marcando y desenmascarando la piel y los tejidos, y, por otro, recordaba

⁹ Todos los esclavos que no pertenecían a Roma o todos aquellos que no eran *pater familias* (mujeres no emancipadas, niños, etc.) eran cuerpos con características que no correspondían al esfuerzo, a las acciones, sino a la casualidad.

¹⁰ Esta ley fue publicada primero en tablas de madera y luego en planchas de bronce como materiales que tenían mayor resistencia en el tiempo.

que el monopolio de la fuerza –y de lo que se consideran *tiempos difíciles*– le correspondía a la autoridad y al sistema.

De esta manera, con la noción de sujeto, en tanto que máscara, se exacerbaba otra noción: la de alteridad haciendo una división entre el *Otro*, con mayúscula, que es como *yo* – el otro sujeto– y el *otro*, con minúscula, que es una cosa (el otro objeto). El reconocimiento del ejercicio jurídico en Roma correspondió así a unos cuerpos que fueron distinguidos de otros: unos *proprios* –las mujeres, los niños, que eran propiedad del sujeto– y otros *ajenos* –los extranjeros, los esclavos, que eran objetos para ser apropiados en un sistema normado y naturalizado por el marco legal–.

En este escenario de la vetusta –aunque aún reluciente– antigüedad, el *Corpus Iuris Civilis* irónicamente fue uno de los puertos seguros para navegar hacia una codificación que buscó despojar del *corpus* biológico al sujeto, que jerarquizó a *unos* y a *otros* y que construyó una noción de orden a partir de la escritura.

Aquí conviene recordar a Michel Foucault que mencionaba la diferencia entre la comparación por la medida y la comparación por orden. La primera intenta “comparar dos magnitudes o dos multiplicidades [...] así, la comparación efectuada por la medida remite, en todos los casos, a las relaciones aritméticas de la igualdad y la desigualdad” (2005: 59). La segunda comparación, la del orden, “se establece sin referencia a una unidad exterior. ‘Reconozco, en efecto, cuál es el orden entre A y B sin considerar ninguna otra cosa que no sean estos dos términos extremos’” (60). En el caso de los cuerpos en Roma la comparación para la obtención de la subjetividad es la del orden pues de modo arbitrario se establece una jerarquía; se toman las *magnitudes* y se las compara en base a un modelo de hombre romano con capacidad de transacción para la realización del negocio jurídico que se inmortaliza en el papel, la tabla, el bronce y que se escribe en el cuerpo.

Este orden, que manejaba la matriz etnocéntrica de cultura superior, permite concluir que, en efecto, todos los caminos terminaban conduciendo a Roma y partiendo desde ella, pues la jurisdicción que se iba ampliando, exportaba también el sistema jurídico por todo el mundo occidental con estas bases en las que máscara, orden y cuerpo eran categorías insalvables para entender al sujeto.¹¹ Es en la máscara como tropo artificioso del poderío romano, donde orden, escritura y subjetividad se juntan, donde el viaje identitario entre filosofía y ley definitivamente empieza y donde el cuerpo en el carrusel comienza a dar vueltas.

¹¹ Puede encontrarse esta noción de superioridad desde Tito Livio, y su orientación histórica de pueblo elegido, hasta Cicerón, y su apuesta filosófica de subjetividad dirigente. En este sentido es muy recomendable la crítica que realiza el libro *la Historia de Roma de Mommsen* (1987) de J. J. Carreras que desarrolla cómo la idea de superioridad y dominio romano se gestó históricamente y fue construyendo una ideología de dominio y de control sobre otros pueblos.

I.2.2. Segunda vuelta: del Medioevo a la Modernidad. El surgimiento de la identidad espiritual del Otro en el yo y la omnipresencia del ordenamiento

El carrusel horizontal es una serie de envases giratorios instalados en anaqueles ajustables impulsado en la parte superior o inferior por un motor de propulsión. La rotación ocurre en relación con un eje perpendicular al piso [...]. El control manual se consigue gracias a un teclado que le indica al carrusel el envase a avanzar, y un pedal que permite que el carrusel gire. Los carruseles pueden controlarse con computadora en cuyo caso la secuencia de lugares de recolección se guarda en ésta y hace avanzar automáticamente al carrusel.

James Topkins
Planeación de instalaciones, 2006

El pasado romano respecto a la subjetividad se *recicló* de diversas formas en la posteridad. Filosóficamente San Agustín en el Medioevo, como una de las voces autorizadas de la filosofía señaló que la categoría de sujeto era parte de la sustancia universal, por lo que condenaba al cuerpo a ser un depositario del espíritu.¹² En algunos de sus escritos, bajo una forma autobiográfica *avant la lettre*¹³ y que tenían como narratario a dios, el cuerpo era la entidad que realizaba todas las diferentes funciones materiales “por medio de los sentidos [...] hasta que llegue la hora en que destruyas los alimentos y el vientre. Hora en que matarás la necesidad con una hartura maravillosa y vestirás a este cuerpo corruptible de eterna incorrupción” (San Agustín, 1990: 267, 291).

Bártolo de Sassoferrato, glosador preocupado por enseñar el derecho romano justiniano en la alta Edad Media empleó, siguiendo parte de estos presupuestos filosóficos, por primera vez el término *persona ficticia* (Guiñazu Mariani 2005: 146-147) que creó una separación tajante entre persona y cuerpo para los ojos de la legislación. La persona ficticia

¹² Siguiendo a Boecio, que intentaba explicar la coexistencia de la santísima trinidad con el ser humano a través de pertenecer a una misma esencia. Esta concepción permitió comprender la subjetividad compleja en la unidad del espíritu, cuestión que *mutatis mutandis*.

¹³ Son *Las Confesiones* de Rousseau las que se consideran como la primera autobiografía por lo que los ejercicios anteriores de autoescritura resultan ser antecesoras del mismo.

fue de modo más explícito el término jurídico que otorgó a la máscara un poder que empezaba a especializarse en el metalenguaje.

El orden bajo el que se construyó este sujeto, cabe mencionar, fue diferente que en Roma. Bajo la doctrina de las “dos espadas” del papa Gelasio, las monarquías feudales ejecutaban los designios divinos encargados por la iglesia católica en un complejo enroque de emanación de autoridad,¹⁴ lo que generó un orden legal ideal/material que permitía la perfecta implantación de la persona ficticia como nueva máscara del cuerpo.¹⁵ Debido al teocentrismo se utilizaron con mayor relevancia otras fuentes de derecho tales como la costumbre y la equidad, pero también de las *Escrituras* (Grossi 1996: 103-110) con la consiguiente creación de un orden terrenal que pertenecía al orden divino (88). En esta etapa existía una suerte de codificación que sin embargo cargaba con el peso del “desprecio que en la antigüedad, en la tradición judeo-cristiana” (Ferrús 2005: 8) sufrió la ley escrita. De todas formas, con el cristianismo el símbolo “del cuerpo, desvía la lectura de Platón” (8) haciendo que la ley escrita (y aquella *no* escrita, la divina) también se escriba en el cuerpo. De este modo, la filosofía agustiniana y la doctrina jurídica sassoferratista reconfiguraron el idealismo platónico y reutilizaron el derecho romano, llevando por nuevos senderos al cuerpo y creando un orden en el cual la *persona ficticia* en función de la religión católica, *universal*, nuevamente comparó a través del orden y retiró la subjetividad a ciertas personas: los no cristianos, los bárbaros, los salvajes o los pecadores mortales, que ni en cuerpo ni en alma –ni

¹⁴ “The two powers, often referred to as the ‘two swords’, were generally said both to belong to the pope, though it was said that he had the ‘exercise’ of the spiritual sword only. He was said to entrust the exercise or ‘administration’ of the temporal sword to the secular ruler, while he kept its ‘authority’, meaning that the secular ruler used his sword ‘at the command’ (*ad nutum*) of the pope” (Kilkullen 2004: 350). Esta visión de la teoría política medieval es fundamental para comprender el ordenamiento jurídico medieval.

¹⁵ En la tradición anglosajona hay algunas diferencias respecto a esta concepción corporal. Es interesante el estudio de Schabert sobre el *habeas corpus*, precisamente haciendo algunos vínculos con la literatura, como aquel mandato de la autoridad real de traer el cuerpo humano delante suyo antes de llevarlo al juez que, sin embargo, también plantea algunos niveles, aunque de distinto modo, respecto a la descorporeización (2000: 89). A pesar de ello, en la tradición continental europea así como la latinoamericana prima sin duda la influencia romanística que se ha nutrido de conceptos como el del *habeas corpus* pero que mantiene una tradición de incorporeidad.

en la vida terrena ni en la divina– podrían alcanzar la *incorruptión* eterna que negaba la vuelta a la anhelada sustancia universal.

Fue en la llamada Modernidad, sin embargo, cuando el sujeto y el orden que lo contiene cobraron mayor importancia, pues empezaron a complejizarse utilizando aspectos de la Antigüedad y la época medieval. René Descartes, el personaje epónimo de la filosofía moderna, nuevamente en precoz clave autobiográfica, separó el sujeto de la sustancia como ente independiente definiéndose a sí mismo como: “algo que piensa [...] mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo pudiendo ser y existir sin el cuerpo” (2002: 206), causando así un cambio epistémico y tomando control del mundo material desde la conciencia.

Inmanuel Kant también definió a la persona de modo tajante como una “identidad completa” (1970: 91), cuestión que construyó un yo inmóvil y terminado, haciendo énfasis en lo que está *dentro* del sujeto y no en lo que está *fuera* de él. Ese *yo*, contrastado con *yo mismo*, reducía inequívocamente a la persona al principio lógico de identidad como igualdad. Es decir, *yo soy igual a mí mismo*.

Georg Wilhelm Friederich Hegel poco después *reformuló* el principio de identidad pues las personas que estaban fuera del *yo mismo* debían de algún modo ser reconocidas por la filosofía. Para ello el filósofo alemán utilizó la racionalidad para separarse de los demás, pero también la utilizó para incorporar la alteridad. El autor concluye señalando que: “el conocimiento filosófico contiene lo uno y lo otro” (2005: 42); es decir, que el Otro como parte del uno aparece en escena. Sin embargo, ese Otro era un ideal que se encontraba en el espíritu y que no admitía contradicción, por lo que el *uno* resolvía el destino del *otro*.¹⁶ Soren

¹⁶ “Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado –el ser otro y el ser para sí– y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí” (Hegel 2005: 24). El idealismo hegeliano en este sentido es un hito fundamental para la concepción de la alteridad desde la matriz idealista que caracteriza su filosofía. La asociación con los otros autores modernos

Kierkegaard tampoco pudo ver a la alteridad ni como exterioridad ni como historia encarnada, cuestión que se intuye de la sola lectura del título de su obra maestra: *O lo uno o lo otro* (1843) donde el filósofo danés parece que termina decantándose por lo primero como inclusión espiritual de lo segundo. Hegel así rubrica una “subjetividad absoluta” (Moros Ruano 1995: 34) precisamente porque ya no sólo el yo es un espíritu racional idéntico a sí mismo sino que el Otro también pierde su cuerpo y es entendido solamente a partir de ese uno que lo materializa simbólicamente. Es decir, la alteridad (en sustancia y en corporalidad) se desvanece en la unidad del sujeto filosófico, en un acto *canibal* de este sujeto que se traga al otro y permanece en el espíritu.

De este modo, el sujeto autónomo idéntico a sí mismo, acabado y racional dio una seguridad sin precedentes a la persona o al menos a los hombres racionales que lo propusieron. En esta amalgama teórica, la limitación al *yo* tal como nos previene John Locke no era el *otro*, tampoco era dios o la sustancia, era la propiedad como restricción vital a la autonomía humana (1960: 100-101), que mantenía cierta continuidad con la posibilidad subjetiva romana de transacción.

Esta doble exploración –de la subjetividad absoluta y de la propiedad– permitió además que surja una variante colectiva a este *escondite* del yo en los Otros. Jean-Jacques Rousseau a pesar de sus aspiraciones igualitarias planteó el problema cuando definió al *pueblo* como: “una multitud ciega que á menudo no lo sabe que quiere, porque raras veces conoce lo que le conviene” (2008: 66), afirmación que explicitaba una necesidad de cohesión aunque acompañada de una desconfianza al teorizar al conjunto de personas que delimitan la jurisdicción y la convivencia, cuestión problemática que se resolvió con la noción de contrato social que a través de un acuerdo simbólico incluía y controlaba a los Otros. Richard Wagner

responde a un modo de lectura crítico respecto a la Modernidad y la noción lyotardana del cuestionamiento de los metarelatos, sin que esto signifique que la profundización de dichos textos lleve a otras soluciones posibles respecto a la visión de la alteridad.

y su postura romántica germana depuró más la definición de pueblo con la de nacionalidad pues definía al *pueblo* como “una esencia inmodificable [...] que permanece idéntica desde la eternidad, incluso cuando queda oscurecida por adiciones extrañas” (*Apud.* Berman 2004: 105). Wagner realiza un acto *ideal* en el que ya no el uno sino de los *unos*, los sujetos, podían incluir no al *otro* sino a los *otros*, eso sí, similares, para lograr la identidad absoluta de sujetos, es decir, bajo una fórmula en la que yo soy igual a yo mismo y nosotros somos iguales a nosotros mismos, en función de una cultura que es *mía*, que es *nuestra*.

Teorizaciones *científicas* como la de Herbert Spencer, que veía a la sociedad como un cuerpo, efectuaron una maniobra similar pues sólo los entes y las sociedades más aptas sobrevivían, siendo los cerebros *salvajes* los menos propensos a sobrevivir (Spencer 1990). Cuestión que se puede complementar con la creencia de Juan de Salisbury que “concibe al Estado como un cuerpo animado creado de acuerdo con el modelo de la naturaleza y de la estructura microcósmica del organismo humano, cuerpo que tiene cabeza y extremidades y está sometido en su conjunto a la dirección de la razón” (Frey 2002: 110). Bajo esta suposición se justifican desde la teoría *científica* las *naturales* diferencias sociales e impositivas entre un pueblo y otro y entre un Estado y otro, es decir, que se pone en el plano científico la noción expansionista iniciada en Roma a partir de la identidad y la razón que estratégicamente camufla cuerpos e identidades.

Así, el sujeto moderno racional, sin cuerpo, unitario, idéntico a sí mismo, idéntico a *nosotros mismos* –resume Zygmunt Bauman– fue un proyecto emancipatorio respecto a la alteridad, una cuestión de conquista de uno mismo convirtiéndose, por lo tanto, en una tarea individual y en responsabilidad de todo individuo (2001a: 30). Esta *conquista* se extrapoló en lo material a otros territorios, teniendo, además, a la propiedad como justificativo moral y material de separación entre lo *uno* y lo *otro*.

El derecho se encargó, como en Roma, de dialogar con estos postulados filosóficos e introducirlos en su maquinaria. Los procesos de escritura legal nuevamente involucraron al sujeto, ahora de modo más intenso. Hegel mencionaba que “donde no rige la ley no puede haber tampoco ni sujeto ni el tipo de acontecimiento que se pliega a la representación narrativa” (Hegel 1970: 60). En ese sentido se hizo *sincera* la labor de la escritura de la ley que paulatinamente buscaba crear órdenes normativos *perfectos* que determinasen las máscaras y por ende la posibilidad de ejercicio de las personas. Adicionalmente, con la conquista de los *nuevos* territorios americanos se mundializó la noción de sujeto y orden jurídico trazando una suerte de Vía Apia imaginaria, incluso a través del océano.

En el derecho indiano en las colonias americanas de España puede verse cómo el cuerpo indígena era materia prescindible para la elaboración del ejercicio jurídico, cómo la alteridad se resolvía en el *yo* y cómo se profesionalizó la noción de pirámide subjetiva, ejemplo del ejercicio premonitorio de Descartes y Hegel. Jurídicamente, el papa Paulo III a partir de su bula *Sublimis Deus* (1537) había zanjado la duda de que, en efecto, los indios eran verdaderos hombres (*sunt ver homines*). Sin embargo, en la época de la Conquista hubo un acalorado debate entre el padre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, la famosa *Controversia de Valladolid* (1550-1551) en la que mientras el primero defendía un sujeto indígena humano el segundo decía que era subhumano.¹⁷ Un tercer actor apareció, el jurista Vitoria que en 1534 llegó a una síntesis dialéctica que puede resumirse así: “los indios sin ser *estúpidos*, no dejan de poseer una debilidad intelectual (*debilitas*) cercana a la de los niños. Así, se les pueden aplicar conceptos bien conocidos por los juristas: incapacidad, potestad paterna, o tutela”

¹⁷ Considérense, por ejemplo, las siguientes afirmaciones: “son de tanta capacidad y tan dóciles para cualquiera ciencia moral o especulativa doctrina, y tan ordenados, por la mayor parte, proveídos y razonables en su policía, reuniendo muchas leyes justísimas, y tanto han aprovechado en las cosas de la fe y religión cristiana, y en las buenas costumbres y corrección de los vicios” (Las Casas 1985: 238); “en prudencia, ingenio, virtud, humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones” (Sepúlveda 1987: 101).

(Rouland 1999: 89). Todas estas discusiones generaron una serie de normas e instituciones de explotación de un cuerpo que por no ser racional cargaba con las tareas materiales, que fueron recogidas en las *Leyes de indias* una serie de leyes promulgadas por Carlos II.¹⁸ De esta manera, un nuevo modo de cosificación, el trabajo forzado, la apropiación de los bienes o la evangelización se norman a partir de la presencia del cuerpo y de la ausencia de subjetividad. Estas normas rectoras se escriben desde una narrativa que resuelve el destino del Otro desde el punto de vista del yo subjetivo encarnado en los teólogos europeos y los monarcas que en la aún escolástica España mantenían el modelo jurídico de las “dos espadas”. El cuerpo *salvaje*, pues, va adquiriendo nuevos significados de acuerdo a la postura filosófica que siempre se contrasta a la subjetividad plena, la del sujeto español. El paradigma del sujeto moderno se convierte en el modelo de construcción jurídica en torno a la propiedad y el ventrilocuismo que en la escritura legal aplica los presupuestos filosóficos analizados durante tres siglos.

Así mismo, Lorea Fries y Verónica Matus en su interesante estudio detectan cómo existió, ya no en ultramar sino en territorio europeo, una aplicación jurídica similar en la que las *otras* se resuelven escrituralmente en los *unos*. En un intento de expandir el modelo de sujeto de derecho en Europa, a causa de la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas y contra-napoleónicas, los principales códigos –el Código Civil Napoléonico, el Código Civil Universal Austríaco (de 1804 y 1811, respectivamente), el Código Penal de José II de 177 y el Código Penal de Napoleón de 1810– presentaban cláusulas que beneficiaban a ciertos grupos que habían sido excluidos en función de la religión o la clase social. Sin embargo, “el sujeto mujer no se consideró parte de los sujetos discriminados respecto de los cuales se buscaba la

¹⁸ Destacan las mitas, las encomiendas, las reducciones como instituciones de control y explotación corporal en América. Respecto a la ley 6 especialmente que es la que normativa que trataba situación de los indígenas, su régimen laboral en las encomiendas y las obligaciones tributarias, tres cuestiones básicas para comprender el estatus subjetivo de las personas americanas.

igualdad. Así la diferencia hombre/mujer se instala [...] en la limitación de la capacidad jurídica de la mujer” (Fries y Matus 1999: 40). Nuevamente, la subjetivación se convierte en un privilegio que hace que prime el discernimiento, como locus racional del que, por ejemplo, la mujer y su cuerpo *carecían*. Esta misma consideración realizada en Roma con las expresiones de *infirmitas feminarium* o *sexus imbecilitas* demuestran una línea continua de desenmascaramiento en oposición al hombre racional y espiritual, como máscara subjetiva perfecta, que se aplicaba como modelo en la categorización jurídica.

Es decir, y vinculando a Hegel y Kierkegaard, la escritura de la ley –que se continuaba haciendo sobre el cuerpo– a través de leyes que unen ciertas doctrinas comienzan a especializarse y a adquirir un estatuto de legitimidad en virtud de una supuesta igualdad ante la ley que, sin embargo, mantiene constantemente la noción de orden. En ellas, pues, se equipara al otro indígena (como humano) y a la otra mujer (como ciudadana) pero solamente en el espíritu del sujeto moderno que se escribe racionalmente en la ley.

Solamente en el siglo XIX apareció una leve posibilidad de encarnar al sujeto y quizás dar valía a todo cuerpo en tanto que cuerpo, a través de Von Savigny, relector de la obra romana, profesor de Marx y representante principal de la escuela Histórica del Derecho, que aseguraba, en contra de toda la tradición que lo cobijaba, que los sujetos debían ser únicamente cuerpos, en toda su acepción material.¹⁹ No obstante, el teórico reconoció al legislador la posibilidad de “negar a ciertos individuos la capacidad de derecho en totalidad y en parte y [...] crear artificialmente una personalidad jurídica” (Von Savigny 1924: 305).²⁰ Savigny, el mayor defensor del cuerpo como materia, en casi veinticinco siglos de tradición

¹⁹ Marx, seguramente como parte de esta corriente llegó a afirmar, por ejemplo, que los seres humanos “están ahora dominados por abstracciones mientras que antes dependían uno de otro” (Marx 1976: 92). No obstante, su concepción de la alteridad nuevamente desconoce en rasgos generales al cuerpo. Me alejo de la línea marxista de análisis pues su propuesta no realizó un cambio fenomenológico de la identidad aunque sí histórico que se rescata a partir de ciertas lecturas marxistas como la de Althusser o Eagleton, que se incluirán posteriormente.

²⁰ Savigny (1924) fue la rama material, respecto al cuerpo, más radical en la teoría del derecho al momento de definir la personería jurídica, pero ni siquiera él puede acabar del todo con la posibilidad de agregar máscaras a instituciones que no sean cuerpos.

jurídica, finalmente terminó cediendo a la ficcionalidad, pues el orden legal en el sistema capitalista que se formaba, además de prescindir de máscaras para ciertos cuerpos necesitaba consolidar *otras* máscaras para los nuevos actores, tales como empresas y compañías que ahora se insertaban en el milenar sistema jurídico-social, adquiriendo más derechos que los trabajadores que posibilitaban su existencia.

En este trayecto de descorporalización, codificación, “ventrilocuismo” y exclusión que marca un tortuoso pero continuo tránsito desde Roma, se llega finalmente a Hans Kelsen, la cúspide de incorporeidad jurídica, de la noción de orden y de *perfeccionamiento* del sistema de escritura en el cuerpo.²¹ Como boca del positivismo legal a inicios del siglo XX, y de cierto modo reaccionando contraposturas materialistas como la de Savigny se refirió a la persona natural, aquella con un cuerpo, como “una ficción [...] una construcción mental, destinada a aprehender por medio del pensamiento el objeto de la ciencia del Derecho, el orden jurídico” (Kelsen 1924: 1.218 y 1.219), desde luego, partiendo desde la razón y la conciencia para las cuales el cuerpo era un necesario estorbo.²² El cuerpo que antes al menos servía para adherir a la máscara, en tal virtud, se pierde pues es ahora la máscara la que, acaso, determina al cuerpo.

Dicha pérdida sólo puede entenderse a partir de la teorización kelseniana sobre el *ordenamiento* jurídico, cuestión en la que me detendré brevemente por ser fundamental para

²¹ Los procesos de codificación desde el célebre código de Hamurabi, pasando por el Corpus Iuris Civilis romano o llegando a la difusa Carta Magna, han sido recurrentes y demuestran cómo la ley escrita fue parte de la interacción del sujeto y comunidad en varios sitios del mundo occidental sin que hayan sido el único medio normativo de los diferentes pueblos. Sin embargo, en la Modernidad, Kant al hablar de la ley como imperativo categórico, Rousseau al proponer su teoría del contrato social, que establece la legitimidad del Estado en la construcción del sujeto moderno, y, especialmente, Kelsen al proponer, como boca del positivismo jurídico y de la teoría pura del Derecho, que la única ley es la emanada por el Estado, consiguen dar, desde la Modernidad, un marco jurídico envolvente y nacional al mercado naciente de las burguesías europeas siempre desde la escritura que se vuelve un todo.

²² Comenta Kelsen pues “el hombre es un [...] ser de razón, intenta racionalmente, es decir, por medio de la función de su entendimiento, justificar una conducta determinada por el temor o el deseo” (Kelsen 2000: 32). Utilizo a Kelsen por ser probablemente la figura más determinante en el derecho del siglo XIX por sus nociones de ordenamiento, del imperio de la ley y del derecho positivo nacional. Además, al contraponerse a la noción de derecho natural es una figura fundamental para comprender todos los procesos posteriores de declaración de los derechos humanos que vuelven al derecho de *gentes*.

esta tesis. Comenta Kelsen: “los principios jurídicos nunca pueden ser presupuestos por un ordenamiento legal; solo pueden ser creados por el orden jurídico. Pues son jurídicos única y exclusivamente porque y en cuanto son establecidos por el ordenamiento jurídico positivo” (1995: 295). Así Kelsen diferencia entre orden jurídico y ordenamiento legal y en este sentido la escritura se vuelve radical. El orden, como en Roma, es una clasificación estructural donde la autoridad regula las relaciones entre personas, emanada de los principios originales a partir de un modelo de subjetividad diferenciador. El ordenamiento, en cambio, es un sistema jerárquico, codificado y coherente de normas que precede y supera a la autoridad que la emana y que basándose en el orden legal automatiza el funcionamiento normativo. De este modo, si bien el orden legal emanaba los principios originalmente era *preciso* pasar al ordenamiento que hacía que toda la realidad se vuelva jurídica, un Leviatán de normas. El ordenamiento poco a poco articula instituciones complejas –algunas nuevas y otras recicladas– con tiempos, espacios y atribuciones que existen en el plano de la escritura como sinónimo de la totalidad por lo que se forma una suerte de telaraña legal. A través del concepto de *plenitud* se llega a la autosuficiencia pues el ordenamiento se vuelve omnipresente e integrador. El sistema pleno aplica las normas no en base al “contenido que expresan, sino a un criterio básicamente formal por haber sido emanadas por quien está autorizado al efecto por una norma superior” (Sáinz 2007: 16). El ordenamiento se convierte en una maquinaria perfecta en la que se resuelven los conflictos de las propias normas siendo el ser humano el que ejecute el dictamen legal. Como mencionaba Foucault, se llega así a un orden que se ordena a sí mismo “que permite pasar de un término a otro y después a un tercero, etc., por un movimiento ‘absolutamente interrumpido’” (2005: 60). A través de la *pirámide* kelseniana, la solución gráfica y vertical que el autor otorga para explicar el ordenamiento jurídico, se hace una diferencia entre normas –leyes (orgánicas, ordinarias,

etcétera), decretos, jurisprudencia y la fundante constitución– que forman un sistema de control mutuo en base al orden emanado desde la escritura histórica conformando una unidad.²³ El orden jurídico romano basado en la *realidad* social intenta ser reemplazado por una construcción teórica instrumental. Esta complejidad del sistema garantiza la subsunción, es decir, la aplicación *perfecta* de la norma jurídica que no puede hacerse si no es a través de un sistema *perfecto* también. Bajo esta visión, el Estado se convierte en un *Estado de derecho*, en el que se cambia a la autoridad por un *imperio de la ley* donde las normas legislan, llevando a cabo un ejercicio de omnipresencia. Otro jurista italiano, Santi Romano –cuyo apellido, por azar del destino acaso, recuerda que de nuevo todos los caminos conducen a un mismo lugar común– ha llevado a cabo el estudio más completo del ordenamiento jurídico e ilustra en 1917 precisamente el poder de esta creación:

una fuerza propia del ordenamiento jurídico, distinta de aquellas normas en particular e independientemente de la autoridad que las emana; se afirma que el ordenamiento mismo constituye un “todo viviente”, un “organismo” que tiene “aunque latente, fuerza propia de expansión y de adaptación” [...] el quid constituye tal unidad, es algo distinto de esas normas y, al menos hasta cierto punto, algo también independiente de ellas. (Romano 1963: 98-99)²⁴

Esta descripción de un *cuerpo*, que es uno y que genera su propia vida, no deja de tener vínculos directos con el modelo subjetivo que encuentra, al parecer el único cuerpo que legitima su ser: el ordenamiento como sistema complejo y eficaz para escribir las normas y otorgar capacidad jurídica a las personas. De esta manera, el ordenamiento se convierte finalmente en el lugar *perfecto* para el sujeto como atribución incorpórea.

²³ Se propone, por ejemplo, el sistema de derogación de que una norma superior deroga a una inferior, y de que una norma posterior deroga a una anterior. El sistema de derogatoria proporciona una aplicación histórica y jerárquica que garantiza la posibilidad de permanencia.

²⁴ Cabe decir que Romano no mantiene esta postura sino que la describe de esta forma. No obstante, su acercamiento no deja de tener fuertes raíces positivistas y en virtud de ello realiza en su tratado una explicación a la par que una defensa del ordenamiento que termina definiéndose como una necesidad para el funcionamiento del sistema legal.

Y en esta ausencia de cuerpo empieza, irónicamente, la escritura más efectiva, ya no sólo sobre papel o bronce, sino sobre el cuerpo. Weber comentaba que un Estado debe agrupar “los rasgos peculiares del ‘grupo’ considerado como la nación” (2008: 682), haciendo que el imperio de la ley recaiga sobre los cuerpos estipulados en los límites jurisdiccionales. Para ello la constitución, como menciona Luciano Parejo Alfonso se constituye como el documento donde se “consagran contenidos materiales o sustantivos y alude incluso a la jerarquía jurídica de los mismos” (1990: 20), es decir es el lugar escrito donde cuerpo, subjetividad y jurisdicción aterrizan. De este modo, con los textos de la ley se exacerbó la identidad absoluta de modo colectivo y jurídico: los *unos* a través de un gentilicio, que venía marcado en el ordenamiento, se consagran como cuerpos y máscara en un territorio. Esta cuestión nada nueva, pues tiene como antepasada directa los límites de la ciudad romana, no obstante, identificaba materialmente a un puñado de personas bajo un espacio aplicando la noción filosófica y espiritualista de Wagner y aquella mecanicista de Kelsen. El Estado de derecho al nombrar una identidad nacional ejecuta una doble práctica: oculta a los otros internos, como sucedió en el caso de la mujer, y revela al otro extraterritorial, como sucedió con los *salvajes*, que ahora mestizados y menos *otros*, empezaban a independizarse y a replicar efectivamente el modelo de ordenamiento. Las guerras violentas y sistematizadas – siempre declaradas y enmarcadas legalmente– de años posteriores que legitimaban la acción sobre esos otros, como cuerpos abyectos son parte de este proceso de descorporeización/supercorporeización de la alteridad. Aparecen, pues, varios de los pronombres personales reglados –yo, tú, nosotros, ellos– bajo un todopoderoso ordenamiento jurídico que mantenía el orden de exclusión pero llevado a niveles en los que la escritura moldeaba discursivamente a las personas con mucha mayor facilidad.

La conclusión termina siendo bastante simple: el modelo de Estado unitario, espiritualista y completo se acopló, pues, al modelo indisoluble, inmaterial y de finitud de sujeto como si ambos estuviesen frente a un espejo ahora clasificado instrumentalmente a partir del ordenamiento. Las diferencias aparentemente se borraban dentro de las fronteras nacionales pero se ponían al límite extraterritorialmente a través del gentilicio que ahora define a la otredad con argumentos *verificables* y con un ordenamiento que aparentemente, y de nuevo, prescindía del cuerpo para a través de un cuerpo de normas acallar el cuerpo.

Ante esta teorización árida, es tal vez importante girar hacia Kafka, y su literatura siempre atenta a la legalidad. En su relato “La Colonia Penitenciaria” uno de los *personajes* es una máquina perfecta, un “aparato que debía funcionar ininterrumpidamente” (2011: 37) y que ejecutaba los mandatos legales. El aparato estaba compuesto de 3 partes: “la inferior se llama la Cama, la del medio la superior y esta del medio la Rastra” (39) y servía para aplicar la ley penal *apropiadamente* y a todos *por igual*. Explica el oficial a cargo de la máquina: “Nuestra sentencia no es aparentemente severa. Consiste en escribir sobre el cuerpo del condenado, mediante la Rastra, la disposición que él mismo ha violado. Por ejemplo, las palabras inscriptas sobre el cuerpo de este condenado –y el oficial señaló al individuo– serán: HONRA A TUS SUPERIORES” (44, 45). En esta trama, así, se puede comprobar parte de la perfección del orden(amiento), no tanto por un funcionamiento impoluto del *trasto*, pues “a veces hay inconvenientes” (37), sino porque escondidos en un cajón existen unos “diseños” no solamente de la máquina sino de toda la colonia penitenciaria que hacen que ambas, desde la composición positivista, funcionen adecuadamente. El oficial a cargo de la utilización del aparato en un momento de la historia, se examina las manos y llega a la conclusión de que: “no le parecían suficientemente limpias para tocar los diseños; por lo tanto, se dirigió hacia el balde y se las lavó nuevamente” (44). En este gesto en el que el diseño, el modelo escrito, es

la pieza fundamental y *por tanto* un documento casi intocable por el cuerpo (aunque irónicamente es la máquina la que *retoque* los cuerpos) se evidencia precisamente la noción de ordenamiento, su jerarquía que divide las tareas, su relación con la escritura a dos niveles, su continuidad con la tradición anterior y sobre todo su eficiencia que se nutre de la fe de quienes viven en la *colonia*, una metáfora de una sociedad organizada bajo el modelo del Estado nación.²⁵

En resumen, y después de toda esta recopilación teórica donde hay un diálogo entre el derecho y la filosofía –y en susurros, de la literatura– el problema central de la teorización de la identidad moderna en Occidente y sus *alrededores* –tomando las raíces del derecho romano con Platón y Aristóteles, las peripecias de San Agustín y Bártolo de Sassoferrato, las directrices de Descartes, Sepúlveda, Marx, Rousseau, Kant, Hegel, Spencer, Weber o Wagner y las normativas aplicadas por Vitoria o Savigny hasta aquellas de Kelsen– puede resumirse brevísimamente en cuatro aspectos: *individualidad, incorporeidad, acabamiento y exclusión*. En estos siglos se ensambló un sujeto sin órganos ni piel, que necesitaba del cuerpo biológico sin necesitarlo, que era tan *completo* que incluía estratégicamente a los otros bajo un modelo masculino y eurocentrista para determinar finalmente lo que era *mío* de lo que era *tuyo*. El sujeto que hablaba, que tenía la máscara, lo hacía desde la exclusión, desde la identidad simulada, desde la escritura de uso/abuso en el cuerpo y desde un lugar privilegiado que otorgaba una seguridad aplastante que se traducían en ciertas prácticas hegemónicas. Este sistema ordenador que reutilizaba de modo extendido los modelos corporales si bien *incluía* a más gente seguía privilegiando en su accionar al hombre, al padre, al letrado, al propietario en un sistema modelado a partir de esas definiciones con una metodología de doble escritura. Por

²⁵ Resulta absolutamente significativo que el lugar donde se emplaza el relato tiene alusiones al trópico. Pareciera que hay un juego de palabras que permite que la *colonia* y su relación con la escritura pueda ser un lugar polisémico que permita ver desde varias perspectivas el disciplinamiento corporal que se abordará en el siguiente apartado.

ello no parece preciso hablar de ordenamiento sino de *orden(amiento)* en el sentido de que la instrumentalización positivista se basó en un orden anterior, en la jerarquía romana del hombre, mayor de edad, propietario y pater familias.

No obstante en el orden(amiento) el sujeto privilegiado empezó a darse cuenta de que estaba *sujetado*, que la maquinaria empezaba a decidir por él de modo *pleno*, utilizando su (no) cuerpo de modo más eficiente y discursivo para separarlo de los otros. De repente el sujeto racional eurocentrista, que seguramente empezó como una búsqueda *altruista* de sabios que meditaban en sus escritorios, se vio envuelto de nuevo en medio de guerras fratricidas, ahora más calculadas, que lo insertaban como una ficha en el campo de batalla o como un número en un campo de concentración; el sujeto se convirtió en un sintagma codificado para el Estado que lo normaba antes de que naciese o después de que muriera;²⁶ el sujeto continuó sin poder ser mujer, niño o *raro*; el sujeto se convirtió en una sombra de sí mismo absorbido por empresas y gobiernos, con un cuerpo que pareció perderse. En el *otro* lado, la mayoría de los extranjeros fuera de las paredes de la *polis*, seguían como Dromio o los sentenciados por el aparato kafkiano, escritos acaso triplemente por la ley que instaurando al sujeto como modelo de acción del cuerpo siguió sin máscara, perpetuando un modelo de exclusión. Pareció, entonces, que las vueltas del carrusel sospechosamente –y no– hacían el mismo recorrido pero de manera mucho más eficiente, con la escritura desbordando el aparato, con los cuerpos chocándose unos con otros sin que ellos sean los que decidan moverse de forma voluntaria.

²⁶ A través de cuestiones como la prohibición del aborto o las herencias.

I.2.3. Tercera vuelta: girar sobre la utopía *desenmascaradora*: la cascada sobre la escritura del sujeto, del cuerpo y del ordenamiento

En el siglo XX la academia empezó a cuestionar las mencionadas bases filosófico-jurídicas con las que se construyó el sujeto e intentó marcar una ruptura con la tradición moderna. Dichas voces se escucharon como una cascada de agua que caía insistentemente sobre los preceptos filosóficos que a través del derecho se habían escrito sobre papel, tabla o bronce, como queriendo deshacerlos o borrarlos, tratando acaso que la fuerza del agua las eliminase y devolviese la valía al cuerpo.

Desde la Filosofía Merleau-Ponty, en medio de la Segunda Guerra Mundial, fue el fundador de la relectura epistémica al proponer que el ser humano debía “restablecer las raíces de la mente en su cuerpo y en su mundo, en contra de las doctrinas [...] que insisten en la autonomía de la conciencia”, concluyendo que “el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo” (1965: 102, 160). Esta materialización corporal fue importante para sentar las bases a través de las cuales empezó a cuestionarse la incorporeidad del sujeto y en la cual pueden incluirse a pensadores y disciplinas tan distintas como las de Jenkins en la psicología social.²⁷ Anthony Giddens en la sociología²⁸ o Hélène Cixous en la teoría literaria²⁹ en las que la experiencia corporal fue preponderante en el proyecto de reincorporación del cuerpo como espacio central del conocimiento intentando sepultar parte del legado platónico cartesiano.

²⁷ Que afirmaba que las características de humanidad, individualidad y género eran: “definetly embodied” rompiendo un largo letargo de conciencia incorpórea (1996: 21)

²⁸ Giddens defendió que el continuo de las experiencias cotidianas “afecta directamente al cuerpo y al yo y en cierta medida ayuda a construirlos” (1997: 236). Esta postura por parte del sociólogo británico resulta interesante por ser una de las figuras canónicas de la época contemporánea tanto desde lo académico como desde la asesoría política.

²⁹ Cixous rescató el valor del cuerpo como parte de una subjetividad desde la diferencia de ser mujer y desde una diferencia en el sistema de la lengua: “Cuando la mujer deje que su cuerpo [...] articule la abundancia de significados que lo recorren en todos los sentidos, en ese cuerpo repercutirá, en más de una lengua, la vieja lengua materna” (1995: 58).

Junto a esta noción de corporalidad vino otra importante aportación que cuestionaba los designios kantianos de acabamiento que desde finales del XIX empezaron a revisarse.³⁰ Slavoj Žižek, un especialista en Hegel resumía cómo la filosofía contemporánea asumió al sujeto en el siglo XX: “No hay ningún Sujeto Absoluto; el Sujeto *como tal*, es relativo, está atrapado en su autodivisión y *como tal* es inherente a la sustancia” (2001: 100). La noción de proceso desde la fragmentación del cuerpo que propuso Lacán a través de su relato del estadio del espejo explicaba que el “sujeto [era] presa de la ilusión, de la identificación espacial” (Lacan 1996: 15). Dicha fragmentación en el propio cuerpo trajo nuevos modelos identitarios como aquel feminista denominado *sujeto nómada* de Rosi Braidotti abordado como cambiante, con “seasonal patterns of movement rather than fixed routes” (1994: 22); aquel de *sujeto híbrido* de Homi Bhabha en el que debido a la dicotomía colonizador/colonizado el colonizado era “neither the one thing or the other” (2001: 49); o el modelo subjetivo de *identidad líquida* de Bauman donde el sujeto debía “vivir perpetuamente con el ‘problema de la identidad’” (2001a: 37). Estos nuevos modelos subjetivos³¹ intentaron quebrar la unidad y la certeza que permitió implantar una autoridad aplastante a ciertas personas sobre otras bajo la categoría de sujeto y sobre todo consideraron el cuerpo como central en todas ellas.

El problema de la identidad como debate del sujeto se convirtió en algo central. En efecto, la relación entre el yo y el otro que se resolvió con simpleza, en la contemporaneidad

³⁰ Kierkegaard desde su teoría del devenir incierto del sujeto, Nietzsche desde la irracionalidad y la construcción de la identidad “transvalorando los valores”, Marx al proponer el materialismo y desplazar al individuo moderno por la historia y Freud, en la frontera del siglo, planteando a través del psicoanálisis un “yo” inconsciente, construido y engañoso, consiguieron cambiar la noción subjetiva como una cuestión individual estableciendo, como propone Wellmer, “un sujeto descentrado [...] un punto de encuentro de fuerzas psíquicas y sociales más bien que señor de ellas” (Wellmer 1988: 52)

³¹ Al que puede sumarse por ejemplo Haraway, en una línea similar, pero desde el feminismo materialista que llevaba al límite las consecuencias del capitalismo pos-industrial, repensaba la noción de sujeto utilizando la metáfora del cyborg: “un híbrido entre máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción [...] una ironía final de las crecientes dominaciones occidentales de la abstracta construcción de individuos” (1991: 253, 257). A estas propuestas identitarias se suman otras propuestas que se exploraran en el próximo capítulo y que vienen especialmente de América Latina como la de Gloria Anzaldúa y la nueva mestiza o la subjetividad heterogénea de Cornejo Polar.

fue abordado desde la teoría proponiendo una correspondencia en tres niveles: el nivel personal, el nivel social y el nivel intercultural.

(a) Respecto a la alteridad personal cobra especial importancia la filosofía de Levinas que dotó al *Otro* de un cuerpo dentro de la filosofía: “la epifanía de lo absolutamente otro es rostro en el que Otro me interpela y me significa. Es su sola presencia la que es intimación a responder” (2006: 62). Esa alteridad que se vuelve cuerpo –no obstante mediado por dios– es un inicio para comprender la relación que se desarrolla con el otro en un plano donde el otro tiene el mismo carácter que el uno. Ricoeur desarrolló, en este sentido, el concepto de identidad ipse/idem. *Idem*, (idéntico, sumamente parecido) e *Iipse* (alteridad, extrañeza) (1999: 215). El sentido de la identidad que debía recabar más atención era la identidad *ipse* ya que “la ipseidad del *sí mismo* implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra” (Ricoeur 1996: XIV), es decir, que en el *yo* el *otro* era una materialidad que modificaba al cuerpo, que modificaba su carne y no un símbolo que se resolvía en el espíritu.³²

(b) En segundo nivel, la alteridad social analizó al *otro* desde un nivel cognitivo relacional en el que la unión de las personas creaba ciertos lazos de pertenencia. Tajfel propuso el concepto de identidad social entendida como “the individual’s knowledge that he belongs to certain social group together with some emotional and value significance to him of his group membership” (*Apud.* Burke 2006: 113), concepto fundamental pues volvía a la persona un ser relacional, una persona en tanto que junto al otro, con pertenencias inscritas en los otros y no solamente con espíritus atemporales y

³² Hogg, desde la psicología social, hizo algo similar a Ricoeur, pues definió al sujeto desde su pertenencia al grupo y, en una división análoga a la del francés, diferenció un yo colectivo de un yo individual: “the *collective self*, which is associated with group membership, group processes, and intergroup behavior, and the *individual self*, which is associated with close personal relationships and idiosyncratic attributes of self” (1999: 463).

utilitarios. En esta línea, Lasarte en su estudio de los discursos del siglo XIX llega a la conclusión de que “El pueblo se convertía en objeto de uso de los discursos. Se estiraba, se encogía, designaba diversas realidades según la necesidad o el arbitrio del usuario letrado: pueblo era orden o anarquía bochinchera, el conjunto de los pobladores del espacio nacional o sólo el grupo de ciudadanos, el ‘nosotros’ o el ‘nuestro’, esto es, el yo o el otro” (1995: 226-227). El carácter utilitario de enunciación de los *otros* muestra cómo los mecanismos de control buscaban la perpetuación del orden jerárquico. Iris Young, desde la teoría política feminista, reflexionaba sobre esta cuestión dándole un giro de tuerca a la noción de identidad a partir de la revisión del concepto comunitario: “the ideal of community presumes subjects who are present to themselves and presumes subjects can understand another as they understand themselves. It thus denies the difference between subjects (1995: 234). En consecuencia, la unidad grupal pretendida por el Estado y su orden(amiento), reflejo del sujeto, era un espejismo. Por esta razón Keller –utilizando la metáfora del cuerpo de la segunda *persona* de la santísima trinidad, el hijo– propone el concepto de “organic communities” (2000: 232) en las que los cuerpos no estén en comunión si no que se agrupen a partir de sus diferencias corporales normadas por el sistema y cuestionen así la unicidad corporal estratégicamente. Los *unos* y los *otros* fragmentados en unidades políticas tácticas con mecanismos de pertenencia y lucha por los recursos de la sociedad, están en un constante cambio, marcando distintos niveles de alteridad y comunidad social históricamente.

- (c) El tercer nivel de alteridad es el intercultural. Mary Douglas realizaba al respecto un análisis de cómo el cuerpo individual dialogaba con su cuerpo social. Los márgenes físicos (la piel, los orificios, etc.) estaban en relación directa con los márgenes del

cuerpo social haciendo que sea difícil la definición de la relación dentro/fuera (2010: 150). Esa tensión constante entre ambos cuerpos “allows the elaboration of meaning” (87), y le da al cuerpo una valía *universal* pero permite ver cómo se construía de modo distinto el significado dependiendo del modelo cultural. Se incorpora así a los otros,³³ ya no sólo internamente en un proceso uniformizante, contrario a Hegel, y su visión de hermetismo subjetivo, y a Spencer o Salisbury que también veían a la sociedad como un cuerpo pero que servía para legitimar a los otros.

De esta manera la identidad, el *yo* que se encuentra con el *Otro* y el *nosotros*, que se encuentra con el *ustedes* lo hace en tres niveles –el nivel personal (sujeto individual identidad ipse/idem), el nivel social (sujeto social como parte de comunidades fragmentadas estratégicas) y el nivel intercultural (sujeto mundial, como parte de diferentes culturas)–. Este cambio en el paradigma teórico fue importante respecto al estudio de la subjetividad en la Modernidad ya que permitió que las bases del orden y el conocimiento fuesen también cuestionadas.

Althusser, influenciado por la filosofía maoísta que criticaba las posturas de Occidente, elaboró el concepto de ideología, que en esta tesis, por motivos metodológicos, denomino *ideologías dominantes*.³⁴ Las ideologías dominantes, según el teórico –basándose en una relectura de Marx, uno de los padres de las teorías *conspiratorias*– son una legitimación invisible del poder que ha hecho creer que el conocimiento era invisible. En

³³ En este sentido la autora dirá que “sometimes they are so near as to be almost merged; sometimes they are far apart” (Douglas 1996: 69) evidenciando la diferencia en la construcción intercultural entre el adentro/afuera.

³⁴ En tal virtud el capítulo 6 de la *Historia de la Filosofía* de Yvon Belaval hace un examen exhaustivo y coherente (Belaval 1981) de cómo el maoísmo junto con el materialismo histórico marxista crearon una base filosófica *diferente* a partir de la cual Althusser pudo formular sus teorías.

Realizo este matiz y no hablo de ideología como Althusser pues como señala van Dijk es importante descentrar el significante de ideología ya que esto permite “estudiar ideologías ‘positivas’ como el feminismo o el antirracismo; es decir, sistemas que sostienen y legitiman la oposición y la resistencia contra el dominio y la injusticia social” (2008: 16).

efecto, el individuo “como no *percibe* la ideología, toma su percepción de las cosas y del mundo por la percepción de ‘las cosas mismas’ sin saber que esta percepción no le es dada sino bajo el velo de las formas insospechadas de la ideología” (Althusser 2005: 52). Por ello, el teórico proponía un ejercicio corporal: mantener los “ojos abiertos, que la Verdad dicha por los grandes profetas de la ideología dominante, Locke, Smith, Kant, Hegel, etc., no se sostenía más que para ocultar la explotación de clase de la que vivía la sociedad capitalista, por la que velaba desde arriba su Estado” (Althusser 2003: 43). Con esta mirada crítica a las ideologías dominantes (que sin embargo sólo considera una ideología de control, la de clase, y se olvida de otras como el colonialismo, el patriarcado, el racismo, etc. y que a pesar de realizar el *desenmascaramiento*, nunca mejor dicho, mantiene una irónica visión idealista que borra el cuerpo),³⁵ empieza una ruta por la cual los cuerpos, con sus diferencias y sus exclusiones históricas, proponen nuevos modelos filosóficos y políticos para desmontar el sistema.

En esta reformulación contemporánea de la subjetividad y los recovecos de la identidad, no puede dejar de considerarse que aparecieron, de hecho, y después de mucho tiempo de silencio teórico, ciertos cuerpos que hablaban desde la alteridad en primera persona. Imposible, por ejemplo, no pensar en el postulado de Cixous a partir de la cual la mujer es definida en el lenguaje –y por ende en la historia– por oposición al hombre, es decir, como su negativo: y que la teórica intentaba poner en entredicho,³⁶ diciendo que la mujer – que ella misma– “no es un no ser otra cosa que no sea lo que es. [...] Separación de lo positivo y negativo. No soy la-que-no soy, soy, soy” (1995: 188). Difícil también no pensar en la cicatriz, tan invisible como indeleble, que Walter Mignolo, desde su semiología anglo-

³⁵ Como menciona Warren su dialéctica está basada “on the opposition of body and mind: violence works upon the body while persuasion is excersided on the mind” (2003: 65). Nuevamente, al igual que Marx en el que el materialismo no se expresa en el cuerpo sino en la articulación filosófica solamente.

³⁶ Refiriéndose a la escritura de Lispector.

argentina, ha denominado *herida colonial* y que se expresa como “un sentimiento de inferioridad” impuesto sobre las corporalidades colonizadas (2005: 14). O de compleja percepción no pensar cómo Seyla Benhabib, también extraña por su doble *procedencia*,³⁷ hablaba de membrecías políticas no otorgadas por parte de la filosofía desde Kant, justamente, a los extranjeros que eran vistos como “residentes temporales [siendo] las mujeres, los sirvientes domésticos y los aprendices sin propiedad [...] ‘auxiliares de la comunidad políticamente organizada’” (2005: 40). Y en esta tesis sería casi imperdonable no pensar en teóricos gays, como Gary Dowsett que señalaba que “gay men do confirm very different relational possibilities between men, but they also denote and define certain physical sensation, pleasures foregone or delayed, maybe even remembered” (2006: 42) intentando reelaborar una subjetividad reconstructora no desde la meditación en un escritorio, sino desde lugares tan *oscuros* como los baños saunas desde donde el autor sugiere esta reconsideración de relación con la alteridad.

En este camino de la alteridad encarnada, desplazada históricamente por los límites de la ciudad romana, como en una búsqueda por unificar la alteridad surge el término de *subalterno* con sus complejidades que desde la indefinición marxista de Antonio Gramsci,³⁸ pasando por aquella historiográfica de Ramachandra Guha y llegando, vía anglo, a Latinoamérica con Ángel Rama, buscó articular una *contrasubjetividad* inclusiva que relatase y crease, desde otros cuerpos, una posibilidad de cohesión subjetiva desde “the experience of exploitation” (Guha 1988: 37). De hecho, es posible afirmar que la subalternidad se

³⁷ Por ser una mujer feminista y turca en el sistema eurocentrista. Vale rescatar que aquí, desde luego, también está escondida la noción de Derrida de *différance* (así como la procedencia argelina) respecto a la variedad de significados del texto y su irrepresentabilidad. A pesar de ello no he profundizado en la lectura derridiana porque en las articulaciones políticas los textos feministas, gays y lesbianos o poscoloniales se puede encontrar una articulación de la diferencia más encausada en una visibilización de la *alteridad*.

³⁸ En el sentido que Gramsci nunca dio una definición clara del término aunque sí características que permitieron una aprehensión de él y una posibilidad de articulación teórica basada en la experiencia de otredad en la sociedad moderna. La subalternidad se consolidó especialmente en los años noventa como un término de referencia para incluir a los *excluidos* en el espectro académico. Incluso con las críticas posteriores siendo la más conocida la de Spivak, también citada más adelante.

constituyó, probablemente, como el modelo de subjetividad más interesante para desmontar la cadena de privilegios en razón del cuerpo, para contrarrestar al modelo subjetivo moderno de herencia romanista.

Todas estas *circunstancias* corporales que ocuparon diferentes territorios y lugares en la sociedad, definieron a la alteridad dándole voz en el teatro de las máscaras, en el plano material y teórico, ampliando considerablemente la noción subjetiva que afectaría desde luego la noción jurídica de sujeto y orden(amiento).

Esta teorización multidisciplinaria realizada a partir del cuerpo, que intentó combatir la inmovilidad del sujeto y su exclusión de la otredad en varios niveles como elemento subjetivo, se vio nutrida ya no por el pensamiento de juristas solamente, sino por acciones jurídicas conjuntas en las que la noción de sujeto y orden(amiento) fueron también cuestionadas. En este panorama destaca sin duda la *Declaración Mundial de Derechos Humanos*. Después de la Segunda Guerra Mundial, en la que las vejaciones y maltratos de millones de cuerpos europeos y asiáticos,³⁹ junto al reclamo de un nuevo orden(amiento) mundial, nace este documento que intentaba reformular parte del legado romano de incorporeidad, exclusión e imposición ideológica.

En este sentido el orden(amiento) nacional fue cuestionado como mecanismo que desde el *ordo legalis* hasta el modelo positivista de Kelsen, prescindió del cuerpo, destruyendo la noción de dignidad del ser humano. Por ello, los estados que históricamente habían oprimido a sus sujetos y, por ende, habían quitado poder a personas o pueblos *inferiores*, fueron limitados a partir del mismo mecanismo: un ordenamiento internacional pero con un distinto orden, donde el ejercicio jurídico viniese *incorporado* a todos en tanto

³⁹ Vejaciones y genocidios altamente *tecnológicos*, en el sentido foucaultiano de la palabra, se dieron antes de esa fecha, como sucedió en las conquistas americana y africana, por ejemplo pero que no tuvieron la significación en la historia europea.

que seres humanos aunque el Estado no los reconociese,⁴⁰ desarrollando, pues, una conciencia histórica respecto a la opresión jurídica. Como mencionaba el teórico Luigi Ferrajoli “los derechos fundamentales se afirman siempre como leyes del más débil en alternativa a la ley del más fuerte que regía y regiría en su ausencia” (2004: 118). Así, a través de organismos internacionales que se suman a los nacionales en una suerte de sistema de pesos y contrapesos, se buscaba un ordenamiento que pudiese intervenir en los demás ordenamientos, un sistema que limitase los sistemas nacionales, creando un cortocircuito con la tradición moderna del Estado-nación y el ordenamiento kelseniano positivista. Este cambio de jurisdicción que globaliza los derechos fundamentales derrumba de cierto modo las paredes romanas de la ciudadanía.

Al mismo tiempo, la teoría de derechos humanos, siguiendo esta línea contemporánea de cuestionamiento respecto a la tradición incorpórea y acabada del sujeto, posicionó una nueva visión sobre el goce y el ejercicio de derechos respecto al sujeto jurídico. Es fundamental mencionar el derecho a la integridad personal –que se traduce en la prohibición de tratos crueles e inhumanos, en el repudio a la tortura sobre los cuerpos– como central. Efectivamente el derecho a la integridad personal, la prohibición de tortura al cuerpo,⁴¹ ha sido considerado tanto un derecho *erga omnes* –es decir, que se aplica a todas las personas y en todos los tiempos, sin suspensión–⁴² como un derecho *ius cogens* –que no admite acuerdo en contrario y que “vinculan a todos los Estados”– (CIDH 2006: 39), obteniendo un estatus de

⁴⁰ En este sentido se reconoce que los derechos humanos son atemporales, es decir, que existen independientemente de su reconocimiento.

⁴¹ Lo que Foucault, digamos, ha mencionado como aquella inclinación contemporánea que busca “la desaparición de los suplicios” (2009: 15).

⁴² Por definición, todos los derechos pueden suspenderse (la vida, a través del aborto –si se asume como vida el feto–, eutanasia o legítima defensa; la libertad, a través de la cárcel; la circulación, a través de declaratorias de emergencia nacional). El derecho a la integridad personal, según todas las cortes de Derechos humanos, no se suspende bajo ninguna circunstancia.

protección sin precedentes en la historia mundial,⁴³ y cambiando radicalmente la noción que el *Corpus Iuris Civilis*, la doctrina idealista alemana y las legislaciones nacionales, estrategias del escondite corporal detrás de la máscara. Al tenor de esta cuestión, el sistema de derechos humanos se nutrió de la voluntad política y buscó desprenderse del pasado romano que legislaba quitando subjetividad a los otros. A través de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* se afirmó que todas las personas son “libres e iguales en dignidad y derechos” (Asamblea de Naciones Unidas 1948) cambiando el paradigma anterior, pues le daba una máscara a cada rostro humano considerando que este rostro no pertenece al dios levinasiano sino a la dignidad *ius naturalis* de cada persona. A la par reconoció derechos sociales y culturales que obligaban a que el sujeto idéntico a sí mismo no fuese el único depositario de derechos,⁴⁴ reconociendo además derechos para los grupos que por su consideración de alteridad fueron históricamente explotados.⁴⁵ De este modo, el sistema de derechos humanos como declaración de los distintos pueblos del mundo, como legislación que busca recuperar y salvaguardar al cuerpo, como inclusión de la alteridad en la subjetividad y como cuestionamiento jurídico al orden(amiento) tradicional, es una

⁴³ Para comprobar la *universalidad* de estos casos vale la pena comprobar la siguiente jurisprudencia: Caso Montero Aranguren y otros, supra nota 12, párr. 85; Caso Ximenes Lopes, supra nota 3, párr. 126; Caso de las Masacres de Ituango, supra nota 3, párr. 252; Caso Baldeón García, supra nota 3, párr. 117; Caso García Asto y Ramírez Rojas, supra nota 55, párr. 222; Caso Fermín Ramírez. Sentencia de 20 de junio de 2005. Serie C No 126, párr. 117; Caso Caesar, supra nota 13, párr. 59; Caso Lori Berenson Mejía. Sentencia de 25 de noviembre de 2004. Serie C No.119, párr. 100; Caso De la Cruz Flores. Sentencia de 18 de noviembre de 2004. Serie C No. 115, párr. 125; Caso Tibi. Sentencia de 7 de septiembre de 2004. Serie C No. 114, párr. 143; Caso de los Hermanos Gómez Paquiyauri. Sentencia de 8 de julio de 2004. Serie C No. 110, párrs. 111 y 112; Caso Maritza Urrutia. Sentencia de 27 de noviembre de 2003. Serie C No. 103, párrs. 89 y 92; Caso Bámaca Velásquez. Sentencia de 25 de noviembre de 2000, Serie C No. 70, párr. 154; y Caso Cantoral Benavides. Sentencia de 18 de agosto de 2000. Serie C No. 69, párr. 95.

⁴⁴ Se distinguen los llamados derechos de primera generación: civiles y políticos; los de segunda generación: económicos sociales y culturales; y los de tercera generación: comunitarios. El principio de integralidad es el que cobija su aplicación total. Propuesto por primera vez en el año de 1948 en la *Declaración Universal de Derechos humanos* defiende que toda persona tiene todos los derechos incorporados y por ende debe, para satisfacer su calidad humana, gozar de ellos en todo momento, de manera integral, sin que sean excluyentes o contradictorios.

⁴⁵ Por ejemplo, a través de las acciones afirmativas o el tratamiento prioritario para niños, poblaciones indígenas, mujeres, etc.

interesante postura respecto al cuerpo y al marco impuesto sobre cada ser humano que buscaba superar el pasado de incorporeidad, descentramiento, acabamiento y exclusión.

Después de estas cuestiones, que he mencionado básicamente por ser una resistencia sostenida al modelo de subjetividad y orden(amiento), pero también un modo de continuación de éste, es factible aseverar que en el siglo XX la máscara, como metáfora de quien puede hablar en el escenario –ahora mundial– se extendió y universalizó más que nunca antes, intentando moldear las acciones de modo más abierto, ampliando la noción de sujeto para quienes históricamente no habían podido cobijarse bajo ese privilegio.

La cascada de teorización y su reformulación jurídica en el siglo XX sin duda cambió parte del legado romano, medieval y moderno. Dicha teorización revisionista –casi abrumadora, a veces triunfalista y otras veces más cauta– llevó al sujeto y al orden(amiento) jurídico por modelos distintos, despistando sus rutas, cuestionando sus prácticas y causando, incluso, cierto *mareo* teórico. Un mareo similar al que puede causar el carrusel con sus vueltas, con sus metáforas que, sin embargo, llegaban plácidamente a lo que parecía el final del un extraño trayecto.

I.2.4. Aterrizar en el cuerpo: hacia un modelo material de explicación de la subjetividad y el ordenamiento

Tugrul Tanyol titulaba uno de sus poemas como: “Escuché el tiovivo”. El autor turco repite “Escuché el tiovivo, sentí el aire/Deslizarse por mi cuello como una gota de agua” como si en las vueltas del carrusel su cuerpo se sintiese más cuerpo. No obstante, al final del poema repite por ultima vez: “Escuché el tiovivo, cubierto por la manta de la nada” (2003: 67). Siguiendo el vaivén de los versos de Tanyol y después de esta antagónica teorización, ¿es posible que las vueltas del sujeto corporal y sus peripecias, con sus derrotas y ocasionales victorias, hayan sido un espejismo teórico? Y si es así, ¿no sería mejor borrar al sujeto y al orden(amiento) como coalición de un sistema de privilegio para un grupo limitado de personas?

Althusser puntualizaba lo siguiente: “la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo e inmediatamente agrego que la categoría de sujeto es sólo constitutiva de toda ideología en la medida en que toda ideología tiene la función (que la define) de ‘construir’ individuos concretos como sujetos” (1989: 171). Antes que él, el estructuralismo no cuestionó el origen del sujeto pero intentó borrarlo en su marco de teorización.⁴⁶ Claude Lévi-Strauss, pater familias estructuralista, desde la acera antropológica, inspirándose –y siendo crítico– con el análisis formalista del cuento de Vladimir Propp, aseveraba que el individuo no existía como entidad sino como una realidad en donde la estructura no sólo era un marco sino “el contenido mismo” (2004: 113).⁴⁷ Judith Butler en su libro liminar *El género en disputa* se preguntaba si la política feminista “podría funcionar sin un ‘sujeto’ en la categoría de las mujeres” (Butler 2002: 277) evidenciando la intención de eliminar

⁴⁶ Piaget mencionó, no obstante, que “el sujeto de conocimiento no ha sido eliminado por el estructuralismo” (1999: 121) cuestión que demuestra que la *agencia* estructuralista de desconocer el sujeto no se eliminó de ningún modo de la teorización,

⁴⁷ Estableciendo diferencias con el formalismo que separaba forma y contenido cuando en realidad para el francés *todo* era estructura, “propiedad de lo real” (113) incluido, claro está, el sujeto.

al sujeto como ente central de la teorización occidental, e inevitablemente, como parte del ejercicio jurídico de derechos.

El panorama de la teoría contemporánea que se ha presentado –y que no se ha presentado– en el apartado anterior no ha intentado ser triunfalista en lo absoluto sino mostrar cómo el *deber ser* que ha normado siempre la construcción subjetiva, marca una continuidad y también un intento de ruptura. Efectivamente, si bien se buscó restituir el cuerpo al sujeto y si se posibilitó la democratización de la máscara jurídica hubo un ejercicio teórico que también se practicó: el de demoler al sujeto y buscar nuevas posibilidades de ejercicio como Lévi-Strauss muestra desde la teoría.

Sin embargo, para fines de esta tesis, la teorización contemporánea, en tanto que crítica y posible reformulación de ciertos principios, encontró (antes o después de sus aseveraciones),⁴⁸ en la figura de Foucault al *sacerdote* que junto con otros *acólitos*, debió efectuar una suerte de exorcismo en reversa, es decir, aquel ritual que se realiza para recobrar el espíritu en el cuerpo pero que detectaba la imposibilidad de vencer el *mal* que iba errando por distintos cuerpos, permitiendo poner los pies en la tierra en el carrusel y fuera de él, con la constatación de que las vueltas probablemente nunca terminarían y que la nada también puede ser vista como un todo. El teórico francés realizó una aproximación vital para posicionar al sujeto contemporáneo en la esfera del orden(amiento),⁴⁹ gracias a su análisis del disciplinamiento jurídico desde la filosofía mezclando acertadamente las dos tradiciones que se han querido incluir en la primera parte de esta tesis.

El primer punto importante es el de entender la norma jurídica como parte de la microfísica en donde: “la mecánica del poder [...] encuentra el núcleo mismo de los

⁴⁸ En el sentido de que varios teóricos y teóricas encontraron –siguiendo a Ortega y Gasset en *Entorno a Galileo*– en Foucault a un personaje epónimo, al menos en el ámbito relacional entre escritura, legalidad y filosofía en torno al cuerpo.

⁴⁹ Cabe anotar que lo hace especialmente desde el derecho penal.

individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana” (Foucault 1995a: 144). El cuerpo, de este modo, se concibe no sólo como escritura legal sobre el cuerpo en tiempos difíciles –como mencionaba tan elocuentemente De Certeau– sino como proceso de encarnación del sujeto, en toda su acepción significativa. Este poder, por medio del cual la norma se materializa en el cuerpo, varía respecto a posturas idealistas, como por ejemplo la enunciada por Émile Durkheim que proponía que: “el freno al que está sometido [la persona] no es físico, sino moral [...] recibe su ley no de un medio material [...] sino de una conciencia superior a la suya y cuya imperiosidad siente. Porque la mayor y la mejor parte de su vida sobrepasa el cuerpo, escapa el yugo del cuerpo” (2008: 269). La noción de disciplina como mecanismo de control proponía, en cambio, una “coerción ininterrumpida que vela por los procesos de la actividad más que por los resultados [...] que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de debilidad-utilidad” (Foucault 2009: 141). Esta cuestión explica la *perfección* del orden(amiento) kelseniano que ejerce el imperio de la ley más que en la jurisdicción del Estado de derecho, en la jurisdicción del cuerpo, sin siquiera que el sujeto lo note. El *ordo legalis*, a la luz de este postulado, no es que prescindió jamás del cuerpo ni jamás prescindirá de él. Su acierto consiste precisamente, nos diría Foucault, en hacernos pensar que la moral durkheimiana, universal, consciente e incorpórea –que es la que se ha utilizado como justificativo moral e ideológico desde Roma– es la que ha determinado el funcionamiento del aparato jurídico. Sin embargo, como demuestra su análisis de aquellos excluidos por la ley, aquellos que no merecían la categoría de conciencia humana, los *otros* materiales que no se resolvían en el yo –los locos, los presos o los patologizados sexualmente– siempre hubo una máscara incluso, y especialmente, para aquellos que parecía no la tenían. Lo que sucedía

democráticamente para todos es que esa máscara, compleja –con atributos, privilegios, castigos, tratos condescendientes, etc.– se introduciría dentro de las caras, los esternones, las piernas, las manos creando una ilusión de autocontrol que era a la vez un control externo del orden(amiento) legal. La larga tradición de exclusión en la definición de sujeto, sistemáticamente buscó poner bajo sospecha muchos cuerpos que no se acoplaban a la modernidad europea bajo la mirada jurídica, así como los cuerpos *bárbaros* generaban sospecha en la antigua Roma, los infieles en el Medioevo o los coloniales y femeninos en la Modernidad, dotando a unos de una máscara de privilegio y a otros de una máscara de explotación, dependiendo de las *realidades* corporales que rodeaban la experiencia humana – etnia, género, clase, salud, etcétera– y que precisamente facilitaban la labor de enmascarar al cuerpo. Así las máscaras van teniendo siempre una imposición, la del ordena(miento) jurídico, que va variando con nuevas imposiciones en función de los privilegios que ciertos cuerpos tengan sobre otros.

Este modo de analizar derecho, filosofía y cuerpo desde una reflexión material y normativa permitió que Foucault esté de acuerdo con Althusser en que “no existe sujeto absoluto”; no obstante distanció al primero del segundo debido a que bajo la mirada discursiva y genealógica proponer la anulación del sujeto, era desconocer sus bases estructurales. Por ello se propuso que la subjetividad fuese entendida como “condiciones bajo las cuales es posible que un individuo cumpla la función de sujeto” (Foucault 1998: 60) para que el cuerpo pudiese hablar en el indisoluble orden(amiento) legal.

En la misma línea discursiva Judith Butler comentaba que “de hecho, la ley produce y luego oculta la noción de ‘un sujeto anterior a la ley’” (2002: 48) hablando del absolutismo jurídico en el que el sujeto, estratégicamente, parecía mostrar su *universalidad* aunque fuese un constructo ideológico de rúbrica romana. De allí que la teórica (pos)feminista/*queer* fuese

todavía un paso más allá afirmando que el sujeto no estaba formado por las reglas que lo posibilitan, como Foucault decía que lo crearon, pues la máscara, la ley no era “*un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición*” (282). En efecto, el sujeto como esencia enmascarada, no *era* posible puesto que provenía de una repetición anterior a la ley que habitaba en el cuerpo social. El sujeto es, de este modo, “una incorporación o fantasía [en la] que la coherencia es anhelada, esperanzada e idealizada, y que esta idealización es efecto de una significación corporal. En otras palabras, actos, gestos y deseos crean el efecto de un núcleo interno o sustancia pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo” (266). Butler no solamente llegó a cuestionar la máscara como ficticia, excluyente e impuesta, sino que el rostro de detrás, el que posibilitaba el habla en el teatro de la vida, era también de potencial ficticio, pues la persona y todo lo que se agregaba a ella era siempre parte del discurso de ordenación basado en la repetición que no se remitía solamente a la ley pero que era legitimada y secuestrada por ésta. La destrucción del sujeto, entonces, quizá no sea pensable y la metáfora de Mauss ni siquiera plausible, pues una máscara –siempre incompleta e ideal y que precede a los mecanismos que creyeron construirla– es muy difícil que se adhiera a un cuerpo cuyas distinciones eran en *esencia* superficiales.

Adicional a esto, Spivak explicaba que más que hablar de sujeto –en este caso subalterno como posibilidad de habla y acción de la alteridad– hay que hablar de un “efecto-de-sujeto de la subalternidad [...] *aquello* que parece obrar como sujeto puede ser parte de una inmensa red discontinua [...] que producen el efecto de un sujeto actuante” (2008: 44; la cursiva es mía). La teórica además de develarnos que la máscara indefectiblemente era siempre una media máscara –una máscara y media– nos deja la moraleja de que representación y re-presentación no son lo mismo, pues la teorización intelectual homogénea de la identidad subalterna da “cuenta cómo *una* explicación y *una* narración de la realidad fue

establecida como norma” (2009: 66-67), es decir, que aunque los teóricos ocupen a través de la categoría *sujeto subalterno* una posibilidad de habla, los *carnales* sujetos subalternos, aquellos moldeados y escritos por la ley, no lo podían hacer pues no entraban en el sistema discursivo aún hegemónico y profundamente moderno de la legalidad en la que la escritura de derechos respecto al otro precisamente lo invisibilizaba.

Finalmente viene una cuestión fundamental que es el análisis de la sociedad global de consumidores como marco ideológico para el marco jurídico contemporáneo. Bauman señalaba que la sociedad contemporánea se gesta básicamente desde el siglo XIX con el capitalismo industrial y puede ser definida bajo la etiqueta *sociedad de consumidores*. En ella, el sujeto por excelencia es “‘el consumidor de *jure*’ [...] ya que es anterior a cualquier pronunciamiento legal [...] la condición silenciada pero decisiva para ganarse o rechazar los beneficios prácticos y *sustanciales* de ser ciudadano completo es la competencia consumista de cada persona y su capacidad para ejercerla” (2007: 90 y 91). En esta lectura de Bauman la máscara subjetiva aunque esté escrita no tiene la capacidad llegar a todos porque el modelo capitalista pos-industrial es un régimen naturalizado que es en realidad quien otorga la subjetividad. La sociedad de consumo ha dejado de esconderse como ideología detrás del orden(amiento) superándolo y convirtiéndose en un espacio donde la propiedad marca la posibilidad de ser y estar en el orden(amiento) cumpliendo así con el ideario de intersubjetividad en base a la posesión privada de Locke.

Bajo esta noción de *incredulidad* y revisión discursiva generada en la posmodernidad hacia el sujeto –y hacia la propia posmodernidad– que aunque trasciende lo jurídico se ve atrapado inevitablemente en su red, el constructo *derechos humanos* también se ha cuestionado pues ha sido también una repetición de la norma que ha esencializado al sujeto para justificar su existencia. Una de las propuestas principales de los derechos humanos,

como se mencionó, consiste en que todas las personas nacen con todos sus derechos incorporados sin necesidad de reconocimiento estatal alguno. Sin embargo, hay una trampa de carácter funcional. A pesar de que todos los seres humanos son sujetos sólo por tener un cuerpo, necesitan del ordenamiento jurídico nacional para que en la práctica permita que se realicen sus derechos, como se señala en el “considerando 3” de preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.⁵⁰ En la praxis, los derechos humanos no pueden prescindir del orden legal estatal que tanto se ha criticado desde la propia teoría.⁵¹

Para llevar la crítica al nivel socio-político Makan Mutua ha afirmado que los derechos humanos son una metáfora con un subtexto complicado basado en un “historical continuum of the Eurocentric colonial project” (2002:11-12) que si bien ha buscado corporeizar al yo e incluir a otros en un intento de dignificación, ha utilizado también una matriz normativa germinada en la antigua Roma lo cual se ve en su modo de funcionamiento que sobrepasa o sepulta la intención de la teoría.⁵² Este *disfraz* de la justicia, que nos recuerda Durcilla Cornell, hace que contemporáneamente se mantenga el ideal romano de “Law dressed up as justice” (Cornell 1992: 155), que finalmente deslegitima la noción del *deber ser*.

Foucault comentaba que con la censura al suplicio, es decir, con la prohibición de castigar al cuerpo que ahora se ha declarado de protección *jus cogens*, aparece la necesidad de “castigar de otro modo” (1999: 77). Parecería que, con esta aseveración, a pesar de la existencia teórica, la práctica jurídica y la buena intención de los derechos humanos, son nuevas incorporaciones del orden(amiento) legal que las incluye para poder seguir

⁵⁰ “Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho”. Considerando 3. (Asamblea de Naciones Unidas 1948).

⁵¹ A esto se suma que los derechos de segunda generación, los derechos sociales, son de más difícil exigibilidad para el Estado. Esto quiere decir que a pesar del principio de integralidad, de que todos los derechos humanos sean civiles o colectivos, deben aplicarse por igual para todos, continúa teniendo un carácter práctico en el que la tradición liberal sigue presente en el sistema de derechos humanos.

⁵² De hecho el germen de los derechos humanos es el *ius gentium* romano que también otorgó privilegios a Roma respecto a otros pueblos.

funcionando y para que el habla de un grupo reducido de personas en un espacio eminentemente ideológico y en el que la subjetividad plena está tan fragmentada como fragmentado está el sujeto contemporáneo.

Norberto Bobbio, otro de los grandes juristas italianos, en 1958 concluía que “las normas jurídicas no existen nunca solas, sino siempre en su contexto de normas que tienen relaciones particulares” (1994: 17), probando que incluso sin ordenamiento –es decir, sin un *deseo* positivista de escritura de por medio– las normas se van ordenando en un sistema.⁵³ Es decir, que teniendo ordenamiento u orden(amiento) las normas se aplican para el ser humano antes de que éste nazca hasta después de que éste muera, haciendo que su cuerpo esté sin estar, como en un elaborado acto de magia. La *plenitud* del orden(amiento) jurídico “distanciado ya de su significado decimonónico” no obstante, “está predeterminado por el sistema de [...] modos de producción del derecho” (Sáinz 2007: 18), con lo que el orden(amiento), si bien tiene la limitación de un sistema internacional como el de derechos humanos, sigue siendo autosuficiente y unitario y limitado ocasionalmente, pero manteniendo su raíz romana y sus prácticas de la modernidad europea por lo que consumo, exclusión e incorporeidad son parte de la plenitud jurídica.

En definitiva, que a pesar de las teorizaciones y embates contra la tradición incorpórea y excluyente del sujeto por parte de los filósofos y filósofas contemporáneos y de la teoría de los derechos humanos, así como del orden(amiento), gran parte del carácter ilusorio y segregacionista de la genealogía jurídica están presentes en la concepción del mundo de hoy porque el cuerpo es una realidad material de difícil concepción. La máscara, la *personae* que permite a las personas, a los cuerpos humanos, estar en el escenario como seres humanos

⁵³ Posición que no comparto del todo, en el sentido de que esta tesis busca hacer explícito cómo la filosofía de la modernidad creó una noción más acabada, la de ordenamiento, sin que esto sea *inevitable* culturalmente, sino producto de la historia particular de dominación por parte de Occidente. No obstante, la visión de Bobbio resulta interesante porque permite vislumbrar el alcance totalizador que la noción de comparación por orden tiene en el derecho occidental, especialmente aquel romanístico.

particulares pero iguales en derechos para el acto del habla es, aparentemente y a día de hoy, indestructible, como aparentemente es también indestructible la noción de sujeto, el orden(amiento) y sus ideologías dominantes que desde la Modernidad han profesionalizado e internacionalizado indefectiblemente normas que siendo privilegios también son silenciamientos en, de y para los cuerpos. No es, pues, posible aniquilar al sujeto en el mundo tal y como está planteado como proponía Althusser, ni siquiera con la vigencia *absoluta* del cuerpo, ni siquiera con las teorizaciones y luchas académicas y políticas. Máscara y sujeto son parte del mismo cuerpo normado y de ese espacio que siendo el que pisamos con nuestros pies, no es del todo nuestro. Ese espacio, que estando lleno de prohibiciones –y especialmente en Occidente–, está lleno de privilegios.

El cuerpo, representación en el discurso, es así, materia que no puede desprenderse del idealismo esencializador que lo moldea. El cuerpo es, por ende, materia y discurso, siendo el segundo el que casi siempre determina al primero. Y el discurso jurídico es, irremediabilmente, uno de los discursos –o acaso *el* discurso– más determinante ya que permite la aplicación de las normas de modo efectivo. Esta cuestión fundacional y contradictoria, que todavía se evidencia contemporáneamente a pesar de los intentos de exorcismos en reversa y las declaraciones mundiales, es probable que produzca desazón, inquietud y cierto desasosiego, similar al de cabalgar un caballito de madera, que no puede galopar por estar clavado al suelo, o al de girar en una taza gigante, donde no se puede beber té, sino solamente ubicar incómodamente al cuerpo.

En este momento de desasosiego, sin embargo, se puede esbozar un pensamiento obvio, una *condolencia*, que quizá pueda devolver cierto alivio sabiendo que la batalla *liberadora* del cuerpo está perdida porque el cuerpo no puede pensarse sin la cultura que lo *sujeta* y que lo norma y porque liberarse del cuerpo puede llevar a repetir modelos

descarnados. Siendo el orden(amiento) el marco que ordenaba y demarcaba al sujeto hay una posibilidad de descontrol precisamente en la noción de acción corporal. La afirmación resulta obvia pero eficaz: si el orden(amiento) ha creado tanto las reglas como al sujeto que las lleve a cabo es porque las acciones del cuerpo tienen un potencial desordenador.

Tomás de Aquino mencionaba que “si todo ente se ordena al fin por su propia acción, es menester que la misma acción o el fin de la misma sea también el fin del agente” (1998: 74). En esta noción, que una vez más es normativa –además de unitaria, incorpórea y teocéntrica– cobra importancia la posibilidad de que la acción no sea sólo un resultado del marco y la máscara sino también de la constitución del sujeto como ordenación que puede desordenar.⁵⁴ En Santo Tomás aparece, encubierta, la agentividad como posibilidad de ejercicio del sujeto y como posibilidad de acción que –nuevamente, un poco encubierta– otorga la posibilidad de utilizar la subjetividad, para cuestionar el orden(amiento) y claro está el sujeto. En este sentido rescato la voz de Michael Kimmel –quien en su juventud era el único hombre en un grupo universitario de mujeres feministas– y su comentario en retrospectiva, con conciencia subjetiva, “I enjoy the privilege of invisibility” (2005: 5), ese privilegio de universalidad que hacía que él se haya tenido que preocupar *menos* en evidenciar su identidad. La subjetividad, pues, como privilegio corporal y como motor del orden(amiento) debe hacerse explícita como parte de una articulación política, aunque con la conciencia de que existe una tradición extensa e implantada de ficcionalidad jurídica sobre todos los cuerpos humanos.⁵⁵

⁵⁴ Tomás de Aquino buscaba unificar a la persona con la sustancia, al ser humano con dios. Aquí la noción de analogía resulta fundamental, pues el ser humano es análogo a dios, precisamente por la acción unificadora.

⁵⁵ Hago hincapié en esta cuestión precisamente como un posicionamiento en un lugar de escritura y como crítica respecto a un sistema primermundista (o de clase alta en países del tercer mundo, aunque en menor medida) que muy a menudo ignora sus privilegios en el espectro jurídico y académico. Por ello, creo que es importante que se ponga de manifiesto ese repertorio de derechos invisibles que constantemente edulcoran la escritura académica, más aún en temas como los referentes a significantes como la *transgresión*, la *subversión* o la *resistencia*.

Debido a este potencial, y no sólo por coherencia con el tiempo y el lugar donde esta tesis doctoral *está* escrita, no es posible prescindir del sujeto ni del orden jurídico hoy por hoy, menos aún desde un ensayo teórico y crítico. Este ensayo no propone “la negación del sujeto [que] fue cómplice de la subestimación de la historia: si no hay sujeto se evapora la posibilidad de que haya una acción que transforme el orden vigente y dé sentido responsable al devenir” (García Canclini 2004: 29). Teresa de Lauretis ha criticado al estructuralismo y a la semiología clásica, por su intento de anular el sujeto pues no permite a las personas “comunicarse, hablar o participar en el intercambio social simbólico” (1992: 12).⁵⁶

Los análisis de Foucault, Butler y Spivak, entre otros pos-estructuralistas, sin caer en la negación levistraussiana en cambio, nos recuerdan que el devenir subjetivo tiene ciertos derroteros muy pautados que de cuando en cuando permiten guardar alguna esperanza, alguna carcajada, que, aunque no quieran, los vincula al idealismo hegeliano. El propio Foucault nos recordaba que “donde hay poder hay resistencia” (1991: 116) encarnando así a los no encarnados e hiperencarnados y también abriendo una posibilidad en el omnipresente orden(amiento). En este lugar de intersección otros territorios y sobre todo otros sujetos, en tanto que cuerpos personales, sociales y culturales, tienen la posibilidad de resistir el orden(amiento), precisamente desde la teoría como posibilidad de reformulación. Desde este

⁵⁶ La teorización estructuralista respecto a la alteridad abrió curiosos horizontes. Lévi-Strauss universalizó y equiparó la mente humana. La mente salvaje al ser estructuralmente igual a la civilizada, reconociendo equidad entre los otros humanos y terminando con parte del legado de superioridad que se inicia con las colonizaciones del siglo XV. Sin embargo, la alteridad propuesta por el estructuralismo dudaba que el conocimiento viniese de ese otro, objeto de estudio, pues las claves del entendimiento estaban en el funcionamiento de la estructura, des-historizando así la complejidad y potencialidad del ser humano, pues la alteridad era un pretexto para conocer un funcionamiento. En la antropología estructuralista el acercamiento *objetivo* a otras culturas sin duda amplió la noción del que no *soy yo* fuera de las fronteras del conocimiento occidental aunque –como nos previenen los diarios personales de Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term* – lo hizo desde una matriz eurocéntrica y patriarcal muchas veces bastante ficcional donde el cuerpo del otro era un recipiente de exploración, como cuando se define a la mujer por parte de Lévi-Strauss como objeto de intercambio. Así, el estructuralismo, en lo teórico y lo práctico, conoce/desconoce a esos otros pueblos, esos otros grupos, esos otros individuos. Es decir, acopla su funcionamiento al modelo de máscara nacional y patriarcal que le otorga una serie de coacciones pero también de privilegios, por ejemplo, el de acudir a sitios extraños con la representación entera de una nacionalidad. En un análisis que estructuraba al mundo, sin embargo, el mundo seguía igual con alteridades invisibles, con medias máscaras y escrituras de legales en el cuerpo.

espacio teórico, que también acciona jurídicamente al sistema por la articulación política, otros territorios, como los Andes, pueden proponer nuevas tentativas identitarias, sabiéndose herederas *quijotescas* de cierto idealismo.

Precisamente es importante considerar que en el idealismo de la máscara jurídica existe un potencial interesante. El jurista García Méndez en su crítica al sustancialismo –la corriente jurídica que busca materializar el derecho en su totalidad– utiliza el ejemplo de la narrativa de Borges en el relato “Del Rigor en la Ciencia” para explicar la necesidad de utilizar la retórica idealista de modo estratégico.

Para seguir con Borges, es la historia de aquel emperador chino que quería un mapa perfectamente fiel de su imperio. Miles de cartógrafos trabajaron durante años en la confección que acabó teniendo el mismo tamaño que el imperio y en consecuencia se transformó completamente en inútil. En lugar de ser un programa de acción futura, y un instrumento para conseguir lo que todavía no es, si el derecho debe reflejar la realidad, entonces sólo puede y debe existir cuando ya no es más necesario. (2010: 11)

Así, el *deber ser* no solamente *debe ser* visto como un potencial opresor del cuerpo a través del idealismo moderno sino también como una hoja de ruta que permite articular las acciones de realidades que no existen y que permiten cambiar la realidad. El cuerpo como materialidad debe dialogar con la teoría precisamente para no ser lo que es. En el tablero que es el orden(amiento) jurídico la subjetividad es una estrategia con la que hay que jugar utilizando las garantías del derecho *natural*, las prerogativas del derecho positivo y las paralegalidades de ambos.

Este breve análisis, que siempre ha releído a Roma como fuente *original* del derecho,⁵⁷ pero que ha hecho especial atención a la Modernidad y la Posmodernidad, intenta

⁵⁷ Nuevamente es importante aclarar que la familia anglosajona, diferente en algunas cuestiones, como la escritura codificadora, el papel del juez y el sistema de precedentes, respecto a la romanística, sin embargo, estuvo presente a través de intercambios procedimentales constantes que en el siglo XIX se juntaron de modo más evidente con la industrialización y el victorianismo.

realizar una valoración histórica –quizá también cayendo en cierto hegelianismo– en la que se subrayan ciertos privilegios contemporáneos en la escritura del sujeto y del orden(amiento) legal que puedan otorgar modos de acción al sujeto para recuperar su cuerpo como espacio de enunciación. Así mismo, ciertos modelos subjetivos y avances legales deben ser vistos como cortocircuitos a la tradición occidental que también han permitido, al menos desde el barco teórico, interpelar el orden legal y al escurridizo sujeto y su compleja máscara, que van viajando uno tras de otro, uno sobre el otro, encima del inefable carrusel que no puede, no *debe* cobijarse con la nada para que se escuche.⁵⁸

⁵⁸ Fernández Sessarego menciona que la persona jurídica tiene una *visión tridimensional*: “resultado de la interacción dinámica de sus dimensiones sociológico-existencial, axiológica y formal-normativa” (2007: 508). Esta noción del derecho resulta importante porque permite ver los cambios contemporáneos realizados en la concepción de la persona y su complejidad de abordarla como un ser de significados polivalentes que superan la noción del propio ordenamiento.

I.3. El orden y el sujeto en la literatura: un esbozo de dos mundos

¿Puede esta *historia* del sujeto extenderse al campo literario? Es decir, ¿existe un sujeto literario, una máscara que pueda *hablar* en los textos y fuera de ellos? ¿Puede el orden(amiento) incorpóreo y excluyente jurídico vislumbrarse *mutatis mutandis* en la literatura? ¿Sirve de algo que derecho y literatura se mezclen? En el carrusel, como espacio diegético que da vueltas llevando a sus participantes de un sitio a otro, todo es posible y todo parece indicar que las respuestas a estas preguntas –afortunada y desafortunadamente– pueden gestarse allí por ser un espacio resignificado y lejano a los tres contextos: el legal, el literario y el *real*. Esta *lógica de giro* –en la que el sistema jurídico es análogo al sistema literario– en el caso de esta tesis, parte de la teoría literaria que, a través de la transgresión busca relacionar subjetividad, ley y literatura con pleno *derecho* por la interdisciplinariedad de estos estudios literarios. Pere Ballart, precisamente, ha dicho que en el campo literario toda analogía “proposa un acostament que, en virtut de la seva mateixa originalitat, de l’audàcia que suposa un vincle entre ordres de la vida molt distants, ès sempre més o mensy capciós, i que això no pot sinó generar unes tensions semàntiques” (1999: 22). En la posibilidad de la tensión que reorganiza el significado, que análogamente lo tensa y lo trenza, existe un potencial importante para articular un discurso literario de la transgresión que junte diferentes tradiciones, miradas y posicionamientos, en donde cada vuelta se parece a la anterior pero es también una espiral diferente.⁵⁹

Parto de una premisa que permite este diálogo entre derecho y literatura: ambos sistemas son parte de una economía de signos verbales. Como menciona Foucault, “las palabras no sólo dicen el ser de la representación sino que nombran algo representado” (2005:

⁵⁹ En el trabajo de Meri Torras, se plantea precisamente cómo Juana de Asbaje (Sor Juana Inés de la Cruz) trabaja su respuesta al obispo de Puebla (Sor Filotea de la Cruz) bajo una “retórica del espiral” que se basa en la palabra como instrumento de persuasión retórica para defender la compatibilidad de la incompatibilidad en el espacio de la escritura (1998: 162-200).

121). Si bien buena parte del mundo del derecho se constituye en un metalenguaje técnico y prescriptivo,⁶⁰ diferente al de la literatura, ambos espacios están representando una representación. Es decir, que con las palabras se construye una realidad que al *juzgar* otra la nombra, la vuelve existente en un plano diferente y con un orden particular. En este sentido, como menciona Corinne Enaudeau:

Hablar no sería ya el poder que tiene el hombre de convertir lo dado en formas abstractas que lo estabilizan, y de transformar esas formas en signos sensibles que las representan; no sería ese poder de “extraer de sí mismo el tejido de la lengua y de envolverse en ese tejido” de hacer trabajar las palabras y las cosas unas contra otras, para ver de pronto surgir otra cosa y encontrarse “rodeado de sentido”. (1998: 90)

En tal virtud, hablar, es decir, ser sujeto bajo todo el razonamiento expuesto anteriormente, radica también en resignificar a través de la palabra la noción de orden en espacios diferentes. Para realizar este ejercicio de analogía –que “asegura el maravilloso enfrentamiento de las semejanzas a través del espacio” (Foucault 2005: 30)– es imposible no remitirse a la distinción entre mimesis y diégesis aristotélica en la que dos mundos aparecen gracias a la representación. Este acápite se divide en dos espacios y dos escrituras posibles: el extradiegético (es decir, el mundo real) y el diegético (el del texto). El análisis extradiegético será extenso e intentará proponer una base histórica y espacial de la literatura. El análisis diegético sólo intentará dar ciertas directrices que serán mucho más elaboradas en el análisis de casos en los tres últimos capítulos de mi tesis.

⁶⁰ El de las leyes positivas pues las interpretaciones y la jurisprudencia si bien tienen un argot y un lenguaje jurídico pertenecen a un lenguaje de tipo descriptivo más que prescriptivo.

I.3.1. El orden(amiento) extradiegético: autores, cánones y (malos) lectores

La literatura ha tenido un espacio fundamental dentro de la cultura. Algunos autores como Northrop Frye han encontrado “en el mito los principios estructurales de la literatura” (Duggan 1992: 10) y han demostrado, cuanto menos, el valor simbólico que en Occidente la idea de literatura ha tenido al reciclar la idea del lugar que cada persona tiene en el mundo a partir de su propia cosmovisión.

La literatura, pues, debe ser analizada también como un sistema central en la cultura. Para ello, puede ser interesante analizar el sistema literario como metáfora del orden(amiento) legal, por la noción de estructuración y control de las acciones de las personas que participan en su intercambio simbólico.

Itamar Even-Zohar mencionaba que la cultura debe ser vista como un *polisistema* “a multiple system, a system of various systems which intersect with each other and partly overlap, using concurrently different options, yet functioning as one structured whole whose members are interdependent” (2005: 3).⁶¹ Esta definición, que recuerda de cierto modo a la de ordenamiento autosuficiente y vivo de Kelsen y de Romano –aunque, sin embargo, mucho menos homogeneizante ya que varias fuerza interactúan– describe la cultura de modo complejo y la literatura como parte importante de esta complejidad.

Dentro del entramado cultural, la función de la literatura consiste en la producción y manejo de los textos literarios. Efectivamente el texto es “uno de los instrumentos más básicos de la mayoría de sociedades humanas, para ordenar y manejar su repertorio de organización de vida, es decir, su cultura” (Even-Zohar 1999: 33). El sistema literario alimenta la cultura a través de distintos textos literarios que se constituyen así en bienes

⁶¹ En este sentido, parto de la teoría de los polisistemas, sabiendo que es heredera de escuelas como el formalismo ruso, la semiótica, la sociocrítica y el estructuralismo. Abordaré parte de esos acercamientos en el siguiente subapartado sobre el orden(amiento) intradiegético en el que ha parecido más pertinente incluir a estos autores en especial Lotman y Bajtín como precedentes de Even-Zohar y Toury.

(tangibles como el libro impreso, intangibles como la literatura oral) y herramientas (mecanismos que permiten la socialización y enseñanza de valores para edificar un sistema organizado).

En la historia europea, como se explicó, las ideologías dominantes tuvieron un lugar importante dentro del establecimiento del orden(amiento) legal y de la estructura social en general. Dado que el polisistema, como menciona Zepetnek, mantiene sus relaciones cambiantes “en función de escalas de valores (normas)” (1998: 227) es posible encontrar cómo el sistema literario ha sido también parte de la ideología unificadora que estableció un espacio y unas posibles voces que actúen en él. Probablemente el mito, entendido como símbolo fundacional y piedra angular polisistémica, permita develar, al menos en parte, cómo la ideología moderna liberal y racionalista logró perfeccionar ideales clásicos y medievales para conformar un orden(amiento) en torno a la literatura que, como se verá más adelante, es parte también del sistema cultural. En especial haré atención a este fenómeno en España dada la importancia liminar que tiene en esta tesis por la relación colonial existente con la zona de los Andes.

Duggan apuntaba que en la España medieval (y en la actual, que según él aún revive el medioevo tardío constantemente), “el mito no era conocido como mito sino vivido en cuanto verdad, disposición que afectaba no solamente la cultura popular sino también a los investigadores de cuño tradicionalista” (1992: 32). Esta búsqueda, en la cual los textos medievales se convertían en escrituras vivenciales de la cultura, tiene su explicación en la noción de la creación identitaria en una jurisdicción, como sucedió en Roma y que vimos tenía que ver directamente con la escritura.

Walter Mignolo ha estudiado precisamente cómo Nebrija, el padre de la gramática castellana en el cambio del medioevo al humanismo, hizo algo similar pues dicho documento

intentaba utilizar los valores e historia castellanos pero aplicando una gramática latina, tal y como el humanismo italiano sugería. Esta justificación –que buscaba convencer a los reyes de su importancia en el mismo año en que Colón llegaba a América– radicaba no sólo en que el latín era lenguaje de la religión, el conocimiento y la ciencia sino que “according to Nebrija, Latin as necessary because the law was formulated in that language [...] it is in and by the law that human beings can live together in a society and build civilization” (Mignolo 2006: 50). Es difícil no ver parte de la historia del sujeto y de la máscara que posibilita el habla, en este proyecto en el que la escritura, como la ley de las doce tablas, empieza a conformar un documento ordenador en múltiples sentidos del sistema cultural. La escritura, por ende, realiza una cartografía expansionista del otro tal como sucedió en Roma. En este caso la gramática demarca culturalmente una zona y, sobre todo, siguiendo el concepto de biopoder y escritura corporal de De Certeau, define la jurisdicción cultural que se escribe e introduce la máscara en ciertos cuerpos.

La gramática (y su hermana, la retórica) fue la herramienta básica para crear textos y reproducir el mito a partir de textos escritos. Es decir, la literatura se convierte en un sistema reglado por otro sistema, el de la lengua, a partir de dos ideas: precedencia y continuidad histórica. Petrarca, el poeta humanista italiano, escribió algunas cartas a Marco Tulio Cicerón que vivió un milenio antes y a una posteridad indeterminada. En ellas “Petrarca concibe la literatura como una institución que permanece en el tiempo, idéntica a sí misma” (Brioschi 1988: 114), buscando pues construir una intemporalidad mítica que recuerda la subjetividad completa, donde el uno es idéntico a sí mismo.

No obstante es en el siglo XIX cuando la sublimación de la literatura como sistema que garantiza la intemporalidad toma forma. En 1884, por ejemplo, una de las voces autorizadas

encarnada en Manuel de la Revilla,⁶² ejemplificaba esta idea de superioridad y legitimación de la literatura como parte del sistema cultural español:

Es, pues, el Arte literario superior en todo extremo a las artes restantes [...] a esta superioridad esencial del Arte literario sobre los demás, se une una superioridad histórica, pues la Literatura, por razón de su carácter es la más universal de las artes la que en todo tiempo y todo pueblo existe, la que mayor desarrollo ha alcanzado, la que más fielmente refleja el espíritu de los pueblos y de los tiempos. (de la Revilla 2009: 89)

De este modo la literatura se consideraba como punto central de la cultura y como reflejo inmediato de ella, teniendo claro el desarrollo a partir de la noción de orden gramatical. Es la posibilidad de revivir los mitos fundacionales de modo escrito, de alimentar el polisistema cultural y de marcar una jurisdicción en el territorio y el cuerpo la que le permite establecer un sistema que desde luego tiene que estar ordenado.

Pareciese, de tal suerte, que existe un orden(amiento) literario que tiene que ver directamente con el control de la lengua escrita en el que sistema lingüístico y el literario trabajan conjuntamente. Mathias Kauffman cuando se preguntaba si podía existir un derecho sin reglas llegaba a la siguiente conclusión: “El concepto de institución no puede reemplazar al concepto de regla porque las instituciones *son* sistemas de reglas y sólo pueden ser descritas exactamente con la ayuda de reglas” (1989: 195). Análogamente, la institución literaria –el arte literario– no podía ser reemplazado por un sistema de reglas de la lengua. Debía pervivir garantizando funcionalidades distintas a las de la gramática aunque viviendo en simbiosis dentro del sistema cultural.

En tal virtud, el sistema literario debía ser operativo y autosuficiente para permitir una circulación de los textos que garantizaran el funcionamiento del polisistema cultural. En dicha circulación no todos los textos se distribuían por igual, justamente porque, y aquí viene la

⁶² Uno de los traductores de Descartes al castellano, por ejemplo.

primera clave, no todos los textos *debían leerse* por igual.⁶³ La clave del orden(amiento) literario consistía, similarmente que en el derecho romano, en normar a los sujetos, las acciones y las cosas. Aun estando por determinar los sujetos en esta tesis, no obstante las cosas (bienes, según Even-Zohar) sí están determinadas, pues, son los textos, así como las acciones: la lectura y, claro, la escritura de ellos, las que componen el marco literario.

Para la circulación de textos existían varios filtros.⁶⁴ Interesa a este trabajo uno en especial: el mecanismo de hiperprotección de lectura (Culler 2003: 38) que hace que el lector que accede a los textos llegue a ellos con seguridad, sabiendo que *alguien* los ha leído antes garantizando que han sido *bien* escritos de acuerdo a las reglas de la gramática y de la estilística y, por tanto, se han impreso y reimpresso. En definitiva, que han tenido la aprobación de que son valiosos para la persona que habita la cultura y que accede a ellos, adquiriendo así un estatus de escritura pública, similar a la de *ley de las doce tablas* romanas que, más que llegar a todo el mundo, estaba exhibida en un sitio que le otorga visibilidad real, pero sobre todo simbólica.

Por ende, dentro del sistema para mantener un orden de circulación es fundamental una lectura guía, una lectura *canónica* que al igual que la autoridad en el mundo jurídico, emane una legitimidad que permita que el texto deje de ser un documento y entre en el Olimpo literario. Tradicionalmente, el espacio donde la gramática y la literatura han obtenido un certificado de una buena lectura en Occidente ha sido –desde el Medioevo– la universidad, uno de los pocos espacios que se benefició del estatuto jurídico de *corporación*, de la persona ficticia que aparece en esa época (Grossi 1996: 200).

⁶³ En este sentido resulta interesante el trabajo realizado por los posmarxistas como Tony Bennet y John Frow como parte de la teoría de la recepción. En este caso, me he centrado en las posiciones similares de Jonathan Culler.

⁶⁴ Otros de los filtros incluyen la alfabetización, el acceso social a los textos, la censura estatal, etc. que responden a nociones de clase, pero que, como se verá, también, a aquellas de etnia y género, por ejemplo.

La universidad garantizó la unicidad del sistema de lectura en la tradición europea. “Ese carácter sincrónico de la mencionada tradición permite que la inmensa mayoría de los libros escritos por autores medievales y modernos, desde el tratado más elaborado y académico hasta el folleto más popular, sean susceptibles de clasificarse por su relación con una facultad” (González 2002: 111).

La universidad con su aparato ideológico fue apoyada por el mecenazgo eclesiástico. En España, por ejemplo, las grandes universidades (Salamanca, Valladolid, Santiago, Toledo) recibieron apoyo por parte de los arzobispos a tal punto que Aguadé afirma que hubo una “política universitaria” desde el clero (2004: 17). Luego, el apoyo vino por parte de las burguesías formando un espacio de poder y legitimación.

Poco a poco, con el paso de los siglos, la lectura canónica se fue extendiendo a otros espacios privados como las editoriales que en la Modernidad se constituyeron como personas jurídicas, o las revistas especializadas y entes vitales para la economía de circulación y que, en el caso español, encontró en América Latina un gigantesco y nuevo nicho de mercado donde la lengua y la literatura se expandieron, aunque sin cambiar verdaderamente el lugar ideológico y privilegiado de sus componentes.

De este modo, siguiendo la idea de ordenamiento kelseniano y de continuidad del orden foucaultiano, donde existe una reglamentación jerárquica del propio sistema, y en la que ciertas instituciones articulan el funcionamiento de la norma, es fácil pensar que en el campo literario un sistema vertical y ordenado de valores, textos y formas de interpretación se impuso. Si en el ordenamiento jurídico del Estado nación existían instituciones como el legislativo y el ejecutivo, que normaban y ejecutaban las cuestiones fundamentales de la sociedad, en las instituciones modernas, como la universidad o las editoriales, se puede encontrar figuras análogas dentro del sistema literario. Por ejemplo, la pirámide kelseniana,

aquella que garantizaba el funcionamiento coherente y codificado del Estado de derecho, tenía en su cúspide a la constitución,⁶⁵ como documento que controla la coherencia de todo el sistema (la organización del Estado, los derechos de las personas, la clasificación de leyes).⁶⁶ En el sistema literario, en cambio, esa cúspide que emana las demás normas, todo el sistema tiene que ser un documento que, como la constitución, haya sido elaborado por la autoridad literaria (la universidad, por ejemplo, sin desconocer al propio Estado, al mundo editorial, etc.). Y a mi parecer esta *constitución literaria* es el *canon literario*.

El canon que, desde su genealogía bíblica agrupa un elenco de obras importantes para una cultura bajo la noción de orden, pero sobre todo de orden(amiento), sugiere un conjunto de textos con temas y formas, que otorgan una exclusividad al momento de elaborar reglas de valoración de los demás textos. El canon, al agrupar ciertos textos que mantienen el mito fundacional a través de la escritura, unifica parte de la escritura “que no envejecerá jamás [...] será eternamente joven” (Azorín 1945: 33),⁶⁷ concretando el ideal de Ítalo Calvino de que “toda lectura de un clásico es en realidad una relectura” (1994: 3) volviéndose la fuente no sólo de la lectura sino de la creación literaria, del arte superior a los demás artes que enunciaba de la Revilla y parte de la historia que se recicla en un determinado modelo cultural. El canon literario es, entonces, una *carta magna* una ruta de navegación por donde todos quienes están involucrados en el proceso de elaboración y circulación de textos deben navegar y que junto a la gramática ocupa un lugar privilegiado en el sistema de representación del polisistema cultura.

Aquellos textos clásicos que pertenecen al canon han entrado de acuerdo a distintas nociones: originalidad (Bloom 1998), la nostalgia (Ulrich 1998) o, por ejemplo y de modo

⁶⁵ Desde finales del siglo XIX empieza esta corriente con el constitucionalismo moderno.

⁶⁶ Contemporáneamente, y en algunos casos, los tratados internacionales de acuerdo al nivel de ratificación de cada estado pueden estar al mismo nivel o incluso superior.

⁶⁷ En este sentido una de las críticas más interesantes al concepto de *clásico* pueden consultarse en el texto *Azorín y el concepto de clásico* (2007) de Carme Riera.

más contemporáneo, para afrontar los retos del próximo milenio (Calvino 1994). La gran mayoría de autores concuerda además en que “la literatura presupone un *corpus* abierto” (Brioschi 1988: 22), por lo que sin ser un repertorio absoluto de obras tiene algunas que no pueden faltar en sus estanterías. A pesar de esa discrepancia todas esas nociones recaen en dos ideas: la de historicidad de una cultura, que ubica a la literatura en el terreno sagrado y sublime, y el de ordenación que sugiere una normativa al momento de elaborar reglas de valoración y un grupo de obras para una cultura. Es, digamos, similar al *Corpus Iuris Civilis*, una recopilación normativa que al mismo tiempo impone unas reglas específicas de uso de lenguaje y de temática y que marca la monumentalidad de una época de unicidad de la comunidad y la cultura que tanto atacaba Young y defendía ambiguamente Rousseau, por ejemplo.

Para completar toda esta ordenación, sin embargo, es importante comentar cómo dentro del universo literario decimonónico, aparece una rama que se encarga de llevar esta ordenación casi al extremo, marcando una pauta de diferenciación monumental respecto a la hiperprotección de textos y a la sublimación de ciertas literaturas ya que firma una especie de *tratado internacional* para crear un canon más universal. Efectivamente, la literatura comparada se convierte en la historia literaria regional de parte de Europa, marcada primero por los nacionalismos en un intento de subsanar las divisiones europeas de un pasado sangriento. Fernand Baldespenger anunciaba que la literatura comparada era “una concepción más orgánica de los grandes conjuntos literarios de Europa” (1998: 52). Paul Van Tieghem, uno de los autores más influyentes de esta disciplina, más cauteloso, promocionaba a la literatura comparada como una rama inclusiva que intentaba escribir una historia y un corpus de obras “tanto de las naciones pequeñas como de la grandes”, pero previniendo que las literaturas “menos ricas o menos conocidas” que no han ejercido una influencia tan

determinante eran importantes pues “sí han sufrido profundamente las influencias reinantes” (1998: 64), proclamando una unión bastante cuestionable y basada en un modelo cultural que se fundaba principalmente en: “el estudio de las fuentes, fortuna e influencia [...] temalogía, morfología, genología” (Vega 1998: 50). En Van Tieghem opera una naturalización de la imposición, similar a lo que ocurría en Roma o en la teorización de Spencer, en donde unos sistemas literarios fuertes se oponían a los débiles y ahí radicaba gran parte de la posibilidad de comparación.

En definitiva, se plantea una historia que busca trascender lo nacional, marcando una línea de (dis)continuidad en la tradición cultural europea. La problematización de estas conceptualizaciones radicaba en gran medida en que la dudosa etiqueta de literatura europea es sinónimo de *literatura universal* totalizando el sentido literario, delimitando una ruta unidireccional y acabada –similar a la del sujeto moderno– que si es preciso se puede ir completando con otras voces, pero que desde la superioridad otorgada a partir de las conquistas debe tener una voz principal. Esta normatividad que facilitaba la creación de varios cánones comparativos de las grandes lenguas y países europeos, siendo una *buena idea* por internacionalizar el estudio literario, terminó estableciendo una sociedad nacional/regional ordenada desde la universalidad y la condescendencia respecto a otras culturas.

La literatura comparada permitió el análisis de otros textos que sin estar escritos tenían otro modo de servicio: “El estudio comparativo de todos los monumentos, escritos u orales, de la actividad literaria de los pueblos, que no son sin embargo, ‘obras de arte’: cuentos, leyendas, relatos anónimos [...] El folklore espera aún al maestro que fije un método y que le conceda unas reglas ciertas” (Texte 1998: 29). De esta forma la *oralidad monumental* que servía para completar el ideal de Wagner, que nuevamente permitía sistematizar el mito, fue

permitida en el exclusivo mundo donde los críticos sistematizaban poco a poco la cultura complejizando el orden(amiento) polisistémico.

En países como España debido a su elevado número de producciones literarias esa ordenación, que oscilaba entre lo nacional y lo internacional, se realizó casi como una “vocación o como un deber” (Cesarani 2004: 187, 215), buscando encontrar una raíz que pudiese garantizar un control sobre las literaturas nacionales diversas *menos ricas* tanto dentro como fuera de sus límites territoriales, con una fuerte noción colonial.

En el caso de la relación de la península con *Hispanoamérica*,⁶⁸ aparece, por ejemplo, la figura de Marcelino Menéndez Pelayo quien, a través su texto *Cien mejores poesías*, se convierte en España en el “modelo antológico para todo el siglo XX” según Ruiz Casanova (2003: 22). Menéndez Pelayo como recopilador de textos latinoamericanos en *Historia de la poesía hispano-americana, (1856-1912)* establece un extraño ejercicio comparatista, pues existían nuevas naciones que ya no pertenecían a España. Sin embargo, en el texto mencionado plantea una norma (basada en el lenguaje, que en ocasiones él mismo *corrige* en las obras que comenta y en la temática que permite una continuación con la tradición hispanista) y un listado (de obras poéticas en función de la representación primando, por ejemplo, los países de México, Argentina y Venezuela por su importancia histórica en ese momento). Curiosamente, este ejercicio de lectura canónica que intentaba comparar naciones ocurre en la época en que se pierden las últimas colonias españolas y la literatura intenta recuperar, al menos a través de la lengua y el arte sublimado, su espacio central de dirección artística de dichos países que no terminan de dejar de ser propiedad simbólica de España. Lo importante respecto al ámbito de la literatura comparada en Europa es que este autor de crítica literaria con sus textos (que le dotaban de autoridad y a su vez dotaban de autoridad a ciertos

⁶⁸ Etiqueta compleja si se considera que varios países, como los de la zona andina, poseen varias lenguas aborígenes que persisten hasta el día de hoy. Al respecto, como se verá, los movimientos indigenistas proponen una relectura de este término por la invisibilización en virtud de la lengua que propone implícitamente.

escritores al otro lado del mundo) se convierte en “fuente inagotable de noticias eruditas para todos sus corresponsales europeos” (Gutiérrez Cuadrado 2003: 24) y sirve, así, de puente entre el *viejo* y el *nuevo* continente para mantener la noción central y periférica, respectivamente, con un orden difícil de quebrantar y hacer que incluso en el siglo XX las clasificaciones nacionales partan del modelo hispanista o hispanófilo.⁶⁹

Este ejemplo, que cohesiona la verticalidad del poder al momento de elegir ciertas obras en función de la pureza de la lengua y la continuación de una tradición, evidencia la construcción unitaria y cerrada de las historias nacionales europeas que buscaron internacionalizarse.

Resumiendo, el sistema literario se ordenó en función al polisistema cultural de unicidad, superioridad cultural y control de la escritura. En el caso europeo/español instituciones como la universidad o el mundo editorial fueron quienes normaron la acción de lectura y de escritura a través de un canon que representaba buena parte de las ideologías dominantes y también normaron la circulación de los textos –los bienes por excelencia– que edificaron un orden complejo y estructurado.

Una vez delimitadas estas analogías entre derecho y literatura se presenta la cuestión central. Si el orden(amiento) jurídico es el espacio donde el sujeto jurídico actúa, en el mundo literario debe también *aparecer* un sujeto que sea el depositario de derechos y obligaciones de las acciones literarias que como, se delimitó anteriormente, consisten en leer y escribir. El orden(amiento) literario –que se inscribe además el orden(amiento cultural) y el orden(amiento) jurídico– otorga de este modo un modelo de subjetividad para funcionar en

⁶⁹ Términos que curiosamente aparecen para designar aquellos extranjeros interesados por la cultura española y que poco a poco se van nacionalizando hasta que en la década del treinta del siglo pasado se convierte en una disciplina canónica. El artículo “Crisis de identidad española y situación actual del hispanismo” (2010) de Antonio Morales Moya realiza un recorrido interesante del término, que no obstante no termina de evidenciar cómo el significante se desarrolla respecto al conflicto nacional en territorio español (con las nacionalidades catalana, vasca y gallega) o su ambivalencia en América latina por la matriz colonial y poscolonial.

este espacio que, como vimos, ha sido históricamente excluyente respecto a todos los actores reales, y los cuerpos, que habitan un espacio determinado.

Brioschi y Di Girolamo han definido el término de *comunidad literaria* como sinónimo del orden literario (probablemente queriendo dar la ilusión comunicativa y cohesionada que se criticó tanto en el siglo XX) e incluso han cifrado unos “sujetos de a comunicación literaria” (1988: 25) que se resumen en el autor, los editores y el público (26-37). Sin embargo, el estudio de los italianos no pone bajo cuestionamiento la noción de *sujeto*; tampoco diferencia niveles literarios; y sobre todo, no problematiza de ninguna manera la literatura en tanto que representación ideológica del mundo. Por ello esta tesis se distancia de su labor para proponer otro esquema.

El sujeto, como se explicó al tenor del acápite anterior, tiene un cuerpo, pues sin desconocer el pasado ficcional que se cuajó desde Roma hasta la actualidad y su potencialidad, también tiene el objetivo de mantener una política de corporalización a lo largo de él.⁷⁰ En el caso del orden(amiento) literario, todo indica que el modelo de subjetividad –y aquí hay un acuerdo con Brioschi– recae en el autor. Y sus *derechos* fundamentales son desde luego a escribir, pero sobre todo a ser leído –aunque en algunos momentos gozó incluso del derecho de su propia comercialización, cuestión perdida desde el siglo XII con la especialización del libro y la aparición de la lectura especializada universitaria (Petrucci 2011: 51-69).⁷¹

El autor como cuerpo humano con posibilidad de ejercer derechos, se convierte en el sujeto central del universo extradiegético literario, pues puede ejercitarse dentro de las normas

⁷⁰ De ahí que el público no sea considerado directamente un sujeto y que los editores sean incluidos dentro de la institución. En rigor, esto demuestra la necesidad de que el sistema literario se adapte al sistema jurídico y sus esquemas de ordenación.

⁷¹ Aquí resulta interesante la investigación alrededor de Gregorio Magno como símbolo del productor de su propio libro que Petrucci realiza, pues demuestra cómo la autoría se fue especializando y fragmentando a partir de los procesos de ficcionalización de las personas jurídicas y de profesionalización del negocio editorial. Magno se convierte en un *sujeto* de estudio fundamental para comprender los cambios respecto a la autoría.

literarias como dentro de las normas comunes. Es decir, que el autor debe obedecer las reglas de la lectura canónica –el buen uso del lenguaje, la creatividad/continuidad de la tradición en su obra, la capacidad de ser bien y herramienta, etc.– pero también debe seguir la normativa jurídica, que ahora se ha resumido convenientemente bajo el término *derechos de autor*. Por esta capacidad de ser depositario *ideal* y tener capacidad de ejercer derechos y obligaciones el autor es un sujeto pleno en el lenguaje literario y jurídico.⁷²

Vale comentar que dentro de esta subjetividad, y sin querer entrar de lleno en el espinoso asunto de los géneros literarios, el autor se bifurca mostrando distintas especialidades. El autor de crítica literaria no es el mismo que el autor de *ficción*,⁷³ pueden ser el mismo cuerpo, pero asumen máscaras diferentes y distintas funciones en el ordenamiento de la literatura. De hecho, el autor de crítica respecto al autor de ficción tiene una relación recíproca. El crítico es claramente una designación, “la función de juzgar se delega al crítico” (Brioschi 1988: 57). En efecto, el crítico –como el juez que es boca de la ley en la tradición romanística del derecho– *habla* para garantizar que la mitología y la escritura de los textos estén de algún modo presentes incluso a partir de la innovación o la ruptura.

De todas maneras, siendo autor *de lo que sea* en esta construcción del sujeto literario como aquel que puede hablar, al igual que en la Roma antigua y los períodos subsiguientes, se puede percibir las máscaras jurídicas llenas de imposiciones y prerrogativas que le dan un lugar central en el sistema de representación y que a la par construye un modelo excluyente de ejercicio.

Efectivamente, dicha centralidad generada en Occidente a partir de una escritura que tuviese una gramática que impusiese también la ley, limitó el ejercicio escritural. Cuando se

⁷² En este punto es importante volver a Foucault que afirmaba que el autor y el nombre son construcciones modernas “que se hallan situados en los dos polos de la descripción y la designación” (1998: 44). De esta manera, al ser parte del sistema que le permite apropiarse una serie de textos, se produce una noción bastante similar a la del sujeto jurídico, que está normado por el ordenamiento para poder actuar.

⁷³ Siguiendo la terminología *anglo*.

mira de cerca la literatura que va desde el siglo xv a buena parte del siglo xx –tomando ese período como coincidente para el proceso de conquista europea– a grosso modo se puede observar que el ejercicio escritural era un privilegio en función de clase, raza y género, muy similar a lo que proponía el modelo de sujeto jurídico moderno. La literatura de monjas, la única en la época colonial destinada para las mujeres, fue considerada en España y América Latina una labor de manos, tan valiosa como un tejido o un pastel (Ferrús 2005); el texto *Crónica del buen gobierno* (1615) de Guamán Poma de Ayala, uno de los testimonios más importantes para entender parte de la cultura inca devastada por los conquistadores españoles, enviada al rey Felipe II, fue excluida y olvidada hasta que apareció en el año 1908 perdida en la Biblioteca Nacional de Copenhague. Sólo a través de estos dos ejemplos, que incluyen a la tercera parte de la población americana de posibles escritores, se saca a la luz cómo solamente ciertas autorías estaban legitimadas, cómo el autor se relaciona con la autoridad. Es decir, la autoridad literaria tiene un doble sentido: “prestigio y maestría” (Bauer-Funke 2009: 38). Bauer-Funke analiza a través del omnipresente Quevedo, cómo la autoría es una posición privilegiada y una función estratégica de posicionamiento identitario. El escritor, empero, debe cumplir siempre la normativa pues puede perder su categoría de autor(idad) si no realiza bien su labor; “el peligro que corren un autor y su obra cuando se erigen en contra del poder estatal” (38) radica en no cumplir la normativa del sistema literario, adecuadamente reglado. Esta constante vigilancia además permite ver cómo sólo ciertas autorías estaban protegidas por un proto-sistema simbólico de escritura global que en España empieza a gestarse en 1492 (Mezzadra 2008: 17).

Existió, siguiendo esta línea, una larga tradición de cuerpos que no podían escribir pues no tenían la máscara de la autoría o, lo que es lo *mismo*, que escribiendo no podían entrar en el canon que generaba el orden literario (como las monjas y su escritura era *labor de*

manos o las obras indígenas que eran archivadas en el olvido). Como mencionaba De Certeau, la ley se escribía dos veces, sobre el papel y sobre el cuerpo; en el caso literario de ciertas personas pareciera que se escribía en tres niveles: escribía la ley sobre el texto, escribía la ley sobre el cuerpo y escribía la ley sobre el texto de un cuerpo que no se podía autorizar.

A través de Rousseau se puede ver un ejemplo importante que permite analizar la noción de autoría moderna y un caso de subsunción perfecta de la norma jurídica/literaria. El francés al escribir su autobiografía –y reinaugurar, de paso, el género literario– se definió a sí mismo, siguiendo el modelo de sujeto moderno como “yo solo” o “al menos, distinto de todos” (1983: 13), afirmando tácitamente el poder de la escritura individual, acabada e intrínseca que tenían ciertos cuerpos como el suyo. Puede verse cómo el escritor –que además es narrador y personaje bajo la noción de Philippe Lejeune– presenta su seguridad autorial, como reflejo casi automático de la seguridad subjetiva otorgada en la Modernidad.

Este derecho a escribir desde uno mismo debe ser considerado concurrente a otro derecho: el de ser leído. La lectura autorizada, autorizadora y canónica que vino de la mano de la universidad como centro de conocimiento y de poder legitimado en Occidente tiene que ver directamente con esta cuestión. La época dorada de la lectura autorizada –la de la crítica literaria– en la que se percibe su máximo desarrollo y autonomía de sus funciones, “coincide *grosso modo* con la de la Modernidad, entre el siglo XVII y la mitad del siglo XX” (Cesarani 2004: 184). Los demás lectores, nos comenta Robert Darnton, a pesar de que Rolf Engelsing afirme que fueron parte de una revolución de lectura del siglo XVIII, estaban en buena medida olvidados pues no tenían un acceso real a la lectura ni tampoco los textos circularon de modo tan extendido como para hablar de un cambio radical. “No such revolution took place”, *sentencia* Darnton (2009: 251) contra Engelsing y como conclusión nos deja una salvaguarda: “The distinction between intensive and extensive reading may serve as a way of contrast the

behavior of readers [since] five centuries ago (249).⁷⁴ Efectivamente, la lectura intensa de la crítica superó con creces a la lectura extensiva del resto de la gente que creaba una falsa *comunidad de lectores*.

Se parte del supuesto, entonces, de que ha habido una lectura especializada y elitista muy desarrollada que es parte del canon literario y otra lectura más extendida bastante más reciente por los cambios tecnológicos y los procesos de democratización y creación de mercados del siglo XX que ahora con fenómenos como el *best seller* otorgan también una autoridad. Así, la poca subjetividad entregada a la lectura extendida ha condicionado radicalmente la noción de autoría que durante mucho tiempo se nutría de la lectura especializada. De esta manera, la autoría al igual que la subjetividad moderna era automática e individual y, en teoría, no necesitaba de un lector *otro* que legitimara su figura. El lector especializado –el crítico, el académico, el editor– *autorizaba* al autor.

En este sentido, la forma más visible en que un autor se *autorice*, es decir, adquiera la subjetividad plena y central, tal como el sujeto jurídico, puede tomar forma literaria a través de la biografía literaria.⁷⁵ La biografía desde el Renacimiento otorga un carnet de identidad, un pasaporte en algunos casos, en el que confluyen lectura autorizada, ordenamiento canónico e historia, y valor de la sociedad a partir de los derechos de escribir y ser leído.⁷⁶ Se entiende la necesidad de la biografía porque otorga a los lectores una cohesión entre texto y autor, mantiene un orden cronológico y temático, y relea la historia común a partir del canon. A la par, conseguía dar, al igual que al sujeto moderno, una unicidad y una propiedad sobre el

⁷⁴ Vale agregar que hubo diferencias entre Inglaterra y Francia que el propio Darnton aclara en el artículo “Philosophy Under the Cloak” (1989).

⁷⁵ Y sus diversas formas como estudios introductorios, la reseñas de vida, etcétera. Para realizar esta afirmación de Foucault que también, sin mayor profundización, asume que en la biografía como parte de este proceso: “el autor es lo que permite explicar tanto la presencia de algunos acontecimientos en una obra como sus transformaciones, sus deformaciones, sus diversas modificaciones (a través de la biografía del autor, el descubrimiento de su perspectiva individual, el análisis de su pertenencia social o de su posición de clase, la actualización de su proyecto fundamental) (1998: 51).

⁷⁶ Probablemente en el tema del cuerpo la más interesante de todas las biografías sea la “biografía positivista” donde se relaciona la tipología corporal con los acontecimientos históricos.

texto. Esta cuestión puede verse, por ejemplo, en la crítica que una de las voces más autorizadas del siglo XX en España, Menéndez Pelayo, realiza sobre *La Celestina* donde presenta un estudio introductorio a manera de biografía autorial –que por otro lado él se encarga de nutrir– y afirma que aunque Rojas no hubiese escrito el primer acto como todo parece indicar, debe establecerse su autoría de la siguiente manera:

El bachiller Fernando de Rojas es el único autor y creador de *La Celestina* [...] y esta razón es la admirable unidad de pensamiento que en toda la obra campea, la constancia y fijeza en el trazado de los caracteres, el desarrollo lógico y gradual de la fábula y el dominio y señorío con que el bachiller Rojas se mueve dentro de ella, no como quien continúa obra ajena, sino como quien dispone libremente de su labor propia. (1941: 241, 244)

A pesar de la contradicción de este enunciado –el autor no escribe toda la obra pero aún así es autor de toda la obra– algo queda claro: más que la unidad de la obra se valoraba la unidad del autor en la obra que marcaba un sello de propiedad y complitud, coherente con la subjetividad moderna explicitada en líneas anteriores. La biografía traía así, más o menos, la identidad autorial que otorga las claves de la crítica que garantizan uniformidad cultural, aquella anhelada y descrita por Weber y Wagner. Al mismo tiempo, ese análisis *preciso* del autor permitía encontrar su intención al escribir un texto, dando unas claves *seguras* al lector respecto a qué es lo que en realidad se quería decir minimizando el poder de intervención que cualquier lector podía tener sobre el texto literario.

Dentro de la concepción comparatista el autor juega un papel fundamental pues se produce entre los países “un extraño sistema de contabilidad cultural un deseo de acumular méritos para la nación propia al demostrar que ha influido lo más posible en otras naciones o, más sutilmente, al probar que la nación propia ha asimilado y ‘comprendido’ a un maestro extranjero más plenamente que otra” (Wellek 1998: 83), haciendo que la autoría, como parte de la creación *universal* de textos y lecturas, obtenga también un lugar de privilegio. En este

sentido Manuel Asensi explica cómo en *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* hay un acontecimiento *fundamental*, el de la “maleta olvidada” que contiene, varios escritos entre ellos la *Novela del curioso impertinente*. En esos escritos, hechos a mano, en los que se intuyen huellas aparece una metáfora:

la maleta como tal es una extensión territorial de su dueño, la maleta es su metonimia precisamente porque al viajar el sujeto se desterritorializa y se asegura un mínimo de territorialización arrastrando consigo cosas como sus pertenencias, la familia, etc. (tampoco se nos dice nada sobre si el viajero iba acompañado por alguien); el que la maleta posea un aforro en el que se guardan unos papeles es una marca de quien lo ha organizado de ese modo, es un estilo, es su estilo. (Asensi 1996: 14)

Si bien el texto está separado del autor, pues el cuerpo y la maleta están separados, existe un signo de propiedad del primero respecto al segundo. Justamente, los siglos XVII y XVIII se encargaron de amoldar una figura de propiedad que Cervantes retrata con antelación a su época y que los vincula de modo particular. Con esta metáfora, se puede ver cómo los orden(amientos) nacionales marcan una tradición, un canon y sobre todo una jurisdicción, sobre el autor que es propietario del texto pero propiedad del sistema cultural nacional, a través de mecanismos idealistas que recuerdan que, quizá, la ausencia no sea el mejor procedimiento para estar ausente ni la presencia aquel para estar presente, siendo el modelo, el que permite que autor y texto se relacionen y creen significado en la sociedad.

Lo que se pretende poner de manifiesto es que la máscara, entendida como atributo, como derecho, se hace explícita en los sistemas literarios modernos. Así mismo se evidencian las relaciones profundas entre filosofía, derecho y literatura que operan en un entramado discursivo y que, en este caso, se aposentán en la figura del autor: en la autorización de escribir, de escribirse como espíritu, de escribirse como espíritu en la escritura, siguiendo nuevamente el esquema de De Certeau. El sujeto literario recae entonces en la figura del autor moderno propietario de sus textos, propiedad del sistema. En palabras de Foucault: “el autor-

sujeto es una función variable del discurso, un efecto del funcionamiento de los enunciados” (1996b: 47). Es, así, la máscara completa que funciona en el polisistema cultural con derechos y obligaciones. Esta abstracción de ninguna manera sugiere que todos los autores hayan podido ejercer sus derechos.⁷⁷ Sin embargo, sí intenta afirmar que en un sistema ordenado como el de la literatura la máscara de autor es aquella que puede agregarse al cuerpo *ipso facto*, incluso en el sistema jurídico donde los derechos de propiedad intelectual le conceden un lugar de privilegio en virtud de su poder creativo, pero sobre todo de la ideología unificadora y de posesión que se legitima a partir del sistema de la lengua. A pesar de que Foucault diga que contemporáneamente el autor más que un nombre o una escritura es “un espacio donde el sujeto que escribe no deja de desaparecer” (1998: 40) es mi opinión que la subjetividad jurídica y autorial van de la mano, que el autor como sujeto en el orden(amiento) jurídico nacional es la máscara que entra de *iure* y *de facto* en la sociedad de consumidores, amparado por la legislación internacional de los derechos de propiedad intelectual como parte del polisistema cultural moderno.⁷⁸

Ante este panorama es pertinente analizar el que, por un juego de espejos y por la lógica binaria, podría ser el otro sujeto en la relación: el lector que a partir de la lectura especializada se bifurca. El lector, como vimos, podía dividirse de modo simplista en canónico y común. El lector *intensivo* (en la universidad, de la crítica cultivada o del mundo editorial) se mostró, es también un escritor que autoriza sobre la piel de otro autor. El lector que interesa al análisis, luego, es aquel que realiza la lectura extensiva y que no se ciñe a los espacios de poder tradicionales.

⁷⁷ Son casos especialmente significativos para este trabajo como Oscar Wilde, Jean Genet o Reinaldo Arenas, por poner tres ejemplos que se intentarán explorar en su última parte.

⁷⁸ La propiedad intelectual está amparada por dos organizaciones a nivel internacional: la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). Ambas tienen múltiples documentos, esto sin contar con las instituciones regionales. En Europa destaca el *Libro Verde* que busca dar directrices sobre los derechos de autor en la economía del conocimiento. En la Comunidad Andina de Naciones la decisión 486 explica el régimen común de la propiedad intelectual para dichos países.

La explicación de esta diferenciación entre lectores tiene una pertinente analogía en la figura de la competencia. En el mundo jurídico, la *competencia* es el derecho que un juez tiene a conocer una causa, “el ordenamiento de las normas, que se utiliza como criterio de preferencia” (González Solano 2003: 26) y que le permiten conocer un caso y dictar sentencia sobre él. En la literatura, mencionaba Brioschi “La competencia del lector, así pues, es toda la premisa de la comunicación literaria” (1988: 49). Para este autor la única comunicación literaria *verdadera* ocurre cuando el lector tiene dos habilidades: una lingüística, “a partir de la filología como reconstrucción textual y lingüística” (48), y una más general, “tantas competencias diferentes para cuantos sean los aspectos en los que un texto literario puede analizarse: componentes retóricos, métricos, narrativos, genéricos (esto es relacionados con el género literario)” (49). De esta manera, pareciese sugerirse que el lector solamente puede ejercer el derecho a la lectura, la competencia de entender el texto a *plenitud*, si posee una serie de destrezas venidas de la lectura profunda y especializada, amparadas bajo la tradición filológica.

Esta percepción se complementa con el proceso comunicativo entre ambos sujetos. El autor escribía para unos lectores que, sin embargo, eran accesorios pues se resolvían, tal y como proponía Hegel, en la mente del autor que no necesitaba comunicarse con ellos limitando la alteridad al reino ideal. Hace pocas décadas Lázaro Carreter dentro de la crítica española señalaba que el autor como creador era:

un emisor especialmente cualificado, que no puede identificarse al hablante ordinario. Es un emisor distante con quien el destinatario no puede establecer diálogo, para inquirir, corregir o cambiar los derroteros del mensaje [...] el escritor pues rompe el silencio tal vez con la misma necesidad comunicativa con que un viajero lo hace en el departamento de un tren. (1987: 157 y 158)

El autor idéntico a sí mismo, que cifraba un mensaje utópico y ucrónico⁷⁹ al vacío que él mismo se encarga de romper, tenía un sitio muy especial dentro de la cultura nacional ya que ese mensaje, inserto en un sistema de castas de lectura, en efecto, tenía un destinatario inicial: el lector calificado, que distinguía los documentos –cualquier texto– de los monumentos –los textos literarios *importantes*–. La alteridad, el lector dentro del mensaje literario, era un *Otro* enunciado precisamente para no ser enunciado tal y como hacía Rousseau a través del significante *pueblo* que se estiraba hacia límites inverosímiles. Los lectores de carne y hueso fueron poco considerados incluso dentro del discurso comunicativo jakobsoniano que los minimizó ostensiblemente. De esta manera, el sujeto lector –aquel que no escribía reseñas, biografías o estudios autorizadores sino que ejercía el placer de aprehender el libro– tenía una media máscara. Incluso contemporáneamente y ya en el orden(amiento) legal, ante la retórica de los derechos de autor no existen unos derechos del lector sino que los lectores acceden a la subjetividad por medio de su categoría de consumidores de textos, pues, en efecto, su importancia parece remitirse a la función pasiva que ejercen en el polisitema cultural.

Visto este orden(amiento) dirigido por el canon, ahora internacionalizado, y visto el sujeto, nuevamente como modelo impositivo y privilegiado de acción encargado de hablar y poner en funcionamiento el sistema, surgieron en el siglo XX varias críticas y reformulaciones de diversas escuelas de pensamiento. Respecto a la noción de elevación literaria Terry Eagleton coincidió en que la literatura era parte importante de la construcción histórica de los pueblos pero no consideró, en cambio, que dicho significante fuese parte de una forma inherente de relación valorativa: “No hay absolutamente nada que constituya la ‘esencia’ misma de la literatura [...] tampoco puede decirse que la literatura no pasa de ser lo que la

⁷⁹ El mensaje ucrónico, de acuerdo a la aproximación de Carreter, es aquel que incluso sin haberse realizado podría realizarse.

gente caprichosamente llama literatura. Dichos juicios de valor no tienen nada de caprichosos [...] se relacionan estrechamente con las ideologías sociales” (1998: 20). De este modo, el autor aplica la construcción contraideológica de Althusser en el sagrado campo literario y así intenta violentar el orden literario que introduce no sólo nociones de estética elevada, sino también una importancia cultural sobre otras personas dentro y fuera de sus sociedades.

Con la ola de democratización y de expansión del mercado global Williams, con sus embates contra la tradición literaria inglesa, sugería que había que revisar los clásicos y su eternidad en el canon. “Written human experience of an unespecialised and primary kind must always be recognised as literature” (2001b: 146) decía el autor, buscando agrandar el espacio para que ciertos textos pudiesen entrar más allá de aquellos *monumentos* nacionales. El teórico completaba que en el capitalismo industrial existía más que una clasificación taxativa un compromiso educativo: el de ampliar la literatura y el arte que se convertían en “desperate survivors and witnesses” cuya única defensa era a través de la educación que permitía “to develop ways of thinking and feeling to understand what is happening” (2001b: 16). Así, se retoma el texto como bien y herramienta contraideológica del sistema capitalista y la noción moderna de arte elevado.

Al mismo tiempo, desde América Latina –que paulatinamente empieza a entrar más en la teorización de este ensayo por razones evidentes– voces como la de Ángel Rama cuestionaron la noción de la sagrada literatura y su construcción histórica a partir de conceptos como el de la *Ciudad Letrada*, entendida como esa ciudad colonial amurallada que se vuelve metáfora de un reducido grupo de intelectuales que a través de la imposición de la escritura –que el autor cifra como base en la gramática de Nebrija– como modo cultural de conocimiento se vuelve “fija e intemporal, como los signos, en oposición a la *ciudad real* que [...] se pliega a las transformaciones de la sociedad” (Rama 1998: 52; cursivas del original)

negando la historicidad que supuestamente otorgaba a los pueblos y denunciando la insistencia colonizadora en el sistema de ordenación literaria. Al mismo tiempo se propusieron revisiones al canon del siglo XX a cargo de latinoamericanos como Carlos Rincón, Fernando Retamar o Cornejo Polar que junto a aquellos como Ángel Rama o Walter Mignolo intentaron diversificar las lenguas y los textos a incluirse en la región latinoamericana o estudios continentales y regionales como los de la UNESCO.⁸⁰

Dentro de las críticas al canon literario el estudio liminar de Edward Said, *Orientalismo* (1978) es fundamental como crítica al sistema ideológico moderno, en este caso, de una región imaginada y conquistada a través de la palabra. Así también, *El imperio contraescribe: Teoría y práctica en las literaturas postcoloniales* (1989) de Ashcroft, Griffiths y Tiffin o la *Epistemología del Armario* (1991) de Eve Kosfsky Sedwick, entre otros, fueron básicos para la relectura de la literatura gay/lesbiana desde una perspectiva *queer* agregando nuevos textos y sobre todo, criticando las recopilaciones y lecturas canónicas realizadas en el tema, buscando educar de otro modo para concebir la subjetividad de manera diferente.

A las raíces decimonónicas de la literatura comparada le aparecieron otros resquebrajamientos que cuestionan si la historia y la literatura son compatibles. Nil Santiáñez apuntaba, con cierta ironía, como Wellek presenciaba el ocaso de la historia literaria, como Perkins retaba la vaguedad e inocencia de los historiadores literarios y como Todorov la llamaba, con un desprecio cercano al sadismo, la *pariente pobre* de la literatura (2002: 51 y 54) todos apelando a una revisión respecto al objeto de estudio, es decir, a qué se ha estado historizando en el nombre de la literatura y qué consecuencias materiales ha tenido en la

⁸⁰ El texto *América Latina en su literatura* de 1972 es liminar en este aspecto porque surge como voluntad política y como consecuencia de la búsqueda de una lectura de la literatura americana desde el continente americano. En su prólogo se hace una extensa descripción del proceso literario-político por intentar armar una compilación teórica (que no una compilación de textos) para releer algunos textos latinoamericanos.

internacionalización literaria. Y en este sentido probablemente haya que detenerse un momento en Gilbert Chaitin: “Como la Europa en la que nació, la literatura comparada se ha visto envuelta en una lucha a veces mortal, entre un grupo de estas unidades llamadas nacionales, o especies, y entre cada una de ellas y una unidad superior, o clase: lo universal” (1998: 145). El teórico pide que la literatura debe marcar particularidades no sólo en los textos comparados, sino, sobre todo, en lo literario como categoría “histórica y diferencial” (159) pues un ideal de textos y de literatura se ha impuesto bajo el pretexto “de universalidad y de una supuesta objetividad” (163). En este sentido la literatura diferencial “cuestiona la existencia de identidades y esencias autónomas; éticamente, milita en contra del uso de categorías propias para capturar al Otro” (165). Las literaturas poscoloniales marcaron un “interés por tratar las consecuencias de lo que significa estar dentro y fuera del lugar” (Ashcroft 1998: 184) precisamente porque tres cuartas partes de “la gente que habita la tierra ha visto cómo su vida se desarrollaba bajo la experiencia del colonialismo” (184). Para ello se volvió urgente “transformar la lengua” (1998: 185) como mecanismo que permitía mantener intacto el polisistema cultural, siendo a día de hoy una de las bases del proyecto literario poscolonial.

Fokkema, por su parte, proponía que la literatura comparada funcionaría solamente si se acoplaba a un nuevo paradigma en el que “se ha abandonado la exclusividad del ‘texto literario’ como único objeto de estudio de la literatura” (1998: 109) comparando ya no sólo tradiciones europeas sino textos diferentes, intentando buscar nuevos métodos que expandan la noción de historias internacionales en la literatura. Henri Remak la define como “el estudio de la literatura más allá de las fronteras de un país particular y el estudio de las relaciones entre literatura y otras áreas del conocimiento u opinión” (1998: 89) distanciándose además de “la literatura mundial” (95). Es importante en este sentido la intertextualidad como la

“presencia efectiva de un texto en otro” (Genette 1989: 10)⁸¹ para plantear recorridos distintos en los que la historia literaria tradicional, como central y universal en las historias de las naciones y realizar comparaciones que no se basen solamente en la historia cronológica eurocentrista.

El cuestionamiento al sujeto literario por excelencia, al autor, también estuvo presente. Probablemente el primero fue Goldmann en 1953 que aseveraba que los verdaderos creadores de la obra son los grupos donde ella nace (1955: 40-43) y proponía una aproximación comunitaria de la autoría. Iuri Lotman desde la semiótica cultural refiriéndose al autor y su modo de identificación dentro del sistema, la biografía, comentaba cómo:

no todas las personas que viven en una sociedad tienen derecho a la biografía. Cada tipo de cultura elabora sus modelos de “personas sin biografía” y “personas con biografía”. Aquí es evidente la relación con el hecho de que cada cultura crea, en su modelo ideal, un tipo de persona cuya conducta está predeterminada plenamente por un sistema de códigos culturales [...] no es casual que la biografía del autor se convierta en un hecho cultural consciente [...] ley de complementariedad entre la trama de la narración y la capacidad de la mitologización de la biografía real. (1995: 10, 14)

Esta constatación privilegiada a la noción de autoría, al carnet, cédula o pasaporte identitario del sujeto literario por excelencia, subraya una selección meticulosa que no ordena únicamente textos sino también modelos subjetivos y culturales en la sociedad. En la literatura, la *biografía* es una institución del *biopoder* que se inserta en su cuerpo y su escritura como mecanismo de control de sus acciones. Incluso para el autor no reconocido, la *no biografía*, siguiendo a Lotman, es también un sistema normativo que lo acompaña en el sistema autorizado de cuerpos que pueden escribir, en el Estado de derecho.

⁸¹ Utilizo la cita de Genette sin entrar en toda la clasificación que realiza respecto a los préstamos textuales pero considerando su afán, a diferencia de Kristeva, de conceptualizar separadamente ciertos préstamos. En esta tesis la intertextualidad se entiende como aquel préstamo complejo que se podrá ir desarrollando en cada caso de estudio.

Esta crítica que buscaba bajar del pedestal al autor y los mecanismos que lo posibilitaban llegó probablemente con Barthes a su mayor expresividad. En una cita muy aludida pero que es difícil de no incluir el autor francés mencionaba que la máscara subjetiva del autor, “su persona civil, pasional, biográfica ha desaparecido” (Barthes 2004: 46), cuestión sin embargo que al igual que con la noción de sujeto resulta importante, aunque de imposible realización, en el marco normalizador contemporáneo. Wimsatt desde la escuela de la nueva crítica también hizo una fuerte e importante crítica a la noción de autor que salpicó de lleno a la biografía a través del concepto de *falacia intencional* restando valor absoluta a la interpretación autorial como la interpretación suprema, cuestión fundamental también al momento de estudio.⁸² El autor como único sujeto jurídico, autorizado por un orden cuestionable se puso así en entredicho.

Estas nuevas *lecturas* de ciertos *autores* de la crítica literaria fueron importantes para proponer un nuevo orden y un nuevo sujeto en el espectro literario. En este sentido Javier Lasarte, además, posicionó un tema fundamental: el del lugar del intelectual, del lector especializado, como nuevo autor/lector en el siglo XX desde el espacio autorizado de la universidad. Efectivamente, el teórico señalaba que no era que la *otredad* no haya existido *antes* de los sucesos del mayo de 68, fecha simbólica para el compromiso universitario de revisar la Modernidad y sus consecuencias con la realidad social, sino que una conjunción de eventos sociales contemporáneos e internacionalizados,⁸³ causaron que el intelectual, con su máscara autorial, de privilegios de inserción en esferas o circuitos de poder, se autoperciese “como una especie hermana de aquellas de las que trata; dicho de otra forma, se concibe también como un otro” (Lasarte 1995: 221). Cuando los visibles estudiantes parisinos del 68 y

⁸² Al final de este capítulo se volverá sobre la falacia intencional, al momento de abordar el tema de la transgresión en el campo literario.

⁸³ Los procesos de democratización, las guerras mundiales, la creación de estamentos jurídicos internacionales, la inequidad causada por el modelo global, los movimientos sociales organizados, la avances tecnológicos, la comunicación, entre otras.

los primaverales de Praga –así como los doblemente invisibilizados mexicanos el mismo año–⁸⁴ se suman en masa a un conjunto de otros, poniendo una *marca registrada* de la otredad –de la que incluso este estudio es deudor– contaminando a la universidad de posibles relecturas políticas. De este modo, la condición de sujeto otro, de sujeto subalterno, que más que no hablar no era escuchado, despierta una conciencia de ciertas voces marginadas que pudieron ser atendidas solamente en el siglo XX a través de la emergencia mundial de algunos movimientos sociales.⁸⁵ El sujeto contemporáneo como sujeto *otro* en el nivel sistémico de representación intentó incluir, así, dentro de la subjetividad asignada del autor a otras posibles voces.

Es importante mencionar que la teoría literaria “irrumpe con fuerza en los departamentos de literatura comparada” (Carbonell 1998: 137) hecho que posibilita la inclusión de todos estos discursos en un nivel académico politizado, dentro de los cuales también se incluye esta tesis. Esta lucha *encarnizada* entre las escuelas literarias tradicionales y la teoría literaria que buscaba un nuevo ordenamiento de la literatura y una nueva definición del sujeto literario, obtuvo reacciones a estos postulados que buscaron resucitar a aquellos que nunca habían muerto porque aparentemente no se los podía matar: al autor y al canon, nuevamente tomando la lectura como punto central. Harold Bloom minimizaba la puesta en duda del canon y llamaba a sus detractores parte de la *escuela del resentimiento*, grupos

⁸⁴ Invisibilizados porque no aparecen en el discurso de las reivindicaciones estudiantiles y porque fueron silenciados de la historia por la masacre causada en virtud de que las olimpiadas pudieran ser realizadas ese año en México. Esta cuestión evidencia cómo la capitalización de los movimientos de finales de los años sesenta como símbolo del cambio paradigmático universitario no han incluido a *otras* zonas que, de hecho, sufrieron un silenciamiento nacional en virtud de obligaciones internacionales.

⁸⁵ Fernando Coronil en “Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of the Subaltern States” (1994) anuncia de modo sutil cómo la imposibilidad de habla va directamente relacionada con la imposibilidad de escucha. Un caso de esto es el de la resistencia de los movimientos indígenas pues teorizaciones y movimientos se realizaron desde las primeras décadas del siglo pasado, intentando recopilar el pasado de lucha sin que esto tuviera mayor repercusión en las visiones de la alteridad en Europa o Estados Unidos.

teóricos que reclamaban el inmovilismo del canon y que atacaba diciendo: “ninguno de estos grupos es verdaderamente literario” (1998: 197 y 198).

En la crítica española contemporánea teóricos como Enric Sullà si bien no llegan al extremo hermetismo de la definición literaria de Bloom han cifrado al canon como una “lista o elenco de obras valiosas y dignas y por eso merecen ser estudiadas y comentadas” (1998: 11) sugiriendo una lectura especializada de ciertos textos –una lectura canónica–. Los estudios literarios y filológicos en España, por ejemplo, continúan con una tradición de lengua y textos clásicos, y departamentos como los de teoría de la literatura y literatura comparada se han reducido a subespecializaciones,⁸⁶ mostrando así que las críticas al orden, de hecho, vienen con castigos y que su reformulación es más que una cuestión retórica. Es importante mencionar el canon con su nivel *constitucional* dentro de la literatura con el poder de la ley, la gramática y la escritura como bases de difícil transgresión.

En referencia al autor, De Man refiriéndose a Barthes y a la escuela estructuralista y pos-estructuralista, comentaba: “Up till very recently, French critics never bothered to read at all [...] the same is still by and large the case for Barthes and his continuators; the only French theoretician who actually *reads* texts in the full theoretical sense of the term, is Jacques Derrida (1986: 33). Esta relectura de ciertos autores no intentaba sugerir la ausencia de lectura de ellos sino, por el contrario, una *mala lectura* –que se alejaba de la poética y se acerca a la hermeneútica– y nuevamente ubicaba ese binomio autor/lector, sujeto/¿sujeto? que desde una perspectiva amplia nuevamente pueden ser análogos al modelo subjetivo liberal y su insistencia por la certeza, la complitud y el autocontrol que De Man genuinamente defiende como hijo legítimo de la tradición occidental. No obstante, es curioso mencionar cómo la barthesiana *muerte del autor*, irónicamente y, como señala Andreas Kurz, fue *literal*.

⁸⁶ Como ha sucedido en la Universidad Autónoma de Barcelona, centro que acoge esta investigación, a partir de la implementación del *Plan Bolonia* que busca conformar un espacio académico *europeo* y que ha desaparecido el grado de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada.

Efectivamente Barthes falleció en un accidente “porque no leyó un signo de tránsito, lo leyó mal” (2010), cuestión anecdótica que señala nuevamente el peligro de la teoría literaria en campo tradicional, que desvía el modo usual de leer y por ende de escribir con consecuencias peligrosas. Parte de los formalistas rusos y los estructuralistas, los pos-estructuralistas y los deconstructivistas se cebaron contra esta tradición de autoría, leyendo desde sectores distintos, y planteando una transgresión en la figura del autor que, sin duda, tiene que verse paralela a la noción de sujeto que también se tambalea en el siglo XX y que como se explicó fue interdisciplinar.⁸⁷ Respecto a la biografía y su lugar en la contemporaneidad, por ejemplo, se ha planteado por parte de la Real Academia Española de Historia un diccionario biográfico *extra large*, el *Diccionario biográfico español*, monumental trabajo de 5.000 especialistas con 40.000 entradas que incluirá a varios autores literarios y que fue presentado ante los reyes de España, como un recuerdo de que la historia el mito y la literatura son parte del polisistema cultural para el desarrollo del Estado.

Los lectores no especializados fueron valorados por la escuela de la estética de la recepción,⁸⁸ que empezó a considerarlos como quienes ponían en marcha el texto, lo completaban y no eran simplemente ojos que miraban pasivamente palabras y espacios, desmontando así parte de la lectura canónica y de la confirmación biográfica y utilitaria del

⁸⁷ Los formalistas y estructuralistas, en especial, para conseguir dicho efecto se centraron en el mensaje siguiendo el esquema de Saussure. Mientras Jakobson aseveraba que de las posibles funciones comunicacionales, la función que le correspondía a la literatura era la poética, hacía del autor un emisor accesorio del mensaje que era el elemento central, Barthes comentaba que “un texto es un habla que remite a una lengua, es un mensaje que remite a un código, es una ejecución que remite a una competencia” (2009c: 288) anunciando, así –y en su caso muy ambiguamente– el estructuralismo literario y su dificultad de que el autor hable. En ambas, la voz autorial, como reconocimiento individual e histórico de la persona, pierde enunciación siendo la estructura textual la que gana terreno. Luego los pos-estructuralistas destruyeron por completo la noción de que el autor hablaba realmente en el texto literario pues a través de conceptos como el narrador y la focalización, la idea de autor como sujeto-efecto en la obra quedaba minimizada

⁸⁸ También llamada Escuela de Costanza. A través de Iser, Ingarden, Jauss y Eco, por mencionar algunos. Para explorar sus diferencias el estudio en castellano de Fernando Redondo *La estética de la recepción: desarrollo*, (2007) es muy decidora. Si bien he citado a Jauss es probablemente Wolfgang Iser el que mayor influjo tuvo al momento de considerar al lector como la figura central del proceso comunicativo a través de la escuela de la estética de la recepción. Precisamente el *acto de leer* es fundamental para considerar la búsqueda de cambio en el orden(amiento) literario.

autor como único sujeto del espacio literario. Hans Robert Jauss, verbigracia, *confiaba* en las lecturas que el receptor del mensaje literario podía lograr y comentaba que desde la lectura didáctica el espectador –lector– estaba atrapado:

en la contradicción de presuponer la conciencia emancipada de un espectador ya formado en trato con el arte [...] precisamente en tales identificaciones, y no únicamente a partir de las reflexiones que suscitan, el arte transmite normas de acción. Y lo hace de un modo que permite mantener abierto un espacio de juego para la libertad humana entre el imperativo de las prescripciones del derecho y la coacción inadvertida de la socialización por las normas. (2002: 75 y 76)

En este sentido es fundamental constatar cómo la lectura extendida y diversa permitió de cierta manera salir de la dinámica comunicativa unidireccional del autor. La negación del *placer* estético para el lector a partir del modelo de ejemplaridad de catarsis impuesto por Aristóteles,⁸⁹ negó la importancia de revivir el texto literario y llenar sus brechas, siempre presentes. La reivindicación de Jauss, del lector como sujeto literario, fue un hito indiscutible al momento de replantear el lugar comunicativo entre ambas instituciones y liberar al lector de una pesada carga de invisibilidad que a la vez quitó al autor, de cierto modo, la necesidad de ser reconocido por la crítica especializada. A través del esquema de Seymour Chatman (1978: 147-150) se hizo *gráfica* la existencia compleja de un autor real y un autor implícito. Borges desde la prosa mostraba elocuentemente esta bifurcación identitaria en su ensayo “Borges y yo” sin saber “cuál de los dos escribe esta página” (1985: 257 y 258).

Con la revolución industrial y con la difusión de nuevas tecnologías se crearon *comunidades* de lectores, fragmentando la noción de comunidad como mencionaba Iris Young, eso sí bajo el marco de un mercado literario que junto a ciertas democratizaciones como menciona García Canclini, han permitido leer más que nunca en la historia de la

⁸⁹ En Aristóteles aparece un ejemplo claro de la autoría literaria. Cuando me refiera a él, no como autor que escribió sus textos, sino como quien tiene la propiedad simbólica de ellos, existe la conciencia de que como señalan algunos estudios probablemente sus obras fueron escritas por sus estudiantes.

humanidad. “Se lee de otras maneras”, nos dice el autor, y el lector, los lectores “es también espectador e internauta, leen –y escriben– de un modo desviado” (2007: 85). En efecto, pareciera que después de mucho tiempo el lector en tanto que consumidor,⁹⁰ puede participar de modo más intenso en la dinámica subjetiva desde una lectura que en cierto modo es más *autónoma* y que puede completar el texto. En esa capacidad de *crear* parte del texto dentro de un mercado aparece el premio: un estatus jurídico como sujeto de consumo y como persona que tiene el derecho a leer, sin equivocaciones aunque claro, sabiendo que aún el espacio para comentar y canonizar textos queda todavía lejano en el ordenamiento literario.⁹¹ No obstante, nuevamente queda un *consuelo* –como cuando se descubre que se tiene otro *ticket* extra en el bolsillo para repetir el trayecto de la atracción– que radica en que estas comunidades de lectores articuladas han permitido incorporar ciertas miradas en el orden(amiento) literario.⁹²

De este modo, esta primera consideración de la literatura, del orden(amiento) extradiegético y de las subjetividades principales del lector y del autor permitirá entender las posibles transgresiones contemporáneas. El autor y el lector como figuras complejas, unas canonizadas, otras olvidadas, pero todas sumidas en una pirámide pautada y jerarquizada por el canon en una *comunidad literaria imaginada*. La importancia principal en el análisis radica en ver cómo la filosofía, el derecho y la literatura coexisten y como autoría y la lectura como la personalidad jurídica, median y ordenan las relaciones entre el autor de carne y hueso y el

⁹⁰ De hecho, ese es el único derecho que el lector hoy por hoy puede reclamar, el de ser un consumidor de un texto determinado a diferencia de los derechos de propiedad intelectual del autor, lo cual permite ver que dentro del orden(amiento) jurídico prevalece esa noción.

⁹¹ Aunque con los avances tecnológicos como el internet hay una facilitación de este proceso a través de otros archivos de lectura especializada y no especializada (como blogs o revistas). No obstante el acceso a internet aún limitado en muchos sitios del mundo debe prevenir al momento de hablar de una mundialización o una apertura del conocimiento, pues es aún un espacio emplazado en el primer mundo y en los estratos privilegiado de los países emergentes.

⁹² Tienen un interés particular para esta tesis las lecturas *desviadas* que a través del mercado editorial y la institución universitaria plantean ciertos cortocircuitos a la tradición imperante. Desde el feminismo nombres como el de Teresa de Lauretis, Jonathan Culler, Diana Fuss, Judith Fetterley o Annette Kolodny fueron fundamentales. Desde la crítica *queer* Eve Kosofsky Sedwick, Judith Butler o Judith Halberstam han sido importantes. Desde la crítica poscolonial Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Walter Mignolo o Mabel Moraña.

lector de carne y hueso, ahora sumidos inequívocamente en el mercado y a menudo desprovistos de cuerpo.

En este sentido, como parte de la propuesta de esta tesis que se cifra en la zona de los Andes pero que dialoga con conceptos de diversidad sexual como gay, lesbiana y *queer* es vital ver cómo se han conformado estos textos bajo ciertas nociones de canon y contra-canon y qué tipo de revisión histórica plantean determinados autores y ciertos modos de lectura. Desde luego interesan las nociones de autor y lector, sabiendo que aún los mecanismos para analizar la lectura no especializada son limitados, pero teniendo al menos conciencia de que la lectura canónica es siempre ideológica y por ende el ejercicio corporal althusseriano de *abrir los ojos* es importante al momento de analizar los impolutos clásicos y el canon que constantemente replican los textos o los fetiches que el autor *accidentalmente* olvida para recordar su valía internacional. Así mismo, es importante ver cómo en este viaje a través del intertexto y su *efectividad* para insertarse o dejarse insertar en *otros* textos literarios, tiene la capacidad de dialogar con otros productos artísticos y otras latitudes sin una cronología o una jerarquía exegéticas, estableciendo puntos antagónicos o cercanos pero comparando con otras nociones que no sean el orden que persigue con tanto apremio al sujeto y a sus acciones.

I.3.2. El espacio intradieгético: el personaje, el narrador y sus avatares

El análisis del texto tiene en el siglo XX un centralidad sin precedentes. Desde luego, que Aristóteles y la *Poética* conforman parte de un pasado omnipresente al que se adeuda gran parte de la teoría textual contemporánea. No obstante, por el desarrollo de la semiótica y su interés en el texto como fenómeno lingüístico en el siglo pasado, su *historia* de ordenación parecería ser más reciente y dependiente de varios factores.

El formalismo ruso con la búsqueda de la literariedad a varios niveles dio un cambio radical al modo de ver a *obra* ya no como ingenio del autor o consecuencia directa de una tradición filológica determinada sino como una materialidad formal semiótica. Esta estructuración del texto en función del lenguaje en buena medida intentó, retomando el concepto foucaultiano, cotejar textos desde la medida y no desde el orden. No se trataba de crear una secuencia sino funciones del lenguaje en las que distintos textos encajaban. La función de la literatura de acuerdo a Roman Jakobson era la de *enrarecer* el lenguaje y poder meditar sobre el mismo: “la orientación hacia el mensaje como tal, el mensaje por el mensaje es la función poética del lenguaje” (1975: 356).

Esta autonomía del texto, como característica inmanente, también dialogó con la propuesta estructuralista. Saussure diferenciaba entre el sujeto del lenguaje y el individuo. El primero se insertaba en la lengua y el segundo en el habla. El sujeto estaba inmerso en el lenguaje y era sólo un signo de éste por lo que el individuo que hablaba era “accesorio y más o menos accidental” (Saussure 1983: 65).

Esta preeminencia del texto que desconocía la figura del autor plantea una transgresión contra el orden(amiento) literario pues, como señala Alain Finkielkraut, “pone el acento en el mensaje ‘*for its own sake*’, por su propia cuenta o para su propia gloria. Ruptura de la palabra con el mundo, ruptura del arte moderno consciente de sí mismo con sus formas

antiguas, hundidas, ancilares, impuras” (2006: 143). Esta postura, junto a otras, permite centrar el texto como un orden en sí mismo a tal punto que décadas después Barthes afirmaba el placer que le causaba el texto:

Gusto el texto porque es para mí ese espacio raro en el que toda la “escena” (en el sentido doméstico, conyugal del término), toda logomaquia está ausente. El texto no es nunca un “diálogo”: ningún riesgo de simulación, de agresión, de chantaje ninguna rivalidad de idiolectos; el texto instituye en el seno de la relación humana “corriente” –una especie de islote, manifiesta la naturaleza asocial del placer. (2009b: 27)

No deja de ser curiosa la utilización del espacio doméstico como aquel lugar impenetrable, donde las leyes no pueden acceder. Recuerda a la elaboración del derecho más tradicional en la que “dada la estructuración jurídica y cultural de la sociedad, existen barreras para que el Estado penetre y actúe en el ámbito privado de la familia [...]” (Jelin 1997: 42) con el agravante de que el Estado moderno no dejaba de interferir en la familia pues de hecho la normaba concediendo y legitimando “el poder arbitrario del *pater familiae*” (42). Y nos remite nuevamente a De Lauretis y su crítica al estructuralismo por su *asepsia* respecto al diálogo que permite entender la alteridad. En efecto, aunque resulten valiosas para el análisis, las aportaciones que cifran a la autonomía del texto pueden ser problemáticas si se quedan sólo como metodologías que no evidencian que existe una focalización sobre las normas textuales que también pertenecen a las ideologías dominantes.

Finkielkraut, con su apreciación respecto a la ruptura con la tradición moderna, se remitía a la crisis que sufrió la poesía. De hecho, la función emotiva jakobsoniana ha sido criticada, precisamente, porque mira la literatura solamente como poesía (Eagleton, 1998; Lázaro Carreter, 1987). Y en esta misma línea (crono)lógica de causa y efecto en la Modernidad, como nos recuerda Culler, “había una vez un reino en que la *literatura* quería decir por encima de todo poesía” (2003: 101). Es decir, que el discurso de las funciones de la

literatura es también un discurso que intenta ordenarla desde la objetividad, pero sin considerar que existe una ordenación previa que difícilmente se puede desmontar. Por esta razón nos recordaba Mijail Bajtín, a través de la novela y su polifonía, que era un género politizado pues le daba una historia al texto y al género literario en el que se inscribía y que permite llegar hasta Aristóteles que diferenciaba, además, a través de la división entre tragedia y comedia por su incidencia social (la una pertenecía a la clase alta y la otra a la baja) y los personajes que eran parte de ella (reyes y héroes en la primera; esclavos, siervos y mercaderes en la segunda). En la novela, narrativamente se realiza un ejercicio de resistencia al orden(amiento) instituido, ya que se busca que el poeta no resuelva su propia identidad sino que problematice otras identidades en otras voces.

Nuevamente evocando a De Lauretis y su crítica al estructuralismo y parte del formalismo, el texto cuando se pretende ser un orden en sí mismo deja de ser un espacio de intercambio social, se convierte estructura en el que el sujeto no existe y sin el sujeto es muy difícil proponer vínculos con el espacio social. Es decir, que rompe la posibilidad de establecer la mimesis y la diégesis.

Peter Steiner, releendo a Yury Tynjanov –que precisamente es uno de los que *socializan* más el texto dentro de la escuela rusa– llegaba a la conclusión de que “el género, así como cualquier otro sistema mayor que la obra determinan el orden jerárquico de los elementos dentro de ella” (2001: 106). En esta lectura el sistema literario es parte del polisistema cultural pero con sus particularidades. Lotman explicó esta cuestión refiriéndose al texto como un “lenguaje especial, el cual se superpone sobre la lengua natural como un sistema secundario” (1982: 20). El sistema secundario, el texto, es un espacio donde se junta el orden del sistema lingüístico y sus funciones –pensadas para lo que se ha conocido como

literatura en un espacio determinado como el occidental– con otras ordenaciones que también son de carácter histórico como es el caso de los géneros literarios.

En la ordenación propuesta a nivel diegético interesa el matiz ideológico del espacio y no sólo aquel que plantea estructuras inmanentes. Los géneros literarios (que cierta parte de la crítica, con Gérard Genette a la cabeza han llamado *modos*) han sido parte del sistema de ordenación del texto y del lenguaje. Llovet considera que en la actualidad, y después de un espacio de varias décadas, las que empiezan el tránsito del siglo XX, los géneros literarios “pasaron a ser consideradas categorías imprescindibles en la reflexión sobre el fenómeno literario” (2007: 263), no porque el género literario hubiese estado ausente sino porque su privilegio era invisible, pues parecía que no ordenaba sino que describía una forma natural donde lenguaje, cultura y tradición se expresaban. En efecto, “si la categoría ‘género’ tiene una rentabilidad, ella radicará en el difícil equilibrio del material recibido, en nuestro caso el de la Antigüedad, y el reconocimiento palmario y a veces olvidado de que tal ordenación es posible por el hecho de que alguien ha escrito” (Otón Sobrino 1998: 180). El género literario, pues, ordena y no sólo mide. Esta teoría se traduce en una actividad taxonómica y jerárquica que según Llovet tiene una triple *lógica* en su clasificación: “desde el punto de vista del autor, desde el punto de vista del receptor y desde el punto de vista de la crítica literaria” (2007: 276).⁹³ En esta consideración, de los sujetos del mundo extradiegético literario se puede ver la complejidad de la ordenación textual.

En América Latina, sobre todo en los territorios con poblaciones indígenas como los que competen a esta tesis, esta clasificación del género, de lo que se construye como literatura, como lenguaje y como texto es problemática: “¿Acaso el poema grabado y difundido en un disco y no publicado aún en letra impresa no forma parte de la literatura? [...]

⁹³ Esta clasificación que se centra en la focalización, sin embargo, no considera el orden jerárquico y genealógico. A pesar de ello es interesante ya que condiciona al texto literario en virtud de las demandas que tiene cada sector del sistema literario y que también ordenan el texto de modo cubista.

¿Cómo poner a Dante, Rabelais, Joyce, Proust junto a una saga mítica de Etsa, de los shuar, o de Ela, de los tehuelches? Esto último tiene que ver con la etnografía, se piensa y no con la literatura y el arte” (Saintoul 1988: 183-184).

De esta manera se puede observar de modo sucinto cómo la noción de ordenación a partir del género literario construye a su vez a varios de los posibles sujetos del texto, los personajes y narradores, por ejemplo, en lo que puede denominarse *orden textual*. En tal virtud es fundamental ver cómo los géneros literarios, moldean el espacio diegético no sólo desde el evidente factor lingüístico que la estructura de cada género impone, sino desde la creación de un universo que puede replicar parte de las divisiones existentes en el espacio extradiegético.

No obstante, en esta consideración de que el género literario ha ordenado al texto literario es importante retomar las aportaciones del lenguaje y del texto como ente autónomo para el análisis textual. La escuela narratológica ha sido imprescindible para tal efecto y para intentar analizar al texto internamente, en sí mismo, pero en diálogo con ciertos factores externos.⁹⁴ En este sentido, se ha creado un orden diegético a partir del análisis del texto y sus componentes desde la unidad y la diversidad. Si bien se ha tenido la narrativa como el espacio esencial, por su amplia democratización en el espacio cultural del siglo XX, esta rama ha intentado que diversos textos concernientes a la tradición narrativa puedan leerse a partir de ciertos postulados de su estructura, de la estructura del lenguaje y de ciertos diálogos extradiegéticos.

⁹⁴ La narratología obtiene muchas de sus bases del estructuralismo por lo que realiza un examen matricial del texto literario. En este sentido resultan interesantes los trabajos ya no solamente de metodología y aplicación de manuales narratológicos como el de Bal o Rimmon-Kennan sino aquellos que hacen una crítica teórica e histórica de esta escuela para ver ciertas de sus bases. El volumen *Theoryzing Narrativity* (2008) de John Pier resulta importante para ver algunas de las críticas contemporáneas a esta rama del saber literario. Respecto al análisis estructural de otros géneros literarios como la poesía, han existido, por su importancia en el orden(amiento) literario, varias líneas de análisis que nuevamente desde el formalismo ruso han otorgado metodologías más estructurales respecto al lenguaje. Me he centrado en el análisis narrativo porque será el género predominante de esta tesis así como por su importancia en el mundo contemporáneo.

Rimmon Kennan definía el orden textual en virtud de la construcción de la trama (el tiempo/historia del texto) respecto a la historia (*un* tiempo/historia extradiegético): “For order, we remember, the ‘norm’ is the possibility of exact coincidence between story–time and text–time, and although text–time actually means the linear disposition in the text, one can still speak about order” (1983: 52). La trama como orden estructurado que requiere un ejercicio de abstracción respecto al *afuera* resulta un método interesante de análisis pues crea tantos órdenes como historias. Sin embargo, existe un orden común a las historias que Bal –que utiliza la terminología de *fábula* y que Rimmon-Kennan describe como *story*– dice que están compuestas por cuatro cuestiones: eventos, actores, tiempo y lugar (1987: 19-56). Estos cuatro componentes, indispensables para que exista una historia, por ende una trama y un relato, son parte de una abstracción de la realidad que se aplican en la textualidad poniendo en evidencia la estructuración del texto. Este orden en sí mismo, detallado y que permite una resignificación, también plantea un orden(amiento), un texto autosuficiente, donde cada historia, siendo particular, es parte de una estructura que lo gobierna. Esta focalización resulta importante para que el texto no se quede simplemente en un análisis histórico y político, sino que precisamente permita un diálogo en dicho orden desde un análisis *interno*.

En este punto resulta interesante, por ejemplo, el estudio de Meir Sternberg en el que se analiza la narratividad del mundo del derecho plagado de historias, acciones, personajes y espacios que arman tramas a partir de cuestiones como los procesos seguidos por los jueces, las reuniones entre cliente y abogado o los diálogos entre jurados. A la par analiza como, por ejemplo, la Biblia se ha convertido en una fuente de modelos fijos de legislación para llegar a la conclusión de que “narrative thus remanins a law to itself, and the codified law-tale a subgenre within it” (2008: 47).⁹⁵ Así, se puede ver cómo el análisis del orden(amiento)

⁹⁵ Vale aclarar que el autor se ciñe al modelo anglosajón que a pesar de ser escrito por definición, tiene una aplicación oral más extendida respecto a la tradición romanística de los países mediterráneos y latinoamericanos.

diegético tiene un alcance interesante que permite profundizar en los alcances de la textualidad en un espacio tan codificado como el de la ley.

Volviendo al orden textual resulta especialmente significativo la indagación realizada sobre el lugar como parte del espacio textual. Bal expresa que para analizar el lugar: “un contraste entre interior y exterior es a menudo pertinente [...] El espacio permite relacionar varios lugares, ordenados en grupos, como oposiciones ideológicas y psicológica, ese espacio podrá operar como un importante sitio de estructuración” (1987: 51-52). El espacio en cada historia, de este modo, puede ser concebido como “the fictional ‘reality’ in which the characters of the story are supposed to be living and in which its events are supposed to take place” (Rimmon-Kennan 1983: 6) en sí mismo pero también como el espacio de análisis discursivo en el que se puede entrar y salir constantemente.

Toda esta organización de un espacio con reglas permite vislumbrar quiénes son los sujetos, es decir, los habilitados para hablar en el texto. Barthes comentaba “ningún novelista puede empezar a escribir si no ha escogido la persona profunda de su relato: escribir, en definitiva, es decidir (poder decidir) *quién* habla” (2009b: 269). Este mandato *autoritario* similar al del orden legal que emana la ideología y que se inserta en un orden(amiento) y en el que los sujetos corpóreos eran designados discursivamente, es en efecto necesario e insalvable en el texto literario pues no todos quienes aparecen en este orden están legitimados para el ejercicio de la voz. Bal comentaba que en un texto el sujeto es su propia base: “sujeto lingüístico el cual se expresa en el lenguaje que constituye el texto [...] el agente que emite los signos lingüísticos que constituyen el texto” (1987: 125 y 126). El sujeto literario por excelencia, que es decidido por el lenguaje, el autor y la estructura del texto pero que también puede hablar en él –denominado *sujeto de acción*, por parte de Ricoeur– es el personaje:

Adicionalmente, hay una lectura judaica de la biblia que mira la legalidad de modo muy diferente a la del catolicísimo o el cristianismo. A pesar de ello es un estudio valioso que intenta ver las distintas normas que conviven en el terreno textual y narrativo de la ley.

“¿Cómo, en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería no si no en forma de relato?” (1996: 160). El personaje existe, entre otras cosas porque su *función* en la es performar las acciones. Benhanib mencionaba que las “actions are identified narratively” (1992: 127) y las acciones de los personajes se narran dos veces. Es lo que Genette ha llamado *historia mínima* y que se basa en un cambio de una situación a otra que posibilita el avance del relato,⁹⁶ que además pone de manifiesto que la acción es la base de la narración. En el personaje como realizador de acciones, es decir, como *agente mínimo* que solamente habla porque ha sido designado para ello por el autor se puede encontrar varias similitudes con el sujeto extradiegético. Ricoeur explica: “el paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje. Por tanto, también la categoría del personaje es una categoría narrativa y su función en el relato concierne a la misma inteligencia narrativa de la propia trama” (1996: 141). Sin trama (orden) no hay personaje (sujeto), por lo que, luego, el orden(amiento) diegético existe solamente en función de dicho sujeto.

El personaje, el sujeto pleno del orden literario, no obstante, habla de distintas maneras. La división de los discursos diegéticos –discurso directo, discurso indirecto, discurso indirecto libre– han sido fundamentales para entender su acción y para posicionar una figura importante: la del narrador. Dentro del derecho existe una figura interesante e interesada: el agente oficioso. El agente oficioso, o conocido en la legislación civil americana especialmente,⁹⁷ se define como aquel que realiza una gestión “por el cual el que administra sin mandato los bienes de alguna persona, se obliga para con ésta, y la obliga en ciertos casos” (Código Civil: sn). Es decir, que es una figura de quien interviene directamente sin

⁹⁶ Volek la ha denominado “historia elemental”.

⁹⁷ Aquella redactada por Bello, básicamente. Sobre este punto en el siguiente capítulo habrá una explicación extendida por su importancia al momento de que la gramática y la lengua vayan de la mano.

tener que intervenir, pero que termina teniendo las mismas obligaciones que la persona que tenía que intervenir. El narrador es una suerte de agente oficioso del autor y del personaje, que releva las acciones de ambos para contar la historia. Barthes comentaba: “La persona del narrador, puesta y quitada sin cesar, no es, en efecto, más que el soporte parsimoniosamente prestado a una palabra muy móvil, apenas *sujeta* a nada, y que va de lugar en lugar, de objetos en objetos, de recuerdos en recuerdos, y sigue siendo en todas partes una pura sustancia articulada” (2009b: 270). Desde luego, la función del narrador depende del género literario del que éste haga parte pero esta analogía con el agente oficioso resulta interesante precisamente porque es una subjetividad siempre existente (como nos recuerda Genette) pero también de una subjetividad accesoria que va cambiando, de acuerdo al orden y la estructura que tenga cada texto siendo su implicancia siempre accesoria al personaje con el que habla o al que permite que hable en nombre del autor.

En definitiva, el orden(amiento) diegético se construye en varios niveles. El nivel externo, especialmente a partir de la teoría de géneros literarios y su representación ideológica que es un símil del orden; el nivel estructural, de las funciones del lenguaje y de los textos literarios que es el símil del ordenamiento; y el nivel interno, de cada historia que construye un mundo que debe ajustarse a los parámetros de los dos otros niveles y en los cuales ciertos personajes y el ambiguo narrador actúan como símil del orden(amiento).

I. 4. Las transgresiones en el orden(amiento) literario. Hacia una metodología de las transgresiones corporales en la escritura y la lectura

Porque los poros o la tinta son una misma cosa. Una misma apuesta.

Luisa Valenzuela
Escribir con el cuerpo, 2003

I.4.1. El trajín de la transgresión

La introducción de este primer capítulo empezaba con el análisis del verbo *transgredir* como verbo transitivo que anunciaba un proceso que va más allá –*trans*– pero que al mismo tiempo no puede sobrepasar la posibilidad del discurso. Justamente, con la explicación del orden(amiento) jurídico y el sujeto jurídico del primer acápite se intentó resumir en términos prácticos buena parte de la teorización realizada en torno a la subjetividad con la posibilidad de que el sistema legal explicase, en el segundo apartado, sus préstamos y particularidades con el sistema literario, y por ende, pudiese hacerse un análisis rico en torno a la transgresión.

Para explicar cómo el carrusel de la transgresión aterriza en los indómitos caminos literarios me parece pertinente que la palabra se someta a su propia ley. Que en virtud de albergar el *tránsito* en su significado y significante analicemos parte de su recorrido y sus alcances en el terreno literario a partir del análisis histórico de la palabra y de su *paseo* por los límites del derecho, la escritura y la subjetividad.

Anthony Julius, quien ha hecho un trabajo muy elocuente respecto al trajín etimológico de la palabra y sus vínculos con el mundo legal,⁹⁸ comenta que el significante transgresión se desarrolla especialmente en la Edad Media. Debido a que el quebrantamiento de la ley divina presentaba una gravedad inusual, por el teocentrismo que proponía que los imperativos de dios sobrepasaban la escritura, la transgresión se consideró una definición que

⁹⁸ A través de sus libros *Transgressions: the Offenses of Art* (2003), “Art Crimes”, en *Law and Literature* (1999) y *Dear Images: Art, Copyright and Culture* (2003).

abarcaba los desacatos muy graves contra dios y la religión –directamente– y contra la monarquía –de modo accesorio. Por ello, el significante *transgresión* fue incorporado en el discurso europeo con la connotación inicial de ofensa a las Escrituras, pero no mucho después se aposentó en el terreno de la ley como sinónimo de la violación a ésta y del paulatino cambio del Estado y su separación de la iglesia. A finales del siglo XVII el significante *transgresión* amplió su espectro incluyendo las digresiones, es decir, las desviaciones de la norma en un discurso, haciendo que la palabra se vuelva más elástica a tal punto que desde entonces “una ‘transgresión’ es el nombre dado a las peores ofensas y a cualquier ofensa” (Julius 2003a: 17 y18) y llegando a nuestros días como una palabra de uso común.

No obstante, y aquí viene uno de los puntos más interesantes para esta tesis, advierte Julius: “en verdad donde vive el concepto de ‘lo transgresor’ es en el discurso cultural contemporáneo donde es un término bien considerado y de uso frecuente” (19). Ciertamente, la *transgresión* se incorpora y tiene actualmente su sitio privilegiado en el lenguaje cultural en donde teóricos, autores y artistas, comprometidos por las acciones complejas del siglo XX en las que se hermanaron con la otredad y en la que hubo varios atentados contra el polisistema cultural, agregan no sólo el significante de la *transgresión* sino una *estética transgresora* en sus novelas, pinturas, películas o teorizaciones. El despertar ideológico, de movimientos sociales y teóricos que hicieron una alianza con ellos, condujo a los artistas a que irrespeten la norma a “un tipo de antinomia: la ley no tiene cabida en el arte y no hay que imponerle límites a la imaginación” (8) y a los teóricos a plantear la lectura especializada como parte crítica de la lectura canónica. En palabras de Baudrillard “el arte que apostaba por su propia desaparición y a la desaparición de su objeto era todavía una gran obra. ¿Pero y el arte que apuesta a reciclarse indefinidamente apoderándose de la realidad [...] a apropiarse de la banalidad, del desecho de la mediocridad, como valor y como ideología?” (2007: 59).

Adempero, pareciese que paulatinamente el significante que buscaba cuestionar la normatividad del orden(amiento) perdió parte de su poder de interpelación. El acoplamiento de la palabra en el discurso cultural llevó casi a una fetichización del término, razón por la cual, por ejemplo, Susan Sontag comentaba que “transgression presupposes successful notions of order. But transgressions have been so successful that the idea of transgression has become normative for the arts –which is a self contradiction. Modern art [...] now is identical to high culture” (1995: 86). Si el discurso de la transgresión artística atacaba la opresión del orden(amiento) y su ideología, y a la vez promovía una suerte de contra-canon que devino en un orden similar se concreta una contradicción tan evidente que parecía no tener salida: el discurso de la transgresión cooptado por el discurso hegemónico de control cultural.

Gayle Rubin, en una reformulación feminista de la subversión, rescataba el planteamiento de Marcelin Pleynet, en la célebre revista *Tel Quel*,⁹⁹ que enunciaba que “in our time, no more transgression, no more subversión, no more rupture, only a parody of transgression, a parody of subversión, a simulacrum, repetition of rupture” (1990: XVI). Este simulacro de la transgresión que intentaba, especialmente en el texto, recobrar cierto valor en la palabra, una estrategia pos-estructuralista, sin embargo no consiguió del todo esta cuestión pues el significante transgresión parece haber encontrado un espacio donde atacar sutilmente.

En ese límite se encuentra actualmente la transgresión: en el de querer establecer una política de ruptura respecto al arte y en el de haber normativizado y normalizado tanto la palabra que se ha convertido, más que nada, en un elemento retórico. Además plantea una desyuntiva frente a la violencia o la parodia para legitimar el cambio.

Dentro de la teoría literaria española, por ejemplo, los libros *La estética de la transgresión. Revisiones críticas del teatro de Vanguardia* (Irene Albers et al., 2000) o

⁹⁹ Esta revista literaria, el icono *avant-garde* francés, cuya última publicación fue en el 82 contó con contribuciones de Barthes, Derrida, Pleynett, Eco, Genette, entre otras figuras importantes. En este caso la autora se refiere a la *Tel Quel* 25 de 1966.

Escenas de transgresión: María de Zayas en su contexto literario-cultural (Antonio Ballesteros et al., 2000) son dos de los ejemplos de cooptación del término que parece haber perdido su orientación de quebrantamiento. De los 36 y 13 artículos sobre la transgresión literaria recogidos por estos volúmenes, respectivamente, no aparece ninguna problematización de concepto transgresión y ni siquiera se evidencia de modo claro qué significado puede tener la palabra que inaugura y es supuestamente el hilo conductor de dichas compilaciones.¹⁰⁰

De este modo, el significante transgresión parece haber perdido gran parte de su significado original que ahora es parte de la economía de la representación en el polisistema cultural que se enmarca en la sociedad de consumidores. Ante ello es importante ver en qué lugar de la transgresión se sitúa en esta tesis y cuál es su posible metodología.

¹⁰⁰ Un texto que en cambio sí trabaja estas relaciones es *Escritura, Transgresión y Sujeto En La Literatura Latinoamericana* de Sara Castro (1989) demostrando una noción distinta y un posicionamiento diferente respecto a la resistencia respecto a un sistema cultural.

I.4.2. La estructura de la transgresión dentro del orden(amiento) literario

Bienaventurado aquel cuya transgresión ha sido perdonada

Salmos 32: 1

Parte de la categoría sujeto radicaba en la posibilidad de ejercer acciones en el espacio jurídico y la transgresión, como acción que es, tiene también que estar codificada. San Pablo sentenciaba en su epístola a los Romanos: “Donde no hay ley tampoco hay transgresión” (Romanos 2011: 4: 15) ratificando dicha complicidad. La ley como símbolo del orden(amiento) legal y el religioso efectivamente ha sido el aposento de la transgresión a tal punto que a día de hoy el diccionario de la RAE la define únicamente como la “acción de [...] quebrantar, violar un precepto, ley o estatuto” (2011). López Casanova asume esta omnipresencia a una mirada del sujeto “nada que no se *reconozca* como ley puede ser transgredido” (2000: 2010) Lo transgresor, por su parte, comentaba Julius “es un instinto cultural, el deseo de subvertir lo que ha dado la propia cultura” (2003: 98) intentando poner en consideración que la transgresión era un fenómeno intercultural, intrínseco en el polisistema donde distintas fuerzas se encontraban pero en el que la ley parece inexcluíble.

El caso de la transgresión legal sirve para comprender buena parte de la complejidad del fenómeno transgresor religioso, cultural y artístico. Debe empezarse por una cuestión fundamental, la de cómo opera la transgresión en el sistema. Es, en realidad, un mecanismo bastante simple, una vez transgredida la norma el orden(amiento) jurídico debe restablecerse. La ley penal, por ejemplo, estipula esta restitución de modo bastante *ecuánime* a partir del principio de proporcionalidad,¹⁰¹ que consiste en que el agravio y la pena por el mismo deben ser correspondientes y razonablemente proporcionales. Ésta, de hecho, es una de las

¹⁰¹ El principio de proporcionalidad en varios casos se ha elevado a nivel constitucional o desde el aspecto doctrinario continúa siendo una fuente de derecho. De cualquier modo no se aplica solamente al campo penal sino que es uno de los principios del derecho que en varias legislaciones del mundo, además de estar incluida en sus códigos, se consideran como fuente de derecho.

limitaciones autoimpuestas por el Estado para remediar los procedimientos de abuso que se cometieron en el pasado y que el sistema de derechos humanos ha buscado limitar. Pero también es un recordatorio de que a una transgresión –en forma de acción delictiva, en este caso– le corresponde un castigo moral por parte del ordenamiento con la finalidad “de transmitir mensajes al condenado o a la población [...] mediante las cuales el Estado que impone penas sólo demuestra ser el más fuerte” (Zysman 2005: 300). La transgresión a la ley penal, que se asume como una ofensa a la sociedad y no sólo al afectado por la gravedad que implica el delito, debe, entonces, *proporcionalmente* castigar y rehabilitar¹⁰² al individuo o al grupo de transgresores resarcido el quebrantamiento y enviando un mensaje de inmoralidad.

En su fundacional ensayo *El erotismo* (1957) George Bataille exploraba la transgresión en el terreno filosófico y de la representación pero incorporando algunos esquemas, especialmente, de los preceptos divinos y manteniendo la noción de quebrantamiento/resarcimiento. Efectivamente, la transgresión en Bataille estaba relacionada con la ruptura con lo sagrado, es decir, con aquellos valores más canonizados por la sociedad, dejando de lado otras transgresiones menores. Como acción que rompía la prohibición y la moral de la sociedad, sin embargo, la transgresión era sospechosamente habitual en la vida social. A partir de un examen *estructural* y retomando las palabras de San Pablo, el autor llega a la conclusión de que: “la prohibición y la transgresión responden a esos dos movimientos [...] uno de terror, que produce un movimiento de rechazo, y otro de atracción, que gobierna un respeto hecho de fascinación”; en esta relación miedo/fascinación finalmente “la prohibición rechaza la transgresión” (Bataille 2010: 72). A partir de esta aseveración, el teórico francés analiza la transgresión como un antagonismo dependiente que plantea una

¹⁰² Como prerrogativa contemporánea, pues antes solamente existía el castigo cuestión que se debe al cambio de paradigma contemporáneo y a las nociones de derechos humanos que obligan a los Estados a reinsertar a los individuos que hubiesen delinquido en sus sociedades.

profunda complicidad entre la norma y su violación, fenómeno intrínseco al sistema ordenador. En el plano simbólico, que es el que más interesa al autor, los tabúes se violan pero al mismo tiempo deben ser preservados para, presuntamente, poder volverlos a violar. Bataille llega a la conclusión de que: “a menudo, en sí misma, la transgresión de lo prohibido no está menos sujeta a reglas que la prohibición” (69) previniendo que las acciones transgresoras están también como en el orden(amiento) codificadas como ataque discursivo, pautado y previsto por el lenguaje normativo.

Por esta fuerza auto-regulada es también que existen espacios permisivos de transgresión que el propio Estado permite, tales como el carnaval tan estudiado por Bajtin en su conocido estudio sobre Rabelais, donde la vida oficial incluye la vida carnavalesca, para que poner al revés la existencia sólo por un tiempo, a partir de una licencia que también se expresa en la literatura. Todorov planteaba algo similar respecto al orden(amiento) diegético: “Que la obra *desobedezca* a su género no la vuelve inexistente [...] porque la transgresión, para existir, necesita de una ley, precisamente la que será transgredida” (1978: 280). Es decir, que la transgresión, como ataque al sistema literario diegético, también está permitida dentro de los límites del propio género y por ende de la propia ordenación textual que garantiza su existencia a partir de ciertas concesiones, como las del carnaval, o ciertos castigos ejemplificadores.

Por su parte, Foucault reflexionaba que el texto “está siempre transgrediendo e invirtiendo esta regularidad que acepta y con la que juega; la escritura se despliega como un juego que va infaliblemente más allá de sus reglas, y de este modo pasa al exterior” (Foucault 1999: 39). Con esta postura que mantiene la idea de codificación, empero, se realiza una constatación importante: la existencia de un vínculo entre el orden(amiento) diegético y aquel extradiegético en el momento de la transgresión. Foucault no niega la transgresión codificada

pero agrega que ésta se realiza en distintos niveles que activan a la vez diferentes partes del ordenamiento. En este caso las transgresiones diegéticas que resignifican el lenguaje pasan al *afuera* para proponer un modo particular de reorganización por parte del orden(amiento) legal y literario. En palabras de Foucault la literatura es “un tercer término, el vértice de un triángulo por el que pasa la relación del lenguaje con la obra y de la obra con el lenguaje” (1996a: 64). En este vértice en donde convergen lugares ocurre algo interesante. Una vez que se transgrede una norma –la que sea– hay un momento de vacío entre que se violenta la norma y el sistema literario debe reordenarse. Quizá el orden(amiento) –legal, literario o en ocasiones ambos– ni siquiera tenga que ocuparse de la norma, pero aún así la transgresión literaria, esa que juega con ideas y formas canonizadas, por su diálogo con el mundo extraliterario puede transgredir a dos niveles.

Justamente, una de las bondades de la literatura es que la acción de transgredir en el texto de algún modo transgrede otras normas que no pertenecen solamente al reino del texto poniendo en movimiento el *habitus*, concebido como “matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir” (Bourdieu 1972: 178). La escritura, así, como acontecimiento social reconfigura, y en el caso de algunos afortunados textos, desconfigura parte del mundo.

Las transgresiones al orden(amiento) literario de las nociones de autoría, de lectura canónica, de la lengua escrita y sus alcances han sido posibles gracias a que el texto en un momento determinado reformuló pautas de su sistema cultural. Buena parte de la literatura latinoamericana en el siglo XX, por ejemplo, planteó una serie de transgresiones importantes en este sentido (utilizando un lenguaje diferente al canónico, utilizando varios lenguajes en el texto, o criticando a la matriz originaria en lo temático y en lo lingüístico) y así aportó una

nueva visión, y delimitó rupturas y continuidades con la tradición hispana. En ese espacio movedizo que es el texto y en el vacío que crea la transgresión que traspasa de un orden(amiento) a otro, la codificación totalizante de la transgresión, aquella de San Pablo, pierde su pauta.

Para analizar literariamente este *vacío* cabe explicar quién comete las acciones en el mundo jurídico. Las acciones que el sujeto dentro del sistema legal puede efectuar son, de entre las muchas clasificaciones al respecto, básicamente de dos tipos: aquellas que están permitidas (típicamente, en el caso civil) y aquellas que están prohibidas (como sucede mayormente en el caso penal). En las acciones penales una vez realizada la acción y dependiendo de su gravedad hay a su vez dos opciones: que el Estado persiga *automáticamente* al sujeto y que se inicie el proceso sólo a petición de parte. Eso por un lado. Por otro, como se explicó, las acciones son realizadas por personas (naturales o jurídicas) quienes poseen la máscara de acción. No obstante, hay ocasiones en que las acciones, tanto aquellas permitidas como aquellas prohibidas no son realizadas por la propia persona. El típico caso de aquellas acciones es el de “daño de las cosas”. El clásico ejemplo de esta figura es el del animal que *ejecuta* acciones que sin embargo no son su responsabilidad sino las de su propietario pues éste tiene un *derecho real*, un derecho sobre la cosa que es el animal que, por otra parte, no puede obligarse por dichas acciones. Es decir “estas transgresiones objetivas jamás podrán ser consideradas como infracciones [a manos de la persona] de una norma dispositiva o imperativa” (Radburch 2005: 84), y sin embargo, siguen transgrediendo al sistema. Esta *persecución* en la mayoría de los casos no es automática, sino que es a petición de parte. El requisito para que se persiga a la persona es que “el nacimiento de la acción requería una culpa o negligencia de parte del dueño del animal” (Ramos 2003: 23). De esta manera, la acción realizada por una *cosa* por la negligencia o intención del sujeto genera

obligaciones contra terceros que en ciertos casos incluso puede ser perseguida por el Estado si reviste una gravedad evidente.

En el orden(amiento) literario también existe una suerte de *daño de las cosas*. A veces el texto comete *daños* involucrando a un tercero, el lector. El autor, como sujeto pleno, tiene sobre el texto literario escrito por él un derecho real. Si bien el libro no es un ser vivo que realice acciones por sí solo –como el animal, digamos un perro– y que por otro lado, expresa la llamada *voluntad* del autor, no es menos cierto que el texto *vive* y es *cómplice* de la realización de la acción a partir de la lectura. Las acciones (*no*) realizadas por el libro, en ocasiones, pueden *morder* a los lectores reales, o mejor, hacer que los lectores *muerdan* parte de la realidad. Cuando el libro publicado sale del ámbito privado del escritor para su circulación en el sistema hiperprotegido, sale también de su dominio aunque continúa bajo su responsabilidad pues él lo escribió y en algunos casos con una responsabilidad compartida.¹⁰³ De esta manera, con la lectura del texto empieza un nuevo itinerario de acciones que ya no dependen directamente de la escritura sino de la lectura y en las que autor, lector y texto giran en un *tiovivo* de responsabilidad por las acciones de cada uno. Así, las posibles transgresiones que hace el texto son indirectas pues a final de cuentas es difícil determinar quién verdaderamente transgrede el ordenamiento si el texto, el autor o el lector, en qué momento y, sobre todo, en qué espacio si el textual solamente o también el real. Esto sin contar con la dificultad de averiguar la intención de cada uno de los implicados. De hecho, averiguar las motivaciones, el dolo y la culpa del autor, es lo que se conoce como *falacia intencional* que “remite a la idea de que para dar con el verdadero significado de una obra literaria es

¹⁰³ Se plantean otros posibles casos como las de propiedad de herederos o la propiedad editorial y/o de distribución. Esta responsabilidad compartida nuevamente denota dos cuestiones: la primera, la creación de una persona jurídica (una empresa) que puede asumir parte de las responsabilidades colectivas, pero que sirve para *domesticar* y enmarcar las acciones de los cuerpos de los escritores; y la segunda, el polisistema cultural en el que la legislación, como parte de la sociedad de consumidores, adquiere un lugar protagónico –respecto a la protección y respecto a los beneficios– en los derechos que se otorgan a los sujetos carnales del orden(amiento) literario.

necesario conocer la intención del autor y que, por tanto, el objetivo principal del crítico tiene que ser conocer esa intención, lo que lleva a entrar en la psicología del poeta” (Viñas 2007: 399), cuestión que, incluso con la omnipresencia de la crítica especializada, sale del ámbito de sus posibilidades investigativas. Por todo esto Adorno sentenciaba: “every work of art is an uncommitted crime” (2005: 111), emblemática frase que sugería que el texto es una esfera (para)legal donde se podía atacar no la ley ni la ley del texto, sino parte del sistema normativo e ideológico. En este espacio de indefinición radica el vacío del que nos hablaba Foucault, pues aunque finalmente hay sólo un sujeto responsable, el autor, se crean durante los momentos del paso de la realidad del texto a la realidad tangible espacios de incertidumbre donde el pautaje ordenado se desordena gracias a la lectura. Como él mismo diría: “el discurso del autor, que interrumpe su relato y levanta los ojos de su texto para hacer un requerimiento al lector y convocarlo como juez o testigo” (1996: 45).

Este desorden momentáneo y en dos niveles producido por el vacío que si no activa al menos alerta al orden(amiento), puede constatarse en algunos casos emblemáticos de la literatura latinoamericana del siglo XX. La quema de libros y la escritura de un texto aclaratorio relatada por Mario Vargas Llosa en *La verdad de las mentiras* (2007: 17) debido a que dos de sus libros eran difamatorios con realidades específicas; así como la acusación por parte de Stoll de que el texto *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982) que Rigoberta Menchú relató a la antropóloga Elizabeth Burgos era falso, son ejemplos *in extremis* de cómo el desorden se produce en el espacio literario.¹⁰⁴

Es este vacío en el pautaje de la transgresión sumamente interesante para el análisis del (des)orden que se puede causar a partir de la escritura en el sistema literario. La entrada y

¹⁰⁴ Un caso bastante importante también es el de Salman Rushdie y el texto *Los versos satánicos* (1988) que lo responsabilizaron penalmente a través del *fatwā*, la opinión religiosa con alcances legales, emitida por Ayatollah Ruhollah Khomeini, el líder supremo de Irán en 1989. Esta condena de ejecución además activó varias protestas, llegando en algunos casos a ser violentas en contra de librerías y quemas públicas de los textos.

salida del lenguaje en otro lenguaje permite que a pesar de la codificación y la onnipresencia del orden(amiento) legal y literario haya un momento de resignificación que altera por un momento la realidad pautada, pero al mismo tiempo inquietante en el que la cosa es cómplice de las acciones del sujeto y determinados lectores los que alertan –aunque sea metafóricamente– al Estado o las instituciones literarias (la universidad, las editoriales, la crítica especializada) el inicio de la posible persecución de ciertos quebrantadores de la ley.

En definitiva, para este estudio persigo un diálogo entre disciplinas, niveles y espacios interesan los *delitos* que se cometen en el universo diegético y que tienen alguna repercusión –tal vez no tan obvia como en los casos mencionados– en el orden(amiento) literario y con *suerte* en el legal; es decir, las transgresiones que los distintos textos –escritos por autores, crítica especializada y no especializada– que entrando y saliendo del texto permiten evidenciar las imposiciones de la estructura ideológica tomando especial consideración en los momentos de vacío, aquellos de desconcierto por parte del canon literario o de la crítica especializada que intentan reordenar el lugar del escritor y su derecho a ser leído, por ejemplo.

Cabe mencionar que pueden existir transgresiones a partir de la escritura que sean tan profundas que alcancen el orden(amiento) legal. En el ámbito de las diversidades sexuales así como en el andino destacan casos como el de Oscar Wilde que fue condenado por el delito penal de sodomía, a partir de las cartas escritas a su *querido* Bosie; o el del plagio de Alfredo Bryce Echenique, en uno de sus artículos son ejemplificaciones interesantes de las transgresiones más profundas, aquellas que llegan hasta los valores más protegidos por el orden(amiento) a través de leyes y sus prohibiciones, se constituyen en asuntos casi épicos. Estos casos poco usuales pero posibles permiten un análisis respecto a la transgresión desde

una perspectiva estructurada, que construye un *habitus*, pero que también tiene la capacidad de *deshabituarse* o reconfigurar su construcción.

Uno de los puntos que más debe llamar la atención del análisis es el de las consecuencias por parte del orden(amiento) literario ante la infracción, que va variando de acuerdo al ataque perpetrado y en consonancia, a veces, con el principio de proporcionalidad. Autores olvidados por sus cánones, biografías no existentes, omisiones del lugar que ha tenido un texto entre los lectores no especializados, la no publicación de ciertos textos o la invisibilización de algunas marcas identitarias –esas del cuerpo que vinculan al yo y a los otros– pueden ser algunas de los castigos o *rehabilitaciones* del sistema literario en contra de sus sujetos que escriben o leen de mala manera quebrantando algunas reglas fundamentales.

I.4.3. La transgresión con el texto/cuerpo. Hacia una metodología corporal

Una vez analizada la estructura de la transgresión es importante intentar de rellenar el contenido de la compleja palabra para fines de esta tesis. Es vital entender que las transgresiones como las acciones y sus posibles motivaciones son muy diversas y por ello necesitan un sesgo, una *mala* lectura que sin caer en errores fundamentales –como reactivar la falacia intencional por ejemplo– permita desviar el modo de digerir la literatura, aunque siempre estemos alimentándonos de ella. En este sentido, y buscando marcar una línea de continuidad/discontinuidad con los teóricos de la década de los setenta y ochenta del siglo pasado como Eliade, Bataille, Baudrillard y Foucault –cuyos alcances filosóficos proponían la palabra como potencial para cambiar el lenguaje y las prácticas discursivas, revisando la etimología cristiana de la palabra– creo que es fundamental que aquí y ahora –en este tránsito, que nos ha llevado a que la transgresión sea una caja de sastre en la que puede entrar cualquier elemento que plantee cierta discontinuidad temática o lingüística– dar una vuelta más en el carrusel, quizá de regreso, para revisar brevemente parte de sus postulados que permitan dar un hilo conductor metodológico para el análisis de textos a partir de la transgresión enmarcada en el orden(amiento), en la subjetividad, pero también en el cuerpo.

Tanto Bataille como el propio Foucault centraron buena parte de su estudio sobre la sexualidad y la corporalidad. Foucault, por ejemplo, mencionaba respecto al lenguaje transgresor que: “tal vez la importancia de la sexualidad en nuestra cultura, el hecho de que desde Sade haya estado vinculada tan frecuentemente a las decisiones más profundas de nuestro lenguaje, obedecen precisamente a esta atadura que la liga a la muerte de Dios” (1996: 125). Bataille, por su parte, decía que “lo más notable de la prohibición sexual es que donde se revela plenamente es en la transgresión”, pues “nuestra actividad sexual parece contraria a nuestra dignidad” (2010: 114 y 115). Sin embargo, en su elaborado ensayo, en

ocasiones el cuerpo termina ocultándose en el ideal erótico: “el erotismo de los cuerpos [...] preserva la discontinuidad individual y siempre actúa en el sentido de un egoísmo cínico. El erotismo de los corazones, es más libre” (24), haciendo que la acción codificada y su ética de ruptura pierdan materialidad pues el corazón se inscribe en el reino de la metáfora espiritual que trae peligrosos recuerdos hegelianos. Foucault se focaliza en el lenguaje y la ideología, nuevamente a partir del análisis de la escritura Sade: “cuál es ese lenguaje no discursivo que desde hará pronto dos siglos se obstina y se rompe en nuestra cultura, de dónde viene ese lenguaje que no está acabado, ni es desde luego dueño de sí” (1996b: 131). Es innegable el valor que ambos escritores –y otros como ellos–¹⁰⁵ tienen al momento de posicionar la sexualidad y el cuerpo tomando además en consideración elementos religiosos y legales para su análisis, y sin embargo nuevos acercamientos se han dado respecto al cuerpo y al lenguaje dentro de la literatura en su noción de (des)orden(amiento) que pueden explicar la (in)dignidad que sigue presentando la sexualidad y el lenguaje que cuestiona a la cultura.

Repensar el cuerpo parece ser la respuesta a la pregunta: *¿qué hacer para analizar la transgresión al orden(amiento) literario en el mundo cultural y literario contemporáneo?* Más aún en estos casi 50 años desde que Bataille, por ejemplo, propuso la transgresión, algunas subjetividades y procesos han cambiado parte de la noción de la transgresión y sobre todo la noción de cuerpo requieren una metodología que ciña ese pensamiento original de que la transgresión va ligada al cuerpo respecto a la búsqueda del lenguaje transgresor por parte de Foucault.

El intratable Alvy Singer, alter ego de Woody Allen, en uno de sus diálogos en *Annie Hall* mencionaba: “You know, there is one thing about intellectuals: they prove that you can

¹⁰⁵ López Casanova menciona por ejemplo “Lo obsceno en Bajtín y lo erótico en Bataille rescatan lo revulsivo en los lenguajes estéticos” (2000: 185), tratando de crear ciertos vínculos entre escritores que marcaron una crítica a la crítica y que se centraron en el desorden y el placer como motivaciones que también se extienden a este trabajo y a los autores y autoras que incluye.

be absolutely brilliant and have no idea of what's going on. But on the other hand the body doesn't lie" (Allen 1977). Tal vez ese ejercicio *intratable* de (auto)crítica sea necesario como paso inicial para analizar los estudios sobre el cuerpo contemporáneo. Si la medicina se encargó de hacer un estudio *objetivo* del cuerpo, desde los años sesenta se ha intentado hacer un estudio *político* del cuerpo, creando además una oposición dialéctica que Eagleton de cierto modo previene: "El cuerpo –un asunto tan obvio como para ser supinamente ignorado durante siglos– ha desarreglado los bordes de un discurso racionalista y anémico, y está actualmente *en route* de convertirse en el mayor fetiche de todos" (1997: 24). Si como se analizó en el primer acápite se ha gestado toda una tradición ideológica de invisibilización del cuerpo desde el antiguo derecho romano hasta la actualidad –que irónicamente ha catalogado cuerpos que han terminado excluyendo a otros cuerpos a nivel personal, social e intercultural– ha sido preciso que en el posicionamiento contraideológico, en el que inscribo a esta tesis, haya habido que cegarse un poco por el fulgor del cuerpo a riesgo de fetichizarlo, de subjetivizarlo, confiando en las palabras de Alvy Singer en que la corporalidad no miente y teniendo fe en que era necesario incorporarla como materialidad en la indagación académica.

Robyn Longhurst, una *confiada* del cuerpo, ha intentado que éste sea un espacio físico y cultural que desde la geografía social permita que los dos cuerpos *de* Mary Douglas dialoguen. Longhurst opina que para ello hay que escuchar "from the inside to the outside of bodies (for example, farting, burping, urinating, spitting, dribbling, sneezing, coughing, having 'runny nose', crying and sweating)" (2001: 7). El cuerpo disciplinado y controlado "suitable, profesional, respectable" no obstante "proves itself to be insecure" (7). En este gesto de dejar hablar al cuerpo –como espacio de descontrol que no puede ser normativizado del todo– radica parte de la clave melódica y metodológica que se propone para la lectura de textos literarios y textos de crítica especializada (y no especializada). Al proponer una lectura

corporal es importante considerar todos los mecanismos de disciplinamiento del cuerpo, incluido el académico que a partir de modelos categoriza e intenta ubicarlo bajo un molde lógico de explicación. No obstante es fundamental también –más todavía en este estudio– un espacio de vacío donde, por breves momentos, se *ausenten* el orden(amiento) y la teorización catalogadora para que el cuerpo pueda hablar de adentro hacia afuera –o de afuera hacia adentro– en el texto.

Para la elaboración del esquema de análisis del espacio literario andino GLBTTIQ¹⁰⁶ así como para el estudio de cada uno de los tres casos propuestos se establecerá el orden(amiento) de la zona y del texto del autor, así como las transgresiones corporales que éste haya realizado a través del texto. Para entender la definición de *transgresión corporal* es importante remitirse a las posibilidades de materialidad. Lotman decía que el texto era un significado metafórico en el cual se percibían “deformaciones artísticas de las proporciones del cuerpo” (2000: 52). Por otro lado, el mismo Eagleton desobedeciendo su propia advertencia comentaba que “el cuerpo es el lugar donde convergen la carne, el espíritu, la materia y el significado. Por consiguiente, el cuerpo es en sí mismo una suerte de significante” (2005: 250). Estas dos aproximaciones, la del texto como realidad que se conforma a partir del cuerpo y la del cuerpo como estructura del significado, son parte de una retórica que se opone a siglos de racionalidad incorpórea y que en gran medida permiten buscar las posibilidades de la materialidad del cuerpo en el texto como respuesta al orden(amiento) literario, que como vimos, concedió subjetividades plenas solamente a pocos cuerpos.

Judith Butler en su liminar estudio *El género en disputa* (1993) establece que las transgresiones corporales se presentan en la performatividad y no en la performance. Es “un

¹⁰⁶ Gay, Lésbico, Bisexual, Transgénero, Transexual, Intersexual, *Queer*.

error reducir la performatividad a la *performance*” (2002: 69) pues la performatividad es un discurso repetido, “que tiene una historia” (59) y que nos constituye y condiciona en el discurso. La *performance*, en cambio, es un “acto limitado” (69), es decir, una puesta en escena descontextualizada. En el texto literario, nuevamente realizando un ejercicio *mutatis mutandis* respecto a la propuesta filosófica butleriana, ocurre de una curiosa mezcla entre las dos: una suerte de *performance* (en la que se presenta el texto lleno de cuerpos en público) y una suerte de performatividad (en la que los cuerpos dentro del texto repiten el lenguaje autoritario de las sexualidades). Las interrupciones ocurren, según la autora, a través de la parodia que devela la construcción histórica y ficticia de las sexualidades. La parodia interrumpe la supuesta naturalidad concedida por ciertos discursos a la sexualidad. Para esta tesis, similarmente las transgresiones serán percibidas como todas las violaciones al orden(amiento) literario de modo diegético y extradiegético tomando en consideración las posturas de Lotman y Eagleton como posibilidades de construcción material del cuerpo en el texto y pensando en que éste acarrea una performatividad y una especie de *performance*, limitada y puntual.

Respecto al análisis diegético es importante explicar parte de los textos seleccionados. El estudio de Dorothy Smith da una vuelta de tuerca a la tradición sociocrítica,¹⁰⁷ pues analiza cómo los textos¹⁰⁸ indefectiblemente son aprehendidos por la conciencia transformando la noción del propio cuerpo. De este modo el “embodied subject whose knowing is organized from the bodily site of experiencing [...] [produces] texts as embodied and indefinitely replicable sets of meaning” (1993: 55, 70). El texto, así, tiene la capacidad de reorganizar la conciencia del ser humano en tanto que cuerpo, creando una compleja serie de discursos que no se limitan a la *conciencia* corporal de cada individuo sino al lugar que su cuerpo ocupa en

¹⁰⁷ En la escuela sociocrítica que destacan: Edmond Cros, Claude Duche y Pierre Zima y Smith da una vuelta de tuerca en el sentido que incorpora el discurso feminista en su reflexión.

¹⁰⁸ La autora utiliza ejemplos que van desde reuniones colectivas hasta casos probatorios.

un contexto social determinado. Sin embargo, si bien los textos tanto en la lectura, como en la escritura tienen la posibilidad de reorganizar la conciencia humana –que es siempre corporal de acuerdo a Smith– existen algunos textos que reorganizan dicha reorganización del cuerpo. Es decir, que algunos textos por un ejercicio de recomposición del lenguaje –en el que se explicita el cuerpo a que a través de figuras retóricas– se vuelven *más* cuerpo que otros. Esta artimaña autorial –hacer que algunos textos se vuelvan inquietantes– traspasando parte del fragmentado cuerpo al texto es de gran utilidad para el análisis corporal fundamental para esta tesis que agrupa subjetividades en razón de etnia y sexualidad. Los análisis contemporáneos que se hacen de las lecturas de los críticos de la imagen medievales, autores canónicos que veían en las pinturas de cuerpos “la creencia tácita en que los cuerpos en ellas representados tienen en cierto modo el rango de cuerpos vivos” (Freedberg 2009: 31), ilustran la utilidad de significantes relacionados con el cuerpo (que como Eagleton nos prevenía deben mirarse detenidamente porque el cuerpo –y por ende sus órganos, sistemas y significaciones– es quizá *el* significante contemporáneo) y permiten una revisión ideológica.

Cristina Peri Rossi clarifica esta cuestión del uso del poder de la palabra corporal al mencionar que “el empleo de este lenguaje *literal* acerca del cuerpo provoca en el lector, de manera paradójica, un resultado poético, debido a la existencia previa de dos discursos sobre el cuerpo: el *romántico* [...] y el chabacano” (2003: 19). Al hablar del cuerpo desde los lenguajes que lo explicitan –el biológico, el erótico, el jurídico, el popular, etcétera– el texto adquiere una *textura* diferente en el que el tejido de la lengua que lo hace evidente, reflexiona en gran medida respecto a su reorganización discursiva.

Los textos seleccionados en esta tesis poseen esta explicitación corporal como parte de la construcción narrativa, poética o del género al que corresponda.¹⁰⁹ En estas composiciones

¹⁰⁹ En el análisis de la escritora Julieta Paredes se incluirá parte de su composición en el texto del graffiti por lo que no hay una división taxativa respecto a géneros.

que miran el texto como performance del cuerpo y que permiten analizar la performatividad de los sujetos en el mundo textual y extratextual se pueden vislumbrar las posibles transgresiones que se gestan en el orden(amiento) diegético a partir del significante cuerpo y sus múltiples significados.

Continuando en el espacio diegético, para el análisis narrativo es fundamental una revisión de la teoría narratológica del personaje y del narrador. Cesarani concluye “el personaje de un relato o de una novela está conformado de palabras y no de carne y hueso” (2004: 142). No obstante, si el texto entra y sale de su espacio como proponían Foucault y Smith el personaje es un no cuerpo que debe adquirir una imagen de corporalidad simbólica, un sitio de encarnación en otros cuerpos. Andrea Adolph mencionaba que:

For a variety of reasons –social codes narrative technique, limited observation- the physical body does not appear readily in many literary texts [...] when the physical body is represented, though, it is not always a site of characterization, but often a simple description and verisimilitude; the importance of embodiment is not always illustrated through its narrative functions [...] because of the ways in which dominant Western thought privilege the intellect over embodiment, the characters more aligned with their physicalities are generally cast as suspect. (2009: 27)

De este modo, analizar al personaje como un sistema de símbolos, como mencionaba De Lauretis respecto al estructuralismo, precisamente hace perder el diálogo con la alteridad manteniendo intacto el paradigma incorpóreo que Adolph define como “sospechoso” y que por ende debe entrar en un proceso de revisión. Al fin y al cabo Ricoeur comentaba que “la noción de *persona* que confirma la de *personaje* consiste en que éste también es, en cierto modo, un cuerpo, en la medida en que mediante su acción interviene en el curso de las cosas, produciendo cambios en el mismo” (1999: 224). En la novela *Al amigo que no me salvó la vida* (1990) de Hervé Guibert ocurre una cuestión interesante que permite percibir cómo el personaje, aquel que rellena funciones, puede hacerse cuerpo. En ella aparece un personaje

que parece imitar en el mundo diegético a Michel Foucault, aquel Foucault tan citado a lo largo de éste y muchos otros ensayos como filósofo que nos deja una serie de conceptos y postulados pero que de repente se hace cuerpo, se hace historia. A partir del personaje Muzil y su desarrollo en la trama de la novela a partir de distintos episodios se evidencia este proceso de corporalización:

Muzil estaba desnudo de cintura para arriba y yo veía por primera vez su cuerpo magnífico, con músculos perfectamente desarrollados, fino y fuerte, lleno de pecas [...]. Le habían colgado una argolla encima de la cama que le permitía agarrarse para acostarse o levantarse y que aliviaba un poco ese desgarramiento muscular y respiratorio que le desgarraba el pecho tetanizándole todo el cuerpo, endureciéndole hasta sus piernas con bruscos calambres musculares. [...] Estando solo con Muzil en su habitación, le cogí la mano largamente, como a veces lo había hecho en su piso [...] luego se la besé. De vuelta a casa me lavé con jabón los labios con vergüenza y alivio. [...] En mi diario, el cual estaba quizá destinado –y eso era lo más abominable– a sobrevivir a él y a relatar una verdad que le hubiera gustado borrar del contorno de su vida, para no dejar de ella más que las aristas bien pulidas, alrededor del diamante negro –brillante e impenetrable, que ocultaba bien sus secretos– en el que probablemente iba a convertirse su biografía, un verdadero rompecabezas lleno ya de inexactitudes. (Guibert 1998: 87, 88, 94, 91)

En este extenso párrafo se nota la capacidad de resignificación del cuerpo del personaje en el texto a través de una serie de discursos. La biografía, el carnet de identidad de escritor, aparece también diegéticamente como antítesis de ciertas escrituras que buscan que el cuerpo hable sin correcciones políticas del lenguaje, como proponía Robyn Longhurst, que cuestionen la incorporeidad occidental, como reclamaba Andrea Adolph y que sean en el terreno de la representación y fuera de él inquietantes, como explicaba Freedberg.

Desde luego que no se busca proponer que el personaje es un cuerpo pues “la crítica tradicional siempre ha sobreestimado la noción de personaje, la cual se ha convertido en una entidad autónoma en el análisis. En gran parte, esta situación es el resultado del hecho de

considerar al personaje como una persona de carne y hueso, cuya conducta debe ser justificada necesariamente” (Barreiro-Saguier 1992: 59). Lo que se propone, en cambio, es que debido a que el cuerpo se lee de muchas formas y en muchos textos, para este trabajo la lectura de la representación del cuerpo en el personaje no es tan automática como propone Cesarani o Hamon, el semiólogo que de hecho lo introdujo en un estatuto discursivo sin cuerpo; por el contrario, es una lectura problemática que mira al personaje como depositario de funciones, como depositario discursivo, pero también como representación inquietante y que busca que el cuerpo hable, siendo, sin duda, un asunto espinoso en el que la interpretación debe ser corporalizada para que el sujeto y sus acciones no se queden en el limbo semiótico.

En un sentido similar se puede pensar lo mismo respecto al narrador, o incluso a la voz poética, esa extraña construcción entre el autor y el narrador. Como mencionaba Meri Torras, “el poder de la poesía no es sólo reproducir o describir los cuerpos y sus actuaciones (extra)ordinarias sino sobre todo crear esos cuerpos en la acción poética” (2009: 268). Así, la narración como demiurgo de cuerpos con su entrada y salida del texto será parte de la lectura realizada en los textos para representar más carnalmente a los cuerpos en la poesía.

Respecto al ordenamiento extradiegético y la selección de autores se presenta quizá una de las cuestiones principales que permite plantear la transgresión literaria y consiste en el posicionamiento del lenguaje respecto a la invisibilización del cuerpo y la búsqueda de ruptura de ese lenguaje como compromiso.

Respecto a la transgresión Foucault mencionaba: “la transgresión no opone nada a nada, no hace que nada se deslice al juego de la chanza, no busca quebrantar la solidez de los fundamentos [...] porque precisamente no es violencia en un mundo parcelado (un mundo ético) ni triunfo sobre límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario), ella toma, en el corazón del límite” (1999: 128). En esta cita se puede observar cómo la transgresión

pareciese que es un sinónimo de espontaneidad, arrebató, violencia y que, por ende, al no estar guiada por un *programa transgresor* es de carácter puntual. Comparto con Foucault la visión de que la transgresión es una acción no continuada y por ello hay una distancia respecto al término *subversivo*,¹¹⁰ utilizado también por parte de la academia contemporáneamente, pues la subversión sugiere una sustitución discursiva y temporal que puede ser problemática.¹¹¹ La justificación de la transgresión como acción puntual, en cambio, radica en la *certeza* de saber que si acaso existe una característica unificadora de la palabra, es que ésta no puede abarcar la totalidad, es decir, que la transgresión no puede reemplazar al orden(amiento) incluso si la transgresión está cómodamente emplazada en él como sucede actualmente. No obstante, este trabajo se distancia de la noción de que la transgresión literaria sea un efecto solamente de la casualidad o el arrebató como plantea Foucault. En el derecho las razones y las intenciones son también parte de la acción. El dolo y la culpa son fundamentales al momento de que el juez dé una sentencia. El acto jurídico es finalmente realizado “de modo *consciente y queriendo sus consecuencias prácticas*” (*Dicc. Espasa* 1999: 23). En la escritura, como proceso de utilización de reglas, como posibilidad de *hablar* a través de la máscara autorial y como deseo de expresar una realidad a través del lenguaje también existen intenciones y razones y una búsqueda de consecuencias por parte del autor, como cualquier otra acción discursiva que construye un relato. Esto no implica que en esas intenciones la espontaneidad y el descontrol del texto no sean parte de ella. Además, como se explicó, el texto al ser puesto en marcha por el lector, que es cómplice o ejecutor del

¹¹⁰ La autora Jusith Butler comenta: “sólo puede ser posible una subversión de la identidad *en el seno* de la práctica de significación repetitiva” (2002: 174 y 176). Además comenta que la subversión se resiste a los cálculos.

¹¹¹ En un anterior trabajo que precedía a esta tesis propuse como hilo motor de las acciones el concepto subversión. Pero subvertir es cambiar radicalmente, es destruir y en efecto aquello sería no reconocer precisamente el carácter discursivo de la subjetividad. Por ello, la transgresión, como planteamiento de la prohibición y su ruptura, es base para la comprensión de este estudio. La tesina titulada: *Subversión de las identidades narrativas mestizas y queers en la literatura de los Andes contemporáneos* seguía el planteamiento de la subversión y ahora utiliza el de la transgresión.

texto, no existe una sola forma de transgredir con la palabra. Es, pues, imposible y bastante ilusorio determinar un único compromiso o siquiera acertar con el compromiso del autor real que siempre será implícito. No obstante, la noción de compromiso que abordo es la del compromiso estratégico y discursivo. Algunas escrituras, sobre todo de aquellos *otros* incómodos e incómodas para el canon, que por alguna razón corporal han creado alguna sospecha de desorden y por ende han recibido miradas normalizadoras, han debido ser escrituras estratégicas de distintos modos, pero estratégicas al fin; como ha debido ser estratégica también la actuación del sujeto con media máscara o máscara y media por su *alteridad no resuelta en el espíritu* en el orden(amiento) jurídico, por no gozar del privilegio de ejercicio pleno de derechos.

Parte de esa estrategia ha sido posicionar el cuerpo en un discurso en el que ese cuerpo no contaba. Debe mencionarse que este posicionamiento no solamente ha sido una herramienta política sino una designación en el discurso, parte del *habitus* en la que una acción está estructurada aunque puede ser estructurante. Susan Gubar decía al respecto que: “muchas mujeres sienten su propio cuerpo como el único medio posible para su arte, con el resultado de que la distancia entre la artista y su arte se ve a menudo radicalmente disminuida” (1988: 9). En ese relego al cuerpo, no obstante, el compromiso político y transgresor consiste en utilizar el desecho como proponía Baudrillard, ese desecho que es el cuerpo por parte de la Modernidad. Este acto político de rebeldía, de ímpetu, de la violencia, con la que iniciaba este capítulo, se retoma y se reclama, como una “treta del débil” en la que “el gesto ficticio de dar la palabra al definido por alguna carencia (sin tierra, sin escritura), de sacar a luz su lenguaje particular” (Ludmer 1983: 75).

En este sentido, las palabras de Luisa Valenzuela se vuelven imperiosas: “al escribir con el cuerpo también se trabaja con palabras. A veces formuladas mentalmente, otras apenas

sugeridas. Pero no se trata ni remotamente del tan mentado lenguaje corporal, se trata de otra cosa. Es un estar comprometida de lleno en un acto que es en esencia un acto literario” (2003: 22). Ese *poner* el cuerpo en la escritura es básico al momento de plantear la transgresión por parte del autor pues el compromiso radica en asumir el orden(amiento) pero también un desorden(amiento) que de otro lado, no existe en todas las escrituras.

De Lauretis, justamente planteaba que “el deseo es la pregunta que genera la narración y la narratividad” (1992: 212) volviendo a la posibilidad de subjetividad como agentividad. Sin querer totalizar y romantizar el compromiso –que como se verá es diverso, y en muchos casos poco comprometido– el deseo, en todas sus acepciones, como parte de la escritura, es su piedra angular. Así, el lenguaje comprometido, aquel que tiene una apuesta por el cuerpo como revisión del orden(amiento) literario y jurídico de las ideologías dominantes, es el escogido para analizar los textos literarios. De ahí que los autores que analizo en esta tesis tengan ese compromiso, esa imposición y ese deseo de que el cuerpo con diversas significaciones no esté ausente de sus relatos e incluso de la construcción de su propia noción de autoría.

Para finalizar, dentro de esta mirada de la transgresión y el cuerpo, el ejercicio comparatista se vuelve fundamental. Me alejo completamente de la postura de Julius que considera sólo el arte occidental (europeo y estadounidense, de acuerdo a sus fuentes) dentro de la teorización de la transgresión como el principal aludiendo que “es *aquí* donde se ha agotado el potencial estético de lo transgresor” (2003: 10) pues repite esquemas de la *alteridad* hegelianos. Desde el punto de vista práctico, además, considerar textos no occidentales tiene la ventaja de que hay más probabilidades de transgredir el orden(amiento) jurídico o literario desde la periferia que desde la centralidad. A éste se añade finalmente que el modelo cultural *otro* es siempre interesante para el análisis incluso si se busca conocer

nuevas propuestas. Finalmente, el *Otro* aquel distinto al *uno* occidental es también parte de la transgresión contemporánea, como explique extensa y contemporáneamente es imposible no incluirlo.

Dicho esto, las teorías poscolonial, feminista, de las masculinidades y *queer*, que han estudiado, también comprometida, interesada y estratégicamente al cuerpo *otro*, serán –como han sido hasta ahora– fundamentales al momento de realizar este ejercicio comparatista, sobre todo en el tema de identidades tales como *gay*, *lesbiana* y *queer* que necesitan ser replanteadas en contextos como el andino. Adicionalmente, la metodología comparatista permite entrar en contacto con el orden extradiegético, y con ciertas ramas como el derecho, la sociología o la psicología como parte de la construcción del orden(amiento) literario. Por ello, el uso del intertexto, en su generalidad, es fundamental para tal efecto, puesto que diversos formatos textuales intentarán especificar los tres casos puntuales que se analicen.

En cuanto al análisis textual, además de las herramientas otorgadas por la narratología y la teoría literaria, será fundamental el estudio del lenguaje como sugería Peri Rossi. Para ello se incluirán también las nociones de lenguaje proporcionadas por parte del feminismo literario, los estudios gays y lésbicos, y los estudios poscoloniales/decoloniales sobre todo en lo que respecta a las poblaciones indígenas.

I.4.4. Transgresiones en tiovivo: un breve compromiso de lectura

De todas las posibles transgresiones simbólicas en el terreno de lo artístico, Bataille y todos los que lo siguieron escogieron una, la versión artística más poderosa, aquel “transgresor y violador de tabúes” (Julius 2003: 186). Los tabúes generaban “devociones” en la gente que a diferencia de los principios morales “tienden a expresar nuestra identidad de un modo más íntimo, no suelen prestarse a explicaciones y están relacionadas con la religión y el arte, es decir, con nuestro sentido de lo divino y lo estético. Están arraigadas en la tradición” (134). Por ello Julius concluye, en su revisión de estos autores, que el arte es “violador de devociones” (135).

A pesar de ello, la etapa actual, como nos decía Sontag, ha cambiado buena parte de esta cuestión y la transgresión ahora inunda buena parte del mercado *mainstream* que le roba su significado. Se podría proponer una pos-transgresión, pero ese trabajo creo que ya fue propuesto por los teóricos que derramaron toda su creatividad en *Tel Quel* con mucha más elocuencia que la que esta tesis doctoral siquiera podría ofrecer. El ejercicio que se plantea para el análisis es mucho más modesto. La introducción que abre este capítulo plantea el carrusel como la metáfora que no solamente permite una mejor explicación del tránsito del sujeto, la ley, el espacio y las acciones, sino como *necesidad* de resignificar la palabra *transgresión* para poder presentarla como modelo de explicación que, sin ser nuevo, intenta hacer contribuciones en el espacio literario y de las humanidades.

Por eso, la propuesta no es sustitución o tachadura, sino de reciclamiento y re-embalaje. La de la metáfora, que más que reemplazar a una palabra reutiliza su sentido en un espacio distinto y que como mencionaba Ballart posibilita un nuevo significado a partir de tensiones semánticas. El *carrusel de la transgresión* no es sólo una metáfora que *suen*a bien, es también un grupo de palabras que reciclan la palabra para que ésta y sus sentidos diversos

den vueltas: la transgresión como crítica seria a las devociones, la transgresión como mecanismo paródico, la transgresión como noción comprometida, la transgresión como posibilidad metódica y desestabilizante. Tal y como el carrusel que gira, que permite que el sujeto reflexione sobre su cuerpo, sobre sus acciones, sobre las acciones de otros, sobre el atreverse e intentar girar en sentido contrario o sobre el callar y seguir girando y disfrutando. Por ello hay un intento de reemplazar la transgresión cronológica por una transgresión múltiple llena de caballos coloridos y maquinarias macabras que cuestionen la *natural* visión lineal –tan heraclitiana– del significante transgresión teniendo más bien un acercamiento circular, donde puedan convivir espacios y tiempos, que hablen de una convivencia histórica del término, haciéndolo flexible y sin intentar que la parodia o el pastiche contemporáneo sea un término de *gentlemen* que sea el único método de supervivencia.

En ese sentido el carrusel de la transgresión busca dar vueltas geográfica y teóricamente considerando el fenómeno transgresor como un proceso intercultural, múltiple y complejo más aún en un mundo como el actual donde las nociones de sujeto, alteridad y acción contraideológica de esta investigación que aunque se centra en la zona de los Andes busca estar alerta en el intercambio globalizador de significados.

La lectura que propone el carrusel de la transgresión busca un *deseo* de ubicar la transgresión históricamente a día de hoy con una postura crítica que desromantice el ejercicio personal y político en el marco del derecho y que, por otro lado, considere ese *deber ser* original como parte de su labor. El citado Mario Vargas Llosa, por ejemplo, podía escribir y transgredir con cierta tranquilidad sobre el mundo *real* desde la resignificación sobre personas y sucesos de la vida real en virtud de este blindaje *la verdad de las mentiras* que es jurídico pero también económico, como señalaba Bauman. Valenzuela al respecto decía: “Donde pongo la palabra pongo mi cuerpo, lo supe entonces sin saberlo del todo. Debo agradecer que

el costo físico no me ha resultado alto, como a otras. No he sido torturada, ni golpeada, ni demasiado perseguida. Toco madera. Me he salvado. Quizá porque mis propuestas no son frontales, son visiones de reojo, oblicuas” (Valenzuela 2003: 26).

La lectura de este trabajo, que tiene un yo que también se esconde, intenta a su vez hablar de otros –a veces no tan otros– sabiendo como Valenzuela y desconociendo como Vargas Llosa, que se lee desde el privilegio y que toda lectura desde el privilegio omitirá ciertas cuestiones importantes.

En esta misma línea, esta lectura se asume a sí misma como *mala lectura* o *resentida* ya que busca centrarse en el cuerpo, en algunos cuerpos de hecho, insistiendo constantemente en su importancia politizada para el análisis. Sólo en virtud de ello, por no ser una lectura que tenga un pacto de lectura con la tradición legal y artística, puedo proponer con esta tesis una lectura transgresora.

Además, propongo un pacto de lectura con los textos que analizo. En ellos, independientemente de sus posicionamientos el cuerpo es parte central y se constituye como el único medio de prueba válido. En este sentido, la lectura que presento busca –no literalmente, pero casi– alimentarse de estos textos y otros que puedan ser pertinentes. Ina Schaber mencionaba que la alimentación es importante porque “it is the obvious way for a person to carry on an exchange with the outer world through the body, to ‘incorporate’ things from the outside: fruit, plants, herbs, animals. Eating is even introduced as a powerful and macabre method between human beings. The body eating from the body in order to participate in the other person” (2001: 102). Esta escritura que es una relectura intenta comer de esos textos, morderlos, machacarlos para que sean parte de éste.

Para cerrar este primer capítulo quisiera recurrir a Kristeva, que apuntaba a la dicotomía existente entre “esta insistencia en la carne que se resiste a la idealización y al

desinterés [que] amoroso abre el amor hacia lo que escapa a la conciencia” (2004: 149). Insistir en el cuerpo, material pero soñado, controlado pero de cierto modo también incontrolable, es la clave metodológica que articula una focalización y una voz personal en esta tesis. Al intentar leer a Foucault también desde Muzil, a la literatura también desde el derecho, a los Andes también desde España y a uno mismo desde la alteridad, tengo la *conciencia* de que se están reciclando máscaras, idealismos, órdenes y exclusiones, de que se están repitiendo acciones performativas en el lenguaje. No obstante, con esto también hay un *deseo* de intentar evidenciar la repetición, de articular una otredad subjetiva en la literatura en el esquivo orden(amiento) contemporáneo, de circular tradiciones que para la articulación política deben sin duda estar más en diálogo y de encontrar voces literarias que retumben en el cuerpo, ese cuerpo que también escribe estas líneas y que, un poco temeroso al juicio especializado que se avecina, está escondido infructuosamente entre los recovecos de este texto académico, aunque en ocasiones como ahora sale, porque aunque existe un orden(amiento) que seguir, un género académico que respetar y un cuerpo que tiene que controlarse, la insistencia de esa carne significada de aparecer, en medio de este aparatejo que da vueltas, no puede impedirse del todo.

CAPÍTULO II

EL ORDEN(AMIENTO) LITERARIO ANDINO: SUBJETIVIDADES CORPORALES Y TRANSGRESIONES

II.1. Construir y releer el mapa *andino*

Era un camino negro.
La noche estaba loca de relámpagos. Yo iba
en mi potro salvaje
por la montañosa andina.

José Santos Chocano
La canción del camino, 1941

La definición de “lo andino” es sin duda problemática. A pesar de ello, pareciese claro que el área andina y todo lo que pertenece a ella tiene una construcción definible y bastante diferenciada del resto de América y, desde luego, del resto del mundo. Desde las postales de niños con poncho que al fondo muestran un nevado y que circulan por las tiendas étnicas de todo Occidente; pasando por la violencia crónica, el narcotráfico y la pobreza *naturales* de la región, retratadas con elocuencia por noticieros de todas partes; siguiendo con los innumerables grupos musicales indígenas que tocan instrumentos de viento en calles y plazas europeas; continuando con los gobiernos de una particular tendencia izquierdista que se han ubicado en la región interrumpiendo algunas prácticas del protocolo primermundista en el concierto de naciones; y terminando, acaso, con la masiva inmigración de sujetos provenientes de la zona que han repoblado buena parte de los países desarrollados, es bastante posible afirmar que existe una construcción diferenciada que permite distinguir una identidad *andina* de otras construcciones territoriales.¹¹²

¹¹² Por ejemplo, el 12 de noviembre de 2008, cuando empezaron a escribirse estas líneas, se habló en los noticieros de la tarde del linchamiento de 2 personas en Bolivia en una comunidad indígena.

No obstante la construcción tanto del espacio cuanto del polisistema cultural andino no resulta tan sencilla. Una serie de culturas, lenguas y tradiciones culturales conviven en un mismo espacio que no puede ser abarcado por concepciones simplistas y maniqueas como las descritas en las líneas que preceden a estas palabras. Por ende, una serie de cuerpos distintos conviven en un territorio complejo que requiere un examen atento de sus subjetividades y sus cruces. Por ello, la concepción andina no puede entenderse sino es a través de ejercicios retrospectivos en los que exista una suerte de revisión que ubique el orden en que las distintas culturas han tenidos que situarse en el tiempo y el espacio de la zona. En este sentido, se busca como parte de la explicación del orden(amiento) andino describir, así como criticar, dicho concepto precisamente, y siguiendo la noción de carrusel, porque una mirada crítica sobre lo que se conoce y se representa como *andino* –desde sus postales, instrumentos de viento, caudillos mediatizados y migraciones sistematizadas– es imperiosa para plantear las posibles transgresiones a dicho orden y desde luego a su noción de polisistema cultural. Solamente a partir de poner en duda la certeza de la andinidad como objeto de estudio es posible analizar parte de las ideologías dominantes que la componen y que permiten un esbozo teórico en torno a ella.

Conviene, así, empezar con un análisis de la definición de *andino* que, como nos previene Estermann, “es un concepto multifacético y polisémico” (1998: 51), cuestión que ya plantea una dificultad inicial al aterrizar de lleno en su análisis. Varios teóricos y teóricas de la zona, para definir su objeto de estudio, han intentado delimitar desde distintas ramas del saber qué exactamente son los Andes. Desde los estudios artísticos y de la representación, Rebeca Stone-Miller ha dicho que los Andes abarcan “the related cultures existing in the area between Quito and Santiago, the territorial span of roughly 3.400 miles (5.400 km) ultimately ruled by the inca Empire in the early sixteenth century” (Stone-Miller 2002: 9). John Verano,

desde la Antropología como parte de sus estudios realizados en torno a inmunología ha dicho que “The Andean area is generally defined as the portion of South America that formed the Inca Empire stretched nearly 5,000 kilometers north to south from the present day Ecuador-Colombia border to the Maule River in Chile” (1992: 15). John Hyslop, en su genealogía respecto a la arquitectura de la zona, en cambio, afirmaba que los Andes comprenden una “distribución de asentamientos planificados inka desde Santiago de Chile hasta la frontera ecuatoriano-colombiana” (1990: 398). Demélas desde la ciencia política ha argumentado que dentro de esta *corporalidad del territorio andino* bastante definible, Ecuador, Perú y Bolivia son lo que denomina “el laboratorio andino” y donde se encuentra “el corazón de los Andes” (2003: 26) cuestión ratificada por los estudios literarios de León Portilla (2006: 8). En todas las definiciones –que además muestran miradas que no *pertenecen* a la zona pero que la construyen– pareciera que existen dos elementos en común: un particular espacio geográfico y la historia de la civilización-pueblo inka, características que hermanadas son los requisitos habilitantes de existencia de esta zona. De este modo, partir de estos dos relatos, que son en realidad líneas imaginarias que dan un poderoso contorno limítrofe, resulta fundamental para elaborar un mapa conceptual de la zona.

Justamente, la geografía, como no podía ser de otra manera, ha sido importante para delimitar lo andino por ser una aproximación “objetiva” que permite comprender de mejor manera cuál es el espacio donde la cultura se ha asentado. La geografía física ha establecido que los Andes es una masa montañosa que bordea la costa del Pacífico, recorre 7.500 kilómetros y se ubica en los 11° de latitud Norte y los 56° de latitud Sur y que por los múltiples movimientos sísmicos ha creado también zonas que sin ser montañas se acoplan al ecosistema andino. Los Andes se extienden –completaría la geografía política– desde Venezuela, pasando por Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, hasta llegar al norte de Chile y

Argentina. Esta caracterización geográfica ha parecido necesaria pues, como realidad espacial, “la situación geográfica de lo ‘andino’ es entonces la condición ‘material’ o el caldo de cultivo imprescindible” (Estermann 1998: 52) para entender la cultura andina. Cualquier narrativa sobre lo andino, por lo tanto, no puede entenderse sin esta cadena montañosa que ha inspirado a tantos escritores y viajeros, y que incluso desde la etimología quechua *anti*, que quiere decir cresta elevada, significa un espacio donde el terreno elevado es esencial para la concepción cultural e histórica. Podría decirse, así, que los límites de la zona andina se establecen desde el centro, desde el vaivén de colinas, lomas, cerros, nevados y montañas que, pasando por el centro del territorio –como un volcán que esparce sus cenizas desde su cráter y se expande varios kilómetros a la redonda– llega hasta territorios donde siendo llanos incluso se vislumbra el poder abarcador de la montaña que da un contorno geográfico a la zona.

El segundo relato, el de la cultura, otorga el contenido simbólico del terreno. La dominación inca, como zona cultural, es el inicio y el mito fundacional que completa la cosmovisión de este espacio. Pero antes de entrar en este relato hay que ver si, en efecto, *algo* ocurrió antes de la dominación incaica, si otras culturas y otros cuerpos habitaron la zona. La historia de los Andes se remonta a unos 20.000 años cuando llegaron los primeros habitantes, emigrados de Asia o América a tierras Andinas (Lumbreras 1999: 34). No obstante esa etapa es un espacio *incompleto* lleno de teorías y aproximaciones que intentan completar los vacíos que, especialmente desde la acera arqueológica, se han sido rellenado de forma paulatina a través de aquella narrativa *vox pópuli* hegeliana del fin de la historia. En aquel *cuento* se relata la existencia de tribus pequeñas que bordean las mismas trincheras *universales*, el fuego, la domesticación de plantas y animales, el sedentarismo, el arte, el comercio y la organización política.¹¹³ Disgregados por el gran espacio de la cordillera, el pasado andino de

¹¹³ Para referencias detalladas, las obras de Bennet y Collier (1949), así como las de Murra (1977).

cientos de pueblos y culturas dejó un legado de dudas y algunas certezas, pero sobre todo un sentimiento enigmático, que habla de pueblos que poco a poco se asentaban en el territorio, realizando un proceso de adaptación al medio, dejando rastros, o no, de su paso por el mundo.¹¹⁴ Hay indicios de que varios grupos mantuvieron un intercambio regional y una concepción más allá del grupo familiar y local desde hace muchos siglos,¹¹⁵ y sin embargo, hay un momento de inflexión en que la zona de los Andes se vuelve región por lo menos para la historia, en la que aparece una identidad cultural más sólida y *real*, en la que el pasado incierto se convierte en certidumbre y en el que la noción de región aparece de modo inequívoco. La formación del *Tawantinsuyu*, el gran proyecto político-geográfico de expansión de los Incas que se inicia, aproximadamente, en el año de 1400 con el Inca Yupanqui, también llamado Pachacutec, es el relato histórico que marca un antes y un después en la zona andina. Pachacutec trazó una estrategia de conquista de pueblos por el poderío inca. Esto, sin duda, trajo cambios políticos y sociales en la zona. Los incas, asentados en tierras elevadas, como si quisieran están más cerca del sol, su dios, poco a poco fueron conquistando territorios hasta que en la época de mayor esplendor, a inicios del siglo XVI, su vasto imperio, cuya capital era el Cuzco, llegaba hasta los 3.000.000 m². Con esta magnificencia se devela la otra raíz quechua de la palabra *anti* (*antikuna* en plural) que se refería a los pobladores del *Tawantinsuyu*, a los ciudadanos de esta inmensa jurisdicción. De este modo, puede verse como incluso en la propia etimología de la palabra, espacio y pertenencia al mismo son los significados que completan buena parte de dicho significante.

¹¹⁴ Por ejemplo, en lo que ahora es Bolivia, Perú y Chile, cercano a la región del lago Titicaca, vivía ya en el 1500 a. C. una población desarrollada que recibió el nombre de Tihuanaco, aunque no se sabe a ciencia cierta las condiciones de cómo floreció o se desmoronó, solamente que en el siglo XX suscitó un verdadero interés como referente cultural.

¹¹⁵ “Las sociedades originarias de los valles interandinos mantenían un vínculo constante de complementariedad y comercio con los pueblos localizados en las vertientes orientales de los ríos andinos y, a través de éstos, con el conjunto del mundo amazónico” (Almeida 1994: 207); “The Amazon functioned as an important source of highly prized and inaccessible aesthetic products, such as feathers, dyes, and plant fibers” (Stone-Miller 2002: 14).

No obstante, aquí se problematiza respecto al espacio y a la cultura andina. El terreno se presenta como un contorno natural para esta civilización, como si en efecto, la tierra marcada por las elevaciones y que se extiende por miles de kilómetros fuese una realidad material, natural e inmodificable en donde las culturas se van asentando. McDowell, empero, comentaba: “los espacios surgen de las relaciones de poder, las relaciones de poder establecen las normas; y las normas definen los límites, que son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quien queda excluido” (2000: 15). En la limitación del espacio andino, como en cualquier otro espacio, la verticalidad adquiere una doble connotación: en tanto que parte del espacio *natural*, que no existe como natural, y en tanto que espacio que se modifica por los encuentros y desencuentros de distintas poblaciones en sus relaciones. De este modo, son las normativas, las nociones de identidad –individual, social e intercultural–, las estrategias para ocupar el territorio y la posibilidad de *hablar* en él, las que marcan los contornos y el contenido del espacio. Es preciso recordar que los mapas “son códigos de representación muy pautados y ordenados que intentan explicar el mundo y conservar la memoria de los lugares en que viven dichas comunidades [...] y transmitir, de un modo más o menos evidente, elementos de contenido ideológico y social” (Cortés 2009: 51). El mapa andino, de esta manera, no puede ser descrito por un simplismo geográfico,¹¹⁶ ni por la cadena montañosa que la completa solamente, pues esta noción de naturalidad del espacio debe ser contrastada con las ideologías dominantes que han realizado cartografías en el papel y el cuerpo que se presentan de modo natural.

El segundo problema se presenta con la cultura inca como representante del área cultural de dominación. Cuando se habla de la civilización inca, se habla también de una

¹¹⁶ Si bien la Geografía contemporánea se ha diversificado (en diferentes clasificaciones como física, cronológica, ecológica, espacial, entre otras) y subsecuentemente ha propuesto análisis diferentes al del espacio físico *per se* es una manera de potenciar como muchas definiciones ajenas a la geografía intentan limitar el espacio a través de la geografía natural.

forma de gobierno que, como menciona Rotorowski, fue equivocadamente designado por los conquistadores como “el imperio de los incas” (1988: 36). Franklin Pease, así mismo, mencionaba que Hernando Pizarro, Cristóbal de Mena y Francisco Xerez, tres de los cronistas de la época, confundidos, no pudieron escribir la palabra *Inca* y denominaron a Huáscar y a Huayna Cápac, dos de los monarcas incas, *Cuzco* y *Cuzco viejo*. “El Cuzco era, de este modo, una persona para los primeros autores españoles” (1999b: 151), cuestión que tal vez relate como esa mezcla entre espacio y sujeto, entre gobierno y cultura, quizá sea más que anecdótica para entender la centralidad del incario. En este gesto *confuso*, quizá pueda estar la clave por la cual resumir a lo inca como sinónimo de lo andino, si bien sencillo y bastante automático resulta bastante falaz y empieza a delimitar las ideologías que han impuesto una geodesia andina. Caillavet mencionaba al respecto, por ejemplo, que “los testimonios (los de los cronistas pero también aquellos que contiene la documentación de la administración colonial) omiten a menudo distinguir entre culturas autóctonas e imposiciones incaicas, pues para ellos la división significativa es la que separa el pasado prehispánico global, de la colonización española” (2001: 213), ya que el único centro equiparable para la mente española era un sistema de gobierno organizado, vertical y teocrático (Galeano 2008: 63) como el gobierno Inca que formaba un todo cohesionado, similar al todo *cohesionado* que desde la Reconquista en España se intentaba conformar. Así, la unidad territorial e identitaria en territorio peninsular, siguiendo los paradigmas de unicidad del sujeto moderno, se expande también a la demarcación ideológica del espacio.

En este sentido, la conquista española, como nos previenen los autores contemporáneos, es sólo la segunda conquista que muchos pueblos de la zona de los Andes sufrieron por parte de los incas (MacCormack 1995: 6; Caillavet 2001: 19). Jorge Marcos define este proceso como incanización: “Incanización es la palabra, y ese fue el concepto bajo

el que los incas conquistaban” (1984: 19). Así, “en los quince o veinte años en que cayeron los incas, mientras los españoles preparaban la colonización definitiva, varias poblaciones volvieron a sus culturas preincaicas” (Caillavet 2001: 234) demostrando que la identidad incaica era un *recubrimiento* identitario impuesto. En palabras de Murra, el gran andinista del siglo pasado, “el dominio Inka sería considerado como un hecho reciente y un elemento foráneo por la mayoría de los súbditos” (1992a: 402),¹¹⁷ que incluso hizo que algunas poblaciones preincaicas conquistadas, de hecho, ayudaran a los conquistadores a terminar con el Tawantinsuyu (Caillavet 2001: 31, Murra 1992b: 63, Diamond 1998: 66).

En el proceso de historización europea, no obstante, el *imperio* incaico se impuso como el símbolo de alteridad, aquel espacio *otro* que entraba en el intercambio metafórico de cultura. Conocida como *Perú* por los conquistadores, por ser similar a Birú, nombre nativo de un río en la costa pacífica, al norte de la actual Colombia, que en “la década de 1520 se constituía en una especie de frontera entre la avanzada conquistadora establecida en Panamá y lo que quedaba por explorar hacia el sur” (Terán Najas 1993: 38), el espacio inca desde esa frontera natural, se constituyó como el único centro que podía tener una categoría análoga – nunca igual– a la cultura peninsular. En la historia en la zona de los Andes, la cultura del *anti*, de la montaña, borró de la memoria espacial a varios pueblos “en la costa donde casi toda la población desapareció” (Murra 1992c: 116) dejando sin voz a varias culturas que sin ser incas

¹¹⁷ A pesar de ello, existen historiadores que, en un afán de cohesión del espacio andino siguen hablando de un Tahuantinsuyo monolítico. Espinoza Soriano señala, por ejemplo, que “Los Incas [...] no crearon instituciones nuevas, no agregaron en realidad nada a lo que ya venía funcionando y conocían las sociedades andinas desde centenares y milenios antes de la aparición de la etnia Inca en el valle del Cuzco. La acción de ésta se circunscribió a consolidar y a afianzar la subordinación de los pueblos vecinos y a extender su imperio mediante la anexión de etnias o nacionalidades extranjeras. [...] La aparición y crecimiento cuantitativo del Estado del Tahuantinsuyo, asimismo, no provocó ninguna transformación cualitativa o estructural respecto a las sociedades anteriores sobre cuyas bases se impuso. Constituye simplemente una faceta más de un vasto proceso histórico” (Espinoza Soriano 1990: 23). Otro caso es el de Udo Oberem (1984). Así mismo, la tradición oral dinástica informa que después de que los aymaras del lago Titicaca fueron incorporados al Tawantinsuyu, el Inka tuvo problemas en el este de los Andes (Murra 1986: 61). En un expediente de 1611, precisamente en lo que hoy es Bolivia, el Derecho recoge también esta realidad que demuestra el carácter de la doble conquista: “Care indyo muy biejo y gouernador desta provincia y lleo al pueblo de Millerea y les dijo a los indios mitimaes que allí estauan ‘hermanos ya no es tiempo del ynga ahora y os podeis boluer a vuestra tierra cada uno’” (Condori 1611: sn).

y vivir en la serranía tuvieron que perderse entre sus avatares; algo similar ocurrió con aquellas culturas que estaban en la selva que fueron destinadas al *salvajismo* y a una suerte de limbo histórico.¹¹⁸ De este modo se puede hablar de un profundo *cuzcocentrismo*,¹¹⁹ que revela cómo debido al poder del incario –y su símbolo el Cuzco, el *ombligo del mundo*– la población más vigorosa, la *sobreviviente* a la organización española se constituyó aquella rescatable por la historia. Algunos autores han reciclado esta consideración motivados por argumentos como la resistencia continua inca en contra de la imposición occidental, que puede verse, según algunos estudiosos hasta el año de 1783, con el exterminio del movimiento Tupac Amaru (Estermann 1998: 59) y, según otros, en un continuo *sin fin* que llega hasta la época del grupo armado y violento Sendero Luminoso que se desarrolló en Perú en los años ochenta y noventa (Aranda 2009: 132). Esta cuestión que exacerba la idea de que ha existido una sola resistencia en la zona –y más aún, un solo modo de resistir a través del poder físico–¹²⁰ permite ver cómo la retórica cuzcocéntrica deja de lado las cientos de culturas indígenas que habitaban en la zona andina¹²¹ –que la siguen habitando– y se toma un siglo de

¹¹⁸ “El habitante de las selvas [que] encarna a la perfección al “Otro” idealizado y temible” (Caillavet 2001: 18). De este modo, se separa a los incas también de los habitantes selváticos, y por ende, se alejaba el proyecto regional del *oriente* (como se llama a la selva, hasta la actualidad) de la composición “verdaderamente andina”. Autores contemporáneos como Caillavet, Almeida y Stone-Miller han desmentido que de hecho hubiese existido esa separación. Sin embargo, la separación de la selva como territorio salvaje e impenetrable, ajeno al panorama andino, es una construcción tan poderosa que dura hasta nuestros días incluso en los estudios etnográficos. Caillavet menciona que los estudios “han llegado a justificar la idea inicial de una separación absoluta entre tierras bajas, cuando nos podemos preguntar si no es justamente aquel planteamiento preconcebido el que ha reforzado (y hasta quizás creado) la dicotomía sierra/selva patente en los trabajos etnológicos y etnohistóricos sobre el campo americano” (2001: 43). “Las sociedades originarias de los valles interandinos mantenían un vínculo constante de complementariedad y comercio con los pueblos localizados en las vertientes orientales de los ríos andinos y, a través de éstos, con el conjunto del mundo amazónico” (Almeida 1994: 207); “The Amazon functioned as an important source of highly prized and inaccessible aesthetic products, such as feathers, dyes, and plant fibers” (Stone-Miller 2002: 14).

¹¹⁹ Que puede encontrar sus bases filosóficas en la filosofía andino-inca de Pacheco Farfán y en ciertos postulados del propio indigenismo que se abordará más adelante.

¹²⁰ Olvidando, por ejemplo, la resistencia de los pueblos aymaras bolivianos, de los selváticos de Colombia o de los quichuas en Ecuador, por poner tres ejemplos y de sus distintos mecanismos que no han tenido el nivel de difusión.

¹²¹ Como es el caso de los Mochica que fueron considerados como la primera sociedad de los Andes que conformó un Estado. Su presencia se remonta al siglo I d.C. hasta el siglo VI d.C en la zona norte del Perú pero esto no tuvo interés mayor para la construcción cronológica de la región. Los Tihuanaco, otra sociedad avanzada, que mencioné al inicio del capítulo, desapareció en la zona de Bolivia 500 años antes de la llegada de

conquista inca como la historia que debe dirigir la región como espacio geográfico y político. De este modo, se firma un *pacto obligado de redención* entre conquistadores y conquistados, una cláusula en el embargo territorial y simbólico de devastación española en el que el pueblo inca debe de algún modo permanecer. En este pacto, que en realidad es una imposición, por ende desigual entre los *sujetos* que lo firman, mucho más desigual respecto a los *otros* pueblos que ni siquiera llegan al pacto, consiste en que el conquistador español se compromete a destruir pero a narrar la historia del imperio vencido.¹²² El derrotado inca, en cambio, se compromete a representar y regionalizar la historia milenaria de varios pueblos a partir de una breve invasión de 100 años. Benjamin, nuevamente, mencionaba “sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado” (1973: 178-179). El verbo redimir significa precisamente rescatar o sacar de esclavitud al cautivo mediante un precio pactado. Por ello, en ese pacto de desigualdades, de redenciones, la verticalidad ya no sólo proviene de las montañas que recubren la selva y las costas simbólicamente, sino también de un peaje simbólico y real que se tiene que pagar al cronista para entrar en la historia, el mapa montañoso se devela finalmente como una construcción ideológica. El área de dominación incaica mencionada tan frecuentemente en los estudios andinos, así, esconde parte del *encuentro* de una cultura originaria y una mediterránea, la derrota de una cosmovisión por otra y la inclusión/exclusión de todo el resto en una noción de pasado original. En las montañas que esconden a otras regiones, en los incas que esconden a otras poblaciones, en las cartografías objetivas que esconden ideologías, como el poema de Santos Chocano que abre

los conquistadores y tampoco generaron verdadera atención histórica. Esto se entiende porque estas sociedades desaparecidas no reportaban ninguna certeza “visual” para construir un imaginario social adecuado en la etapa inicial de la Conquista. Sin embargo, sociedades avanzadas como los Lupaca, herederos de la civilización Tihuanaco, en las orillas del Titicaca, en la actual Bolivia, que sobrevivieron a la conquista incaica y colonial, con una cultura compleja tampoco fueron considerados para la creación de referentes. Ni lo fue el señorío Otavalo, al norte, en el Ecuador, que hasta la actualidad es un pueblo con una identidad y prácticas culturales y políticas cuanto menos interesantes.

¹²² Cieza de León, por ejemplo, mencionaba respecto a los habitantes indígenas: “Los del Perú sirven bien y son domables: porque tienen más razón que éstos: y porque todos fueron sujetos por los reyes Ingas” (1989: 59).

este acápite, una cultura va a caballo cargando a la otra en medio de una noche *loca*, llena de relámpagos. Estas montañas tan fascinantes, pareciera, son también un panóptico, un asombroso espacio de control donde ciertos acuerdos forzados se han llevado a cabo para la designación de territorios y cuerpos.

En ese *pacto obligado* iniciado tal vez por Pedro Cieza de León, el cronista español que en 1553, propuso, quizá siguiendo la noción de vía Apia, el “camino real” que delimitaba el Tawntinsuyu,¹²³ y que volvía al centro, al ombligo del mundo, el Cuzco fue uno de los mapeos iniciales, que vinieron acompañados de un proceso de ordenación legal del virreinato del Perú a manos del virrey Francisco de Toledo, que poco a poco se fue especializando hasta que se introdujeron las reformas borbónicas en América que conllevó a las creación de otros dos virreinos (de Nueva Granada en 1717 y del Río de la Plata en 1739), que se especializó con diferentes capitanías y reales audiencias.¹²⁴ Estas separaciones del territorio mantuvieron en Lima, la ciudad más importante de Sudamérica, con una vida *cortesana* análoga a la madrileña, de frente al mar y de espaldas –aunque con un pie– en las montañas, el control y el foco anti-revolucionario que empezaba a gestarse y que en las batallas de inicios del siglo XIV terminaron con la consecución de nuevos países.¹²⁵ Sin embargo, la ciencia empezó su recorrido por el siglo XIX y el XX, y con ella nuevos modos de ordenación de la zona a partir del territorio que se organizaba de modo directo con la cultura.¹²⁶ Producto de estos discursos,

¹²³ “Salían cuatro caminos reales: en el que llamaban Chinchasuyu se camina a las tierras de los llanos con toda la serranía, hasta las provincias de Quito y Pasto. Por el segundo camino, que nombran Condensuyo, entran las provincias que son sujetas a esta ciudad y la de Arequipa. Por el tercer camino real, que tiene por nombre Andesuyo, se va a las provincias, que caen en las faldas de los Andes y a algunos pueblos que están pasada la cordillera. En el último camino destes que dicen Collasuyo, entran las provincias que llegan hasta Chile” (Cieza de León 1947: 399).

¹²⁴ Ya en el siglo XVII, continuando con el cuzcocentrismo, se había basado todo en la figura del Virreinato del Perú que estaba compuesto por seis audiencias: Panamá, Lima, Santa Fe de Bogotá, la Plata de Chacras, Quito y Chile).

¹²⁵ Hubiese sido inconcebible un gobierno central en el Perú sin un Potosí lleno de plata e indígenas que realizaran su extracción, sin una Nueva Granada que abasteciese gran cantidad de materia prima, o un Quito que no fuese el que proveyera el insumo textil. No obstante, Lima se erigió como el centro del espacio andino.

¹²⁶ Esta situación la desarrollaré con detención en el apartado II.3. El orden(amiento) literario de los Andes, pues se vincula directamente con la construcción textual de los Andes.

posteriormente, en 1948, Julia Steward definió, en 1948,¹²⁷ cuatro áreas que componían la zona: andina, sub-andina, del bosque tropical y marginal, yendo en orden jerárquico de mayor a menor, siendo la andina el área más desarrollada coincidiendo con el incario.¹²⁸ Bennett y Bird, con un enfoque evolucionista en 1949 establecieron, a través de su libro *Andean Culture History* un área de tradición andina que se circunscribía al territorio, siendo la fuente de lo *andino* el centro, es decir, el Cuzco y la zona de dominación inca. El mismo Bennett, un año antes, también definió la llamada *co-tradición* andina como una serie de rasgos culturales comunes a todos los pueblos que habitaron esta región en el área que el mismo delimitará un año después. Éstos y otros ejercicios teóricos¹²⁹ se sumaron a los del francés John Murra y del principal arqueólogo andino, el peruano Lumbreras,¹³⁰ que en 1981 estableció lo que actualmente se conoce como *Área Cultural Andina* como “consecuencia de una relación de interdependencia provocada por un régimen de vida de origen agrícola” (Lumbreras 1981: 41),¹³¹ con una conciencia reivindicatoria andina pero que se insertaba de modo similar a los discursos anteriores de demarcación. Y de acuerdo a esta división estatal, siempre arbitraria,

¹²⁷ En su célebre y gigantesco *Handbook of South American Indians* definió estas cuatro áreas culturales en la región, bajo parámetros ecológico.

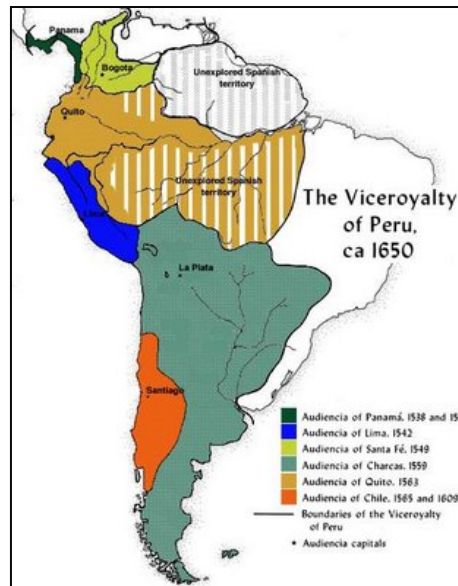
¹²⁸ Países como Colombia y Venezuela quedarán con la etiqueta de sub-andinos, definitoria no sólo de un territorio, sino de la pertenencia a una historia jerárquica y excluyente respecto a los Andes pero que les permitiría jugar con mayor ambigüedad con el término.

¹²⁹ Menzel y Rowe establecieron propuestas cronológicas delimitando la historia andina de acuerdo al canon histórico occidental. Los grandes arqueólogos e historiadores hicieron una serie de reuniones, las llamadas “mesas de ronda de Lima” (1953, 1938 y 1959), en los que historiadores andinos (peruanos básicamente), europeos y norteamericanos (Herman Trimbonr de Bonn, Prescott, Cunow, Baudin, Rowe por mencionar algunos), bajo la línea evolucionista definieron períodos y territorios, siguiendo el esquema hegeliano de Historia que asciende en una suerte de progreso inevitable y necesario, y en donde, siempre considerando a la civilización incaica como ancla, se “sincronizan conceptos” (Ramón Joffré 2005: 14) En una época donde se realizaban “grandes síntesis sobre los sistemas económicos-sociales a nivel mundial” (12) delimitando bajo el discurso evolutivo a la región andina.

¹³⁰ Quien tuvo que esperar hasta el 1974 para publicar su obra *Pueblos y culturas del Perú antiguo* para estar al mismo nivel que la academia europea.

¹³¹ De la mano de Lumbreras, se reciclan las áreas de clasificación de Steward: un extremo norte, un área sub-andina, que comprende parte de Colombia y el oeste venezolano, importante por la cerámica; un área septentrional, con los territorios del sur de Colombia y el Norte del Ecuador, importante por sus culturas costeñas y sus reinos tardíos de Quito y Cañar; un área central andina, que alcanzó el mayor desarrollo cultural; un área centro sur andina que se extiende por el sur peruano, Bolivia y el norte de Chile y Argentina con culturas importantes que no alcanzaron el desarrollo central; y dos áreas más periféricas y mucho menos exploradas, el área meridional, que ocupa la zona chilena central y el noroeste de Argentina, y un extremo sur que está en Chile.

Mapa del virreinato del Perú 1650



Fuente: Mapoteca Virtual, <http://mapotecavirtual.blogspot.com/2008/10/mapa-del-virreinato-del-per.html>

Por todo esto, hablar de lo andino como un espacio natural, donde la población inca tuvo un dominio cultural, es crear un mapa ficcional donde la cartografía borra culturas y territorios y pone límites y sociedades en base al espíritu clasificador y controlador de la Modernidad. La justificación de esta práctica –dolorosa y acaso necesaria, pero también revisable– radica en que era necesario sobrevivir al embate del dominio español que al realizar un ejercicio de historización de los pueblos conquistados necesitaba un controlado portavoz. Esto, desde luego, no quiere decir que, en efecto el terreno elevado, inestable, que permitió una serie de fenómenos en la región, por ejemplo, la irregularidad del terreno o la verticalidad andina, no sea fundamental en la comprensión de la cosmovisión de la zona. Tampoco se busca desconocer que por varios factores, la cultura incaica fue la más extensa del área, con una amplia complejidad política y vital para los pueblos de la zona en el momento de la llegada española, así como tampoco se busca equiparar conquistas, pues la *incanización* de ninguna manera tuvo el impacto simbólico y material de destrucción que tuvo

la conquista española. Sin embargo, los estudios andinos desde el punto de vista poscolonial deben encender una alarma, una *advertencia* inicial a esta ordenación colonial. Murra mencionaba que tanto el Tawuantinsuyo así como el Tihuanaco maravillaron a arqueólogos y exploradores porque se desarrollaron “a alturas desconocidas en otros continentes” (1992d: 75). En ese deslumbramiento, que acaso recicla de modo más sofisticado las descripciones de asombro y exotización de Marco Polo y su *Milione* pero bajo el método científico, que desarrolla el deseo de investigar un espacio y sus culturas, la alarma que debe sonar constantemente es que el mapa andino tradicional, con montañas tan altas que ocultan mares y selvas, y que a menudo los devoran junto con sus culturas, parece ser un mapa del tesoro, plagado de escondites e inexactitudes, embarrado de narrativas de viaje y de aventuras eurocentristas, así como de mitos originarios bastante sometidos pero en muchos casos también harto sometedores. A pesar de ello es un mapa que más que permitir el hallazgo del *dorado* objeto de estudio, la esencia de lo andino puede transportar en sus múltiples grafos, posibilidades para que los cuerpos realicen travesías entres ríos, montañas, llanos y, todos los discursos que (des)aparecen en aquel antiguo y trajinado plano que las elevaciones no permiten aplanar del todo.

II.2. Un tablero bicolor con elevaciones: el orden(amiento) legal y cultural andino

Las genealogías bien pueden empezar de atrás hacia adelante, de adelante hacia atrás o, incluso, de modo cortazariano, entre saltos espaciales que construyan una trama que desentierre el pasado en el presente y viceversa. Algo así como un juego de mesa, por ejemplo las damas, las damas chinas o el ajedrez donde el tablero permite los saltos o movimientos de las fichas en distintas direcciones. Para describir brevemente el orden(amiento) andino quizás sea preciso empezar *ahora*, y en retrospectiva, marchando desde el período contemporáneo hacia otras épocas donde otros métodos de clasificación existían, para intentar vislumbrar las subjetividades que se construyeron, sus diferencias y sus posibilidades de articular acciones e incluso transgresiones en el orden pautado, pero con la posibilidad de encontrar en la mecánica del salto hacia adelante, hacia atrás o en diagonal un espacio de reflexión.

En la actualidad, gracias al tan en boga derecho comunitario, se ha formalizado la existencia legal de lo *andino* a través de la Comunidad Andina de Naciones (CAN). La CAN, inestable como el suelo trémulo de la región,¹³² ha sido hasta día de hoy, una suerte de paso *final* en el proceso de consolidación legal de ordenación que dota de una identidad jurídica a los casi 100 millones de personas que actualmente viven bajo ese territorio y, por el principio *ius sanguinis*, a los otros millones que han salido de él. En esta creación de un ente singular y diverso, a cada país integrante se le ha asignado una labor para el trabajo legal y comunitario a través de instituciones y normas,¹³³ estableciendo así una noción de orden(amiento) jurídico supranacional que ha otorgado una subjetividad andina, textualizada a través de un pasaporte color vino, que ha asegurado la pertenencia y la máscara en la zona. Esta ciudadanía

¹³² En un inicio, en el emblemático año 69 del siglo pasado Chile fue parte de ésta así como más tarde Venezuela, retirándose ambas, en ese mismo orden, años después por discrepancias

¹³³ A la ciudad de la Paz, se le dio la Universidad Andina; en Lima se estableció la secretaría general; en Quito el Tribunal de Justicia; en Bogotá se designó el aposento del Parlamento Andino y a la, antes, *hermana* Caracas se le dio la sede de la Corporación Andina de Fomento en un intento de representación y repartición integracionista de la zona,

comunitaria se complementa a la máscara nacional creando así niveles de representación y virtual ejercicio en un espacio estatal/regional.

Esta creación jurídica –bastante menos *exitosa* que su vecina del Mercosur o la omnipresente Unión Europea– al igual que todos los pactos regionales ha buscado mezclar antecedentes geográficos, históricos y económicos.¹³⁴ No obstante, es el resultado de varios procesos que mezclan los relatos de autóctonos, cronistas, viajeros, próceres, historiadores, científicos y políticos en su intento de crear una zona diferenciada.

Para ello, y queriendo sortear el peso de todos esos textos para dar un marco teórico general, parece ser una buena idea partir del ideal utópico integracionista, el *panandinismo*, como filosofía que “quiere fomentar los valores culturales y humanísticos del mundo andino [...] [desde] un nivel de institucionalidad y organicidad” (Estermann 1998: 58) y que es la que justifica *inmediatamente* la creación de un modelo jurídico regional. Es decir, y recordando a Althusser, el panandinismo es la ideología fundamental que intenta crear una noción regional diferenciada, una suerte de territorio que equiparada al orden(amiento) regional europeo, planteo también una diferencia respecto a dicha subjetividad y a aquella propia de la nación.

El panandinismo, no obstante, mirado con lupa, permite tropezar con ideologías más espinosas que relatan los procesos de ordenación a los que la zona se ha sometido. En efecto, dentro del panandinismo, quizá escondidas –seguramente detrás de una alta montaña– hay que considerar dos concepciones ideológicas fundamentales que posibilitaron en buena medida su construcción: el indigenismo y el latinoamericanismo.¹³⁵ Tomando como espacio temporal aquel que Poole ha denominado “período poscolonial andino [que] históricamente comienza con las revueltas indígenas del siglo XVIII y los movimientos de inicios del siglo XIX

¹³⁴ En el Derecho Comunitario la noción de ordenamiento es más compleja pues convive con los ordenamientos nacionales.

¹³⁵ Utilizo el término latinoamericanismo por sobre el de *bolivarianismo* porque considero que el primero permite un análisis extendido respecto a la identidad latinoamericana que de cierto modo conjuga al segundo vocablo.

por la independencia” (2000: 32), se intentará que en este contexto, que empieza con el final de la Colonia (que no con el final de la relación colonial que perdura hasta la actualidad), los antecedentes del panandinismo afloren y permitan comprender parte de la genealogía de las filosofías que permitieron su orden(amiento).¹³⁶ Así, a partir de un *enroque*, el movimiento que en el ajedrez cambia al rey por la torre para salvarlo o incluso para modificar la estrategia de juego –y con suerte, perturbar al oponente– cambió temporalmente el panandinismo por una torre en la que escondidas, que no atrapadas, se encuentran el latinoamericanismo y el indigenismo.

Para el análisis de estas dos ideologías es preciso dar un salto hacia atrás, para explicar que el régimen colonial se ordenó, primero, desde la llegada de los conquistadores hasta la implantación de las reformas toledanas en el Virreinato del Perú (desde 1534 a 1569) bajo el derecho canónico y las leyes de indias que reformularon la noción de propiedad privada romana que no existía en las poblaciones originarias utilizando, sí, ciertos rituales políticos quechuas de la zona para obtener alguna legitimidad sobre los bienes (Gareis 2007: 100); una segunda etapa, desde las reformas toledanas hasta las borbónicas (de 1569 a 1761)¹³⁷ con una importante predisposición hacia el derecho administrativo en la que distintas autoridades, corregidores y alcaldes realizaban el trabajo, en especial centrados en la propiedad y en las relaciones entre personas, para administrar el derecho laboral, es decir, la fuerza de trabajo, aprovechando además que en 1680 apareció la recopilación de leyes de Indias; y finalmente, desde las reformas borbónicas hasta la etapa independentista (1761 al 1809), con una tendencia al derecho tributario y mercantil buscando la eficiencia de recaudación de tributos,

¹³⁶ No hago la genealogía del ordenamiento pues ésta se encuentra desarrollada por el capítulo 1 (especialmente en el segundo subapartado) así como en el primer apartado de este capítulo. Desde luego, que las normas jurídicas coloniales fueron fundamentales para la concepción del panandinismo pero esta ordenación intenta centrarse en la época republicana, sin dejar de mirar al pasado colonial hispano y el incaico.

¹³⁷ Tomando el año de 1761 en base a que ese año se instaura el gobierno del virrey Manuel de Amat que es una de las figuras claves en la implantación de dichas normas en territorio andino.

intentando una profesionalización gubernamental para la recaudación de capital. En estos años, en los que, como menciona Luis Guevara Gil, “el derecho colonial generó un océano documental del que hasta ahora sólo hemos explorado algunas brazas. Este fue el producto de la simbiosis entre escritura y derecho” (1993: xxiv). En estos textos se buscó plasmar un orden(amiento) jurídico que permitiese, ante todo, la explotación de los bienes a partir de una bien dividida fuerza de trabajo, y crear niveles de subjetividad basados en la etnia –y la clase, en menor medida– que permitían el acceso, uso y usufructo de la tierra y sus recursos. A partir de esa estructura enfocada en los bienes, que revela una ideología moderna de explotación y superioridad que tenía como eje al sujeto moderno, se estructuraron las relaciones entre personas (el derecho civil) y las infracciones contra particulares y la sociedad (el derecho penal) disciplinando cuerpos y construyendo un orden particular que se basa en un muy desigual acceso a los espacios, las culturas y, desde luego, como se verá en profundidad en el capítulo siguiente, en la escritura.

Dicho esto, el latinoamericanismo, empezando de lo más general a lo más particular, se constituyó en una de las ideologías más importantes al momento de construir una alteridad respecto al *primer mundo* colonial. Se dio a conocer internacionalmente en los años sesenta del siglo pasado, en medio de los salvajes intervencionismos que se venían dando en toda la zona americana, como política continua desde la doctrina Monroe en 1857,¹³⁸ y en gran medida gracias a los acontecimientos políticos en Cuba de revisión de la política imperialista que reabrieron un espacio de reflexión teórico y político. Esta puesta en escena del problema del intervencionismo en América Latina, además posibilitó una licencia de originalidad en lo cultural y político como forma de desplazamiento del eurocentrismo. Sin embargo, el latinoamericanismo surgió mucho antes, en la época de las independencias de las naciones

¹³⁸ Ésta promulgaba que el continente americano debía (debe) ser para los estadounidenses en el reparto colonial del mundo.

respecto a España, teniendo en Bolívar, probablemente, a la figura insigne de una integración regional y de alerta respecto al espacio latinoamericano como un lugar de asiento colonial pero al mismo tiempo posibilidad de originalidad y diferencia. En la zona de los Andes, precisamente la que empieza las batallas de independencia, el germen latinoamericanista bolivariano se gesta con las luchas libertarias y las protestas por parte de grupos humanos que aún muestran constantemente una resistencia ante las retóricas de control y ante los siglos de explotación de territorios y cuerpos.¹³⁹ Debido a este vínculo simbólico, el latinoamericanismo fue parte importante de la construcción andina y viceversa. Como expone Moraga el latinoamericanismo “se ha sustentado en América Latina, sobre todo a partir de la Modernidad, en tanto reflexión acerca de los procesos de simbolización y representación de actores y procesos sociales que se van definiendo históricamente, en su lucha por la convivencia política, económica, cultural, dentro de los contextos de occidentalización y de la dependencia económica” (2000: 224). En esta lectura, de múltiples fuerzas, la agentividad histórica pretende una articulación teórica de la alteridad, que regionalice al subcontinente desde México hasta la Patagonia y que evite que los invasores estadounidenses y europeos repliquen sus prerrogativas coloniales.

El indigenismo, por otro lado, fue un movimiento “sociopolítico y cultural que pretendía restaurar una sociedad ‘pura’ de los *runa* [indígenas]¹⁴⁰ en el sentido más estricto” (Estermann 1998: 57, cursiva del autor) y que se dio en las zonas americanas con altas poblaciones originarias. Por ello, el indigenismo tuvo como centros teóricos a México y Perú

¹³⁹ Chuquisaca y Quito fueron los dos primeros focos en el año de 1809 de la insurrección y en los territorios andinos se presentan grandes manifestaciones colectivas aún a día de hoy.

¹⁴⁰ El vocablo *runa*, indígena en quechua, es el modo en que varios sujetos que se identifican con las distintas etnias originarias de América, usaron para evitar el colonial término de *indio* que marca el gentilicio con el cual los conquistadores asumían que los habitantes americanos pertenecían a las Indias, el sitio al que Colón intentaba llegar. El significante *indígena*, en cambio, es un genérico que señala un habitante originario que no permite articular una diferencia subjetiva a nivel social e intercultural. No obstante, la palabra *runa* es una palabra quechua, es decir, relacionada directamente con el incario. En esta investigación, en la que busco jugar con los niveles de representación, utilizaré los tres términos con motivaciones diferentes.

y buscó rescatar la dignidad *runa*, volviendo la mirada a las culturas ancestrales como culturas de diferenciación y de conocimientos que permitiesen un modo de vida sin el acoso del poder colonial. El indigenismo, como propuesta teórica se desarrolló con fuerza en las décadas de 1900 a 1910 y fue la capitalización teórica de las múltiples resistencias indígenas que se dieron a lo largo del período colonial.¹⁴¹ Si bien buscaba contraponerse al discurso del hispanismo y a la retórica de continuidad del Estado mestizo, “los escritos indigenistas sobre el campo andino, el pasado Inca y la cultura indígena se fusionaron con, y respondían a, las exigencias políticas en favor de una mayor autonomía regional y a favor del descentralismo” (Poole 2000: 224). El historiador José Tamayo Herrera, siguiendo una línea tan cuzcocéntrica como integracionista, llegó a sugerir un *inkaismo* (1980), como opción de construcción regional en la que aparece la idea de una zona geográfica y cultural basada en el *mapa del tesoro andino*, descrito anteriormente. Precisamente el indigenismo se presenta como una ideología que permite articular una alteridad étnico-cultural y desde lo teórico intenta traducir dichas diferencias en la reformulación política.

Estas dos propuestas, pilares insalvables de la construcción del orden regional andino como consecuencia moderna que resume varios procesos coloniales, son, empero, articulaciones teóricas que surgen como consecuencia de un complicado trajín histórico en el que la ordenación de los cuerpos ha sido constante. Ambas se parecen en que parten de una ordenación de cuna anticolonial que toma especial atención en el territorio, en el primer caso, y en la etnia, en el segundo, como matrices de la organización andina. Estas propuestas teóricas de reordenación del espacio desde luego plantean también una nueva jerarquización de cuerpos y un renovado tablero legal que permite tropezar, precisamente, quiénes son los

¹⁴¹ Para un resumen interesante sobre las resistencias indígenas, es recomendable el capítulo IX “Desórdenes civiles e insurrecciones populares”, en VV.AA. (2001), *Historia de la América Andina*, vol. 3, Universidad Andina Simón Bolívar.

sujetos que han podido y pueden actuar/hablar en la jurisdicción de los Andes desde la construcción ideológica.

En el caso del término *latinoamericano* es importante ver su raigambre colonial para el análisis subjetivo. Como menciona Arrizón (2006) el término *latinidad*, propuesto por primera vez durante la ocupación francesa de México (de 1862 a 1867), buscaba una justificación neocolonialista a través del pan-latinismo, teoría que permitía a los galos obtener una apertura cultural sobre los territorios que hacía poco habían sido portugueses y españoles. El escritor colombiano Torres Caicedo, poco después, en 1865, apropió el término sin mucha conciencia genealógica en su libro *Unión Latino-Americana* reciclando parte de los ideales bolivarianos (Arrizón 2006: 20-21). Otros estudios mencionan en cambio que Francisco Bilbao “en una conferencia dada en París el 24 de junio de 1856, con el título de ‘Iniciativa de la América’; utiliza allí el gentilicio ‘latinoamericano’ y, en otros escritos, estampa la ‘raza latinoamericana’” (Biagini 2008: 37). Sea como fuese, existe con el término una doble búsqueda: por un lado de transgresión respecto al régimen español y su monopolio de la soberanía y, por otro, de ordenación para la implantación de un nuevo sistema, como estrategia para que ciertas subjetividades puedan obtener el ejercicio legal anteriormente negado. Si Bolívar como escultor político en su “Carta a Jamaica” buscaba, en sus propias palabras, “formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión” (Bolívar [1812] 2003: 2). Andrés Bello, el gran civilista y gramático de América,¹⁴² en un compadrazgo recurrente entre derecho y escritura, a través de la poderosísima frase recogida en el prólogo de *Gramática de la lengua castellana para el uso americano* (1838), sutilmente preguntaba/respondía: “¿Qué cosa más natural que la concordancia del verbo con

¹⁴² Creador del Código Civil en los países de Chile, Ecuador, Colombia, El Salvador, Nicaragua y Honduras.

el sujeto?” (1995: 7). En este *bello* juego de palabras en el que se conjugaban la acción política, la subjetividad y el uso del lenguaje *propio*, al igual que Bolívar, se abogaba por una configuración identitaria de los americanos. No obstante, en estos ilustrados se puede notar que la construcción del orden legal y cultural de toda la zona americana,¹⁴³ sigue la pauta moderna. Es decir, que quiere una emancipación simbólica en la que “el uso de la lengua como instrumento de dominación la construye como un objeto de deseo, ya que la educación y la alfabetización en las colonias están basadas en el modelo y la historia del imperio” (Mignolo 2003: 331). La categorización propuesta por el latinoamericanismo, pues, como tan lúcidamente expresó Fanón respecto al colonialismo y su mecánica estructural, no cuestiona verdaderamente la práctica impositiva del orden; por el contrario, “la burguesía nacional ocupa el lugar de la antigua población europea: médicos, abogados, comerciantes, representantes, agentes generales, agentes aduanales” (2007: 139). Así la ordenación jerárquica y cronológica de la colonia se mantuvo y la lengua, como fetiche que reemplaza al poder, sirve para que los cuerpos mestizos –aquellos cuerpos de hombre heterosexual, propietario, letrado, nacional con gentilicio asegurado– pudiesen ser los sujetos por excelencia en territorio estatal y, accesoriamente, planteasen una identidad regional estratégica que superase al Estado-nación otorgando una agentividad especial. En este utópico orden(amiento) regional y legal del espacio independizado –que se materializa, en la Gran Colombia–¹⁴⁴ puede verse el pensamiento ilustrado latinoamericanista de la *razón*. La ley regional no tiene un carácter de resistencia al orden colonial de *castas* sino que se presenta como una continuación del proyecto moderno con ciertas autonomías y regencias. Las lenguas aborígenes, las culturas ancestrales y las nuevas culturas no europeas que empiezan a migrar al territorio no se consideraron en lo absoluto para la construcción regional, siendo el

¹⁴³ Que los positivistas reutilizarían pero criticando a Bolívar por intentar la unión de la razón y no del orden legal.

¹⁴⁴ La unión de los países de Colombia, Ecuador y Venezuela que perduró casi una década.

castellano y la cultura ibérica y francesa, en la que Bolívar, Bello y los otros *padres* de las patrias americanas se educaron, en cambio, los modelos *sine qua non* a seguir. Por ende, el latinoamericanismo se planteó en lo teórico –pues en lo material y jurídico fue un *fracaso*– como un orden lingüístico y cultural en el que los sujetos mestizos pudiesen actuar a través de la *lingua franca* española o similar. Esos sujetos mestizos despreciados desde la Edad Media por Guillermo de Teodorico, catalogados como “pobres y de poca consideración” por el virrey García Hurtado de Mendoza (*Apud*. Porras Barrenechea 1999: 98), maldecidos por el gran cronista Guamán Poma,¹⁴⁵ rescatados en primera persona por Garcilaso de la Vega,¹⁴⁶ sin duda complejos y a menudo peyorativizados tanto por españoles como por indígenas,¹⁴⁷ encontraron en su trayecto por el espacio y temporalidad de la Colonia, un ancla en la etiqueta nacional y latinoamericanista que los convirtió en los portavoces de aquella región exhaltada, “esa patria inmensa de hombres alucinados y mujeres históricas, cuya terquedad sin fin se confunde con la leyenda” (García Márquez 1989: 324). Así, “la condición criolla se infiltra constantemente en un discurso que de manera explícita quiere mostrar su filiación mestiza” (Cornejo Polar 2003: 127).

No obstante, ante el descalabro del latinoamericanismo hubo apuestas que se veían como hijas legítimas de este proyecto. Distintos poetas y escritores que conformaron el ideal de la nación como Mariano Melgar, José Joaquín de Olmedo e Hipólito Unanue aceptaron la

¹⁴⁵ “Porque del todo es yndio fino, que no se a de entender de la casta de principal de título, que el cholo ya no tiene cosa de español. Y en esto tiene la culpa y pecado su padre, maldición de Dios, hijo en el mundo de mala fama, mestizo y cholo, mulato, zambahigo” (Guamán Poma 1989: 498).

¹⁴⁶ “A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él” (Garcilaso de la Vega 1991: 143).

¹⁴⁷ El proceso de mestizaje, que en los Andes nunca puede ser visto como un tropo solamente, a pesar de ser siempre contradictorio encontró en los discursos de pureza su mayor enemigo pero al mismo tiempo una fuente inagotable de construcción cultural. El mestizaje es entonces básico para la concepción andina. La palabra *mestizo*, derivada del latín *mixticius*, aparece tardíamente en el castellano, como menciona Caillavet. Según la autora este uso de la palabra denota que: El cruce entre blancos e indígenas se perfila tan contra natura como aquel ejemplo sin lugar a dudas familiar –el cruce de burros y caballos [...] su empleo muy circunscrito en la metrópoli lo reserva para el vástago de razas animales diferentes. Y es en tierras americanas donde va a conocer su expansión definitiva al extenderse su empleo al género humano (Caillavet 2001: 312).

apuesta latinoamericanista pero desde la diversidad, pues, veían la existencia de una unidad territorial en los Andes y “comenzaron a referirse a los Andes, los Incas y el pasado precolombino como argumentos para señalar el carácter unificado o nacional de la identidad histórica y territorial” (Poole 2000: 184), reafirmando un doble espacio regional que permitía que la lengua española cobijase a la nación y que en buena medida se ha mantenido hasta la actualidad.¹⁴⁸

Después de García Márquez otro Gabriel, García Canclini, ha cuestionado en un proceso de revisión contemporáneo el espacio y, especialmente, la ideología al preguntarse: “¿podemos seguir hablando de América Latina?” (2002: 30), llegando a la conclusión interesante pero problemática de que “*lo latinoamericano* no es una esencia, y más que identidad es una tarea” (2002: 32, cursivas del autor), que parece ser una tarea acreedora pues lo que más unifica al subcontinente, comenta el autor, son las deudas hacia el primer mundo más que cualquier prerrogativa cultural. Así, el latinoamericanismo es una propuesta de integración compleja y transgresora, que se ubica en el régimen pautado, y que no logra subvertir el orden(amiento) moderno establecido pero propone nuevos modos de articulación subjetiva. Esta realidad poscolonial que, como dice Stuart Hall, muestra no algo que se ha superado sino “una persistencia del pasado”, que permite “describir o caracterizar el desplazamiento en las relaciones globales que marca la transición (necesariamente desigual) de la época de los Imperios al momento pos-independentista o de poscolonización (Hall 2008: 111, 127). Esta ambigua relación con el primer mundo es importante porque es parte del ordenamiento que se ha construido y que se observa en lo legal.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Por esa época se realizaron una serie de clasificaciones en que naciones y tribus fueron agrupadas de modo lingüístico bajo la categoría de nación, por ello los padres de la patria necesitaban afirmar que existía una nación basada en la lengua española pero con herencia indígena.

¹⁴⁹ Muestra de ello fue la salida de Venezuela de la CAN debido a la firma unilateral de pactos de libre comercio con Estados Unidos. Esto demuestra cómo la unión regional viene marcada por el peso en el tablero de la sociedad global de consumidores por parte de países como Estados Unidos.

La segunda filosofía, el indigenismo, en este caso andino,¹⁵⁰ presenta una propuesta de ordenación diferente del mundo y “constituye un campo de disputa en torno a la identidad nacional, el poder regional y los derechos que sitúa a los ‘indios’ en el centro de la política, la jurisprudencia, la política social y/o el estudio” (Gotkowitz 2007: 212). Una de sus figuras más representativas, Valcárcel, por ejemplo, ensambló una frase emblemática: “la cultura bajará otra vez de los Andes” (1970: 22), que además de reciclar la idea de la grandeza del espacio físico a través de la montaña, y acaso su vigilancia del espacio, expresa una realidad material. El virrey Toledo, “la figura más sobresaliente del proceso de consolidación del sistema colonial” (Terán 1993: 44). Fue el quinto monarca español en el Perú que gobernó desde 1569, durante once años, y que cometió varias acciones: describió a los señores étnicos como *tiranos* “para desacreditarlos como jefes no naturales” (Fontana 1990: 65)¹⁵¹ asesinó al último heredero de los incas Túpac Amaru en 1572, exterminó a buena parte de la población e impuso un orden en donde los indígenas y sus autoridades perderían todo poder de incidencia. Los indígenas de la zona andina a través de instituciones esclavizantes como la mita, la encomienda y sobre todo las reducciones,¹⁵² fueron enviados por la administración del virrey al campo, a las montañas poco habitadas, lejos de la vida política y social de las nuevas ciudades que en muchos casos, se construyeron sobre las ruinas de las antiguas, cambiando para siempre el modo de vida andino y territorializando la alteridad. En ese momento el indígena se convirtió en un sinónimo de campesino pues se constituyó una república de indios, que tenía un curioso carácter de ciudadanía con una jurisdicción opresiva para el

¹⁵⁰ El indigenismo mexicano transitó por otros derroteros pero también tuvo similitudes e influencias en el indigenismo andino sobre todo respecto al indigenismo ecuatoriano en el que muchos intelectuales se fijaron. A pesar de ello, los autores que se exponen en este proceso de ordenación son mayoritariamente peruanos por su extendida influencia en la zona y la particularidad que añadieron a partir de ciertas concepciones que busco exponer en este trabajo.

¹⁵¹ Por señores étnicos se refiere a los Jefes de las confederaciones andinas.

¹⁵² La mita es el trabajo en la mina; la encomienda es una institución de servidumbre del indígena al conquistador a cambio de evangelización; las reducciones eran núcleos de reasentamiento de los indígenas de las que hablaré en breve.

trabajo e indiferente respecto al cumplimiento de derechos.¹⁵³ Si en la Modernidad, especialmente desde el siglo XVIII, “la historia de la ciudad se convierte en la historia de la sociedad” (Donzelot 2007: 27), es posible afirmar que parte de la historia indígena se excluyó de las colonias y solamente regresó, en cápsulas, cuando hubo una necesidad mestiza de creación nacional diferenciadora de Europa que legitimase la independencia, como sucedió al momento de escribir la historia de la nación. Esta vuelta al centro, esa acción de bajar de las montañas, como parte del programa indigenista, no obstante, resulta problemática en algunos casos por el purismo y el retorno ideal al régimen Inca por su posicionamiento el cuerpo de modo esencialista.¹⁵⁴ Como señala Cornejo Polar este posicionamiento “parece pensar que la perennidad de la ‘raza’ está por encima de la ‘cultura’ y que la historia sólo actúa transformadoramente sobre ésta, sin interferir para nada en la identidad y consistencia de aquella” (2003: 168). Esta visión del espíritu weberiano, a contrapelo de Toledo, permite dilucidar una mismidad que no se puede encontrar con la alteridad y un idealismo subjetivo con teorización sospechosamente racional.

Sin embargo, lo que verdaderamente debe remarcarse del indigenismo respecto a su idea de reordenación es que el sujeto indígena es un constructo confuso que se define en tanto que oposición a la identidad y el proyecto mestizo. Valcárcel señalaba, por ejemplo, que el mestizo: “no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades” (1963: 167). Por su parte, Tamayo al referirse a la *inteligencia mestiza* comentaba que “El mestizo nace poseyendo una inteligencia como prestada e inútil [...] Es un cristal desordenado cuyas luces y fuegos dispersos acaban por

¹⁵³ De hecho, hasta el día de hoy se mantiene aquella idea de que las grandes ciudades de los Andes son la cuna de la nacionalidad y el centro político de la sociedad blanco-mestiza, mientras que “las áreas rurales periféricas a las grandes ciudades, por el contrario, son vistas como zonas pobres e incultas, pobladas por indios, cholos y negros que viven en la barbarie” (Almeida 2002: 15).

¹⁵⁴ De otro lado *imposible* si se considera que cultivos y productos tradicionales poco tiempo después de 1532 ya se habían “perdido y otros tardaron poco en extinguirse” (Fontana 1990: 51) además de la extinción de varias etnias y culturas de esa época.

anularse y esterilizarse, por la falta del lazo coherente y conector que es la voluntad orgánica [...]. En estas condiciones la inteligencia [europea y mestiza] en América, lo que siempre ha sido y es, un lujo inútil” (1979: 54). En este ataque al sujeto y al orden(amiento) mestizo, como parte de la construcción indigenista, resulta curioso que los teóricos indigenistas fueran mestizos. La voz *runa* que debía bajar de las montañas no aparece porque estas voces seguían en las montañas o seguramente se habían acoplado a los modos ciudadanos de los mestizos. Tampoco aparecen las lenguas tradicionales como medio de comunicación sino que el castellano se mantiene como el modo de difusión de las ideas y que iba dirigido a segmentos diferenciados de la sociedad. Por ello, buena parte del indigenismo “indudablemente fue un movimiento paternalista que por lo general implicaba la negación de la voluntad indígena” (Gotkowitz 2007: 234). Es decir, a través de la teorización se dibuja un extraño lugar en el que el orden indio reemplaza al mestizo pero el sujeto indio, retóricamente, no reemplaza al sujeto mestizo que sigue siendo el único que puede hablar. Voces posteriores, como la del *misti* Arguedas, una figura muy particular dentro del indigenismo,¹⁵⁵ en una búsqueda por conciliar estas visiones entre mestizo e indio previene que el proyecto toledano no fue tan *efectivo* pues un “proceso de fusión de culturas [...] no habría sido posible [...] si las castas y culturas coetáneas hubieran estado divididas por irreductibles conceptos de superioridad y por la práctica de costumbres sustancialmente diferentes [...]. El mestizo es producto no de fusión sino de fuga [...] en constante e indisoluble búsqueda” (1998: 122). De todas formas, esa habla *presente* mestiza por el *ausente* indio que se reúne teóricamente en el espíritu del uno, termina incluyendo sin incluir, relatando como el doble binarismo blanco/indio-mestizo/indio

¹⁵⁵ Misti en quechua es mestizo palabra que busca cambiar el lugar de designación del sujeto. Pues como señala Dora Sales: “Arguedas aparece aquí como el traductor de la sensibilidad quechua a otro mundo, el blanco, en este caso. Su solución inicial pasaba por modificar sintácticamente el castellano para tratar de reproducir la cadencia de la lengua quechua. No obstante, él mismo consideró que esos experimentos sólo fueron en parte satisfactorios, por lo que finalmente optó por escribir en correcto castellano, pero empleándolo para transmitir estructuras de pensamiento andinas” (26). Esta sensibilidad especial respecto al mundo *runa* y su acercamiento a las culturas indígenas han hecho de Arguedas una figura de especial estudio, que sin embargo, no deja de tener cierto grado de ventrilocuismo.

debe pensarse también desde las fisuras y la imposibilidad de crear un orden(amiento) perfecto de castas con tantos actores sociales y mezclas étnicas en juego. Teóricos como José Uriel García ilustran la *confusión* racial y el habla por el Otro al proponer un modelo de *nuevo indio*: “el verdadero indio, señalaba, no era el puro (o ‘incaico’), sino el mestizo, producto del pasado colonial del Cusco” (Poole 2000: 225) y Mariátegui, probablemente el teórico peruano más importante en el tema del mestizaje andino, afirmaba¹⁵⁶ desde el marxismo, que el mestizo era “un nuevo tipo social” (1979: 227), creando nuevas posibilidades de aplicación para el modelo mestizo en el que el significante *indio* también cambiaba considerablemente. En esta estratagema del encubrimiento, donde el sujeto mestizo se traviste de indio, se combina la cultura ancestral y resistencia indígenas, con el ordenamiento marco de la ley y la lengua que las burguesías mestizas utilizan y varían, pero no radicalmente. Es decir, que el indigenismo también transgrede, siempre bajo las normas pautadas. El mestizo, por su capacidad híbrida, siguiendo a Bhabba, neutraliza la etnia, la cubre de vistosos trajes típicos y mortajas, a la vez que difumina las identidades diversas en un cuerpo mestizo: “un sujeto al que a la vez que se le ofrece [...] se lo condena a hablar desde más de un lugar” (García Canclini 1999: 123). Adicional a esto surge la complicidad académica que, acaso culpable por los siglos de explotación europea y sin duda influenciada por el marxismo y la teología de la liberación del siglo pasado, que componen buena parte del indigenismo, y proponen que el indio es el sujeto central de análisis a tal punto que el territorio andino, diverso, queda resumido en gran parte en la visión del indígena, quien se convierte en el sujeto que puebla los Andes, aunque como explica Estermann: “El hombre [runa] entonces no es un ‘sujeto’ en sentido estricto, el centro de actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo [...] ‘define’ su ‘identidad’ [...] en y a través de relaciones, es en sí mismo un *chakana*, un

¹⁵⁶ El mestizaje andino, no obstante no es igual a aquel *cósmico* por Vasconcelos en México como una raza que esconde las diferencias. En la zona de los Andes, como se verá más adelante, existe un interesante carácter contradictorio donde varias etnias se mezclan de modo menos pacífico.

puente o un ‘nudo’ de múltiples conexiones y relaciones” (1998: 202). Esta confusión de términos ha hecho que justamente en el tema cultural la literatura andina, por ejemplo, sea a menudo considerada como un sinónimo de la literatura indigenista, que si bien permite una articulación diferente y que puede, de alguna manera, sumar un espíritu de lucha, en este juego de falsos espejos, destruye las voces de la diversidad y las unifica a través de la retórica mestiza.

Así, el indigenismo como resistencia al régimen colonial y republicano, como oposición al cuerpo blanco y mestizo, no obstante busca crear un orden sin un cuerpo indígena material que se queda en el reino de las ideas o en el mejor de los casos en una subjetividad relacional que, sin embargo, no se relaciona respecto a las otras subjetividades. Solamente con el llamado *neoindigenismo*, que ha cambiado de espacio de teorización – centrándose en los últimos años en Bolivia y Ecuador por su cambios legales y políticos a partir de 1992, más que en Perú–, se ha intentado encontrar en el nivel representacional un lugar para el indígena que “comienza por denunciar la retórica ‘progresista’ anterior” (Biagini 2008: 386) y planea conseguir la posibilidad de hablar por sí mismo pero con las dificultades de cargar con una lengua y una cultura que no se asumen propias pero también con una serie de medidas legales nacionales e internacionales que actúan como suerte de acción afirmativa que busca el posicionamiento en el espacio vital.¹⁵⁷ Académicos, políticos, activistas indígenas, pueblan el espacio. No obstante, el indigenismo continua con ciertas prerrogativas puristas y una serie de contradicciones que marcan también parte de la estrategia binaria que es visible en el orden(amiento), tales como la unidad política cuzcocentrista y la ahistoricidad del sujeto indígena.

¹⁵⁷ A nivel internacional resalta el Convenio 169 de la OIT. En los países de Bolivia, Ecuador, Perú y Colombia se han emitido una serie de mecanismos legales de protección de la cultura indígena.

De este modo, si el orden(amiento) jurídico y cultural se explicaba como una maquinaria ideológica que permitía a ciertos sujetos hablar plenamente a través de la máscara, pero también del disciplinamiento del cuerpo y la escritura sobre la piel, en la zona de los Andes poscoloniales el pan-andinismo, con sus camuflados –o no– latinoamericanismo e indigenismo como búsqueda de regionalización, pero sobre todo de ordenación de las subjetividades, refleja ese tablero de ajedrez, cuadriculado y en *colores* que además de la contienda, permite la actuación, el tránsito y la transgresión pautada de un orden explícito. En este tablero de ajedrez que se estira y se encoge, y que no puede ser entendido si no en su relación con el proyecto latinoamericanista y el proyecto indigenista, se utilizan, nuevamente, las diferencias *naturales* del cuerpo, en este caso étnicas, para permitir la personería, la capacidad de habla en el orden(amiento) cultural y jurídico en el espacio andino. Se presenta, así, un orden y distintos niveles de subjetividades en razón de la etnia como sinónimo automático de la cultura demostrando que el purismo en una zona donde múltiples etnias han estado en contacto termina desconociendo cuerpos.

La subjetividad plena, como máscara de los cuerpos que se aposentán sobre el montañoso tablero de ajedrez desde lo étnico como matriz fundamental de la zona, recae en el cuerpo tan ideal como confuso del mestizo, con su inmensa amplitud de mezclas y potencialidades y con su maleabilidad para jugar con el pasado indígena y el hispano a conveniencia, sabiendo que en el pasado fue despreciado tanto por unos como por otros. El sujeto, la máscara mestiza, así, se añade al cuerpo de modo ascético pues, “en el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan y contrastan” (Mariátegui 1979: 227), aunque también con su capacidad de fuga que le otorga un privilegio y una obligación.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Aquí, desde luego, aparece una aproximación latinoamericanista con la noción de la raza cósmica de Vasconcelos y su proyecto de que una raza incluya e invisibilice a las demás. Aunque, como puede verse, en la

La subjetividad indígena, subalterna desde su articulación teórica en el siglo XX, aparece como aquella que históricamente ha tenido que cargar con la declaratoria de *incapacidad legal* desde Vitoria –es decir, la de ser depositario de derechos sin capacidad de ejercicio–. El indígena se convierte así, y de acuerdo al esquema de otredad del capítulo anterior, en una alteridad intercultural y social, en un cuerpo extraño que no tiene una máscara completa, en ocasiones, o que tiene una máscara doble y disciplinadora, en otras. Sólo desde hace pocas décadas, con el posicionamiento político como identidad subalterna, tiene la posibilidad plena de enunciarse por sí mismo parte de su cultura, con un reconocimiento sin precedentes desde el inicio de la Conquista, sabiéndose *resistidor* de la aniquilación española y del “asimilacionismo mestizo”. Con una cultura milenaria que permite articular una presencia fundamental, pero al mismo tiempo al ser aún un grupo de *consumidores fallidos* en el sistema de la sociedad capitalista, se constituyen en subjetividad a medias, aún disciplinada por el régimen mestizo. Los cuerpos *runas*, complejos por sus diversidades culturales y múltiples colonizaciones, sin embargo, estructuran una subjetividad aún purista, no resuelta y emplazada en gran medida en el marco teórico moderno y cuzcocéntrico.

Aparece un tercer grado de subjetividad étnica invisible, subalternizada, que ha sido poco retratada por la historia. Cuando Bartolomé de las Casas defendía a los indios *naturalmente* buenos, a la par, condenaba a los negros a la esclavitud, a habitar, así, el orden de las cosas y no de las personas. El propio Mariátegui hace algunas décadas proponía que “el chino y el negro complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas” (1979: 225). Los grupos minoritarios con menos *derecho* de llamarse a sí mismos *andinos*, a falta de filosofías regionales e historias ancestrales a las que asirse, son acaso los sujetos subalternos,

zona de los Andes aparece la noción de inestabilidad mestiza precisamente por la existencia material de esos cuerpos que estando en las montañas estuvieron en contacto con las otras etnias creando siempre relaciones de poder.

esos que como Duloti, la personaje del cuento “Duloti the Bountiful” de Mahasveta Devi, están muy lejos de la representación, y por tanto, de la posibilidad de resistencia (Spivak 1992: 113), y por ende naturalizados con el pasaporte andino de color vino desde la (no) alteridad.¹⁵⁹

Finalmente, aparece una subjetividad invisible, por su privilegio, que es la del blanco, entendido como un fantasma, como aquella subjetividad que no tiene las complicaciones de las demás y por la sociedad de consumidores puede ser un sujeto de facto y de iure. En este sentido, es importante analizar que la noción del blanco como eje central de los Andes viene acompañada de una paradoja insalvable. En España existían muchas etnias provenientes de diferentes grupos: celtas, fenicios, cartagineses, griegos, romanos visigodos y árabes. Sin embargo, por el proceso de cristianización y europeización se borraron las líneas de color (Arrizón 2006: 123).¹⁶⁰ De esta manera, la naciente España, diversa y mezclada por siglos, sucumbió al paradigma blanco, unificador como su única señal de identificación social, que veía a árabes y asiáticos como Otros, y trasplantó ese modelo a partir de un cuerpo blanco ficticio, que intentó derramar cloro (lejía) dentro y fuera de su territorio, siendo germen también de un sistema de subjetividades contradictorias y en donde el modelo racial, en tanto que subjetividad, se convierte en un artificio.¹⁶¹

¹⁵⁹ Los estudios afroandinos que se han realizado en Ecuador y Colombia son importantes así como los avances legales en ambos países. No obstante, son aún estudios minoritarios dentro de la tradición andina. Respecto a otros grupos como los asiáticos existen también una desventaja respecto a los estudios de las etnias indígenas y mestizas.

¹⁶⁰ “A racial mixed Spain is constitutive of an ethnic mestizaje was practically homogenized in the process of Christianization and Europeanization [...] the religious fervor and nationalist ideals with which Spaniards fought created a new society that grew out of the conquered while erasing the ‘color line’” (Arrizón, 2006: 123).

¹⁶¹ Esta unificación además de la recuperación de Granada, coincide con otros dos acontecimientos históricos importantes: la expulsión de los judíos de los reinos de la Corona de Castilla-Aragón y el intento de conquista del Reino de Navarra, que ratifican la búsqueda de un territorio común con una identidad étnica y cultural homogénea. De hecho, España había sido vista como “a unique cultural space historically characterized as excessive, marginal, and dangerous to the rest of Europe” (Arrizón 2006: 35). Por ello se realizó un marco teórico ideal de integración posfeudal, utilizando como sujetos a los descendientes de “cristianos viejos”, personas que practicaron alguna vez el cristianismo. Esto, considerando la unicidad de los conceptos de ortodoxia religiosa y pureza racial, resulta interesante. En Europa, y subsecuentemente en América, hubo una psicosis colectiva que provocó “la proliferación de encuestas, con testimonios y probanzas, destinadas a

Por ello, y dando un salto de vuelta al presente, en este sistema de castas cultural y legal que esconde la igualdad CAN y su pasaporte color vino,¹⁶² el *castizo ausente* sigue teniendo un visible lugar y un invisible privilegio; el mestizo ha capitalizado buena parte de la subjetividad a través de disfraces e hibridaciones; el indígena ha podido ingeniar ciertas estrategias a pesar de su subalternidad; y otros grupos aún están omitidos en el debate subjetivo de los Andes. El orden(amiento) de los cuerpos a partir de la etnia, con el modelo blanco, y los consiguientes binomios blanco/*runa* y mestizo/*runa* oculta un tablero cuadrículado lleno de elevaciones y dos colores que ha posibilitado constantemente los ventrilocuismos, conflictos entre ley y lengua y desplazamientos identitarios, debido a su incapacidad de adecuarse a los múltiples colores y movimientos de sus fichas. En este escenario, en el que las acciones corporales han transitado entre mezclas, purificaciones y universalizaciones que por el lastre colonial y la agentividad subalterna obligan a una revisión teórica en la que, quizá, el espacio legal y cultural, el tablero bicolor, que además de sostener los cuerpos siempre está en las cabezas para planear cualquier movimiento y estrategia, debe ser considerado a la vez que revisado.

establecer jurídicamente unas genealogías insospechables” (Caillavet 2001: 314) logrando así que el afán por ser blanco en razón del antepasado, sea el ideal que deba perseguirse a toda costa.

¹⁶² Es recomendable el capítulo 1, “La Comunidad Andina dentro del panorama general del nuevo regionalismo” del texto *El modelo regional andino: enfoque de economía política internacional* de Ángel María Casas, para comprender los beneficios que España y la Unión Europea tienen sobre el proyecto regional andino, y entender así parte del entramado poscolonial en el que se encuentra dicho organismo.

II.3. El orden(amiento) literario de los Andes

Señalaba Estermann que la “cuestión de la ‘textualidad’ (o mejor dicho: ‘grafidad’) de una cultura solamente importa en la medida en que es sometida a un proceso de ‘historización’” (1998: 65). No obstante, difiero del autor. Tal y como presenté en el capítulo anterior, si se cambia el eje epistemológico moderno es posible que aquella noción que equipara texto a escritura pueda modificarse, es decir, que si cuerpo y texto van de la mano es posible encontrar otras fuentes con diversas interpretaciones. El estudio realizado por Horsewell en el área andina ha revelado, por ejemplo, el uso del cuerpo como un archivo censurado por los vestigios de la religiosidad medieval cristiana que lo veía como “idolatrours or sinful” (Horswell 2005: 3). Empero, en buena parte de la zona, antes y después de la llegada española, de hecho, el cuerpo fue un poderoso archivo de memoria. Así mismo, y complementando esta noción de textualidad extendida, la literatura oral fue, y ha sido, un modo de preservación de la tradición y las narrativas de la zona así como lo ha sido la cerámica y en algún momento lo fueron los *quipus* (conjuntos de cordeles de diversas longitudes, grosores y colores), también están algunas claves, modos de contabilidad y relatos que lamentablemente se han perdido al ser sepultados por la escritura. Menciona Sabine Mac Cormac “los quipus eran reemplazados por documentos, escritos en español, de los funcionarios coloniales que constituían la nueva clase gobernante” (Mac Cormac 1995: 8), haciendo que estos documentos queden en la categoría de tesoros tan valiosos como inútiles, que sirven para recordar el silenciamiento de unos textos por otros.¹⁶³

Justamente, para pensar el orden literario andino hay que considerar la dicotomía oralidad/escritura y la superposición textual. Y para ello, de acuerdo al esquema propuesto en el capítulo anterior, el cuerpo debe tomar un lugar preponderante para poder proponer a la vez

¹⁶³ Para mayor profundización respecto a la cuestión de oralidad y escritura en el contexto americano véase el texto *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina. 1492-1988*, de Martin Lienhard, 1992.

las posibles transgresiones al orden(amiento) literario. Cuando Colón llegó a América no lo hizo solo sino que acompañado de su pasado corporal, de enfermedades y rasgos distintivos, así como de su pasado tecnológico (en el sentido foucaultiano) de hierros, corazas y, sobre todo, discursos normativos. Así fue como se asentó en las costas cubanas junto con los hombres encargados para la misión, que al igual que el Almirante, compartían una historia de largos y continuos intercambios con otros continentes. Colón, además de portar todo ello, cargaba su escritura consigo, sus textos que al escribirse, como si fuesen los pergaminos de Melquíades, ya estaban escritos desde hace mucho tiempo bajo un paradigma ideológico, un modelo cultural, el llamado *exotismo*.¹⁶⁴ Colón pertenecía a una generación de navegantes audaces, que con aparatos rudimentarios, cartas marítimas, astrolabios y cuadrantes, se lanzaron a explorar ese otro mundo exótico que se había nutrido con las literaturas europeas circundantes en la época. Pero, sobre todo, con la llegada española, con la llegada de esos cuerpos y con el mal llamado *contacto*, como menciona Diamond, ocurrió “the largest population replacement in the last 13.000 years”¹⁶⁵ (1998: 67) causando una revolución corporal en la que se chocaban constantemente muerte, sexualidad y nacimiento, todas ellas enmarcadas siempre en una retórica del genocidio, de la superposición de cuerpos y culturas, aún encubierta bajo la narrativa del descubrimiento. Walter Benjamin mencionaba en su VII Tesis de la historia que “cada documento de cultura es un documento de barbarie” (1973: 181) y los textos que relatan estos avatares del cuerpo no pueden ser percibidos sino como parte de la conquista en la que un orden se impone sobre otro y busca destruirlo. Esta

¹⁶⁴ El personaje de *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez.

¹⁶⁵ Collier nos menciona que “a finales del siglo XVI, la población de amerindios en Chile había disminuido en alrededor de 80%” (Collier 1998: 20). David Cook, en su extenso análisis de cambio demográfico habla de que “los casi veinte millones de personas que habitaban en el mundo andino en 1492 se vieron reducidos en un 90 por ciento por término medio hacia 1600” (1999: 263) Sinembargo, como Golten menciona, estos cambios demográficos no se afianzan sino hasta el siglo XVIII: “La eliminación física de un gran porcentaje de la población andina [...] no resultó tan visible hasta bien entrado el siglo XVIII. Es recién a partir de entonces que se estabiliza la situación, habiéndose reducido el ámbito de la organización andina al nivel aldeano” (1981: 119). Finalmente, para 1774, según el Consejo de Indias, había 3 millones de personas en el Perú, Chile y Ecuador, las ciudades habían empezado a crecer y el régimen colonial se había impuesto en la zona de los Andes.

dicotomía destrucción/reconstrucción que no reconoce ninguna de las dos sino que apela al descubrimiento, al contacto sin dinámicas de poder, se constituye en la piedra angular que siglos después se denominará *leyenda negra* y que empieza a verterse sobre España desde Europa.¹⁶⁶ Así, la zona andina debe ser estudiada a partir del control/descontrol corporal que se rearticula a partir de los textos. Por ello, aunque en el anterior apartado el orden(amiento) andino se centró en la etapa poscolonial y en las filosofías que lo conformaban, en este caso, habrá una indagación más genealógica de cómo los textos construyeron un curioso orden.

¹⁶⁶ Entiendo por leyenda negra la expresión acuñada por Julián Juderías en 1913 respecto a la imagen negativa por parte de los extranjeros de la política española. Si bien se ha debatido que ha sido una creación de las otras potencias imperiales europeas como Francia e Inglaterra, tampoco es menos cierto que las poblaciones indígenas americanas han asumido vocería al respecto, pidiendo que el genocidio nunca aceptado por parte de los gobiernos españoles, por ejemplo, se acepte. De este modo, a la par que entiendo la *leyenda negra* como un término proveniente de la retórica por el monopolio imperial en base al desprestigio a España pero consecuencia también del genocidio no reconocido a nivel público. La leyenda negra, en este trabajo se aplica discursivamente, es decir, como una serie de prácticas que a través de los textos (re)producen esta relación entre las ex colonias, España y los demás países europeos que fomentan este discurso. Al respecto el texto *Rereading the Black Legend: the Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires* de Rich et al. es una interesante fuente crítica del fenómeno.

II.3.1. Textos para abrir y cerrar la herida colonial: las crónicas y otros cofres corporales

En las prácticas que aniquilan y regeneran a los cuerpos y que inefablemente mezclan culturas, está presente la herida colonial apuntada por Mignolo. El conquistador Francisco López de Gómara, por ejemplo, escribía en la época colonial desde una voz autorial tan lejana como presente: “quién no poblare, no hará buena conquista y no conquistando la tierra no se convertirá la gente: así que la máxima del conquistador ha de ser poblar” (*Apud.* León Portilla 2003: 107) corroborando esta idea de reciclamiento humano, que camufla una idea de desorden y nuevo orden y que tiene el modelo blanco como el que define la paleta de colores que otorga color a la realidad.¹⁶⁷ Por esta razón, si bien millones de cuerpos fueron muertos y silenciados como archivos de memoria, también sobrevivieron otros que, acaso mutilados y heridos, posibilitaron a través de ser repoblados, es decir, reinsertados como entes en el espacio, ciertas adecuaciones respecto a la nueva cultura. Gracias a ellos se guardaron “cantos, poemas, oraciones, relatos, recordaciones del pasado, discursos y otras expresiones” y más aún se pudo poner en contacto el cuerpo indígena con el texto hispano pues en la comparación de escritos se puede “encontrar un mismo texto incluido en obras de distintos cronistas que lo obtuvieron de labios de sus transmisores en diversos lugares” (León-Portilla 2006: 18). Con este ejercicio corporal en que la boca es cómplice de la escritura para reconfigurar la memoria y fuente del intertexto, empieza un camino tan estremecedor como exponencial, en el que el mayor cambio poblacional de los últimos 13.000 años intenta ordenarse a partir de los textos escritos, las pieles, los cánones, los personajes y tanto otro *artificio* que pudiese reconstituir el mutilado espacio andino.

Para la composición de los textos a lo largo de la Colonia se utilizaron los géneros literarios de origen europeo: himnos sacros, poesía épica, líricas, elegías, discursos

¹⁶⁷ Gómara, eclesiástico e historiador que nunca cruzó el Atlántico, fue una de las voces rectoras de la historia. Se especializó en la zona de Nueva España, pero fue conocido también en los Andes. Muestra de ello que el Inca Garcilaso de la Vega hizo observaciones a su *Historia general de las Indias* (1552).

admonitorios, etcétera, que en la zona quechua se fusionaron bajo una estructura musical con un ritmo, el *arawi*, símil de la poesía para muchos pueblos. También se escribieron textos puramente españoles en la zona, como el primer poema épico *La Araucana* en 1569 de Ercilla. No obstante, el género primordial que de cierto modo intentó reordenar el espacio andino (siempre con la lógica racial por delante) fue el conjunto denominado crónicas de indias, complejos documentos que originalmente se mostraron como epopeyas de conquista con base en *Las Crónicas generales* (León-Portilla 2006: 35), y que se constituyeron en los textos por excelencia para la recopilación de información. Por el contrario, “*La Araucana*, y todo el conjunto de sus imitaciones [...] una excepción” (34), demuestra que en el texto y en la construcción se empieza a imponer un modo de escritura modélica, un particular canon muy diferente al de España.¹⁶⁸

Según Del Castillo, el género de las crónicas fue un “corpus abierto de documentos escritos entre el final del siglo XV y el ocaso del XIX” (2004: 9). No obstante, esta apertura era tan real como ficcional, pues elementos tan accesibles como pautados en la composición narrativa se extrapolaban en su capacidad ordenadora del cuerpo. Se puede decir por todo esto que las crónicas, como textos fundacionales de la tradición hispana, eran similares a las *matrioscas*, aquellas muñecas rusas que sirven como cofres de cuerpos que encierran otros cuerpos, que se abren y que se cierran constantemente y que permiten ver lo igual y diferente que cada muñeca es respecto a la otra.

En las crónicas, además de una superposición de cuerpos y escritura, existió también una relación de contención entre objetivos y modos de narración. Efectivamente, estos documentos eran parte de un mandato geográfico, evangelizador, histórico e intertextual. En lo geográfico, hubo una obligación implícita para quienes las escribían que exigía una

¹⁶⁸ *La Araucana* ha sido catalogada por Menéndez Pelayo como “el mejor de nuestros poemas históricos; sin duda, la primera obra maestra de las literaturas modernas en que la historia contemporánea apareció elevada a la dignidad de la epopeya” (Menéndez Pelayo 1948: 236), demostrando así la excepcionalidad de la obra.

explicación en la que “se contenga la totalidad del espacio conocido en Indias, con sus correspondientes explicaciones en cuanto a la situación geográfica, particularidades del territorio, recursos y población” (Del Castillo 2004: 22).¹⁶⁹ Este mapeo a través de la palabra escrita se desarrolló vinculado estrechamente a la religión en base al *Requerimiento* (o *Requerimiento de Palacios Rubio*), texto estandarizado que nace con las Leyes de Burgos y que al ser leído en castellano, latín y la lengua “más próxima a la que los indios conozcan” (11) daba la *autorización* al conquistador, a través del mandato divino, de la conquista de tierras y el yugo de los pueblos que no reconocieran al evangelio. Este relato en voz alta, que legitimaba la superioridad –pues otorgaba a los conquistadores un grado mayor a los príncipes en el proceso evangelizador bajo la teoría de las dos espadas del Papa Gelasio– se trasplantó en el texto creando una voz narrativa en los escritores que a través de un yo *objetivo* contaban la realidad con la seguridad de la investidura del poder.

Estos textos, adicionalmente, debían organizar el espacio y el tiempo para historizar la conquista y poder relatar sus hazañas como parte de la recreación del mito fundacional español. Para ello utilizaron un molde textual fundamental para Europa: la biblia. La zona de los Andes no tenía una cronología absoluta ni narraciones totalizadoras por la diversidad de sus habitantes y el reciente dominio, no del todo legítimo, incaico. En los conquistadores españoles, antecesores del proyecto racionalista cartesiano, en cambio, la cronología y la ordenación eran requisitos básicos para la comprensión de cualquier dimensión humana y, por ende, la temporalidad circular, característica en varias zonas de los Andes originarios, tuvo

¹⁶⁹ La obra de López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias* iniciada en 1571 y terminada en 1574, fue probablemente el texto cumbre que se redactó en España y se envió a América muy celosamente e intentando ordenar el espacio. Este texto, formado por las crónicas del siglo XVI y que sirvió para la redacción de las siguientes, es uno de los símbolos de cómo se conformó en las crónicas una búsqueda de demarcación cultural.

que ser adaptada, en gran medida, a una trama que iba, más o menos, del génesis al apocalipsis (Urton, 1990).¹⁷⁰

Finalmente, esos textos estaban dentro de un molde intertextual imaginativo que buscaba sumarizar al Otro desde una mirada *objetiva*. En esta contradicción –la de objetivamente hacer un fetiche de ese otro cuerpo humano– que busca fijar subjetividades y jerarquías como parte de la herencia romanista ordenadora del derecho se puede ver, quizás más que en ningún documento colonial, el poder intertextual. Antes de la llegada a América algunos relatos mediterráneos ya habían imaginado la alteridad contrastando lo *exótico* versus lo *natural* como aquellos de Marco Polo en su *Milione* que constituían la “identidad cultural de las ciudades marinas del norte [de Europa] en la Edad Media” (Amodio 1993: 36), así como otros documentos literario/normativos, tales como la *Divina Comedia* de Dante o la mencionada biblia. Lo exótico y el *otro* exótico, el yo y el Otro, de este modo, con la aventura territorial, ya tenía una construcción rudimentaria, nacida en los textos escritos sobre *Oriente* y *África*, que nutrieron el ideal europeo. No es de extrañar que los templos de culto indígena fuesen llamados *mezquitas andinas* y la selva africana fuera tomada en cuenta para la definición de la selva americana.¹⁷¹ Esto cobra importancia, más allá de que plantee una red discursiva porque, como ya nos previenen Said (1990) y Amodio (1993), el planteamiento de

¹⁷⁰ Es por este deseo de entrar en la Historia que Juan de Betanzos en sus crónicas, al analizar la narración de Viracocha –es decir, el mito de origen y legitimización de los incas para ser considerados hijos del dios sol y justificar su defensa y expansión, que ya mencioné anteriormente– utiliza versiones “indistintamente recordadas del Génesis” (MacCormic 1995: 20). En la misma línea, nos menciona Gary Urton que fue solamente en el siglo XVI bajo el impacto de la cosmovisión occidental española, que el mito de origen de los incas se elaboró tal como lo conocemos hoy por parte de los nobles de Pacaritambo que intentaron levantar su estatus genealógico a través de los incas, ajenos a ellos, y que fueron recogidos por los cronistas (Urton 1990). Los cronistas, también, entendieron la historia Inca, predecesora del mundo andino, como la existencia de una dinastía de doce reyes incas, desde Manco Cápac hasta Huáscar y Atahualpa siguiendo la tradición monárquica europea. El mismo Guamán Poma, que fue una de las fuentes narrativas más “auténticamente incas”, “consideraba al Perú como un territorio coherente que compartía el mismo destino histórico. Tal visión hubiera sido inconcebible en la época de los incas” (MacCormic 1995: 26).

¹⁷¹ Pease comenta: “Así la historia que comenzaron a escribir los cronistas que presenciaron la captura o la muerte de Atahualpa fue una versión europea, atiborrada de prejuicios como los que derivaban de ver mezquitas en lugar de templos, suponer serrallos presididos por eunucos, emplear palabras y conceptos antillanos y mesoamericanos (cacique, maíz), pre-conceptos que identificaban a los hombres andinos con los únicos pueblos infieles que los españoles conocían: los árabes peninsulares” (1999b: 152).

modelo de subjetividad moderno se basa en modelos ficcionales de la alteridad. Los referentes oriental y africano fueron imaginados previamente y trasplantados en los cuerpos americanos. Por ello esta hibridación del otro imaginado no solamente debe ser vista como un ejercicio de interpretación metafórica donde a falta de una palabra se recurre a otra por un principio de economía del lenguaje, sino como la existencia de una burbuja textual expansiva para la alteridad enmarcada en el proyecto racional.¹⁷² De este modo, la *(re)creación* americana se basó en una copia imaginada de otra copia imaginada que quería conformar ese Otro salvaje *universal* que se oponía al ideal europeo, el yo racional, también *universal*. Así, más que el mal llamado *descubrimiento* de diversas identidades en América por parte de los europeos, podría decirse que existió un *recubrimiento* de ellas a partir de varios textos literarios. En esa fetichización del otro universal, en esa imaginación desatada y descontrolada del cuerpo extraño, se otorgó toda la licencia narrativa, de descubrir/recubrir al *naturalmente* extraño y, por ende, el modelo fantasioso que lo constituía, aunque siempre escondido en los renglones de una proto-historiografía, no solamente que era permitido, era ante todo necesario para otorgar una coherencia.

Así esta compleja composición de las crónicas, como escritura que ciñe al cuerpo y como molde narrativo que cumple ciertos objetivos que se acoplan uno sobre otro, permite ver cómo el orden literario se instauró siempre desde la separación textual y cómo al igual que con los cuerpos existió una empresa de *repoblar* de textos la zona, bajo un molde hispano en tierra americana. Es decir, de reimplantar un orden(amiento) nuevo en el área. En Lima con la fundación de la primera universidad americana en 1558, la universidad Mayor de San Marcos, que empieza siendo monástica y poco a poco deriva en el ideal boloñés educativo, empezó a construirse un sistema organizado de producción cultural en el que la filosofía era el pilar del

¹⁷² Said menciona: “el orientalismo se puede describir como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él” (1990: 20). Amodio (1993: 148) sostiene una postura similar.

conocimiento, y por ende la subjetividad, incluida la literaria, ceñida a sus parámetros que sin embargo, mantenían una prudente distancia con ciertos escritos como estos que seguían siendo autorizados desde España.¹⁷³ Esto explica que a pesar de que las colonias americanas eran territorio español, los sistemas literarios seguían diferenciados pues uno contenía al otro. Esta separación controlada además definió el mercado de lectores. Mientras en 1492 se publicaba la primera edición del *Amadís de Gaula* y la narrativa de caballería y aventuras monumentalizaba y textualizaba los cuerpos ibéricos, holgazanes y *aprovechados*, que desde un estado militarizado se lanzaban a la aventura; por otro, a partir de ese mismo año, Colón y todos los que los vinieron después que él –si alguna vez se puede estar, de hecho, *después* y *sin él*– sumarizaban en algunos textos, especialmente las crónicas, espacios naturales, historias prehispánicas, narrativas de evangelización e imaginaciones *objetivas* que re(creaban) a un Otro inverosímil el cual se investigaba desde una objetiva ficción. Así, con materia prima *andina*, los textos mezclados y superpuestos en el orden colonial como una metáfora de los cuerpos muertos y regenerados, se repuebla de textos la zona pero sólo se autoriza la lectura, y muy parcialmente, en España como centro controlador que recibe los textos y los redistribuye si los cree conveniente como literatura informativa en la zona andina o como literatura de ocio que puede regenerar los tropos de la alteridad en el cada vez más fuerte mercado editorial.¹⁷⁴ Las crónicas no tuvieron ni en Portugal ni en España interés público o popular como literatura. En el resto de Europa, especialmente Italia y Alemania, el interés fue, en cambio, casi inmediato tanto en lo escrito como en lo pictórico. En España, en la segunda mitad del siglo XVI, se despertó una curiosidad mediana, a nivel oficial

¹⁷³ García Bacca mencionaba: “Los censores de España de las obras de Briceño, Quevedo Villegas, Valero –impresas todas ella en latín– reconocieron que en ellas se descubría una novedad histórica: *América*. Nótese los textos: El Doctor Ortega, peruano, censor de las obras de Briceño, debe, aparte de otras cosas técnicas ‘De todos los ángulos de la tierra se puede subir al cielo; sube *América* desde la teología y de la fama al cielo’” (García Bacca 1989: 645) García Bacca y Juan David (1989: 665-670).

¹⁷⁴ Por ejemplo, Murra señala que la *Utopía* de Tomás Moro se nutre de los imaginarios incaicos: “Corría la voz de que treinta años antes de Pizarro el caballero Thomas More había utilizado las descripciones de la organización inca como un modelo de su utopía” (1999: 25).

principalmente, que fue solventada a través de cuestionarios que debían ser respondidos por funcionarios coloniales y que tenía la función de expandir la Conquista.¹⁷⁵ Este fenómeno de lejanía editorial tuvo varias explicaciones, tales como la potencia económica italiana en el Renacimiento, la fuerza editorial alemana basada en la tipografía con caracteres móviles, la ya entonces importante feria de libros de Frankfurt y “la menor familiarización con la escritura” de los colonos ibéricos (Amodio 1993: 133); aunque también, y es quizás el que más ha prevalecido, existía un proyecto productivo de repoblar (cuerpos y textos) para consumo continental, sin interés por la cultura aborigen o mestiza en formación, ni desde luego por sus cuerpos, entes con media máscara y media subjetividad. Este orden(amiento) en presente ausencia, que reaviva una noción panoptical un tanto extraña en la que el centro de vigilancia está repartido dentro y fuera del territorio, disciplina cuerpos con cierta indiferencia pero de modo eficaz. Así pues, la leyenda negra *avant la lettre* que marca las tensiones entre la zona andina y España se va acrecentando y dicha reputación se vincula directamente con el naciente mercado editorial europeo.¹⁷⁶

Por ende, ese contraste entre la literatura de *ocio* y gloria en la España continental y aquella exuberante, mítica, todavía por *descubrirse* (recubrirse) y con un afán marcadamente productivo que dependía de los ojos autorizadores que pautaban cómo se debían leer esos textos empieza a construir un orden(amiento) particular de presencias y ausencias, de

¹⁷⁵ Amodio comenta que el único texto americano que circulaba en España fue en torno al viaje de Colón con el nombre de *Década* y fue publicado clandestinamente en 1511, en Sevilla; el texto se imprimió oficialmente en 1530 pero tuvo que esperar hasta 1892, en el cuarto centenario del “descubrimiento”, para ser finalmente publicado y traducido enteramente al castellano (Amodio 1993: 150). Diamond comenta, por su parte, que el primer reporte de Pizarro fue impreso en Sevilla en abril de 1534, sólo 9 meses después de la ejecución de Atahualpa y que “was rapidly translated into other European languages, and sent a further stream of Spanish colonists to tighten grip on Peru” (1998: 79) demostrando que el interés español era no tanto de información sobre la cultura sino más bien sobre cómo conquistarla. Por ejemplo, las dos partes siguientes de la *Crónica del Perú*, escritas por Cieza de León, fueron publicadas sólo en 1871 y 1909, teniendo que esperar 318 y 356 años respectivamente para cerrar su punto de vista sobre los otros andinos. Las imágenes que existen de la época en España son parte de la *Crónica del Perú* del mestizo americano, Pedro Cieza de León; las demás imágenes de los cronistas españoles son mínimas y sólo a finales de ese siglo XVI se pueden plasmar en pinturas importantes.

¹⁷⁶ Es fundamental mencionar que la leyenda negra se desarrolló en tres obras literarias francesas del siglo XVIII a partir de su oposición a ciertos personajes incas: *Alizra* de Voltaire, *Lettres d'une péruvienne* de Grafingny y *Les Incas* de Marmontel. Lo que demuestran que es un concepto posterior pero que tiene una genealogía.

escritura y oralidad, de habla y de silencio. Las crónicas, como género central del sistema español en los Andes, que relataba “–para utilizar la frase del siglo XVI– ‘las cosas de las Indias’” (Kagan 2004: 38), esconden así las representaciones de cuerpo y por ende ciñen al cuerpo y sus discursos conformadores. En este cofre que es cuerpo, en esta mariosca, el intertexto mediterráneo se difuminó por todo el universo literario y la palabra oral, la que salía de los labios autóctonos, pudo guardar la memoria de la zona pero hibridándose bajo los moldes y designios europeos. Por ende, más que hablar de un cambio de archivo se puede afirmar que la información contenida cambió de cuerpo, es decir, se enunció desde otro lugar, desde otra perspectiva, adquirió otro significado y, sobre todo, otra materialidad con potencialidades nuevas aunque dentro de un sistema que proponía la desaparición de otras formas literarias.

En este sentido, “la primera crónica ‘oficial’, es decir, ‘autorizada’ de los hechos españoles en el Nuevo Mundo” (Kagan 2004: 39) fue *De Orbe Novo* de Pietro Martire, italiano convertido a un protozario *hispanismo*, quien curiosamente no pisó jamás suelo americano pero al que se le concedió el obispado de Jamaica, demostrando que los modelos de autor se gestaban desde el centro territorial de la península con una política de nacionalización corporal. Esta escritura, que empieza el proceso de orden(amiento) de textos y que retoma el pacto obligado cuzcocéntrico, probablemente tuvo el ejemplo más decidor para explicar cómo el polisistema cultural colonial ordena panópticamente, a través del episodio narrado en las crónicas hispanas de Cieza de León, López de Gómara, Zárate o Murúa que hablan del encuentro entre Fray Vicente Valverde (y Pizarro que estaba escondido esperando la señal del sacerdote para el apresamiento) y Atahualpa. Es decir, el cruce de miradas, palabras y culturas entre el representante de la corona española y el último soberano inca en la localidad de Cajamarca. En ese momento simbólico en que los dos (tres) cuerpos

masculinos se miran en una retórica de guerra, el sacerdote español lee el requerimiento y entrega a Atahualpa una biblia. Según la versión de la crónica de Murúa, Atahualpa la escucha y al no obtener respuesta tira el libro, cuestión que legitima el ataque español. Este momento que simboliza el *fracaso textual* en la zona es también una metáfora en la que se vislumbra cómo el libro atrapa a una cultura, la encierra en el texto a partir de otro texto. Cornejo Polar aclara la cuestión:

Los cronistas hispanos consideran que el inca “fracasó” ante el alfabeto y es obvio que su “ignorancia” –de ese código específico– situaba a él y los suyos en el mundo de la barbarie [...] sin embargo [...] muchos de los conquistadores que estuvieron en Cajamarca eran analfabetos y los otros reproducían el hábito medieval de leer en voz alta. Atahualpa y su séquito no eran una excepción o una rareza con respecto a los primeros y –pese a ello– su comportamiento frente a la escritura es materia de escarnio y de castigo. (2003: 30-31)

Por ello Cornejo Polar comenta que la narración no debe ser vista “como la historia del fracaso del propio libro sino, más bien, como la historia del fracaso del propio libro” (32) y como se establece entre oralidad y escritura una “mutua ajenidad y [...] recíproca y agresiva repulsión” (20). Justamente, en esta genealogía del orden(amiento) se evidencia cómo la biblia, el texto que colaboró con el proyecto de imaginación de la historia y la designación del Otro, es una poderosa metáfora que ciñe y designa a los cuerpos, pero, especialmente es una carnada que posibilita que la escritura atrape al cuerpo pero que lo haga creando una resistencia, una repulsión que destroza la unidad del sistema, que se refugia en las montañas y en la selva a través del cuerpo. Aquella reclusión indígena en la figura del campesino, fragmentó el sistema cultural y mantuvo la oralidad como fundamental en el espectro cultural.

Alexandre Surallés en un interesante estudio, e intentando seguir en este pentagrama del fracaso, muestra cómo en Mesoamérica y la zona andina hubo un sinfín de problemas a la hora de traducir la palabra *cuerpo* a los distintos idiomas amerindios por la concepción

aristotélica pues “la noción de cuerpo humano, era en ese entonces, un concepto subsidiario de la noción de cuerpo como materia extensa [...] que no aparecía en la semántica de las lenguas amerindias” (2010: 58). A esta complicación de que el cuerpo pueda ser traducido se suma el rechazo por esa traducción en tanto que archivo escritura, aparece probablemente la simbología de la crónica como reinscripción del cuerpo en la dinámica colonial.

De este modo, las crónicas, como documentos literarios fundacionales del nuevo orden(amiento) “mapearon” el espacio, historizaron la vida cronológicamente, *requirieron* al salvaje y, a la par que lo condenaron, lo redimieron desde la segura narración en primera persona que (re)imaginó, a la vez que (re)creó al *Otro* indio, acaso *runa*, sentenciado de antemano –a través de una prevaricación que no elimina al otro sino que lo envía a la montaña para el servicio de los sujetos idénticos a sí mismos– a no ser representado sino a través del yo racional. Sin embargo, el cuerpo idólatra y pecador fue disciplinado pero no destruido como archivo de memoria y al ser recluido por las reformas toledanas creó un orden(amiento) múltiple, que no se basaba solamente en la escritura. De todas formas, las crónicas, como *matrioscas*, cuerpos que esconden cuerpos, que no se comunican sino que se contienen, que buscan traducirse infructuosamente, son parte del complejo orden(amiento) literario/cultural que, irónicamente, no podía ser del todo sistematizado pues el formato oral indígena, el cuerpo como archivo no desapareció del todo.

Vale entonces preguntarse cuál fue el mecanismo de respuesta y acaso transgresión a este nuevo sistema textual por parte de los cuerpos normados. Para ello hay que considerar que quienes pudieron escribir utilizaron ciertas tretas del débil,¹⁷⁷ desde un privilegio de clase

¹⁷⁷ La reescritura de la historia preincaica utiliza el registro de los libros de la época, con dedicatorias al papa y al rey de España, como una estrategia de enunciación por parte de los cronistas americanos. En esa sociedad golpeada que buscaba encontrar un *sur* (evidentemente no necesitaban buscar un norte, que estaba ya allí) los cronistas americanos, provenientes de un estatus privilegiado, intentaban una construcción social que les permitiese estructurar un discurso propio que, sin subvertir el orden oficial del sistema español, pudiese hablar

social en el nuevo sistema de control.¹⁷⁸ Aparece una nueva camada de crónicas, los *americanos*, mestizos y minoritariamente *indígenas* que a diferencia de los conquistadores escribieron varias décadas después del encuentro en Cajamarca.¹⁷⁹ Las dos figuras más destacadas que permiten esta actualización del orden son el Inca Garcilaso de la Vega, un cronista mestizo, y Guamán Poma de Ayala, un noble indígena; ambos permiten una transgresión que formula y vuelve a crear el orden.¹⁸⁰ En efecto, a diferencia de los cronistas españoles los *nuevos* cronistas no escribían solamente en el molde anteriormente explicado de imaginación de alteridad, *requerimiento*, mapeo geográfico y ficción objetiva, sino que buscaban de cierto modo dar a conocer los pueblos indígenas y sus culturas, tratando de rastrear una construcción identitaria más compleja que permitiese el reconocimiento de los nuevos habitantes que se establecían en los Andes en el marco del nuevo (des)orden corporal, aunque ya sin varios de los cuerpos que pudieran relatar la historia.¹⁸¹ Desde luego, siempre

desde otras plataformas importantes, para lograr así la reconstrucción identitaria de la región, es decir, transgredir desde el privilegio de la escritura.

¹⁷⁸ En este sentido, la sexta década del siglo XVI fue una de las épocas mejor documentadas de la zona por lo que es un hito importante para empezar el análisis. Su riqueza radica en que *los sesenta* fue una etapa en la que la inicial y desordenadora conquista española, llevada a cabo durante cuarenta años en la zona andina, de cierto modo se empezó a asimilar y comprender; además fue el debut de una primera generación *mezclada* –racial y/o lingüísticamente– que necesitaba poder entender el mundo anterior y el que estaba por venir. Tanto Guillermo Lohmann como Murra han fijado en esta década la importancia de recabar información pues “entonces se discutían tantas ideas sobre los Andes. Los antiguos señores que eran adultos y activos antes de 1532 estaban muriendo y no se podía ignorar la despoblación masiva” (Murra 1992: 38). Por ende, la sistematización escrita a falta de cuerpos nativos que mantuviesen y performasen la información era básica para no perder esta información primordial. La información bajo la focalización española estaba escrita ya y aquellos que querían que perviviera parte de la cultura indígena se empeñaron en ello.

¹⁷⁹ Pedro Cieza de León, Juan Díez de Betanzos, Francisco López de Gomarra, Blas Valera, entre otros, fueron conquistadores que escribieron crónicas casi dos décadas después del encuentro entre Atahualpa y Pizarro.

¹⁸⁰ Raquel Chang-Rodríguez menciona que existieron tres cronistas indígenas del Virreinato del Perú con obras poco conocidas: Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y Felipe Guamán Poma de Ayala. Estos segundos cronistas nacidos en América escribieron sus relatos varias décadas (aproximadamente ocho) después del suceso en Cajamarca. Hay diferencias fundamentales entre los primeros y los segundos, que van desde la posterior fecha de escritura hasta las estructuras gramaticales que utilizan y las justificaciones de escritura. Por ejemplo Joan de Santa Cruz Pachacuti mantiene estructuras gramaticales quechuas y una consecución de dibujos geométricos, menos figurativos.

¹⁸¹ En el caso de los cronistas españoles, parece haber una intención de racionalizar y, acaso, autoexorcizar las brutales acciones cometidas y describir bajo referentes plausibles la realidad de los habitantes de los Andes para los intereses de la Corona diferente a la de los segundos con excepciones en Mesoamérica como Fray Bartolomé de las Casas.

bajo el molde cultural castellano que en el cuerpo y en el texto, se vuelven básicamente lo mismo, resuelve históricamente, en el caso de Guamán Poma, al quechua (Valdano, 1987).¹⁸²

Este nuevo sujeto escritural, empero, “capaz de emplear la letra aprendida en español o en quechua, cuya sola presencia, aunque intermitente y subordinada, altera sustancialmente el orden y los límites del espacio” (Cornejo Polar 2003: 43), entra en escena ordenado y desordenando, incluso sin querer. Estos autores con el nuevo nacimiento de cuerpos y aquellos que morían es una generación bisagra que busca que el texto renazca de un modo distinto.

No obstante, en la publicación, el derecho a ser leído, también se vislumbra la autorización en razón de etnia que describe cómo el orden literario que se ordenaba por castas, premiaba o castigaba al nuevo sujeto escritural. Mientras que la crónica del mestizo educado en España Garcilaso de la Vega, hijo de conquistador y mujer *runa* noble, publicaba su obra magna *Los Comentarios Reales de los Incas* en 1609, el también noble, pero indígena, Guamán Poma –hijo de “la ambigua fascinación que sintió la cultura quechua por la letra” (Cornejo Polar 2003: 66)– debió esperar a que su manuscrito, extraviado por tierras europeas, se rescatase siglos después.¹⁸³ El catalán Guillermo Díaz-Plaja, una de las voces autorizadas españolas decía el siglo pasado que el Inca Garcilaso “la disertada pluma del egregio mestizo, su condición de humanista, su entrañable fusión de lo indígena y lo español dan, acaso, las páginas más nobles y más bellas de esa literatura de testimonio de los primeros siglos de la cultura hispánica” (1970: 71), y por su parte Bellini, desde la lectura italiana y

¹⁸² Por esa época el uso del castellano se convirtió en “mecanismo de diferenciación social en la esfera indígena” (Valdano 1987: 126) cuestión que se ve en el mismo Guamán Poma que urge a los indios ser bilingües en lo oral y en lo escrito.

¹⁸³ No obstante vale decir que otros textos también tuvieron dificultades para llegar a su destino, como los de Cieza, Betanzos o Sarmiento de Gamboa, aunque ninguno se compara al extravío monumental y hallazgo en otro estado europeo después de tantos siglos como este, cuestión que hace sin duda abrir una serie de elucubraciones a su autorización.

latinoamericanista, llamaba al autor “el primer gran prosista hispanoamericano” (1997: 88).¹⁸⁴ En este afán de sincretismo contemporáneo que mantiene la matriz lingüística y el polisistema cultural, la crítica española y la europea garantizan la centralidad en el orden(amieno) y la perpetuación tanto de los géneros literarios como de la crítica especializada a través del sincretismo en el que la palabra castellana daba vida al innovar el orden *original*. Los halagos para Guamán Poma también han sido generosos y, sin embargo, en estos análisis autorizados a este lado del océano se esconde casi siempre aquella narrativa de pérdida de la alteridad –probablemente porque, entre otras cosas y como parte de ese orden(amiento), hay una ausencia notable de cuerpos *otros* que asuman docencias y cátedras en la tradicional universidad mediterránea que estudia a Latinoamérica en función del hispanismo–. En este sistema de matrioscas donde la más grande contiene a todas las demás, pareciese que la comparación ha olvidado que hay matrioscas ausentes, que hay textos irrastreables, millones de sujetos lectores y miles de potenciales personajes que la crítica no reconoce. Así, en los cuerpos de Guamán Poma, de Garcilaso se siente profundamente el orden eurocentrista que continúa la tradición de los cronistas peninsulares y aquellos italianos nacionalizados, que repiten las celebraciones dentro del orden(amiento) establecido.¹⁸⁵

En los escritos de los cronistas andinos, órdenes desordenados, no obstante y a pesar de las autorizaciones, sí que se perciben transgresiones en el sentido artístico de la palabra –en el privilegio del orden intradieгético– ya que a partir de fórmulas mezcladas se hacían ciertas rasgaduras al sistema colonial. Existe, pues, un modo de transgresión particular, en que el

¹⁸⁴ Bellini curiosamente agrupa al autor bajo el acápite de su *Historia de la literatura hispanoamericana* denominado “La voz de los nativos” y curiosamente cita que en la biblioteca sus “textos principales son del Renacimiento, clásicos griegos y latinos al lado de los clásicos italianos; su cultura es claramente humanista” (1997: 90) demostrando una clasificación confusa respecto a las voces originarias y a aquellas diferentes. Otros teóricos han hecho interesantes rescates de su obra como Pupo-Walker, Jitrik y Pastor.

¹⁸⁵ En este punto es interesante señalar la llamada “literatura de los vencidos” que menciona Cornejo Polar y que se refiere a toda esa literatura que siguió haciéndose oralmente y en quechua pero que no entró dentro del sistema literario tradicional. Sin embargo, como bien apunta el teórico, esta literatura sí entro en la noción de orden.

cruce de sistemas culturales se subraya y donde los cuerpos inquietantes hablan de un modo propio en ausencia de aquellos que no pueden expresarse ya sea por desaparición o por imposibilidad lingüística. Esta transgresión prevista, pero de efectos desordenadores, puede denominarse *transculturación*.

La transculturación, concepto utilizado por el antropólogo e historiador cubano Fernando Ortiz, busca reemplazar el monolítico término *aculturación*, a partir de una propuesta que incorpore el tránsito como parte fundamental de las culturas coloniales de toda América Latina. Comenta Ortiz que este paso de una cultura a otra incluye “la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales” (1978: 86). De este modo, la aculturación, en tanto que recepción pasiva, se reformula con la transculturación pues el paso de un estado a otro viene cargado de constantes renegociaciones culturales. Ángel Rama ha explorado esta noción en la narrativa añadiendo la plasticidad cultural que implica tres pasos: parcial desculturación, incorporaciones procedentes, y “un esfuerzo de recomposición manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria y los que vienen de fuera” (Rama 2004: 38). En este proceso, la invención textual resulta fundamental como parte de un proceso selectivo y que permite articular una agentividad subjetiva diferente. La transculturación no es subversiva sino que va modificando el habitus pero siempre a partir de una matriz ordenadora. En la zona de los Andes, la transculturación, el tránsito no tanto de una cultura a otra sino una suerte de nomadismo estratégico, siguiendo a Braidotti, plantea distintas apuestas culturales pero en la clave lingüística hispana. No obstante, *gracias* al encarcelamiento de los indígenas en el campo y en la selva, debido a su desautorización que se gestó de modo efectivo en la etapa colonial, pero también a una innegable resistencia, coexistieron otros modos y textos

culturales que tuvieron distintas transculturaciones. Por ello, en el orden(amiento) andino esta noción de transculturación debe verse siempre en distintos niveles.

En esta primera capa colonial donde el texto *repuebla* a los otros textos, en donde el cuerpo recubre a otros cuerpos, que recubren a su vez a otros cuerpos, en donde se empiezan a gestar las autorizaciones corporales se instaura un régimen de transgresión artística que a lo largo de los años coloniales intenta ciertas innovaciones *permitidas* dentro del sistema literario hispano, permaneciendo oculto. Así mismo se mantiene el sistema escindido: las voces autorizadoras y los lectores de ocio en España,¹⁸⁶ y los sujetos escriturales y mínimos lectores, controlados en función de la etnia y la clase conformando un orden(amiento) peculiar en donde la herida colonial abierta, ignorada casi completamente por la autoridad central, se regeneraba o degeneraba a partir del cuerpo ausente, a través del texto siempre en una red discursiva de control.

¹⁸⁶ En la etapa de las crónicas respecto a la veracidad geográfica destacan Juan de Ovando, reclutado por el cardenal Espinosa así como Juan Ledesma y Juan López Velasco como personas que decidían qué textos podían leerse y distribuirse tanto en las Indias como en América.

II.3.2. Un cofre (in)dependiente: la novela mestiza del espacio, el cuerpo y la sexualidad

El primer libro publicado en tierras americanas en 1584 es un catecismo en tres idiomas, español, quechua y aimara, para evangelizar a los indígenas, a manos de Antonio Ricardo, que recuerda la presencia religiosa como parte de la construcción literaria a tal punto que, citando nuevamente a Díaz-Plaja, se ha denominado en lo literario (y acaso jurídico) “a España, Roma de América” (1970: 30). No obstante, el sevillano Mateo Rosas de Oquendo instauró en Lima con su *Sátira de las cosas que pasan en el Perú, de 1598* una poderosa tradición, siendo ejemplo de cómo los géneros literarios más *artísticos* y de *ocio* empiezan a aterrizar en territorio andino. A través del océano llegarán los romances y cancioneros del siglo XV, la poesía culta y luego la épica, la extensa poesía religiosa, los diarios de vida de las religiosas e incluso el teatro, rechazando así la novela y sus peligros de contar historias que no fueran verdaderas como previenen Vargas Llosa, García Márquez y Jean Franco.¹⁸⁷ La centralidad en la producción cultural correspondió a Perú y en menor medida lo que corresponde actualmente a los territorios de Chile, Ecuador y Colombia, donde discurrió parte de la producción literaria.¹⁸⁸

En el barroco, empero, como etapa dorada española algunos reflejos llegaron al otro lado del océano empezando a construirse un orden literario más *propio* que *mestizaba* la tradición peninsular que, en ocasiones, se mezclaba con ciertos rasgos de literaturas

¹⁸⁷ En los textos ya citados *La verdad de las mentiras*, “La soledad de América Latina” e *Historia de la literatura hispanoamericana*. Sin embargo, cabe mencionar que las investigaciones de Rodríguez Marín así como las de Roberto Esquenazi-Mayo muestran que no se puede juzgar a la novela como un género rígido pues parte de las crónicas y las composiciones pueden calificarse dentro del género novelesco aunque estén disfrazadas de otras nomenclaturas.

¹⁸⁸ En este largo recorrido destacan los nombres como los de Diego de Hojeda, Clarinda, Amarilis, Diego Molina, Juan de Velasco, Teresa de Jesús Cepeda, Juan Rodríguez Freyle, Hernando Domínguez, Juan de Espinoza Medrano, Diego Mejía Bernabé Cobo, Francisco Álvarez de Velasco y Zorrilla Lorenzo de Llamosas, Jose Bermudez de la Torre, Pedro Peralta, Francisca Josefa del Castillo.

indígenas. Con ella se estableció la emergencia de la actoría mestiza como aquella legitimada para escribir y leer.¹⁸⁹ De esta manera, la transculturación fue constante en el espacio cultural.

Son los textos del siglo XIX, sin embargo, los que en este trabajo deben tener especial atención, ya que en ellos aparecen antiguos discursos encontrados que suben –y bajan– un escalón más en la transculturación de los Andes, creando nuevos textos que disciplinaron cuerpos bajo la dinámica del sujeto colonial, en la que también las subjetividades europeas se modificaron de manera estratosférica.¹⁹⁰ Además, son base de las respuestas que aparecerán como resistencia en el siglo XX que transgreden las normativas literarias establecidas. En este siglo, y en el siguiente, nuevas matrioscas textuales se ordenarán de modo más preciso, encajando una dentro de la otra, dividiéndose incluso en dos juegos de muñecas que permitan una lectura y escritura corporal.

Junto con las independencias, el romanticismo y la creación de las narrativas nacionales hubo también un ligero cambio en la brújula, que seguía apuntando al norte pero con un ligero sesgo hacia el este. Existió, en general, una atracción por los *modelos* franceses, por encima de aquellos españoles, ingleses o alemanes que se generaron desde el siglo XVIII ante el surgimiento de nuevas naciones más poderosas que España para tomar la posta colonialista. No sólo en Francia se educaron buena parte de las élites andinas que repugnadas por la radical leyenda negra que pesaba sobre España y reciclaba ahora los siglos de colonización,¹⁹¹ sino que tras la Revolución Francesa y la Ilustración, encontraron en aquella

¹⁸⁹ Entre estos autores destacan: Gaspar de Villarroel, Juan Bautista Aguirre, Pedro Peralta, Juan de Velasco, Francisco del Castillo, Eugenio Espejo, Mariano Melgar, Rafael García Goyena y Juan Wallparrimachi.

¹⁹⁰ Poole menciona que el análisis de Foucault respecto al disciplinamiento del sexo que se realiza en el siglo XVIII, de hecho no analiza el encuentro con el Otro americano, representado desde la sexualidad se dio a través de las mujeres andinas que recogían la imaginación de los viajeros (Poole 2000: 37-74).

¹⁹¹ León Portilla resume bien parte de este sentimiento: “El conquistador, aunque sumamente individualista, nunca estaba solo. Pertenecía a un grupo bajo el mando de un caudillo, un jefe, cuya capacidad de supervivencia se pondría a prueba, en primera instancia, por su capacidad para movilizar hombres y recursos, y después por su éxito en conducir a sus hombres a la victoria” (2003: 113). En la misma línea, Jerónimo de Mendieta menciona que “hasta el más vil y desventurado de todos los españoles quieren ser señores y vivir por sí, y no servir a nadie sino ser servidos” (Rosenblatt 2002: 48). El estereotipo del andaluz y el castellano se consolidó como el del

frase repetida y eterna de *libertad, igualdad y fraternidad*, y seguramente también en los cuerpos decapitados de reyes y nobles, parte de sus complicidades que les permitían alejarse del tosco ideal ibérico, que en la creación del sujeto híbrido pareció haberse atrapado como el personaje característico de la picaresca. Este ligero movimiento de la brújula, parte del ejercicio persuasivo tan humanista como condescendiente del panlatinoamericanismo. En el caso peruano, por ejemplo demostró que: “aquella preferencia por lo francés no se debió solamente a la lectura y a las versiones, sino también a la inclinación por el viaje a Francia, ideal realizado por casi todos los escritores peruanos del siglo XIX” (Núñez 1997: 11). Este traslado de cuerpos al otro lado del océano fue algo así como un *favor* de vuelta por haber sido los franceses quienes iniciaron *otros* viajes americanos, que pautados por el arribo de la Misión Geodésica en lo que hoy es Ecuador y el resto de los Andes, llevaron a cabo un nuevo mapeo de la zona que instauraba, de modo mucho más efectivo que el español, todo un sistema de representación que influyó directamente en lo económico.¹⁹²

español (a menudo desde la negatividad), a pesar de que aragoneses, catalanes y valencianos también fueron a las Américas a beneficiarse de sus recursos (León Portilla 2003: 147). Así, la indiferencia a nivel social y el individualismo fueron las tónicas que formaron la imagen del otro blanco que se trató de exorcizar. En los siglos XVII y XVIII acontecen sucesos importantes: “Para el imperio americano la imposición del bloqueo inglés ofreció una humillante prueba de la incapacidad de España para proteger los intereses de sus súbditos coloniales” (306). A finales del siglo XVIII las obras de Suárez o Vitoria ya no eran recurrentes ni importantes. El mundo hispánico “buscaba su inspiración ahora en la Francia de Bossuet y Port Royal como en la de Montesquieu y Raynal” (309) demostrando la debilidad nacional en lo intelectual que sufría España por entonces.

¹⁹² La *Misión Geodésica*, organizada por la Academia Francesa de París y con limitada contribución española, es importante porque posicionó las miradas sobre los Andes por parte de las naciones europeas. La misión Geodésica fue liderada por Charles Marie de la Condamine, junto a Luis Godin y Pierre Bouguer. Los científicos franceses iban acompañados por dos jóvenes españoles dedicados a la ciencia y a la milicia, Antonio de Ulloa y Jorge Juan. Por parte de los mestizos andinos se encontraba el ecuatoriano Pedro Vicente Maldonado como colaborador cercano y muestra de que los ciudadanos mestizos iban ganando terreno en el control social. La Condamine ratificó con su viaje la teoría propuesta años antes por Newton, el *genio europeo*, de que la Tierra era achatada en los polos y ensanchada en la línea del ecuador. Pero además de ello, tanto él como sus acompañantes realizaron varios viajes de exploración en la zona (Colombia y Perú, principalmente) que dieron como resultado inmediato estudios y descubrimientos, simplificados en sus publicaciones. Las acciones de La Condamine y sus colegas franceses tuvieron réditos muy importantes. A La Condamine se lo considera como el descubridor del caucho, producto que revolucionó la industria y dio una nueva materia prima a las Américas que podía ser comercializada con éxito gracias a la técnica europea; fue él también quien determinó la especie de la quinina que serviría para la cura de la malaria; además, fue quien implantaría las bases del sistema métrico decimal. Para los jóvenes españoles los resultados también fueron importantes. De Ulloa fue el fundador del Museo de Ciencias Naturales de Madrid, del Observatorio Astronómico de Cádiz y del primer laboratorio de metalurgia del país; en reconocimiento fue nombrado parte de las Academias sueca, berlinesa y francesa de Ciencias. Jorge Juan, aunque más modesto, fue el fundador del Real Observatorio Astronómico de Madrid, pero a cambio, y

Estas travesías tenían un objetivo claro: las exploraciones por tierra del siglo XVIII y del inicio del siglo XIX revelaron la existencia de unos seres extraños (provenientes de África, algunos sitios de América y de algunas islas del Océano Pacífico) que necesitaban una nueva clasificación y que provocaron preguntas entre los académicos europeos. Este conocimiento por la otredad del positivismo decimonónico, así, debió sumarse al pasado genocida y regenerador, a los designios de independencia criolla y al nacionalismo antiespañol (a ambos lados del océano) que, sin embargo, reciclaba la castellanización para cumplir el ideal bolivariano de *lingua franca* y unidad regional en la escritura.¹⁹³ Los científicos, especialmente franceses y alemanes, aunque luego empezaron a aparecer también norteamericanos, se acercaron con la misma mirada exótica de los cronistas peninsulares siglos atrás a la zona de los Andes, pero con métodos más pacíficos y “civilizados”, observando cautelosamente y tomando muestras, como si la zona fuese un laboratorio del mundo y un lugar a redescubrir, catalogar y utilizar en beneficio de la ciencia natural. Marie Louise Pratt denominó, muy sutilmente, a estos nuevos acercamientos, sin prescindir de la ironía, como prácticas de *anti-conquista*, es decir, “estrategias de representación a través de las cuales los sujetos burgueses europeos buscan asegurar su inocencia en el mismo momento en el que ellos afirman la hegemonía europea” (1997: 9), bajo el casto discurso de la ciencia que se aposentaba entre las montañas y los valles de los Andes bajo el paradigma de civilización.¹⁹⁴

quizá de manera metafórica, fue inmortalizado en el imaginario español durante mucho tiempo al estar en los billetes de 10.000 pesetas. Viajeros anteriores de Francia incluyen a Feuillée, Frezier y Bachelier.

¹⁹³ En este sentido, no me ocupo de escritores andinos que hayan escrito en otras lenguas como el francés o el inglés, atendiendo precisamente al ordenamiento binario realizado. No obstante, crítico la postura de Enrique Anderson Imbert que afirmaba que la literatura en América sólo la conforman aquellos textos que hacían uso expresivo de la lengua española en territorio americano descartando aquellos que escribieron en latín (Rafael Landívar) en francés (Guillermo Hudson), o francés (César Moro) pero sobre todo a las literaturas en lenguas amerindias.

¹⁹⁴ Norbert Elias comenta que el proceso de civilización, de *castidad* de la mirada, tomó forma en la corte francesa, donde se buscaba hacer desaparecer la violencia física por su *salvajismo* al crear otras formas de

Gracias a las *buenas maneras*, un marco teórico sólido sirvió como base para que se juzgase también a otros pueblos y otros cuerpos no europeos como incivilizados por ser más *salvajes*, más *naturales*, más *débiles*, sepultando las emociones y mostrando la fortaleza como mecanismo ordenador que reeditaba los discursos normativos respecto a lo salvaje en el texto, el territorio y los cuerpos andinos, sin la *barbarie* de antaño.¹⁹⁵ Nombres *monstruosos* como los de Von Humboldt¹⁹⁶ o Darwin empezaron a catalogar en sus textos ciertos cuerpos en la época de la emergencia de los estados nacionales coincidiendo nuevamente en un proceso en el que los textos y los sistemas culturales de ambos lados del océano se encontraban y delimitaban cuerpos imperativos raciales y nutrían la imaginación de los sabios europeos.¹⁹⁷ Gracias al método fisiognómico se afirmaba poder conocer a través de la raza “no sólo el contexto social de la persona sino también las íntimas cualidades morales y espirituales” (Poole 2000: 199). La raza se estudió relacionada directamente al territorio como lo explicitan los estudios de Buffón o Taine que crearon un vínculo de las lecturas antropológicas, fisiológicas y evolutivas del siglo XIX vinculando raza y pueblo al espacio *natural*.¹⁹⁸ Alcides D’Orbigny, el naturalista francés, definió tres grupos raciales: los andino peruanos, los pamepanos y los brasileño guaraní. Según el teórico, el indio emocionalmente, es decir, en la conjunción entre cuerpo y espacio, estaba definido por estas tres características: “serio,

representación de la violencia, que se volvían más sistemáticas y más estratégicas, que castigaban socialmente la debilidad, las pasiones y el salvajismo mismo, pero con cierta elegancia.

¹⁹⁵ El proceso civilizatorio conformó nuevas identidades individuales y sociales: “El motor de esta transformación civilizatoria, de comportamiento como el de los miedos, está constituido por una modificación completa de las coacciones sociales que operan sobre el individuo, por un cambio específico de toda la red relacional, sobre todo, un cambio de organización de la violencia” (Elias 1998: 528).

¹⁹⁶ Sólo con los viajes de la Condamine y Humboldt nos dice Nuñez, América deja de ser pretexto literario. La Condamine “es el primer viajero europeo que se adentró en tierras americanas sobre cordilleras, selvas inhóspitas” (1997: 104) permaneciendo 10 años en el Virreinato del Perú.

¹⁹⁷ Frente a este punto, Montaigne, sin pisar suelo americano decía que: “estas naciones me parecen, pues, tan bárbaras porque han sido muy poco modeladas por el espíritu humano y porque están aún muy próximas a su naturaleza original. Las leyes naturales aún mandan sobre ellas, muy poco corrompidas por las nuestras [...] habitan a lo largo de la costa, y encerrados por el interior por grandes montañas, en un área de cien leguas de anchura (Montaigne 2007: 280 y 281).

¹⁹⁸ “Para Taine, las obras literarias y artísticas en general son productos humanos de los que hay que determinar sus características, nada más. Porque el crítico, como el científico, ni condena ni perdona; sólo constata hechos y trata de explicar sus causas” (Viñas 2008: 331).

reflexivo, triste” (Poole 2000: 79). Así, se define la zona en función del cuerpo. Los Andes quedan marcados por la melancolía, tan decimonónica, instaurando un espacio que exhalaba tristeza. De este modo, indios impávidos y bárbaros en las montañas y la selva, así como mestizos indomables –dos razas, una pura y otra impura– dieron la identidad a lo andino. Los indígenas con limitada acción de respuesta y los padres de la patria andinos, lejanos al argentino Sarmiento y su paradigma de civilización por sobre la barbarie, proponían estados que iban expandiendo territorios, creando y estirando el significante pueblo para que la nacionalidad cobijase a tantos cuerpos como fuese posible en el nuevo mapeo moderno que buscaba separarse simbólicamente pero no culturalmente de Occidente, bajo estos discursos de seriedad impuesta y de mayor y menor representatividad.

Respecto al reordenamiento de autores y lectores es importante mencionar que desde Europa hubo un ordenamiento discursivo a partir de la ideología de mercado. Los ahora mayores lectores europeos empezaban a demandar ciertas subjetividades a ciertas zonas, como la andina. Efectivamente, Débora Poole ha definido en su trabajo sobre la representación en la zona de los Andes el valioso concepto de *economía de la imagen* que “sugiere que el campo de la visión está organizado de una manera sistemática [...] que esta organización tiene mucho que hacer con relaciones sociales, desigualdad y poder, así como con significados y comunidad compartida” (2000: 16). En las postales y la literatura que empieza a circular por Europa se (re)crean cuerpos que buscan reproducir las imágenes de las retinas indagadoras y civilizadas de los viajeros. En ellas, además se resumía parte de las indagaciones de la época que replicaban dos discursos: por un lado, “el pasado aparentemente idílico de los reyes y princesas incas. Por el otro, se veían atrapados por la conquista española como un caso particularmente convincente de la barbarie europea” (Poole 2000: 50). De este modo, se estructura una economía de oferta y demanda de la alteridad que es directamente

proporcional al ordenamiento exotizante de los viajeros. En lo nacional, aún buscando implantar un nuevo orden(amiento) a través de la nacionalización de la educación, y por ende, uno de los pilares de la autorización, no obstante recobrando a Fanón, hubo un cambio de cuerpos en las mismas funciones que, por ende, no pudieron replantear la subjetividad. Los indígenas, aún separados de la escritura y ahogados en la laguna de la oralidad, no eran potenciales lectores por lo que un texto de múltiples lecturas todavía era lejano.

Por este encuentro entre moldes disciplinadores científicos, distintas escrituras y sistemas nacionales/continentales, no es de extrañar que la novela, como género de experimentación y licencia en la época, haya sido fundacional para las naciones de los Andes y en sus renglones –los escritos, como aquellos espacios en *blanco*– se puedan verificar rasgos discursivos de control corporal en función de la etnia y el espacio.¹⁹⁹ Así, el buen salvaje chateubriandano con influencia de Rousseau tropieza con el uso de la lengua española y lo hace en el polisémico territorio andino, volviendo a proponer un tablero para que la (tri)dicotomía blanco(mestizo)/indio articule una narrativa nacional. El boliviano Nataniel Aguirre resumió en su libro *Juan de la Rosa* (1885) “la esencia de lo nacional” (Sanjinés 2005: 41) a través de la imagen de un niño mestizo, Juanito, que era el símbolo de la identidad boliviana. En la novela, la mezcla de razas y el cuestionamiento del poder hegemónico español se conciben como dos delitos graves que tenían el mismo espíritu quebrantador: “Haber dicho alguna vez que era mestizo o zambo, sin reconocer su clarísima estirpe, era crimen tan grande como haber comandado una *republiqueta*” (Aguirre 2000: 345), demostrando así una búsqueda de transgresión del orden colonial, y científico de las etnias que permitieran un espacio nacional. No obstante, era un violentamiento a medias que los personajes indígenas aparecían como *retrasados*, lejanos a la construcción nacional y

¹⁹⁹ Puede argüirse, y con razón, que la poesía modernista fue, como señala Valencia, un inicio para alcanzar “la mayoría de edad” dentro de la literatura latinoamericana (Valencia 1984: 121).

enunciados como una masa de levantamientos subversivos que podían atentar contra el orden. Es decir, eran transgresiones que rasgaban el orden(amiento) para volver a instituirlo.

El caso del ecuatoriano Juan León Mera es todavía más decidor de los discursos de disciplinamiento del cuerpo y de la transgresión pautada.²⁰⁰ En su novela *Cumandá, o un drama entre salvajes* (1879), considerada durante algún tiempo como la primera novela ecuatoriana, definió el espacio natural selvático como bárbaro pero domesticable, y de esta forma intentó, desde la noción de civilización eurocéntrica, hacer entrar al indio selvático, el último por conquistar, dentro del discurso literario nacional. En la dedicatoria que realiza Mera, de “quien la influencia de Chateaubriand es enorme” (Barreiro, 1990: 42), el autor andino menciona:

Creí hallar en ella [en la selva] algo nuevo, poético e interesante; refresqué la memoria de los cuadros encantadores de las vírgenes selvas del Oriente de esta República, reuní las reminiscencias de las costumbres de las tribus salvajes que por ella vagan; acudí a las tradiciones de los tiempos en que estas tierras eran de España, y escribí *Cumandá*; nombre de una heroína de aquellas desiertas regiones, muchas veces repetido por un ilustrado viajero inglés, amigo mío, cuando me refería una tierna anécdota de la cual fue, en parte, ocular testigo y cuyos incidentes entran en la urdimbre del presente trabajo. (Mera 1998: 31)

En esta cita del paratexto se vislumbra la matriosca, un tanto grotesca, que como Frankenstein buscaba tener pedazos discursivos que formasen su cuerpo con la obligación de que además sean evidentes. Así, en la obra literaria tropiezan creación nacional, molde romántico francés, narrativa anticonquista de viaje, ordenamiento del indio y legitimación de la lengua hispana, que a través de la autoría, como legitimación de la ahora literatura *comparada* europea, debía negociarse constantemente para acceder al olimpo literario del que

²⁰⁰ Con sus ensayos y composiciones mestizas en quichua y castellano, tales como la novela *Cumandá* o el ensayo *Ojeada histórico-crítica*, intenta hacer que esos trabajos pasen como parte de la poesía indígena aunque tengan estructura hispana, delatando un proyecto en el que la figura del mestizo debe ser la del símbolo nacional y lo indígena un referente que debe acoplarse a lo español.

Mera ya era parte en su país.²⁰¹ Debido a la economía de la imagen que logra encorsetar al indio como un producto de *exportación* y debido a las reordenaciones del mestizo, la novela fue el espacio carnavalesco donde se podían implantar varios disfraces. Los sujetos intradieгéticos, los personajes indios retratados por la narración de los padres de la patria mestizos, nuevamente transculturados, debieron así convivir con el mercado europeo y la imaginaria comunidad de lectores que se va conformando. En esta época, además, y debido a todos los discursos de la sexualidad que se gestan en ambos lados del océano, el indio empieza adquirir una alteridad femenina que con la mimetización del cuerpo con la naturaleza domesticable y cambiante confirmó no sólo la aleación entre espacio e identidad sino una nueva forma en la que el mestizo hacía ya no únicamente de titiritero sino de titiitero, metiendo sus manos en el cuerpo de la mujer para hacerlo hablar.²⁰² Esto instauró en el orden(amiento) literario, quizá sin que Mera o los demás padres de la patria lo quisieran, una política representacional ya comentada: el indio como estandarte de la representación andina en la que “el mestizo –en cambio– es un personaje sin identidad y sin futuro” (Cornejo Polar 2003: 167); aunque con el privilegio de que éste tendría por un tiempo la narración extradieгética que no incluía la voz indio, y sobre todo por un tiempo mayor –que se extiende hasta nuestros días– la focalización en cualquier narración indígena. De esta manera, si las crónicas sirvieron como el cofre del cuerpo en tanto la oralidad y la imaginación de la alteridad a través de un repoblamiento de textos, las novelas al inicio de la República se constituyeron en jaulas para ordenar los cuerpos desde la ciencia, desde el reciclamiento de la

²⁰¹ Juan León Mera como autor de las estrofas del Himno Nacional ecuatoriano, fundador de la Academia Literaria de la Lengua en Ecuador, miembro del Partido Conservador y funcionario de varios cargos públicos fue uno de los padres de la patria autorizado para crear una verdad oficial que permitiese la construcción de la nacionalidad.

²⁰² Es fundamental remitirse a la histerización de la mujer en los estudios de Charcot y la construcción patológica de la homosexualidad como mecanismos de disciplinamiento de cuerpos y de sexualización de la alteridad desde la *objetiva* ciencia. En este sentido, el artículo “Dolores Veintimilla: la construcción literaria del género y la nación en el albor de la independencia ecuatoriana” (2011) publicado en la revista *Castilla*, retrata buena parte de estas aseveraciones.

leyenda negra, desde la economía de la imagen y desde la movediza retórica mestiza que empezaba a tomar control con autorización compartida por parte de España. Este orden(amiento) complejo donde las regulaciones se vuelven más especializadas y *globales* es, pues, parte inequívoca del trayecto ordenador que encuentra una de las bases escriturales en este género.²⁰³

De esta manera, en la etapa republicana se consolida el problema de la representación de la alteridad como una compleja característica de la zona andina. La polifonía de la novela es incapaz todavía de sumar de un modo plausible a la alteridad indígena (a las alteridades ignoradas) y sus modos de enunciación, tales como la lengua, armando un proyecto en el que el cuerpo se disciplina desde la subjetividad blanca en diferentes niveles.

²⁰³ Carrera comenta “Pues bien, esta naturaleza peculiar de la Crónica es de particular importancia para la justa comprensión de una parte sustancial de la cultura y de la literatura que habría de desarrollarse en Iberoamérica: frecuentemente se advierte en su desarrollo, hasta la actualidad, la presencia de la mirada reveladora y propagandística del cronista, consistente en dar una nueva visión de ese mundo todavía indescifrado y en promover la tesis del desarrollo de vastas tierras despobladas por medio de asentamientos humanos y planes económicos. ¿Persistencia a través de los siglos de una problemática insoluble? Seguramente es pregunta para ser contestada en otro campo de estudio distinto del literario” (Carrera 1989: 555).

II.3.3. El boom de los Andes: ente el mercado comercial y el replanteamiento teórico

Las literaturas nacionales se intentaron articular débilmente desde el latinoamericanismo regional andino con voces como Melgar u Olmedo. No obstante, empiezan a distanciarse unas literaturas de otras, por los respectivos avatares nacionales que urgían ciudadanías sólidas. En este ámbito aún proto-andino las literaturas chilena, venezolana y colombiana, acaso *intuyendo* la posterior catalogación subandina se permitieron –como ha sucedido en lo político–, descentrar de distintos modos literatura de etnia, del conflicto con la alteridad territorial y desarrollar su discursividad de modo distinto aunque muchas veces entrando –o saliendo– de la andinidad con más facilidad que los países de Bolivia, Ecuador y Perú que, siendo *el corazón de los andes*, instauraron un modelo literario distinto donde el mestizo parlante y el indio (y ahora india) actante eran el modelo de representación.

En este sentido, ahora con problemas como las salvajes reformas agrarias, el *descubrimiento* de la hoja de coca por parte de los investigadores o las incursiones estadounidenses en los espacios nacionales, es importante ver cómo se creó en la literatura una noción regional en el siglo pasado marcada por el realismo. Como apunta Lorente Medina “el sentimiento de reivindicación social característico del siglo XX, se originó en los países de fuerte implantación indígena (Bolivia, Perú, Ecuador, México y América Central) como respuesta a la pregunta formulada por sus élites sobre ‘el problema indio’ [por lo que] lo narrativo se hizo eco de ellas” (2008: 57). Sin desconocer esta realidad fundamental, Marina Gálvez nos recuerda que la apuesta regional en la literatura a inicios de siglo es en buena medida, también una construcción europea y mestiza:

los intelectuales europeos quienes en busca de alternativas que pudieran rectificar la trayectoria de la Modernidad y el logocentrismo que la caracterizaba (que había desembocado en el desastre de la guerra) los que empezaron a mirar a Hispanoamérica [...] los intelectuales hispanoamericanos, lo primero que observaron diferente fue el paisaje (altísimas montañas,

selvas impenetrables, inmensas llanuras y desiertos) [...] luego se encontraron con que los habitantes de esas regiones por cuya cultura y costumbres estaban interesados sufrían comúnmente todo tipo de de problemas, en muchos casos, derivados de la condición de ese espacio, o de su situación, pero también de unas malas estructuras económicas y sociales. (Gálvez 2008: 80)

Mientras en otras zonas las licencias se expandían por la noción de hibridez y porque ese Otro se iba atenuando por las nuevas migraciones que llegaban masivamente desde Europa, el orden(amiento) en los Andes, encallado entre sus montañas y llanos, fomentaba la contradicción.²⁰⁴ Es decir, el retrato del personaje indio –la subjetividad original, resistente y diferenciadora desde una focalización mestiza– se ordenó y construyó una literatura regional que a inicios del siglo XX tomará una fuerza inusitada.²⁰⁵ En este sentido es fundamental el apunte que realiza Joe Jitrik respecto a la literatura de la época. Con un mercado editorial más organizado, con la insurgencia de las luchas de izquierda, con el papel del autor latinoamericano y especialmente con el compromiso indigenista se dio paso a un compromiso intelectual. “La novela social e indigenista [...] persigue un contacto con el lector a través de identificaciones sucesivas que deberían culminar con una adhesión simpática del lector” (Jitrik 1984: 222), es decir, que el intelectual se apodera de la otredad y empieza a crear una región al interior de los países tomando en cuenta al indígena no sólo como objeto de consumo sino como alteridad perseguida. El héroe se vuelve comunitario, el indio, se vuelve masa, y sobre todo, “se diluye en él” (223). De este modo en la zona de los Andes la transculturación nuevamente deambula por varios parajes en los que la etnia indígena y la lucha de clase por los oprimidos que no hablan aparecen en el texto. No obstante, con las

²⁰⁴ Sin embargo, zonas costeras como Lima, Guayaquil y, desde luego Colombia y Venezuela, recibieron extensas migraciones europeas en el siglo XX.

²⁰⁵ Ejemplos de esta profusión de la narrativa indigenista con boca mestiza fueron Cuesta y Cuesta, Ciro Alegría, Jorge Icaza, Alcides Arguedas o José Estacio Rivera con diferentes acercamientos y compromisos respecto a la literatura, siendo intelectuales que debutaban en el panorama nacional de sus respectivos países por lo que transgredían sus respectivos sistemas literarios.

vanguardias y las distintas luchas de izquierda se (re)insertan en la representación, en clave *más cercana* a la mestiza otros cuerpos en las composiciones como los propios mestizos, los cholos, los montubios, los negros, las mujeres, los obreros y todos aquellos que poblaban la zona de los Andes pero siempre bajo la sombra del indio.²⁰⁶

Esta búsqueda de inclusión subjetiva en el texto no puede verse solamente como una búsqueda social nacional sino como parte de la emergencia de la literatura comparada que se rige bajo nuevos imperativos de innovación colonial que de algún modo buscaban capitalizar las emergencias subjetivas. Fernando Ainsa comentaba que “la condición humana universal ya no es privilegio de una literatura”. Para que una región reclame su *justo* derecho a la universalidad “se necesita de algo más” (2002: 24) que él pautaba en la *irreverencia*, como forma de “superar los complejos” (25). En esta *exigencia* por la transgresión, es decir, la pauta por la cual el orden(amiento) incitaba al quebrantamiento, puede verse cómo las nuevas literaturas tienen una mirada autorizadora que les impone originalidad para entrar en la etiqueta *universal*. Así, resulta problemática la noción de “trato recíproco entre las culturas mundiales” (21) que el teórico pide, ya que en una economía de la imagen, y de la palabra, se impone la (re)creación de un sujeto literario extraño, exótico, que represente con fidelidad el espacio y transgreda la noción de normalidad, precisamente, para que pase a ser parte de la normalidad universal.²⁰⁷ De esta manera, en este período vanguardista existió un nuevo modo de transculturación, más evidente, en el que las tensiones entre el sistema de representación hispano, latinoamericano y andino buscaban distintas alternativas de escritura.

La crítica latinoamericana, por ejemplo, se conformó paulatinamente para hacer contrapeso al orden hispano con revistas importantes siendo *Amauta* (1926), dirigida por

²⁰⁶ Un ejemplo interesante es la Generación del 30 en el Ecuador.

²⁰⁷ Cuestión que además se vuelve problemática cuando se considera la uniformización de lo indígena. Frente a esto, Núñez comenta: “No importa nada que lo mexicano suceda en el Perú o que lo peruano suceda en México, ni significa nada la enorme distancia que media geográficamente entre un pueblo y otro” (1997: 101).

Mariátegui, probablemente la más importante ya que en ella se propusieron nuevos modos de agentividad en contra la neocolonialidad que intentaban ensamblar discursos nacionales y regionales conciliando diferencias entre lo indígena y mestizo. Así mismo se intentó reconfigurar parte del mundo editorial a manos de escritores como el venezolano Rufino Bancofombona que fundó la Editorial América en 1916 como parte de una recuperación de la literatura americana en territorio español, repoblando de vuelta el espacio de difusión textual. Estas aproximaciones se oponían a las catalogaciones canónicas y rectoras españolas, como la ya mencionada de Menéndez-Pelayo (que, por ejemplo, calificó de utopía y no historia los *Comentarios* de Garcilaso de la Vega) que impuso un catálogo de obras que coincidieron históricamente tanto con el rescate del hispanismo de manos extranjeras, como con los estudios científicos estadounidenses y franceses que buscaban responder a la pregunta de qué era la zona andina. Por esa misma época, los dueños de editoriales españolas, en un nuevo ejercicio colonial, empezaron sus viajes, llenos de epístolas que viajaban de un lado al otro, como sus propios cuerpos y libros, a partir de las cuales se puede desenredar una idea: la de *(re)descubrir* un gigantesco mercado, el hispanoamericano, dividido también en regiones, para asegurar así la centralidad del espacio continental al momento de la distribución de textos.²⁰⁸ De este modo, la regionalización se vio nuevamente marcada por las búsquedas identitarias nacionales del proyecto mestizo latinoamericanista, las voces mestizas del proyecto nacional/regional indigenista y las estructuras poscoloniales europeas, creando el orden(amiento) cultural y literario contemporáneo.

En el siguiente paso, en este largo trajín bastante escurridizo y sesgado de la transculturación, vinieron los grandes nombres mestizos que entraron en el canon contemporáneo latinoamericano. César Vallejo dejó de hablar por el indio y habló por el

²⁰⁸ Uno de los casos emblemáticos es el de los hermanos Salvat Espasa y sus viajes por América Latina. En la actualidad realizo una corta investigación que será desarrollada a profundidad a finales del presente año.

mestizo *universalizando* la poesía, al tomar el legado de Santos Chocano, el poeta fundador del Perú, César Vallejo, catalogado por César Ángeles Caballero como “maestro de andina tristeza” (*Apud.* Martínez 1976: 323), logró dar dentro de la literatura *mundial* el carácter particular de la zona que Ainsa demandaba y mostraba una voz contradictoria, desgarrada, una nueva subjetividad atractiva para la crítica especializada y para los ávidos cuerpos mezclados de la zona que hambrientos buscaban una representación que no puede desligarse de los discursos melancólicos de D’Orbigny.²⁰⁹ Y mientras tanto vinieron las dos guerras mundiales y la guerra civil española que la sumió en cierta oscuridad dictatorial, mientras la editorial América de Blancofombona, que se perdía entre las llamas de la guerra civil, veía al otro lado del mar empezar una investigación y un intervencionismo estadounidense intenso que marcaría la zona de modo distinto.

En los candentes años sesenta el latinoamericanismo sembró las bases para una literatura de renovación en la cual el mestizo se convirtió en el centro andino teniendo, empero, en Arguedas a una de las voces mestizas que intentaron incorporar al *runa* en el polisistema cultural, con esfuerzos y distinta sensibilidad para entender al otro. En esta regionalización, que ahora se realizaba en lado americano, sin embargo, empezaron a reciclarse mapas antiguos donde cuerpo y territorio eran automáticos al momento de la representación. Ernesto Sábato comentaba en el 63, tomando una de las vocerías del río de la Plata:

Los europeos cometen a menudo la ingenuidad de pedirnos color local, y de creer que nuestra pintura o nuestra literatura no tiene “carácter”, ese carácter que en cambio encuentran en la pintura mexicana o la novela del indio ecuatoriana. Es fácil lo representativo en el Ecuador,

²⁰⁹ Esta representación también es asumida por los latinoamericanos. Carrera comenta más que “destacar la condición integracionista de una literatura –y seguramente de una cultura– que representará a la poste, una peculiar suma selectiva de rasgos en teoría contrapuestos pero que una vez fusionados en un mestizaje creado, terminan por ir dándole a las letras hispanoamericanas, en cada etapa de su historia, el carácter de producto original, con una personalidad específica” (1989: 560).

pero es infinitamente arduo en Argentina. Nuestro hombre es de contornos indecisos, complejos variables, caóticos. (1996: 298)

Dentro del espectro latinoamericano, así, se disciplinan las subjetividades extra e intradieгéticas, que nuevamente venían mediadas por la trianguladora mirada europea que servía para marcar distancias entre regiones y cuerpos en los textos. A la par se institucionaliza la literatura andina como sinónimo de las literaturas indigenistas, olvidando la diversidad del polisistema cultural andino plagado de cuerpos y culturas distintas. En la vecinal perspectiva de Sábato aparece nuevamente el sujeto indio fetichizado como estandarte de la representación que reiteraba la economía de la imagen, que garantizaba el postulado de que sin dejar de reconocer la *originalidad* en tanto que tránsito distinto de culturas, mantenía un sistema colonial de representación en la crítica latinoamericana.

En los años setenta empezaron a surgir los grandes intelectuales de la literatura latinoamericana: Fernández Retamar, Cornejo Polar y Ángel Rama, voces autorizadas que, nutridas por el ideal latinoamericanista del *nuevo hombre* revolucionario intentaron, con una agentividad más clara, reivindicar la alteridad y reconstruir el orden regional desde distintas perspectivas.²¹⁰ Ellos veían cómo en esos mismos años, por ejemplo, Ramón Menéndez Pidal, el presidente de la RAE mencionaba en una conferencia pronunciada en el Instituto de Estudios Africanos, que el Padre de Las Casas era un demente y un exagerado respecto a la masacre indígena cuestión que resultó “utilísima para seguir hinchando la leyenda negra” (Rial 1976: 129); aunque el viaje de escritores e intelectuales hispanoamericanos a Francia y España, varios en calidad diplomática, suavizó durante todo el siglo las relaciones entre

²¹⁰ Por ejemplo, Rama veía la necesidad de separar entre las literaturas urbanas de las ciudades y aquellas confinadas al campo por sus diferencias fundamentales. Cornejo Polar, como se verá, proponía una literatura regional basada en fenómenos discursivos y Fernández Retamar, por su parte, reclamaba una literatura particular con autonomía cultural y especificidad literaria. Es importante mencionar, por ejemplo, que Ángel Rama fue fundador de la Biblioteca Ayacucho, fundamental para descentrar el conocimiento espacial madrileño y catalán, y que buscaba abrir el paso a un nuevo mercado de lectores latinoamericanos.

ambos lados del océano pues, el ordenamiento literario, sin que nos hayamos dado cuenta, estaba ya conformado y su nacionalización era imperante. Rama, por ejemplo, mencionaba que la construcción de la literatura, como ejercicio panorámico necesitaba de una crítica latinoamericana, bajo la noción de orden(amiento): “si la crítica no construye obras, si construye literatura, entendida como un *corpus* orgánico en que se expresa una cultura, una nación, el pueblo de un continente, pues la misma América Latina sigue siendo un proyecto intelectual vanguardista que espera su realización concreta” (1982: 15-16). En efecto, esta noción diferenciadora en la que “a la presuntiva unidad de la cultura modernizada se opone, en cambio, la pluralidad de las culturas regionales a las que pertenecieron diversos escritores del proceso”, permite nuevamente, pero de modo distinto, proponer un “mapa cultural latinoamericano en un nuevo nivel y en una nueva instancia de su incorporación a la estructura occidental” (Rama 1982: 213).

A pesar de estos esfuerzos, el canon literario andino no estaba bien definido del todo. La figura de Losada se volvió fundamental en los años ochenta pues él intentó demarcar literariamente tres regiones diferentes en el subcontinente americano entre las literaturas del Caribe, rioplatenses y andinas que, sin embargo, estaban integradas, cuestión que desde la antropología y la arqueología Lumbreras y su teoría hologenista realizaban respecto a la zona de los Andes.²¹¹ Así, el área andina conformó cierto canon más organizado, en base al ideal latinoamericanista y *universalista* y buscó un espacio de diferenciación, en el que se tenía en consideración las realidades étnicas y su conflictiva representación.

²¹¹ Esta teoría proponía un intercambio constante entre los habitantes andinos y americanos. Es decir, que no tenía un origen foráneo como proponía Max Uhle ni exclusivamente autóctona como aseveraba Julio Tello. Esta visión busca vencer el cuzcocentrismo y la noción de independencia del incario que es consecuencia genealógica de varias culturas de la zona que, sin embargo, tampoco encuentran una síntesis en la administración inca. Respecto a Losada vale la pena consultar su texto “La internacionalización de la literatura del Caribe, en las metrópolis complejas” (1983) y “La internacionalización de la literatura latinoamericana” (1984).

Algunos teóricos buscaron soluciones para reconfigurar y acaso aclarar el orden(amiento) andino intuyendo que se debía redirigir la noción de cuzcocentrismo, como unidad cultural y territorial inmemorial, hacia una regionalización donde se reflexionara sobre problemas comunes e históricos de complementariedad, sin esencializar las identidades andinas. Esto, en la literatura se tradujo en que el problema literario más que preocuparse por las diferencias étnicas, o incluso la mezcla de idiomas entre el español y el quechua debía remitirse a un principio olvidado: el cruce “entre la oralidad y la escritura” (Cornejo Polar 2003: 37). Estos teóricos, gracias a la fuerza de los estudios culturales –que permitían abrir la teorización hacia otros textos– vieron, sin embargo, cómo de pronto llegó junto al boom latinoamericano, a la democratización, a la recuperación económica y cultural española y a la canonización de la literatura latinoamericana, la figura omnipresente del acaso mestizo de mestizos, tan universalmente mezclado, el peruano Vargas Llosa. Este autor que se erigió imponente durante 30 años, narrando con la seguridad de los cronistas de indias, con la maleabilidad del padre de la patria, para focalizar por unos y por otros, con la doble nacionalidad española y peruana y siendo sujeto epónimo de la andinidad contemporánea, pues era escritor y crítico, un cuerpo cósmico que se adecuaba, digamos, en todas partes. Vargas Llosa, solamente solapado por un *subandino*, García Márquez, para quien el indio no era central y que, por su estratégica literatura entraba y salía en el Caribe y los Andes indistintamente, metaforizó de modo contemporáneo esa transculturación en modelo hispanista, como transgresión al orden hispano y como orden(amiento) andino con ciertas particularidades que se debatían en la construcción simbólica continental. Y mientras José Donoso mencionaba que en América Latina sus países no tenían “un cuerpo cultural propio” sino en el mejor de los casos *dibujos* “de sus fisonomías nítidas” (2009: 279) en Los Andes,

ahora cosmopolitas y desindianizados, ideal moderno de Vargas Llosa,²¹² empezó a funcionar un sistema globalizado en ambos lados del océano, con agentes ubicados en Barcelona, Lima y Miami, con editoriales que otorgaban premios en función del mercado y personajes que hablaban aparentemente desde muchas partes.²¹³ El cuerpo *nobelizado* de Vargas Llosa, que transitaba en los distintos géneros, convirtieron al mestizo en personaje, narrador y focalizador, en el producto de exportación y transculturación más efectivo de este siglo y del pasado, siendo la novela su espacio *natural* donde se concretaron las transgresiones que se le pedían/imponían a las literaturas andinas; el lugar donde desarrollar y modelos narrativos novedosos y rompedores.

En todo este orden la zona andina con más lectores y biografías, ahora intervenida por el narcotráfico, legalizada pero escindida aunque con una resistencia política importante, enviaba a España, la España más progresista que se recuerde, ahora con más apertura académica para lo hispanoamericano –aunque siempre bajo la etiqueta de *filología española*, preservando la tradición de la lengua– una numerosísima migración hasta convertirse en el mayor grupo extracomunitario en dicho país. No obstante, esa representatividad corporal ha sido abrumadoramente inferior a la representación cultural y al lugar que ocupa el canon latinoamericano en el país ibérico, con un número ínfimo de asignaturas y con un reparto inequitativo en el que la literatura andina, como la caribeña, han sido eclipsadas por aquella del cono sur o la mexicana, aunque sí ha encontrado en el mercado editorial a ciertos nombres mestizos canonizados,²¹⁴ que permiten que la alteridad descubierta/recubierta pueda incorporarse a la literatura. Quizás el capítulo final de esta reflexión venga de la espera que

²¹² En este sentido, los análisis tanto realizados por Vich y Cornejo Polar, en los estudios citados, son importantes para la crítica respecto a Vargas Llosa.

²¹³ Los escándalos de la editorial Planeta respecto a sus premios así como la “alfaguarización” de la literatura latinoamericana, muy ligada a los textos educativos que se reparten en cada país han asegurado un mercado en el que el conocimiento literario y cultural forman un monopolio.

²¹⁴ Por ejemplo, el propio Jayme Bayly o Boris Izaguirre, figuras importantes para este estudio que además están involucradas directamente con los medios de comunicación y la exhaltación de la figura autorial.

con los procesos del neoindigenismo y bolivarianismo, ahora desprestigiados, propongan para la transculturación andina, en ese abrir y cerrar de matrioschas, de cofres, de textos, de cuerpos, en clave complicada.

En este punto, donde el viaje en búsqueda del tesoro parece estar a punto, en la que cofres, jaulas y órdenes se destapan, conviene rescatar la figura de Antonio Cornejo Polar. Es probablemente en su texto *Escribir en el Aire* del año de 1992 en el que se establezca más que nunca antes el canon andino. Sin embargo, antes de entrar en ello vale la pena rescatar a Mignolo y su noción de que el canon latinoamericano debía relacionar la diversidad de prácticas discursivas involucradas en el corpus de obras y la diversidad lingüística (2000: 266-270). En efecto, la revisión del canon no sólo fue una puesta en duda de los textos principales de la literatura latinoamericana sino de la posibilidad de que otros textos no concebidos como *literatura* fuesen concebidos con amplitud y permitiesen nuevos análisis más ricos, seguramente por el impulso del auge de los estudios culturales. Cornejo Polar hace este ejercicio de proponer un canon andino pero al mismo tiempo desmontándolo. Para ello, al momento de cifrar los límites de las literaturas andinas asume la derrota de una teoría latinoamericana *propia*, aunque apuesta por dicha matriz como articulación histórica y política usando el concepto de unidad fragmentada en regiones. Este extraño ejercicio —el de canonizar y descanonizar a la vez— aboga por una literatura andina que evidencia que su orden(amiento) está en constante contradicción por todos los procesos de conquista, ocultamiento de subjetividades y varios registros de memoria. El teórico comentaba que el polisistema cultural andino es particular no tanto por la *originalidad* impuesta por el sistema cultural hispano o mestizo para la búsqueda de la universalidad, ni por el *encuentro* de culturas, ni por el terreno y ni siquiera por esa *científica* tristeza que salpicaba a los textos sino porque: “los bordes de los sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí,

tal como se produce, de manera dramáticamente evidente en la literatura andina” (Cornejo Polar 2003: 11) se juntan en los discursos de la zona. Se abre así un análisis político, que a la vez aclara conceptos sobre la zona, interpela sutilmente el sistema que lo contiene e intenta, a través de la narración, restituir a los sujetos que habían sido desarticulados identitariamente por el poder colonial. Comenta el autor:

En más de un sentido, la condición colonial consiste precisamente en negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerles otros que lo disturban y desarticulan, con especial crudeza en el momento de la conquista, lo que no quiere decir –como es claro– que se invalide la emergencia, poderosísima en ciertas circunstancias de nuevos sujetos. (Cornejo Polar 2003: 13)

En estas líneas, en las que se ve parte de la herencia subalterna y las ideologías del panandinismo, aparece una transculturación. Una crítica articulada desde la teoría a partir del cuestionamiento al orden(amiento) pero a sabiendas que su automatismo ya consagrado impide precisamente cambiar tan fácilmente el orden de las cosas. Por esta visión, uno de los aportes principales del teórico peruano es la propuesta de un sujeto heterogéneo opuesto a la “imagen monolítica, fuerte e inmodificable del sujeto moderno” (14) y que es “plural, que asume experiencias distintas situadas en tiempos discontinuos y que remiten a culturas diversas” (197) en la que más que fundar una estructura literaria y lingüística se reconozca precisamente “su inviabilidad (y hasta ilegitimidad) de un modelo que haga uno lo que es vario, diverso y encontrado” (200). En efecto, Cornejo Polar aboga por la subjetividad heterogénea y por ende, propone un orden(amiento) heterogéneo, es decir, “la duplicidad o pluralidad de los signos socioculturales de su proceso productivo: se trata en síntesis, de un proceso que tiene, por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente una zona de ambigüedad y conflicto” (1996: 456). Este orden(amiento) que es en sí mismo un caos por el encuentro entre oralidad y escritura, cuestión que podría

generar extensos dolores de cabeza a teóricos como Kelsen, es acaso una de las transgresiones más sutiles al modelo cultural hispano y a la noción racional y eurocentrista del sistema de representación literaria. La posibilidad de enunciar este sujeto heterogéneo en la zona de los Andes, pues, es un aporte invaluable. Permitir que solamente el uno hable por el uno ratifica la identidad completa hegeliana. Por otro lado, permitir que el uno sumarice al otro es también un ejercicio profundamente moderno. La *solución subjetiva* que el Otro hable por el Otro y que el uno hable por el uno, aunque tentadora desde una perspectiva política de subalternidad y de representación del otro, es tremendamente moderna y purista, y crearía marcos de representación territoriales. La propuesta de un sujeto heterogéneo es uno de aquellos modelos que no propone una solución sino la explicación de la subjetividad en la zona de los Andes en la que varias voces, varias lenguas, varios formatos y varias concepciones de cuerpos interactúan. Como se vio anteriormente, el ventrilocuismo no es una consecuencia del territorio andino sino del sujeto moderno y su ordenación y simplificación de la otredad en el discurso del *yo*. En la zona de los Andes, no obstante, por los procesos de subjetivación y opresión colonial puede analizarse de modo ejemplar ese hablar por el otro, e incluso esa posibilidad de que todo sujeto sea siempre otro. Ante ello, el cruce de narraciones, una especie de polifonía desbordada e incluso invisible, permite analizar ciertas bases fundamentales que hablan de los niveles de subjetividad y representación, de la imposibilidad de que en territorios diversos y plagados de etnicidades la voz moderna pueda imponerse.

Por ello y por esta canonización de la literatura andina en irónica etapa de revisión del canon (cuando se gestaban los estudios culturales pero se proclamaba la potencia de la narrativa, en el momento en que el mestizo se erigía como el sujeto absoluto pero los movimientos indígenas y otros grupos subalternos aparecían con mucha más fuerza en el panorama político) es posible ver la complejidad del (des)orden(amiento) andino. En este

marco, complejo, donde las máscaras y los espejos se ubican en mapas, tableros y matrioshkas, es preciso que se geste el análisis de género abriendo y cerrando cofres, textos, cuerpos que en un mismo soporte demuestren, con la transculturación y sus complejidades, que son fundamentales dentro de la zona de los Andes.

II.4. Mapas, tableros y *matrioschas*: buscando un lugar para lxs rarxs andinxs

Reprimir la homosexualidad le agrega a esa práctica erótica un encanto subversivo del que ella, naturalmente carece.

Néstor Perlongher
“Por un apolítica sexual”, 2004

La consecuencia de esta inmensa aventura, de este penetrar en el corazón de un continente, lleva a una extraña combinación de gente que no se integra sino en función sexual: un indio desconfiado, un mestizo receloso que trata de borrar el pasado de que lo ha engendrado en una migración de aluvión; y un blanco dominador e irresponsable, aventurero o gobernante, en buena proporción de los casos. Insistimos en que estas apreciaciones son producto de una mirada desde fuera. La otra, la andina, observa el proceso desde dentro.

Augusto Tamayo
“Interpretaciones de América Latina”, 1984

En este panorama de la literatura andina, donde la montaña cuzcocéntrica ha dominado el paisaje, en la que la etnia ha encubierto varios procesos de subjetividad, en las que varios discursos heterogéneos se han guardado en las normativas modernas y eurocentristas surge la cuestión central de este estudio: ¿en qué parte del mapa, en que cuadrícula del tablero, en cuál de todas las muñecas se encuentran los sujetos no heterosexuales y sus escrituras?

Parto de la ordenación de Cornejo Polar, de su sensibilidad y pacto con la alteridad, de su posibilidad de rearticular varios discursos, de su idea máxima –la heterogeneidad subjetiva y estructural– para afirmar, sin embargo, que la etimología *hetero* es fundamental en su construcción ya que la *heterosexualidad* parece ser el único estatuto subjetivo de la andinidad, aquel territorio marcado por la contradicción. En los años ochenta, una de las voces más poderosas en la *poética gay* latinoamericana y del activismo social y textual proveniente del territorio de *contornos complejos*, el argentino Nestor Perlongher, mencionaba que “Safo tenía su reino en el golfo de Guayaquil y en el marco de una de las civilizaciones más ricas que el planeta haya tenido” (Perlongher 1997: 246), buscando crear un nuevo espacio mítico

diferente al fundacional griego occidental con base en el latinoamericanismo y la subjetividad anti-heteronormativa, quizá para alejarse del orden(amiento) jurídico y cultural tradicional, que permita crear nuevos intertextos para comparar el origen y la actualidad.

No obstante, hace aproximadamente un año, el 21 de abril de 2010, uno de los rostros de renovación política y simbólica de la zona, el presidente de Bolivia Evo Morales en Tiquipayaen, en el marco de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y la Madre Tierra de Tiquipaya, criticó la intervención de los países europeos en la naturaleza y anunció, entre risitas de él y sus acompañantes, que “el pollo que comemos está cargado de hormonas femeninas, por eso los hombres cuando comen este pollo tienen desviaciones en su ser como hombre” (Azcuí 2010).²¹⁵ En esta aseveración que nos remite a los dos cuerpos de Mary Douglas donde el cuerpo social moldea al cuerpo biológico, pareciese que el cuerpo *marica*, *tortillero* o *trans* fuese un cuerpo alienígena y conquistador, aculturador y nunca transculturado, que llega a través de elementos que se absorben por parte del cuerpo y que no corresponde a la naturalidad de la Pachamama.

Después de ver estas dos posturas –ambas genealógicas y eminentemente políticas– no obstante, aparecen una serie de interrogantes, que sumadas a toda la explicación del (des)orden(amiento) andino activan una retórica detectivesca de reconstrucción y sospecha que se refleja en varias preguntas: ¿Cómo –y sobre todo dónde– encontrar un lugar para los cuerpos y textos de aquellos no heterosexuales que reflejen la heterogeneidad contradictoria? ¿Bajo qué parámetros es posible explicar toda la genealogía andina y su (des)encuentro de formatos orales y escritos, de textos disímiles y discursos tan coloniales como transgresores en la topografía de los Andes? ¿Cuál ha sido el destino de esos cuerpos antiguos ahora

²¹⁵ Cabe anotar que después hubo una serie de disculpas por parte del presidente, pero este momento simbólico es fundamental dentro del imaginario cultural de la zona.

olvidados? ¿En qué textos, en qué cuerpos, y bajo que intertextos se han refugiado o se refugian aquellas subjetividades marcadas por el género ambiguo?

En este sentido, para encontrar respuestas y acaso un lugar en el orden(amiento) de la representación es preciso elaborar una ruta, una táctica de juego o una suerte de manual de instrucciones que permita circular en el mapa andino, jugar en el tablero bicolor con elevaciones y entrar y salir en los textos guardados en distintos cuerpos de las matrioschas andinas. En este triple ejercicio hay ciertas pistas importantes para encontrar en qué lugar de la heterogeneidad se encuentran los sujetos homo, trans, intersex, lesbianos y para ello se *requiere* al lector para que lea bajo las siguientes propuestas y me acompañe en esta misión.

1. Para intentar proponer una ruta es importante, contrario a todo pronóstico, dar la vuelta y contar aproximadamente 550 pasos, caminar por en medio de conquistas, transculturaciones y distintos textos hasta llegar a la cuenca del río Huatanay y chocar con la montaña que nos lleva a Cuzco, aquel espacio base para la definición andina. Una vez allí, el estudio realizado por Irene Silverblatt respecto al género y la clase en la zona de dominación incaica puede dar claves básicas respecto al entendimiento del cuerpo y la sexualidad en el área de dominación incaica asumido como los Andes. “Los pueblos andinos, ya fuesen de la nobleza incaica o del campesinado vencido, percibían su universo social como estando dividido según líneas del género” (Silverblatt 1990: 5). Esta complementariedad sexual que da significado a la vida en la zona en cuestiones como la sexualidad de las deidades, la división del trabajo y la significación del cuerpo humano es un *leit motiv* de las poblaciones que se asentaban en el área estudiada fundamental dentro de su cosmovisión. Para muchas poblaciones, por ejemplo, las divinidades como el rayo y el trueno del cielo eran masculinas y

consideradas complementarias con la tierra, la Pachamama que era femenina. Ambos seres se unían a través del contacto de la lluvia con la tierra en la que se generaba la fertilidad del campo demostrando así el profundo vínculo representacional del género binario. Los incas bajo esa misma estructura binaria, sin embargo, escogieron al sol “para que residiera sobre el imperio conquistador y lo representara” (31) pues al ser sus hijos, la lógica incaica convertía al soberano inca en el “padre de los jefes” (34) y “posible marido de todas las mujeres” (64) siendo la luna la diosa suprema. Esto además garantizó la institucionalización de la virginidad como modo de control, el matrimonio como modo de conquista (el hombre inca se casaba con las mujeres de otros territorios para garantizar la expansión del gobierno) y un cambio de subjetividad pues para los incas “sólo los hombres casados se hallaban sujetos a las obligaciones del Estado” (11). En definitiva, concluye la autora, “no es de sorprender que los incas escogiesen las ideologías genéricas tanto para enmascarar su control sobre los demás, como para crear relaciones de dominación” (XXIII), pues una primera capa de control de la sexualidad en virtud de la expansión política y territorial ocurre en esta época. Aunque la autora no menciona prácticas no heterosexuales o corporalidades extrañas que atenten contra el paradigma heteronormativo, su estudio es básico para comprender la necesidad de problematizar el dominio incaico y las conquistas del territorio en el cuerpo y en la representación cósmica.

Un segundo estudio que acaso a éste es el de Horswell quien desde los estudios *queer* intenta rescatar los tropos sexualmente colonizados de la zona andina, centrándose principalmente en los incas. Es interesante ver cómo ciertas representaciones como la Ipa Mama Huaco, la “*queer mother*” (Horswell 2005: 160), el Chuqui Chinchay, la deidad bigénero que guarda a los hermafroditas o el propio dios Viracocha y su

dualidad sexual reaparecen con una nueva narrativa alrededor de ellos. Horswell, de este modo, permite rastrear cómo en la zona incaica existieron junto a las normativas de imposición ciertos órdenes y prácticas distintas respecto a la sexualidad y cómo dichas sexualidades fueron de hecho oprimidas por la posterior conquista española que sepultó sus significados. Esta revisión de la historia de la representación, de recontar la historia incaica fundamental para la zona, pero quizá desvestida del ropaje *imperial* impuesto por Europa, posibilita que estos textos arqueológicos desentrañen una red de deseos y cuerpos desconocidos por la historia *reconciliando* una historia de supuesta síntesis y dominación.²¹⁶

Por su parte, Hugo Benavides en su estudio sobre los *enchaquirados*, jóvenes que vivían en la costa ecuatoriana y colombiana que sirvieron como sirvientes jóvenes destinados a tareas religiosas y sexuales, y que eran a “ritually prescribed normative social element of Manteño Huancavilca society and possibly other pre-Columbian populations” (Benavides 2008: 1.070), hace otro tanto. En su trabajo describe cómo estatuillas de “varones participando en sexo oral y anal están presentes a lo largo de las culturas prehispánicas andinas” (2006: 147) han sido pasadas por alto sistemáticamente por la academia, relegándolas no sólo al pasado sino al olvido. De hecho, la conclusión de su trabajo es ver cómo “elementos significativos de un pasado homosexual prehispánico son distorsionados y, en última instancia, excluidos de la producción contemporánea” (147) a pesar de que aún existen cuerpos que

²¹⁶ Es importante mencionar que el texto de Horswell continua con la dinámica cuzcocéntrica de la montaña, por un lado, y por otro, plantea un acercamiento que intenta ser político y que en ocasiones necesita una articulación de subjetividad que no aparece en el texto aunque contantemente es reclamada.

performativizan ciertas prácticas ambiguas que pueden relatar vínculos con el pasado.²¹⁷

Estas tres aproximaciones contemporáneas y revisionistas permiten, sin duda, encontrar una serie de senderos que conectan de algún modo el pasado textual con la contemporaneidad en tanto que los archivos que utilizan permiten cuestionar la naturalidad de la sexualidad andina a través de la transculturación.

En esta línea, es probable pensar que efectivamente, los problemas por los cuales la literatura *gay*, *lésbica* o *queer* de los Andes ha *tardado* más en aflorar en el polisistema cultural contemporáneo radican en su dual teorización. Por un lado, la casi obsesión por realizar un mapeo basado en el *pacto obligado de redención* que ha visto solamente en los textos incas –en tanto que unificadores de la identidad *runa*, indígena o indigenista– una suerte de carreta que tire del resto de encontrar parte de las identidades más *verdaderas* de la zona, sin problematizar la doble conquista recibida en pocos años para los pueblos, que de hecho, presentaron las prácticas menos normadas desde el binarismo y con otro tipo de estructuras políticas como aquellos de la costa colombo-ecuatoriana. Y por otro, que incluso cuando han aparecido otros textos no escritos que corroboren la existencia de ciertas prácticas, éstos no han podido vincularse de algún modo a la contemporaneidad quedando así en el limbo museográfico al no realizar un ejercicio genealógico y de impureza que precisamente mezcle las múltiples imposiciones a ese pasado. En el mapeo moderno Cortés denomina el *orden masculino* a la institución que “ha conseguido impregnar el

²¹⁷ Vale mencionar que Benavides falla al momento de hacer un puente entre lo que él define como enchaquirado desde una economía de la sexualización que lo delimita a ser un sirviente sexual y los jóvenes con los que él realizaba un trabajo de campo que tienen una performatividad identitaria distinta. En este sentido creo que falta en su trabajo profundización en cuanto a las diferencias respecto en las categorías de género, las prácticas sexuales y las posibles clasificaciones que puedan corresponder analógicamente a ese pasado respecto a la actualidad con las etiquetas homosexual, *gay* o *queer*. Creo que, además, debe criticarse su postura sobre la penetrabilidad como argumento único para definir las prácticas sexuales no heteronormativas.

inconsciente colectivo de unos esquemas estructurales, tanto étnicos como sociales y simbólicos, que vienen a acreditar el orden masculino no sólo como el único posible, sino como un orden neutro al servicio del conjunto de la sociedad y sobre la cual no se puede discutir pues es inevitable” (2009: 27). En tal virtud, para articular los vínculos posibles que relacionen las prácticas corporales indígenas de esa etapa colonial se debe partir de un ejercicio genealógico e intertextual que vea los préstamos y ocultamientos posibles de esas realidades en varios niveles, que realice un mapeo sabiendo la ideología “masculinista” que está sepultada detrás de ese orden(amiento).

2. Para ubicar las distintas subjetividades no heterosexuales, por poner un nombre, que aparecen en este trabajo es importante plantear una estrategia de *juego* que permita, más que vencer al *adversario*, mejorar la posición propia para asegurar la fluidez de fichas en el tablero territorial bi(tri)color marcado, y de cierto modo sentenciado por la etnia y la clase. En este sentido, es importante constatar que para que la construcción de los Andes –que esconde tanto un latinoamericanismo como un (neo)indigenismo– pueda romper esencialismos de etnia y territorio que han invisibilizado a ciertos cuerpos y ciertas prácticas por lo que debe, necesariamente, existir una articulación política, el ancla que Braidotti reclamaba para el sujeto nómada. Esta ancla es la que permite *jugar* con la construcción jurídica evidenciando las ideologías dominantes y el orden(amiento) construido en virtud de ellas y proponer un cambio respecto a cierto inmovilismo en los estudios de la diversidad sexual que se han realizado mayoritariamente desde lo social y lo nacional dejando de lado lo regional como construcción no sólo factible sino que necesaria. Con esta posibilidad de anclaje en otro lugar del tablero, que permite otra perspectiva de juego, es posible que las

transgresiones, siendo siempre y cansinamente pautadas, puedan aterrizar en el cuerpo y proponer un habitus distinto.

Por este motivo, los estudios de género –tanto por su tradición de ruptura histórica con la ideología patriarcal, como por sus reformulaciones subjetivas– son un baluarte importante que permite realizar una estrategia de posicionamiento literario cuestionador de la subjetividad desde lo legal y representacional insertando ciertas subjetividades no del todo contempladas en el orden(amiento) cultural de la zona al negociar constantemente con la dicotomía blanco (mestizo) / indígena y ampliando el poder de interacción desde lo legal. Para ello es básico aceptar la invitación de la metodología feminista, no sólo por su emparentamiento estratégico y reivindicativo con los estudios gays y lésbicos, de las masculinidades y *queer*, sino como el área de estudio crítico que de modo más sistemático ha aterrizado la articulación política en el cuerpo. El punto de partida de esta revisión puede ser el cuestionamiento nacional regional que plantean Monique Wittig y Cindy Patton desde el feminismo de la diferencia y el feminismo *queer*. Wittig con mucha claridad planteaba el contrato social como “opresivo y universalizante” (2006: 51) pues era un pacto entre caballeros bajo una ideología heterosexista fundante de la heteronormatividad; empero, ella se aferraba al término pues existían “razones históricas para resucitar la noción de contrato social” (61). Cindy Patton, más cercana a la línea *queer*, en cambio, proponía que “to be an effective new form of politics, *queer* must break from the legacy of nation that social movements have inherited” (1997: 346) pues el Estado tiene una lógica que “cannot imagine a body without a nation, and, unlike its Spartan precursor the nation refuses to acknowledge [...] mean that the citizen is willing to die in war not for nation, but as lover” (1997: 336). Ambas propuestas resultan importantes pues

problematizan la legalidad y la ideología, las constructoras del orden(amiento) a partir del motor del género y la sexualidad y sin embargo se distancian en que la una propone repensar el vínculo cultural del Estado nación y la otra, en cambio, intenta expandir la subjetividad política a partir de una articulación supranacional donde los cuerpos occidentales retornan al mito fundacional, el ideal helénico, para firmar un contrato global.²¹⁸

Como la región de los Andes muestra, a partir del latinoamericanismo, indigenismo y nacionalismo, el orden(amiento) se articula a partir de las coexistencias y peleas ideológicas y subjetivas en una estructura determinada, similar a los estudios de género que se conforma respecto a las nociones de local, nacional y *global* y que marcan una pauta de construcción compleja.

En este sentido, la distinción entre sexo y género realizada por Gayle Rubin (1986) es fundamental, pues se convierte en el ancla que permite focalizar el entramado regional/nacional/sexual. Al ubicar al cuerpo y sus discursos de ordenación en una importante estructura de análisis, además esta concepción permite plantear la transgresión corporal que pretendo con este estudio.²¹⁹ Es decir, los cuerpos nacionales y regionales se agrupan, acaso se ordenan, bajo el género como construcción social.

No obstante, resulta imperioso recordar que el género es una categoría histórica, vinculada también al ejercicio del poder y, por tanto, al aplicarlo en contextos

²¹⁸ Cabe recalcar que jurídicamente además de los instrumentos que prohíben la discriminación o fomentan la integración nacional existe un documento ambiguo (pues existe otro documento en contra de éste promovido a partir de la presentación ante la Asamblea General de NNUU) denominado “la declaración de la ONU sobre orientación sexual e identidad de género” que busca convertirse en un instrumento internacional. No obstante, tanto en las cortes europea como la americana existen varias sentencias que han implementado la protección para personas GLBTTL.

²¹⁹ Según Rubin, un “sistema de sexo/género” es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas (Rubin 1986).

poscoloniales debe siempre tener una crítica que permita ver cuáles son los cruces entre el poder heteropatriarcal y el colonial en las categorías que intentan implementarse en determinados espacios. Por ello, el ejercicio comparativo es fundamental.

Siguiendo este razonamiento de transgredir el orden(amiento) uno de los ejemplos más interesantes al respecto viene de poner frente a un espejo las llamadas identidades, o identificaciones –siguiendo a De Lauretis– en aquellos espacios regionales y académicos, para poder problematizar así los distintos términos, las variopintas subjetividades y los sistemas legal y cultural que las contienen a partir del constructo normativo *género*. Efectivamente, ¿qué sucede si la palabra *gay* o sus complejos parientes cercanos o lejanos se contrastan según la teoría *queer*, de las masculinidades o los estudios lésbicos en contextos como el andino? ¿Qué réditos se pueden obtener de estos cruces *adúlteros* en los que disciplinas y modos de definición se juntan y se contrastan?

Partiré de un ejercicio, el de definir al sujeto *gay* y sus términos análogos bajo los estudios gays, la teoría de las masculinidades y la teoría *queer* y en estos saltos hacia adelante y atrás, por en medio de peones, castillos y reinas, intentaré saltar a otro tablero, lleno de fichas blancas y negras, o mejor aún, de bolitas de colores, para compararlos y entender la riqueza de estos cruces sabiendo que en todas las teorías el reclamo del cuerpo y de ciertas prácticas sexuales como resistencia al poder heteropatriarcal han sido un *leit motiv*.

John Boswell, uno de los padres intelectuales que llevaron los estudios gays a algunas universidades estadounidense en 1981, se distanciaba del término *homosexual* prefiriendo el de *gay* y acercó su genealogía a Grecia, Roma y la Edad Media como

pilares fundamentales de Occidente, pues “la palabra ‘homosexual’ sugiere implícitamente que la característica distintiva primaria de los gays es su sexualidad [...] El término ‘gay’ permite al lector extraer sus propias conclusiones acerca de la importancia relativa del amor, el afecto, la devoción, el romanticismo, el erotismo o la abierta sexualidad en la vida de las personas así llamadas” (Boswell 1992: 68).²²⁰ Este cambio identitario y este desplazamiento de la ilegalidad al lugar de autorización en el orden(amiento) cultural universitario planteó un ejercicio de vocería en primera persona, en la que el Otro se podía convertir en yo. Así mismo, permitió que se pudiese legitimar una práctica identitaria histórica –la de las relaciones entre personas del mismo sexo– y, por tanto, heredera legítima de la cultura clásica, ocultada por el conservadurismo ideológico y reivindicada como parte de los procesos económicos y culturales de la realidad contemporánea. Justamente, el historiador y activista por los derechos gays John D’Emilio comentaba, ya no interesado tanto en el pasado clásico sino en la articulación política contemporánea, cómo la identidad gay, aquella que supera a la homosexualidad patológica y decimonónica y que se levantaba airosa en contra del silencio heteronormativo con el icono de Stonewall en el 69, nace además de su afán reivindicativo, por la factibilidad que ofrece el sistema capital: “Capitalism has created the material conditions of some individuals’ lives; now our political movements are changing consciousness, creating the ideological conditions that make it easier for people to make that choice [de autodenominarse *gay*]” (1992: 12). El autor, en gran parte celebra o por lo menos no cuestiona la génesis del capital, seguramente como parte del regocijo estadounidense basado en gran medida en la propiedad privada y el esfuerzo personal. De esta forma, es interesante ver cómo a

²²⁰ Jeffrey Weeks realiza la distinción “between homosexuality, which was about sexual preference, and ‘gayness’, which was about a subversively political way of life” (en Bersani 2010: 11).

partir de los estudios gays se articula una vocería de la alteridad, históricamente enunciada cuyo abordaje es reivindicador pues en el caso de Boswel vuelve a la práctica sexual transhistórica y en el D'Emilio se centra en el espacio *presente* de generación de la identidad gay.

Los estudios de las masculinidades han tenido otro acercamiento a la construcción del homosexual/gay. Como mencionaba Edwards las “relations between men, both past and present, are characterized by the constant possibility of, and quite simultaneously the equally continuous prohibition of, homosexuality. Thus *homosexuality per se* works as a primarily invisible mechanism in the maintenance of masculinity” (2006 95).²²¹ De este modo *la* masculinidad, entendida como un modelo de género clasificador de varios cuerpos, incluye *secretamente* a la homosexualidad.²²² Por ende, hay que remitirse a una para entender a la otra, como si fuesen hermanas siamesas, cuestión que además reelabora la noción de identidad *ipse e idem* desde una nueva perspectiva. Michael Kimmel, siguiendo esta línea, mencionaba que a partir de 1830 –curiosamente el año donde se disuelve el proyecto político bolivariano de la Gran Colombia y una de las bases del panandinoismo– aparece en Inglaterra, el país *estrella* que reyes y mercaderes seguían en la construcción subjetiva de la revolución industrial, una nueva tipología de masculinidad dominante: “This ‘new man’ who derived his identity entirely from success in the capitalist marketplace, from his accumulated wealth, power, capital” (Kimmel 2005: 38). Esta masculinidad moderna, por ende, debe haber gobernado al menos parte de la construcción subjetiva de

²²¹ Siguiendo a Henning Bech en *When Men Meet* (1997) que es el primero en proponer este tema al decir que la identidad gay tiene de hecho más que ver con la masculinidad que con la propia definición de lo que puede conocerse como heterosexualidad.

²²² Eve Kosofsky Sedgwick ha denominado a esta cuestión las *relaciones del armario*, donde nuevamente la ley divina marca la pauta de la clasificación ordenada “la rutinariamente reproducida y adaptada denominación de San Pablo de sodomía, como el crimen cuyo nombre no se debe proferir” (2007: 99), por ejemplo.

aquellos cuerpos gays que empezaban a insertarse en el mercado. Así, por carambola, la subjetividad gay que contemporáneamente algunos teóricos han ubicado cada vez más como hermanada con el mercado, parte de una “ideological transformation required to turn a disparate and suspect population –in this case people who (sometimes) identify as ‘gay’– into a coherent and desirable market” (Sender 2006: 139). Por ello, tanto como término como etiqueta identitaria puede y debe ser analizada como parte de la división binaria entre hombres y mujeres y como consecuencia de las biopolíticas del sistema capitalista.

La teoría *queer* por su parte, como propuesta revisionista, ha planteado un cuestionamiento de la etiqueta diferenciadora pues es también cómplice de la economía del orden(amiento). “Tanto las lesbianas como los gays de todos los colores han desafiado constantemente el término ‘gay’ por ser un término que refleja a los hombres blancos homosexuales de clase media” (Gamson 2002: 154). El término *queer* vino, entre otras muchas cosas, a interpelar en medio de la crisis del VIH/ Sida a su predecesora, la palabra *gay* debido a que una vez terminada la reivindicación post *Stonewall* en el 69, se convirtió en una etiqueta masculinista y excluyente, regida por el mercado y que, como menciona Paul Robinson en el caso estadounidense –de donde se genera la palabra y se exporta a varios sitios del mundo–,²²³ ha creado un grupo conservador conformado por “abject self promoters who attack their fellow gays with a view to ingratiating themselves with the straight powers” (2006: 8). Por ello, y con cierto lugar de autorización y legitimidad en la universidad, el proyecto de la teoría *queer* se convirtió en una manera de “desestabilizar el modelo social de producción

²²³ En el sentido de apropiación simbólica de los grupos sociales, mas no en el apareamiento idiomático como señala D’Emilio (1992).

familiar del mundo académico” (Wiegman 2002: 193), cuestionando al sujeto burgués y al humanismo descafeinado eurocentrista.

Este relevo semántico que se inició en la década de los noventa, en el que la palabra *queer* parecía reemplazar o al menos completar a la palabra *gay*, aparentemente rendida a los poderes del *statu quo* sin el poder transgresor e incluyente inicial, reivindicó una subjetividad que se enorgullecía e hiperbolaba su alteridad, como “‘anormales’ es decir *queer*” (Halperin 2007: 13) a partir de las articulaciones políticas de grupos como Queer Nation. La palabra en inglés traía la factibilidad de definir con mucha más soltura los cuerpos que no se acoplaban a los moldes heterosexistas sin utilizar solamente las siglas identitarias GLBTI y de ahí que hay una (inter)dependencia entre todos los términos. No obstante la palabra *queer* y el activismo *queer* vino acompañado de una teoría subversiva, desencializadora, contingente (King 2000: 511) y “nunca apropiada del todo” (Butler 1993: 216), convirtiéndose en una posibilidad de revisión teórica que sin embargo está muy emplazada en el mercado anglo y obedece a prerrogativas de mercado,²²⁴ que han hecho que su propulsora Teresa de Lauretis repudiara la teoría *queer*, rechazando orgullosamente su *maternidad*, al señalar que en poco tiempo se había transformado en una “vacuous creature of the publishing industry” (De Lauretis 1994: 301).²²⁵

Es decir, que la denominación *gay* y, por ende, buena parte de la subjetividad de las personas que se acogen a ella, está vinculada a los procesos de construcción de género que desde el feminismo, los estudios gays y lésbicos, los estudios de la masculinidad y la teoría *queer* proponen una genealogía en la que van alternándose mercado,

²²⁴ En este sentido me parece que la identidad *queer* es parte de lo que podrían denominarse identidades líquidas. La identidad líquida de Bauman, abordada en el primer capítulo de esta tesis, plantea un perpetuo cambio identitario.

²²⁵ La teoría *queer*, como propuesta intelectual, fue enunciada por primera vez por la teórica italiana Teresa de Lauretis en la revista *Differences* en el año 1991.

independencia subjetiva, agentividad reivindicatoria, búsqueda de estabilidad, autorización cultural, desestabilización democratizadora y política subversiva, y con ello se negocian espacios en el orden(amiento) universitario y desde la construcción nacional y supranacional.

No obstante, como menciona Shih en los contextos poscoloniales existe una “historia del viaje” de estas categorías originadas en el primer mundo “cuya ruta es facilitada por motores de vapor, aeroplanos, ordenadores y armamentos superiores que en conjunto apoyan un asumido universalismo” (2010: 73). En efecto, en América Latina el concepto gay se gesta de modo distinto aunque bajo la misma estructura. Respecto a la homosexualidad es importante mencionar como menciona Montero que los jóvenes estados latinoamericanos reafirmaban su nacionalidad en base al criollismo decimonónico que “suggested that prostitution and homosexuality are European vices that had contaminated [...] the national aspirations” (Montero 1995: 104) y que se profesionalizará a través de la poderosa escuela higienista a inicios del siglo XX, pasando por los mismos procesos de patologización, penalización y reivindicación pero desde la mirada atenta que estando en el orden(amiento) occidental duda de su injerencia colonial del homosexual. El vocablo *sodomita* y en especial el *pederasta* serán parte de estos procesos en los que al igual que en los países mediterráneos la dicotomía manejada para describir las relaciones de poder ha sido articulada desde el binomio activo/pasivo más que desde el homo/heterosexual en tanto que prácticas e identidad.²²⁶ Desde luego, como parte de la construcción de la masculinidad *global* el

²²⁶ Julian Pitt Rivers en su célebre estudio sobre las poblaciones mediterráneas, *People of the Sierra* analiza, en una población andaluza el honor como parte fundamental de la masculinidad que es definida como “the conquest of prestige and individual glory, the pursuit of pleasure, a predatory attitude toward the female sex and the challenging one towards the male” (1971: 118). Este estudio, criticado posteriormente por intentar totalizar el área mediterránea, está todavía vigente en la división que se hace entre poblaciones anglosajonas, que dividen al sujeto gay entre homosexual y heterosexual, y poblaciones mediterráneas que distinguen entre dos categorías

self made man, poderoso y reciclaje del paterfamilias, fue parte de la construcción de la masculinidad en la zona y, por tanto, una cuestión que se estuvo macerando en las identidades homosexuales durante varias décadas, pero siempre con la mirada latinoamericanista y mestiza que dudaba del neocoloniaje y que sin embargo se nutría de sus fuentes disciplinadoras de la práctica homoerótica.

A esta visión hay que sumar otra cuestión. La del intervencionismo estadounidense, que se hizo más latente y que, *coincidentalmente*, ocurre en la época de las reivindicaciones GLBTT, los años sesenta y setenta donde empieza la subjetividad gay moderna. En Latinoamérica el “homosexual en el discurso contemporáneo surge con la Revolución Cubana y su intento por normativizar las grandes simpatías de toda una contracultura dentro y fuera de la isla” (Quiroga 2010: 22). Esta diferencia *radical* respecto a la historización del término en la que el gay capitalista anglo se contrapone al maricón latino de izquierdas, que tiene procesos de *normalización* muy distintos y tardíos, es fundamental para comprender las diferentes agentividades que el término entraña.²²⁷ A esta terminología globalizada debe sumarse la subjetividad contemporánea *queer* tan prometedora e inclusiva pero que estudios antropológicos han mostrado como un *producto* de poca acogida pues inmigrantes GLBTT de América Latina en Estados Unidos (algunos de los sujetos a los que la etiqueta *queer* les podía venir como anillo al dedo) han visto en él un significante que no los identificaba y que

diferentes, la de activo y la de pasivo en base al deshonor de la penetración. Peter Teltscher en su estudio resume bastante bien este fenómeno en América Latina como “la contingencia de las construcciones sudamericanas de la masculinidad que equiparan la verdadera masculinidad con una constante predisposición a la penetración” (Teltscher 2006: 262). Aunque vale decir que Octavio Paz en su célebre *El laberinto de la soledad* ya planteaba esta dicotomía.

²²⁷ En países como Ecuador la legislación penal derogó la pena a las relaciones homosexuales en 1998. En Chile se podían enviar a homosexuales a campos de concentración a realizar trabajos forzados, de acuerdo a la ley, hasta el año 1994. En Perú en 2009 se declaró inconstitucional la normativa que penaba las relaciones homosexuales entre personas de las fuerzas armadas. En Colombia este cambio legislativo se realiza desde 1980. En Bolivia la Constitución reconoce la no discriminación por orientación sexual desde 2008. En esta panorámica de los países puede verse, pues, ha sido bastante tardío respecto a países del Cono Sur en especial.

buscaba incorporarlos en “la retórica de asimilación al silenciar nociones de latinidad ante el carácter homogéneo del *american*” (Viteri 2009: 97). Sin olvidar además que el mercado literario latinoamericano universitario *queer*, aún *en desarrollo* se preocupaba por *entender* la palabra y tratar de que no fuese una nueva *alterización* identitaria en lo social más que una criatura editorial como advertía De Lauretis.

De este modo, el sodomita latinoamericano aunque similar y enclaustrado en la estructura global no es igual al homosexual euroestadounidense –y desde luego no todos las identidades sexualmente diversas son homosexuales ni todos los latinoamericanos igualmente sodomitas–. Por los procesos de transculturación comparte una repulsión del orden(amiento) heteronormativo, pero con trayectos distintos por la colonización y poscolonización que marcan distintas fronteras. No obstante, si en el siglo XX, en el que se desarrolla principalmente esta tesis, el hombre nuevo cubano, que encarna todas las homofobias denunciadas por Reinaldo Arenas,²²⁸ se encuentra con el *new man* de Kimmel, poderoso, blanco y sumido en el mercado identitario, y luego ambas definiciones, ambos hombres, ambos *nuevos* tropiezan en una identidad anglo, *gay* surgida de los procesos de la visibilización de la alteridad y mercantilización de la alteridad del siglo pasado que, finalmente, aterrizan en territorio latinoamericano globalizado aunque con la interpelación *queer*, aparece un caso importante de transgresión al orden(amiento) y de transculturación del término, de revisión de las identidades y de aplicación distinta de las teorías que buscan explicarlas. Cuestión que, sin embargo, aún debe desarrollarse, como menciona Ronald Céspedes con la problematización de ciertos términos como el *quewa* (en quechua) o *quewiña* (en aymara) que podrían ser la traducción a *maricón* pero con una

²²⁸ Son varios los textos de Arenas que dan cuenta de esta situación, destaco la autobiografía *Antes que Anochezca* y la novela experimental *El blanquísimo palacio de las mofetas*, como dos textos de géneros muy distintos que, sin embargo, aterrizan en una crítica similar a la noción del *hombre nuevo* cheguevarista.

trayectoria diferente a la occidental y que evidencia el trabajo constante de aplicación de términos en el ejercicio transcultural (Céspedes 2009: 10).²²⁹

Un escritor que no será abordado en esta tesis, y que tiene aquella *facilidad* chilena de entrar y salir en lo andino, Pedro Lemebel, comentaba:

Cómo te van a dar pelota si uno lleva esta cara chilena asombrada frente a este Olimpo de homosexuales potentes y bien comidos que te miran con asco, como diciéndote: te hacemos el favor de traerte, indiecita, a la catedral del orgullo gay. Y una anda tan despistada en estos escenarios del Gran Mundo, mirando las tiendas llenas de fetiches sadomasoquistas [...] Porque tal vez lo gay es blanco. (2000: 71)

En esta *crónica* paródica, en la que se puede percibir la agentividad lemebeliana y los avatares corporales del escritor, en efecto el tablero puede variar, ampliarse y permitir nuevos movimientos. Sin prescindir de los dos (tres) colores que componen el tablero a través del viaje identitario de términos y teorías que designan el género, se pueden expresar nuevas jugadas, nuevas fichas e, incluso, incorporar nuevos colores en el espacio andino y su marco cultural.

De este modo, a partir de las conceptualizaciones de género en distintas subjetividades sexualmente diversas es posible que el orden(amiento) andino reformule su pasaporte. Este ejercicio de concesión de nuevas subjetividades legales y culturales, a partir del re(des)orden(amiento) del espacio y la identidad andina, permite desenmascarar *nuevas* ideologías dominantes y poner en entredicho el bi(tri)nomio blanco(mestizo)/indio (negro) (etc.) como monopolios de la representación. A la par esto permite repensar definiciones nacionales, regionales, latinoamericanistas e indigenistas. Por ello, para definir la jurisdicción andina –el territorio donde se aplica el orden(amiento) cultural y legal– es preciso asumir que los discursos sobre el cuerpo deben ser los

²²⁹ Ciclo de conferencias en la Asamblea Constituyente de Bolivia.

discursos andinos. Es decir, que siguiendo –y buscando superar– a Wittig y Patton, que el orden(amiento) cultural sea una constante negociación entre el orden(amiento) nacional e internacional, evidenciado en lo regional.

Así, lo andino y su influencia cultural deberá definirse no tanto por los países que son *el corazón de los Andes*, por aquellos cuerpos que son más étnica y culturalmente andinos que otros, o por la definición legal otorgada por la CAN, sino a partir de los cuerpos que han sido disciplinados bajo el discurso de la andinidad y que, encontrando una agentividad en aquel discurso o tomando distancia de él, planteen desde el género una concepción amplia y discursiva de la zona.

3. Para abrir y cerrar las matrioscas, y los textos, es preciso utilizar ambas manos. Se debe tomar la *cosa* de forma vertical, para que una mano agarre el extremo superior y la otra sujete el inferior. Luego, ambas manos deben girar en sentido contrario y abrir el objeto para encontrar un segundo objeto y poder así realizar con éste un similar procedimiento que puede volver a repetirse para encerrar los objetos. En esta práctica, si se siguen las instrucciones –aunque a veces uno puede poner las suyas– inevitablemente el cuerpo deberá repetir la misma acción varias veces con una noción de circularidad, que superando el tedio, puede ser muy satisfactorio pues con cada ejercicio corporal distintos temas, distintos formatos y distintas subjetividades se van ocultando y revelando.

Con estos giros, que acaso remiten nuevamente al carrusel, los textos, además del viaje cronológico de términos y teorías, tienen la posibilidad de realizar un viaje circular intertextual que permite plantear ciertas transgresiones no sólo al orden(amiento) cultural ya explicado, sino también a nuevos cánones y contracánones, como aquellos vinculados al género, especialmente en un espacio tan particular como

el andino donde ciertas voces argumentan la imposibilidad de la existencia de ciertas categorías. Estermann, autor que cito en esta tesis por sus valiosos aportes en la explicación filosófica de la cosmovisión andina, desde una visión indigenista, mencionaba que:

el mundo andino no (re-)conoce la homosexualidad que, de una u otra manera, estaba en la base de los comienzos griegos de la filosofía occidental [...] la persona homosexual no forma ninguna *chakana* [unión con la altura]²³⁰ vital, y, por lo tanto es “esteril” (no dinámica) y “narcisista” (no relacional). Una pareja homosexual para el hombre andino es como dos personas solteras aisladas. (1998: 210; cursivas del original)

Para, efectivamente, evidenciar si la concepción de Esterman es verdadera es importante sacar ciertos textos para volverlos a insertar en otros textos vinculándolos a los cofres que los contienen que, en el caso de las matrioscas son también representaciones de cuerpos. Esta labor intradiegetica pone en diálogo al texto y sus discursos en el cuerpo. En este ejercicio es interesante, por ejemplo, constatar la importancia de ciertos *personajes* como el caníbal, el monstruo morisco, el funcionario burocrático, el indio jinete o el hermafrodita viajero.

Cuando ocurre la conquista de los Andes ya se había efectuado aquella en Centroamérica y el Caribe y con más capital y experiencia, los conquistadores llegaron con mayores (des)conocimientos respecto al *salvaje*, mediadas una vez más por la raza y el género. En el caso del Otro sodomita, éste, ya venía previamente imaginado y había sido ligado por los conquistadores al canibalismo, en virtud de la impureza de sangre (Amodio 1993: 66; Vich 2002); se había nutrido del *antropophagi* de Marco Polo que en un curioso ejercicio digestivo a su vez alimentó otro mito

²³⁰ De hecho la chacana es una representación de cuatro escaleras que conforman un sol y que es de amplia difusión en el territorio andino por ser parte de la economía representacional inca.

colonial: el de que el oro abundaba en los territorios en donde la gente se comía a otra gente (Amodio 1993: 66). Cieza de León comentaba: “Ay fama de que antiguamente está enterrado en ella gran summa de oro y plata en sus adioratorios [...] los indios que oy son biuos que isa los moradores de esta isla grandes religiones [...] y que eran muy viciosos, y aunque sobre todo muchos dellos usauan el pecado abominable de sodomía dormían con sus hermanas carnales y hazían otros grandes pecados” (1947: 34). Así, este vínculo del cuerpo a partir de la abyección, legitimó la conquista y de paso exterminó ciertos cuerpos y prácticas en el género de la crónica peninsular, que como se explicó, era ya un cofre lleno de imaginaciones.

El monstruo fue otro *leit motiv* de la literatura de las crónicas. Cieza de León, en Puerto Viejo, cerca de Guayaquil, mencionaba que existían unos seres descomunales, gigantes, que además eran sodomitas: “como les faltasen mugeres: y las naturales no les quadrassen por su grandeza, o porque sería vicio vsado entre ellos por consejo y induizimiento del maldito demonio, usauan unos con otros el pecado nefando de la sodomía, tan gravísimo y horrendo [...] sin temor de Dios y poca verguenca de sí mismos” (1947: 167). No obstante, como en la narrativa de casi cualquier monstruo, existía una norma, una manera de deshacerse de él. La *Pragmática de medina del campo* un documento fascinante de 1497 emitido por los reyes mencionaba: “Establecemos y mandamos que cualquier persona, *de cualquier estado*, condición, preeminencia ó dignidad que sea, que cometiere el delito nefando contra naturam, seyendo en él convencido por aquella manera de prueba, que segun Derecho es bastante para probar el delito de heregía ó crimen lease Majestis. Que sea quemado en llamas de fuego en el lugar” (Llamas 2002: 98).²³¹ A través de este documento

²³¹ Curiosamente Llamas no vincula de ninguna forma este documento a su implicación con las colonias recién conquistadas aunque sí realiza un vínculo respecto a la Reconquista. En mi opinión este documento no puede

vinculado cercanamente a la *Summa Teológica* de Santo Tomás, el cuerpo se disciplinaba y, sobre todo, posibilitaba un castigo para las abominaciones, cerrando de modo perfecto el círculo penal.²³² Cristian Berco en su estudio sobre la sodomía en el Siglo de Oro español llega a la conclusión de que al otro lado del mar y por las mismas épocas “los moriscos, norteafricanos y los esclavos negros cargaron con un estigma tan negativo, dada su religión, prácticas culturales y etnicidad que más de la mitad de ellos [los enjuiciados por la inquisición] no contaron con la caridad de los inquisidores” (2009: 148).²³³ En este viaje por los textos donde la norma se territorializa de modo discriminado –pues los sodomitas españoles morían mucho más que los sodomitas moriscos, negros o indios– es importante volver al relato de la sodomía de los gigantes en la costa guayaquileña, aquellos monstruos que debían ser ajusticiados y que terminan con el relato de otro cronista, Pedro Gutiérrez de Santa Clara, de la siguiente manera: “estando un día estos gigantes en ciertos sacrificios pésimos y usando el pecado nephando, vino un mancebo muy hermoso, volando del cielo, con gran resplandor, y que derramó tanto fuego sobre ellos que los quemó a todos vivos” (1963: 259). En este texto, que se nutre de tantos otros, la narración cristiana de San Pelayo Mártir luchando contra los *moros* sodomitas expulsados o reconquistados, las normativas reales que viajaban a veces en clase ejecutiva y a veces

pensarse sino en relación a aquellos otros conquistados e incluso a una retórica de prohibición de ciertas prácticas de los hombres en altamar que de cierto modo rememoran al homoerotismo encontrado en ciertas obras clásicas como *La Lisístrata* de Aristófanes.

²³² Esta legislación se nutrió de otros documentos como la *Summa Teológica* de Santo Tomás, que fue “the guiding document in the late sixteenth century evangelization of the Andes” (Horswell 2005: 33) que denegaba el placer corporal y propone que todo uso no procreativo de los órganos sexuales es antinatural y por ende una ofensa a Dios, convirtiendo a la sodomía en un pecado contra natura (Freccero 1994: 82).

²³³ Horswell completa: la imagen del “effeminate, lascivious Moor, grounded in popular belief that Islamic people routinely and openly practiced sodomy or other-wise engaged lascivious behavior” (2005: 36).

en *business* y el indio travestido de otro se juntan en unos cuerpos nuevamente disciplinados.²³⁴

En los textos judiciales, y no sólo normativos, han aparecido jugosos *personajes* coloniales como el célebre Manuel Barros de San Millán, presidente de la Audiencia de Quito a finales del siglo XVI, que con sus acciones sacaba del closet a otros cuerpos para enseguida volverlos a meter allí. Manuel Barros, de inclinaciones proindias que gobernó a la par en su jurisdicción bajo la regencia del virrey Toledo, enfrentó la llamada “Revolución de las alcabalas”, una de las primeras protestas populares contra la corona por un impuesto sobre ventas y permutas. No obstante, detrás de esta historia que relata aquel sustancioso tema de la inestabilidad política, hay otra que no se cuenta, que viene marcada por un juicio de sodomía previo al indio Juan Cupi que se suspendió en Lima por estar involucradas algunas autoridades, entre ellas el propio Manuel Barros. No obstante, Barros, ahora en Quito tuvo un segundo proceso en 1590 para ser removido del cargo en el que se recoge en este fragmento de la declaración:

doctor barros desnudo en la cama de la cintura arriba y el dicho negro sentado encima della dandole de palmadas y los demas testigos dizen que el dicho doctor barros estava muy ynfamado de haver cometido el pecado nefando con el dicho negro y otro testigo dize que oyo a otro (que falta por examinar) que havia visto al dicho doctor barros en la cavalleria de su casa en el dicho negro y que le tenia el braço sobre el hombro como lo pudiera tener un marido con su muger [...] y que quando el negro estava malo le visitava y le dezia como estas mi alma / y que el dicho doctor barros era enemigo de mugeres y otros yndicios sospechas y presunpciones y publica voz. (Carcelén 2010: sn)

En esta cita, donde aparece el invisible sujeto afro nuevamente sodomita y poco después disciplinado “con su negro pedro al qual se le dio tormento con dos

²³⁴ Silverblatt (1990) menciona al respecto que no es casual que la misma orden responsable por la caza de brujas del Renacimiento Católico fuera también la conductora de las campañas de extirpación de idolatrías en territorio andino.

bueñas de cordeles y un jarro de agua y nego todo lo que se le pregunto en razon del dicho delito del qual fue absuelto” (Carcelén 2010) se esconde también otro relato. Según la historiadora Rosemarie Terán (2010), es muy probable que la rebelión de las alcabalas haya estado motivada por la reputación del virrey y el conservadurismo de Quito por lo que las prácticas sexuales de los cuerpos de distintos colores se archivan, se ocultan, se traspapelan en la montaña por el privilegio étnico, detrás del acontecimiento histórico que relata la gloria y el espíritu de un pueblo y oculta los actos sexuales *privados*.

Una vez que pasaron otros juicios célebres como el de Antonio Pantoja quien es juzgado por la Real Audiencia de Charcas por el delito de sodomía por lo que fue quemado vivo, el de Juan Bautista Ortegón en Cartagena por ser absolutamente lascivo respecto al placer o el de Francisco de Luca que la misma localidad fue cogido *in fraganti*, siglos después, Alexander Von Humboldt, quien según Magnus Hirschfield participaba activamente de la vida homosexual berlinesa, mientras bajaba por los Andes colombianos en su travesía científica escribía plácidamente en su diario:

Dado lo afeminado de los americanos, el que no quiere caminar a pie se deja cargar, lo cual constituye una vergüenza para [los] hombres blancos (porque pasar los Andes sobre mulas ahora es casi imposible). Se dice montar sobre gente, como sobre caballos; andar en carguero, como andar en bestia. Entre los indios, ya antes de la Conquista, era usual que personas distinguidas se dejaran cargar sobre los hombros de varios, en una especie de litera o silla portátil. El sistema actual es descubrimiento español y fruto de la comodidad, así como también de la necesidad en un país donde es imposible montar a caballo. (Von Humboldt 2001: 195)

En este relato, en donde se ven las prácticas anticonquista se puede ver algo más: la definición de *testigo modesto*: “este hombre cívico racional” que, nos explica Donna Haraway, *identifica* “hombres y mujeres *genéricos* preconstituidos, seres

resultantes de una diferencia sexual biológica o social y haciendo papeles determinados, pero sin otro interés” (2004: 14 y 17). En Humboldt se ve esta retórica en la que los *afeminados* americanos son jinetes de otros hombres, en que el uno que carga al otro, en que uno monta al otro, sin consideraciones mayores de a qué se debe esta práctica cultural, que se constituye en una vergüenza, en un símbolo que se opone a la masculinidad, una masculinidad, por otro lado, cuestionada un siglo después.

En las épocas preindependentistas, e intentando dejar de lado la masculinización que ha borrado, por ejemplo, las normativas de la sodomía foeminarum, el cubano Tomás Romay relataba cómo examinó a Antonio Martínez, un *hermafrodita* peruano de Chiclana, que como Lili Elbe, el primer sujeto transexual se embarcó en un viaje identitario, por sitios como Cádiz y Montevideo. En el examen del profesional cubano donde descubre un pene y un clítoris, pero unos pechos “mayores que los del hombre, pero [que] no eran delicados ni sensibles al tacto como los de la mujer” (Romay 2010: 31), el especialista llega a la conclusión de que estas transmutaciones de hombres en mujeres “sólo pudieron verificarse en el cerebro del autor de la Metamorfosis” (34).

Cabe entonces intentar responder al cuestionamiento de Esterman con otra pregunta y varias posibles respuestas. ¿En verdad no existe la *homosexualidad* dentro del *Pachasofia*, la filosofía andina? ¿O es quizá que los textos coloniales y poscoloniales la han encubierto? Quizá se encuentren respuestas en el caníbal que no sólo se ha comido a otras personas alimentando la imaginación de la alteridad europea sino también al propio sodomita; o en el gigante carbonizado por el fuego y escondido detrás del cuerpo morisco, tantas veces satanizado, del que nos llega un inofensivo y lejano humo como la quema de la hojarasca; o seguramente, que entre juicios escandalosos y chivos expiatorios aquel sujeto se extravió entre los papeles

burocráticos o las confesiones con azotes; o que quedó vagando, confundido, en el relato en el que el *perezoso* indígena monta a otro hombre, *ipso facto*, con una connotación sexual; o tal vez quedo cercenado, simbólicamente, sobre una camilla en la que, como las figuras antropomórficas de los Andes, el mestizo hermafrodita se narrativizó no en cualquier lugar sino en el cerebro tan prodigioso como macabro de Kafka. O, muy probablemente, que en el canon andino, en el que tan ventrílocuamente se ha expuesto al indio, se ha ocultado al negro, se ha privilegiado al blanco y se ha comercializado recientemente al mestizo, varias retóricas del silenciamiento originadas de la Conquista no han permitido ahondar en ciertos cuerpos y en ciertos textos y de esta forma se destierran no sólo del canon a determinadas literaturas sino también a los personajes ambiguos que poseen prácticas corporales *contra natura* del tan armonioso como caótico orden(amiento) andino.

Cuando se revisa el canon andino aparecen textos del siglo XX que podrían hablar de identidades *sodomíticas*, personajes tan kafkianos que, sin embargo, en la crítica especializada se difuminan a mordiscos, con el fuego, con el silenciamiento de un galope o con la narrativización *gregorianosámsica*.²³⁵ Por el contrario, cuando se revisa el canon gay, especialmente elaborado en los países anglosajones, las referencias a escrituras relacionadas con la *desviación* de la norma sexual en los Andes o a las literaturas de autores pertenecientes a la zona no aparecen.²³⁶ En el canon e historiografía español ocurre una cuestión similar, que recuerda que incluso en época colonial las colonias parecen no haber formado parte de España.²³⁷ Sea como

²³⁵ Esto se notará especialmente en el capítulo siguiente cuando analice la figura del autor Pablo Palacio.

²³⁶ Entre las antologías que excluyen a la zona andina aparecen *The Penguin Book of Homosexual Verse* (Stephen Coote, 1983), *Gay and Lesbian Poetry of Our Time* (Carl Morse et al. 1988) y *Gay and Lesbian Biography* (Michael Tyrkus, 1997) como lugar de biografización fundamental y autorización de ciertos autores.

²³⁷ En textos como *De Sodoma a Chueca* en el que se intenta hacer un ejercicio genealógico que de ninguna manera incluye al pasado americano sino solamente al griego o al higienista. Uno de los textos más interesantes

sea menciona Gregory Woods “lo cierto es que la literatura gay no es sólo una cuestión de testimonios personales de escritores determinados. Los escritores homosexuales no ‘hacen’, por sí mismos la literatura homosexual. Hay todo un proceso de selección, producción y evaluación que ha de ser tenido en cuenta” (2001: 11). De esta manera, ni los teóricos andinos ni los latinoamericanos ni los gays han podido rescatar a aquel raro, rara, rarx andinx.

Con esta tesis de ninguna forma pretendo elaborar un canon *gay* andino –no sólo por la limitación de su conocimiento sino porque tampoco apuesto por la palabra gay (o lesbiana) como guía de lectura– así como tampoco pretendo incluir exhaustivamente un catálogo de cuerpos de distintos colores, particularidades y deseos en una nueva jaula textual. Tampoco planeo sortear las subjetividades raciales constituidas que, sin embargo, tienen que ser actualizadas. En este sentido me uno al postulado *queer* de Joshua Gamson cuando menciona que los grupos étnicos y los de las diversidades sexuales no pueden “hacer estallar la identidad racial” o desaparecer las identidades sexuales ya formadas pues los grupos afros y los gays, comenta el autor, “tenemos el mismo predicamento” (2002: 164), el de intentar “la desestabilización colectiva” y a la vez hacer que esto sea parte de la acción colectiva (Gamson 2002). Por ello, en la diversidad de deseos, etiquetas y prácticas de ninguna manera intento hacer, por ejemplo, una apología de la penetración como sinónimo de la práctica erótica de los cuerpos no heteronormativos, GLBTTIQ pues olvida el legado feminista y la ideología dominante que impone la sospecha sobre el cuerpo *raro*, aunque sí reconozco el valor de esta práctica como importante en los imaginarios homo/hetero. Luego lo que busco principalmente es abrir y cerrar textos, poner en funcionamiento a la literatura

y que incluye textos americanos es *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México siglos XVI-XVII*. (2002) el cual se centra en la zona mexicana haciendo ciertos vínculos con España.

comparada, y hacerlo con el cuerpo, vinculando, en la medida de lo posible, ciertos discursos sobre la zona de los Andes que se evidencian en variados textos intradiegeticamente y que también salpican de lleno al orden(amiento) intentando transgredirlo a través de ciertas prácticas.

Es la metodología *queer* probablemente la más adecuada para la delimitación de las historias. Judith Halberstam habla del *tiempo queer*, es decir, “nuevas maneras de entender los comportamientos no normativos que tienen una relación clara pero no esencial respecto a los sujetos gays y lesbianos” (2005: 6); es decir, narrativas donde se mezclan los espacios y los tiempos de modo ordenado pero desordenador dentro del texto. En este sentido, el tiempo *queer* como herramienta para nutrir y desestabilizar el análisis textual es interesante y necesario para esta revisión intertextual, para el ejercicio corporal de abrir y cerrar modos de escritura. No creo que la posición de Estermann sea *verdadera* sino ideológica, así como los textos lo son. Para hablar de filosofía andina, de los discursos que la atraviesan, es difícil remitirse a categorizaciones tan cerradas pues en una zona de conquista y transgresión la pureza no tiene un asidero eficaz y por ello es importante el uso del cuerpo, como carne y significado de ella, para ejercitar una nueva lectura de los textos.

Así, con estas tres pautas se puede circular entre las posturas políticas de Néstor Perlongher y Evo Morales, la de encontrar un pasado glorioso de desorden sexual y la de negar un presente en el que las prácticas sexuales no existen, pues los discursos del pasado y el presente se mezclan en los textos del siglo XX. A la par, estas estrategias textuales permiten cuestionar y retomar los postulados de las literaturas andinas de Cornejo Polar respecto a la

heterogeneidad, siempre heterosexual, de los estudios andinos aprovechando esta época de privilegio para los investigadores Otros en un contexto como el español.

Para ello, en los tres casos de estudio que vienen a continuación aparecerán constantemente varios de los postulados elaborados en este capítulo a través de temas importantes para la zona andina, sabiendo que por el encuentro de formas de representación, por la impuesta transculturación, por la reiterada ventriloquía, por el obligado contrato cuzcocentrista, por el (des)orden(amiento) y por el pasado complejo lleno de textos y sustituciones subjetivas debe ser también un ejercicio de analogía, de ingenio –casi de maniobra– en donde ciertas voces se superpongan a otras y en las que las transculturaciones de cuerpos y deseos puedan hablar, acaso, atropelladamente. Para ello, los autores y textos contemporáneos, enmarcados en el orden(amiento) andino, serán abordados desde discursos que conformen temas fundamentales para la zona y buscando que en sus textos aparezcan nociones que permitan problematizar y diferenciar un conjunto de escritos que tienen muchos vínculos con el pasado sin olvidar el orden(amiento), el predicamento de la subjetividad y el sinúmero de intraductibilidades, olvidos y desatinos que ha sufrido el cuerpo, fetiche de uno mismo, en el área andina.

CAPÍTULO III
PABLO PALACIO Y LAS SUBJETIVIDADES RARXS: EL DESAFÍO DE LA
VERTICALIDAD/RECIPROCIDAD ANDINA Y LA *HETEROGENEIDAD*

Mi amigo, el crítico, me dijo que no era tan original. Yo entiendo poco de esto.

Allá verás tú.

Pablo Palacio

“Una carta, un hombre y algunas cosas más”, 2009

III.1. Entre la verticalidad y la reciprocidad andinas

Por definición, para que haya una elevación tiene que haber un llano y viceversa. Así mismo, para que sea posible plantear la verticalidad, como cualidad espacial, tiene que haber una –al menos vaga– idea de horizontalidad. No obstante, he mencionado, el espacio y el cuerpo tienen trazos discursivos similares que provienen de la ideología. Por ello, si el tablero se mueve a partir de la lógica del orden(amiento) y la subjetividad, en tanto que máscara excluyente, no es –ni mucho menos– descabellado plantear que la verticalidad, como dicotomía base de los conceptos montaña/llanura, no es un principio que se siente solamente a nivel espacial sino, y sobre todo, como topografía que encuentra modos de aterrizar en los cuerpos y sus complejas relaciones con otros cuerpos.

En efecto, la heterosexualidad, como centro de control panóptico, como base del orden(amiento) doblemente *heterogéneo* de la zona de elevaciones y llano que es los Andes, ha sido la arcilla que ha intentado moldear todos los cuerpos biológicamente emparentados con el hombre. Aquellos cuerpos que poseían extraños deseos, inverosímiles anatomías y, sobre todo, prácticas desordenadoras que en tal virtud ordenadora se han tratado de desaparecer teniendo solamente ante la persistencia de la memoria y la resistencia de ciertas prácticas sexuales, los únicos argumento de supervivencia en contra de ese control central.

Es menester de este primer caso de estudio ver cuáles son las transgresiones al orden(amiento) *heterogéneo* literario que realiza el escritor ecuatoriano Pablo Palacio tomando en consideración la noción de verticalidad en los Andes que es, sin duda, fundamental en la construcción histórica de la zona y por ende una de las arterias del polisistema cultural.

Efectivamente, el *ecosistema de verticalidad* es un principio enunciado como consecuencia de la geografía andina que al estar compuesta por tres regiones (costa, montaña y selva) provee de diferentes tipos de terreno y cultivo a cortas distancias.²³⁸ La verticalidad, así, permite que exista una suerte de simbiosis entre zonas, “estructuradas desde la altiplanicie o desde los valles microtéricos con zonas de ocupación situadas a ambos lados de los Andes, es decir: en la costa y la montaña” (Condraco Morales 1970: 554). Golten explicaba claramente esta característica denominada *complementariedad ecológica* en la que varios pueblos con distintos recursos estaban relativamente cerca uno del otro en distintos pisos ecológicos, cuestión que les permitía/obligaba a comerciar entre ellos (1988).²³⁹ No obstante es John Murra quien problematizaba de modo fundamental esta realidad creada entre el medio ambiente particular de elevaciones, climas y contactos entre poblaciones a partir de una articulación política e histórica que se ha creado por la elevación del terreno y que puede resumirse a partir de un “control vertical de los pisos ecológicos” (1975b), es decir, la necesidad de que en este medio ambiente tan diverso el acceso a todos los recursos generados

²³⁸ Salomón hablaba ya en 1978 de un “hábitat disperso” (Salomon 1978: 180) que es parte fundamental de los sistemas verticales y en inicio se atribuyó a los incas solamente, pero luego se fundamentó como característica de todos los Andes aunque con ciertas particularidades.

²³⁹ “Las sociedades andinas han avanzado en el campo de la domesticación de plantas probablemente más que cualquier otra sociedad, en lo que se refiere a la gran variedad de especies cultivadas. Esto no es consecuencia solamente de la amplitud del potencial genético natural, dada la variación biogeográfica de los Andes, sino también de la productividad relativamente baja de la agricultura andina y la solución particular que los hombres andinos han encontrado para superarla” (Golten 1981: 119).

venga con una negociación del poder en una escalera de elevaciones.²⁴⁰ La llamada *técnica de archipiélagos*, característica en la distribución del poder andino, permitía en la etapa precolombina que una población indígena conquistase a otra dejando que ésta mantuviese sus características e incluso el control sobre la tierra pero asegurando su acceso a dichos recursos bajo una noción comunitaria. Así, en un espacio fragmentado por las elevaciones y llanuras se centraba la vigilancia en un lugar que, sin embargo, convivía con los otros creando una territorialidad discontinua (Rostworowski 1988) en la que unos y otros convivían bajo una dinámica de dominación/colaboración.

Lo verdaderamente especial de este sistema de organización político-cultural radica en que el control jurisdiccional no era absoluto ni avasallador sino que debía funcionar bajo el *modus operandi* de la reciprocidad. La reciprocidad “is the continuous, normative exchange of services and goods between known persons, in which some time must elapse between an initial prestation and its return. The negotiating process between the parties, instead of being an open discussion, is covered up by ceremonial forms of behavior” (Gelles 2003: 105). La reciprocidad, el intercambio así, no es un fenómeno desinteresado y espontáneo sino, por el contrario, una construcción cultural pensada como modo relacional de supervivencia.²⁴¹ No es de extrañar, entonces, que los *estados* prehispánicos, incluidos el gobierno inca, hayan articulado sus gobiernos en base al principio de la reciprocidad,²⁴² y que en varias poblaciones autóctonas actualmente vengan mediadas por el trueque como forma mercantil, por una

²⁴⁰ Para realizar esta afirmación Murra hizo un trabajo etnohistórico documental de pasado que vinculó a visitas realizadas a algunas comunidades indígenas.

²⁴¹ Lo más cercano en Occidente, como señala Mauss en su *Ensayo sobre el don*, es el intercambio de regalos, aunque esta aproximación no deja de ser una analogía.

²⁴² En el pasado los impuestos, la redistribución del trabajo comunitario y las relaciones de castas estuvieron medidas por la reciprocidad. Murra comenta “no resulta sorprendente el hecho de que el Estado hiciera el esfuerzo ideológico para expresar sus exigencias en el vocabulario de la reciprocidad andina tradicional” (2002: 53).

múltiple escala de jerarquías y por una serie de instituciones comunitarias como la *minga*.²⁴³ Lo más cercano en Occidente, como señala Mauss, en su *Ensayo sobre el don* (1924), es el intercambio de regalos que aplicó a los Trobriand, aunque esta aproximación no deja de ser una analogía que es todavía distinta a la medición recíproca mediada por la exactitud del sistema capitalista.²⁴⁴ En la reciprocidad andina más que un intercambio de bienes permanece la idea de construcción de una relación a mediano o largo plazo en la que existe un compromiso tácito de dar algo a cambio en el futuro y en *igual* cantidad, a las personas que anteriormente otorgaron bienes o servicios a una determinada persona o grupo de personas. Esta *igualdad* en la medida no está sopesada por el valor económico sino que conlleva una carga relacional y de poder. Por tanto, más que interesar el bien *per se* interesa la construcción de una relación de derechos y obligaciones sin un contrato que los delimite y los ordene de manera taxativa.

En el caso específico de los Andes septentrionales la reciprocidad se presenta como una suerte de *cordialidad*, aparece como modo de mantener el contacto con la alteridad que no *puede* romperse, ya que garantiza el acceso efectivo a los recursos y es uno de los modos históricos y performativos en que los cuerpos interactúan en el espacio político. Instituciones como el compadrazgo, aún difundido a lo largo de todos los Andes y que involucra a poblaciones originarias y mestizas, se justifican bajo el mencionado principio y permiten

²⁴³ O *minka* en quechua. Se conoce como minga al trabajo comunitario que tiene utilidad social y que ha sido fundamental para la resistencia indígena en base a la solidaridad. Hay muchas modalidades de minga, desde el trabajo puramente agrícola hasta la construcción de viviendas y que incluso ha penetrado dentro de algunas prácticas comunitarias mestizas. En algunas comunidades perdura “como un ritual y ceremonial de convocatoria y cohesión de los pueblos, su participación masiva y colectiva parece mantener los intereses de la comunidad ” (De la Torre 2004: 29). Respecto al trueque incluso puede ser ritualizado como modo festivo donde el cuerpo tiene especial atención. Un ejemplo interesante es la de la Quiaca, población entre Argentina y Bolivia, donde en octubre ocurre la *manca*, fiesta en la que la gente intercambia productos siendo el canto y el baile fundamentales.

²⁴⁴ Mauss menciona al respecto al intercambio de regalos: “Es siempre una noción compleja la que inspira todos los actos económicos que hemos descrito, y esa noción no es ni la de la prestación puramente libre y gratuita, ni la de la producción y el intercambio puramente interesados de cosas útiles. Lo que floreció allí es una suerte de híbrido” (2009: 242).

constatar cómo incluso los sujetos mestizos las han incorporado en sus rituales identitarios.²⁴⁵

Es decir, la reciprocidad es un elemento fundamental de las identificaciones andinas, un principio que permite, en medio de la heterogeneidad, plasmar la posibilidad de unificación y, sin embargo, refleja el poder, la especialización y el manejo de recursos de modo fragmentario en base a la elevación del terreno.

Por ello, el binomio verticalidad/reciprocidad (consecuencia de aquel otro binomio unidad/fragmentación) es básico para comprender la dinámica en la zona y una interesante manera de abordar las acciones escriturales de Pablo Palacio que se enmarcan, el orden(amiento) jurídico y la redistribución identitaria de la sexualidad.

²⁴⁵ El compadrazgo puede, por ejemplo, extender lo que se considera familia y el entorno cercano. Para la petición del compadrazgo, el compadre recibe una serie de regalos a cambio de aceptar dicha designación que, en el caso del bautizo, por ejemplo, hace que tenga que suplir la figura del padre en caso de ausencia de éste y, de cierto modo crea un vínculo (muchas veces interétnico, con lo que aumenta las posibilidades sociales y culturales del bautizado) pues se incorpora de cierto modo al compadre como parte de la familia extendida.

III.2. Autorizar verticalmente: Pablo Palacio los avatares del cuerpo y la reciprocidad heteronormativa

En el cerebro pétreo del golem estaba escrito:
“servirás fielmente a tu señor y le obedecerás como cadáver”.

Primo Levi
Defecto de forma, 2010

Benjamín Carrión, escritor, político y probablemente el mayor gestor cultural ecuatoriano del siglo pasado –cuyo nombre, de hecho, bautiza a la Casa de la Cultura de dicho país– mencionaba lo siguiente:

Sostienen los críticos singularmente los modernos, que la biografía del autor es necesaria para la comprensión de la obra. Como todas las afirmaciones exclusivas, ésta me parece a medias exacta [...] En el caso de Palacio la cosa es terrible. Sobre todo al tener entre manos un libro desconcertante, lleno de carcajadas, de gesticulaciones, de penetración aguda, de niebla. (1987: 76)

En esta cita en la que la biografía –el pasaporte para la subjetividad literaria– se pone en duda por parte de una de las voces autorizadas del canon ecuatoriano, aparece probablemente una de las claves más importantes de este autor: la incomodidad que su figura genera en el orden(amiento) literario, pues sus textos, llenos de acciones corporales, si bien son espacios privilegiados y pautados para la transgresión, pareciese que incluyen cierta peligrosidad, un extraño virtuosismo narrativo que parece contraponerse, o sumarse, al potencial quebrantador que no quiere que vida y escritura vayan de la mano. De este modo, lo que *asusta* a Carrión, en tanto que crítico, parece ser que la biografía de Palacio sea coherente con sus textos y relacione los sucesos de la vida del autor con aquellos de su escritura de ficción.

Cuando se analiza la biografía de Pablo Palacio (Loja, 25 de enero de 1906 – Guayaquil, 7 de enero de 1947) no hay aparentemente nada aterrador. Nació en Loja, una

ciudad al *sur* del Ecuador y al terminar los estudios secundarios se trasladó a Quito con intención de estudiar medicina, aunque finalmente se licenció como abogado. Sus identidades biográficas fluctúan entre ser abogado, escritor, político, traductor y profesor universitario. Su faceta como escritor con una obra breve ha sido, no obstante, la más reconocida pues, por ejemplo, su *identificación* como abogado culmina con una tesis tan predecible como *aburrida*, sobre la letra de cambio que no ha tenido mayor trascendencia.²⁴⁶ Palacio, como muchos intelectuales de la época y de la zona, fue militante de izquierda, ostentó cargos importantes en la política y la educación y por ende, gozó de ciertos espacios de poder.²⁴⁷ Sin embargo, en esta vida comprimida hay un hecho que hace que Palacio sea *extraordinario*. Justamente, en el autor, desde joven empezaron a reportarse algunos desvaríos mentales por lo que en 1936, con sólo 30 años, fue internado en un manicomio, lugar donde murió 10 años después. Este hecho, la locura, es el que activa todos los demás episodios biográficos con el atractivo de que el autor al haber estado codo a codo con la política, el derecho y la ciencia, permite el aterrizaje de los mecanismos de disciplinamiento corporal de la Modernidad decimonónica. En suma es esto lo que, de cierto modo, y dramatizando, siembra el terror en su biografía, atemoriza y crea cierto suspenso en su vida.

A mi parecer es en esta estrecha relación entre locura, ley y cuerpo donde está la clave de (des)autorización de lectura que permite analizar cómo es asumido Palacio en el canon nacional y andino y, en tal virtud, su potencialidad para la transgresión pautada en esta tesis.

Quizás por aseveraciones como la de Carrión, que ahora se miran con cierto anacronismo, es posible afirmar que hoy por hoy Palacio está de moda por esa relación entre vida y escritura. Merecidamente, varios de sus escritos han sido rescatados y nuevas lecturas a

²⁴⁶ Destacó principalmente en la narrativa que consta de varios cuentos y dos novelas aunque tiene una breve poesía, ciertos ensayos y traducciones. Sus novelas son *Vida del Ahorcado* y *Débora* y sus cuentos están difuminados en revistas y en la colección *Un hombre muerto a puntapiés*.

²⁴⁷ Por ejemplo, fue subsecretario de educación, secretario de la Asamblea Constituyente y decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central del Ecuador.

sus textos se han dado dentro y fuera del país.²⁴⁸ Palacio ha sido, sin temor a que la aseveración sea exagerada, canonizado en el espectro ecuatoriano, en el hispanoamericano y en el andino, en ese orden, demostrando parte de la construcción cronológica de los tres espacios así como la reivindicación contemporánea de la extravagancia y el *malditismo*. De tal suerte, Palacio se ha constituido como el escritor ecuatoriano raro y el escritor ecuatoriano de los raros, digamos, el símbolo de una alteridad atractiva que en gran medida capitaliza ese síntoma del pacto con el Otro que mencionaba Lasarte en el primer capítulo.

Su entrada en el canon, en virtud de la inquietante biografización, sin embargo, fue extraña probablemente porque vino mediada constantemente por un mostrar/ocultar el cuerpo, cuestión radical al momento de normar la sexualidad. Por ello, el cuerpo debe ser un espacio central en Palacio para ver los discursos que en el orden(amiento) legitiman su lectura y para ver dos posturas en torno a su figura autorial que me limito a explicar por separado.

El 1958 el crítico Edmundo Ribadeneira señaló que Palacio era: “un cerebro que excluye el enfoque progresivo y que de ninguna manera hace bien a la patria” (*Apud.* Corral 2000: xcv). Si Roland Barthes se fijaba en el cerebro de Einstein como objeto mítico “órgano superior, prodigioso, pero real, inclusive fisiológico” (2009a: 79), en el caso de Ribadeneira el cerebro de Palacio era inmaterial, cercano a la moral, símbolo del desorden, que activaba un cuerpo que aparentemente se oponía a las normativas *justas* del contrato social. No obstante, el de Palacio era un cerebro que *estaba*, que se mostraba, y que era más que una simple metáfora para hablar de la inteligencia. La apreciación del crítico, que en gran medida busca desterritorializar el cuerpo de Palacio, o mejor, reterritorializarlo en un sitio que no sea el Ecuador tiene, con todo, una genealogía que se basa en la construcción del canon nacional/regional que se dio décadas antes y que es conveniente comentar.

²⁴⁸ Destaca la edición coordinada por Wilfrido Corral en el año 2000, *Pablo Palacio: Obras Completas*, que incluye sus cuentos, poesías, novelas y traducciones, además de varios estudios de su obra y en la que Ellen Pignatello elabora la bibliografía más completa de todos los trabajos hasta el año 2000 de Palacio.

Como mencioné, las vanguardias andinas estuvieron marcadas por un realismo social que intentó integrar dentro de la literatura a ciertas identidades excluidas del imaginario nacional desde la vocería mestiza. Por este motivo principalmente, la Generación del 30 ecuatoriana se constituyó –en palabras de Icaza, miembro de dicho grupo literario y el autor de la novela indigenista por excelencia *Huasipungo*– en “un momento estelar que no ha podido repetir Ecuador [...]. La literatura ecuatoriana, en su tradición profunda, es una literatura de lucha [...] que corresponde fatalmente a un continente” (*Apud.* Castañón 2009: 280).²⁴⁹ En efecto, los integrantes de dicha generación literaria escribieron desde el compromiso con la sociedad, que tenía una fuerte influencia marxista que, en el caso textual, se traducía a partir de la inclusión de ciertos personajes ignorados por la historia nacional. Con esta formación de *estrellas*, que de modo comunitario crearon una suerte de constelación, además surgía una búsqueda de trazar un camino donde apareciese el mito fundacional y heroico de la resistencia, el cual se vincula directamente a la regionalización y al indigenismo latinoamericanista.

Palacio, contemporáneo a esta generación, también era de izquierda y su escritura en muchos episodios fue de denuncia social pero su literatura aparentemente no tenía el compromiso requerido para lograr un espacio en el firmamento. Esto se evidencia, por ejemplo, con Joaquín Gallegos Lara, ideólogo de la Generación del 30 que escribió una fuerte crítica respecto no tanto a la obra (*Vida del ahorcado*, del año 1932) sino más bien a Palacio diciendo que éste sufría de un “izquierdismo confusionista” (2006: 177) que lo hacía divagar en lo “clownesco y desorientado de la vida” (178). El autor y teórico “bolcheviquizaba” al lojano comentando que “Si Pablo Palacio quisiera ser menos vago, menos escéptico, menos deshumanizado y menos lejanamente alusivo lo podríamos llamar Pavlukja” (177) y concluía

²⁴⁹ En el Perú la Generación del Centenario una década antes propuso el indigenismo como parte de la articulación escritural de sus autores. Nuevamente la figura de Mariátegui es importante como fuente de muchas de las ideas que nutrieron a ambas escuelas.

con una aseveración inquietante que diagnosticaba el mal de su escritura: “este dualismo, entre el romántico ser espiritual y animal del ser físico con que se suele dividir mecánicamente la personalidad del hombre, y su natural contradicción, amargan a Pablo Palacio [...] Lo persigue la imagen de los cadáveres en descomposición” (178).²⁵⁰ Interesan de todos estos ataques que aterrizan finalmente en la acción escritural, las nociones de cuerpo muerto y desorientación que empiezan a construir una imagen espacial: la de un escritor que, como una obra cubista, es visto en tanto que masa que ocupa un lugar en el espacio y que se reinterpreta desde distintos espacios para poder ceñirlo en la materialidad de la representación. Así Palacio pareciese estar recostado no en medio sino detrás de algunos críticos que con la bandera del realismo social forcejean con su cuerpo, intentan pintarlo o dibujarlo, para desterritorializarlo de la zona o territorializar su cuerpo a través de ciertas ideologías, como la marxista. Ese cerebro vago, esos cuerpos putrefactos, esa indecisión de que el cuerpo salga del territorio o se nacionalice bajo un canon determinado, comprimen con su escritura y forman una especie de meteorito que puede poner en peligro a la constelación del realismo social a través de su corporal arte burgués, que no se posiciona de modo claro en lo político.

Por ello, el cerebro de Palacio era más que un órgano plagado de neuronas. Era una justificación que durante casi 30 años, justificó su deslegitimización literaria y por ende su exclusión del canon realista que era básicamente el canon ecuatoriano. Debido a esto, Palacio podría verse como un cuerpo *zombificado* al que se le debe extraer metafóricamente el cerebro y que como cadáver sigue vivo y que en tal virtud se vuelve amenazante. Por ello, además de estas referencias vale la pena detenerse brevemente en el proceso de “medicalización” que sufre este autor dentro de la crítica.

²⁵⁰ Es interesante señalar que Carlos Manuel Espinosa, en su artículo “Un hombre que murió dos veces”, decía que Palacio murió dos veces: la primera vez con la llegada de la locura y la segunda con su fallecimiento, aumentando la noción de muerto viviente, de persona perseguida por el cadáver.

Nelly Oudshoom destaca la manera en que Londa Schiebinger, justamente, ha descrito cómo los anatomistas decimonónicos tomaron especial atención en aquellas partes del esqueleto que podrían llegar a ser socialmente significativas, entre las cuales figuraban el cráneo para, en el contexto occidental, explicar la naturaleza pasiva de las mujeres. De este modo, las ciencias biomédicas funcionaban como un árbitro en los debates socio-políticos acerca de los derechos y habilidades de las mujeres (Oudshoom 1994: 7).²⁵¹ Palacio era un hombre y, por tanto, su trayectoria patológica es diferente aunque comparte ciertos esquemas por romper la racionalidad del hombre moderno.

Rubén Darío comentaba que “cuando la literatura ha hecho suyo el campo de la fisiología, la medicina ha tendido sus brazos a la región oscura del misterio” (1950: 456). Con este fragmento inquietante, de uno de los escritores más representativos de las letras hispanoamericanas, es posible explicar cómo los discursos modernos de la medicina y de la cultura se relacionan. Efectivamente, hay que hacer un rastreo en los salones franceses, en la literatura degenerada de Huysmans y sobre todo en Max Nordau y su noción de que los escritores y artistas hipersensibles, pervertidos y excitados por el mal podían contagiar a una sociedad que era *sana*, y así dar con el nacimiento de la misteriosa medicina y su influjo en la literatura y la crítica literaria. Pitarch señala al respecto que esta noción gestada finisecularmente fue un proyecto “desenmascarador de los peligros de movimientos muy concretos del arte” (2006: 56) desde ideologías patriarcales. Este vínculo que adquiere diferentes etiquetas –hipersensibilización, histeria, afeminamiento, entre otras– demuestra cómo la masculinidad hegemónica, desde su panóptico central, proponía ciertos modelos de

²⁵¹ En el mismo artículo el autor se encarga de decir que “siempre he creído que el órgano principal del cuerpo y de lo que va con él por dentro, con toda su fragilidad orgánica que se deshace para la siembra existencial, es, más que la cabeza invisiblemente antenada para guiar el paso y el impulso, el aparato ocular, porque hace posible la presencia inmediata del mundo en lo conocido y desconocido de la percepción” (103). De este modo, hay un desplazamiento hacia la mirada y los ojos de Palacio que también reflejan la extrañeza.

cuerpos de hombre que eran débiles y, por tanto, que debían disciplinarse y que se ven en discursos como el de Ribadeneira.

Sin embargo, para entender parte de la medicalización literaria que conlleva a la canonización nacional, varias décadas después y al otro lado del océano, Alfredo Pareja Diezcanseco, nombre indispensable de la literatura y las relaciones internacionales del Ecuador,²⁵² y también miembro de la generación del 30, es clave. El autor sin querer excluir al cuerpo y la literatura de Palacio de la literatura ecuatoriana, revisitaba parte del cerebro como fetiche, o al menos la estructura de tejidos que lo envolvía, a partir de un relato de la niñez de Palacio:

Cuentan que de muy pequeño [Palacio] cayó en un torrente y el río se lo llevó entre sus piedras, causándole una fractura craneal, de la que salvó la vida pero quedándole un pequeño vacío de huesos, que, de broma ya estudiante de jurisprudencia en Quito, hacía tocar a los amigos, riéndose con su “risa de potrillo” tierno. [...] Cuentan también que la herida le causó trastornos psíquicos, con los cuales le llegó su malestar de alma; y que por allí le entró el beneficio contradictorio y temible de la literatura. (1987: 102)

Nuevamente aparece el inquietante discurso corporal que en este caso, como una máquina vieja –una lavadora, por ejemplo– se arregla a golpes y se (re)activa creativamente con una serie de sacudones que finalmente, y por *suerte* para la sociedad, terminan en un ejercicio literario. Este cruce entre medicalización y literatura enunciado biográficamente, sin embargo, no deja de ser *cordial*, pues busca que Palacio sea leído y cooptado por el sistema cultural. Por ello, la biografía marca un cuerpo, crea una noción de autor y legitima una literatura en virtud de esa genialidad que se (re)genera a golpes (Pitarch 2006). Pareja Diezcanseco sirviéndose de la oralidad y la retórica del rumor (“cuentan que”) realiza esta narrativización del particular ritual de paso de cuerpo en el que la mente se activa, con un afán

²⁵² Alfredo Pareja ha sido considerado como uno de los mejores narradores del siglo XX. Además de eso, fue el primer canciller de la época democrática ecuatoriana y uno de los historiadores más reconocidos en el país.

literario. Para evidenciar tal cuestión utiliza a otro cuerpo *mayor* que ha sido también parte de esta relación entre medicalización y escritura en un extraño proceso de equiparación:²⁵³ “lo que sí es extraño es la semejanza en el corte y en ciertos rasgos sobresalientes de los rostros de Kafka y Palacio” (102). El crítico establece un peculiar de espejo. En un lado aparece el cuerpo modelo del célebre escritor checo, puntal del canon contemporáneo europeo, y en el otro, en un reflejo aparentemente *condescendiente*, el escritor ecuatoriano, con su pelo rojo y pecas, con su cerebro reactivado por las vueltas y ciclos de sus neuronas que chocaban constantemente en el papel mojado, como particular intento de introducir a ese cerebro y su obra en el canon literario de su país.²⁵⁴ Al equiparar con un cierto guiño psicoanalítico a dos figuras corporalmente extrañas, Palacio y Kafka, tiene en mente el factor común *literario* entre ambos de la *obsesión* por el mundo legal, de la literatura poco extensa, pero sobre todo, de la escritura perturbadora que se legitima siempre en comparación y autorización por parte del referente literario europeo.²⁵⁵ Palacio, de hecho, quiso publicar infructuosamente en Francia, lugar de donde vino una de las primeras críticas a su obra.²⁵⁶ En este ejercicio de

²⁵³ Medicalización en tanto que cuerpo enfermo por la tuberculosis y que ha sido referido como un escritor extraño por su capacidad de enunciar temáticas extrañas que en ocasiones han sido asociadas a su corporalidad.

²⁵⁴ Benjamín Carrión ha señalado su pelo rojo lo que pareciera añadir cierta noción de extrañeza al autor. Cabe destacar que el crítico Agustín Cueva ha sido una de las voces menos condescendientes como Palacio y precisamente una de las más atacadas en la actualidad por considerarlo un escritor “menor, en muchos sentidos, pero de segunda línea” (Cueva 2002: 584).

²⁵⁵ Ernesto Fera comenta lo siguiente respecto a Kafka y ciertos vínculos con psicoanálisis, extrañeza y escritura al compararlo con Freud: “Kafka tomó el camino de la literatura como fallido (¿expiatorio?). Para expresar su singularidad y su extrañeza frente a sí mismo y frente al mundo. Freud, en cambio, se enfrentó solo a la ardua labor de descubrir las leyes que configuran los comportamientos humanos [...] Kafka fue una conciencia alienada en la neurosis. Freud fue en todo momento un modelo de conciencia científica (2000: 13-14). En este sentido, me parece vital analizar cómo el tan novedoso como perturbador pensamiento freudiano se convierte en una suerte de *alterización* del escritor a partir de una articulación idealista respecto a su cuerpo. En relación a la literatura legal, las obras *El proceso* y cuentos como la citada “La colonia penitenciaria” hablan de esta posible analogía. Kafka publicó tres novelas, una novela corta, varios relatos breves y es extensa su literatura epistolar.

²⁵⁶ De hecho el autor comenta en una carta fechada el 20 de enero de 1927 dirigida a Benjamín Carrión: “Ya que no ha sido posible que mi libro aparezca en Francia, lo he publicado aquí, con grandes trabajos y muchas faltas” (Palacio 2009: 40). Comenta Gonzalo Zaldumbide en *Revue de L’Amerique Latine* del 7 de julio de 1927: “Esta nueva manera de escribir que señalamos en la nota anterior, se desarrolla con entusiasmo en los medios artísticos y literarios de Quito y produce ya obras inesperadas tales como *Un hombre muerto a puntapiés*, en el cual el señor Pablo Palacio, joven y talentoso escritor, lleva expresamente hasta el absurdo este gusto por lo excéntrico. Sin embargo le falta lógica en lo absurdo, mas hay en él fuerza y dotes naturales. Tengamos presente estas promesas (2009: 27).

comparación corporal y textual pareciese que esa *deuda* también se paga a través de la mirada que examina casi arbitrariamente dos perfiles.

En 1973 Abdón Ubidia, otro escritor ecuatoriano, afirmó por su parte, que la sífilis fue la causa de la locura de Palacio, bajando ahora del cerebro a otras partes de la anatomía menos exploradas pero todavía más inquietantes y que nuevamente vinculan al autor y una degeneración corporal como parte de una corriente estética de extrañeza, como medida de equiparación entre cuerpo y escritura.²⁵⁷ La rareza, que legitima pero que al mismo tiempo constriñe a la identidad en una jugada casi naturalista de otros biógrafos o *comentaristas*, incluso llega a extrapolarse al espacio de nacimiento del autor: la peculiar ciudad de Loja.²⁵⁸ De este modo, se realiza una clasificación corporal que toma al texto como una consecuencia causa-efecto del cuerpo raro, ese cuerpo de hombre que sin ser el de una mujer propone una masculinidad extraña que encaja en el sistema cultural solamente si se controla. El cerebro reactivado en el río, más heraclitano que nunca; la genitalidad sifilítica que llega al cerebro y viceversa, por obra y gracia del *treponema pállidum* causando las lesiones *mentales*; y el rostro extraño, que como un manual de Lombrosi detecta los cuerpos sospechosos, son narrativas que permiten autorizar la *rara* escritura de Palacio en virtud de ciertos avatares corporales también poco habituales.

²⁵⁷ La crítica María del Carmen Fernández corrobora esta afirmación así como Rufinelli, que lo presume.

²⁵⁸ Esta extrañeza, que buscaba crear una coherencia casi naturalista que permitiese explicar en la biografía buena parte de la obra, hizo que también algunos de sus críticos centraron su atención en el espacio de nacimiento del autor, Loja, sitio que a pesar de no ser central en el Ecuador ha sacado posiblemente a varios de los nombres más destacados del siglo XX (entre ellos, Matilde Hidalgo de Prócel, primera médica, concejala y mujer votante en el continente americano; Benjamín Carrión, el *gestor cultural* ecuatoriano o Jamil Mahuad, presidente del Ecuador que causó la peor crisis financiera de su historia y que obligó a millones de ecuatorianos a principios del siglo XX a refugiarse en el exilio). Dentro de los críticos que se han centrado en el lugar de nacimiento del autor para verificar su extrañeza destacan el mencionado Carrión y Fernández. Loja, por su fuerte identidad cultural, cercana al pueblo originario de los paltas que ha construido cierta mitología de la diferencia y que fue capitalizada para mostrar la singularidad del autor. Dentro de las mitologías sobre el espacio está la de Vilcabamba, la ciudad de la longevidad, en la que por alguna razón del terreno, aparentemente, viven las personas más viejas en todo el mundo. Los paltas es un pueblo que *extrañamente* había migrado desde la Amazonía y era el único grupo de la sierra ecuatoriano-peruana que rompía el señorío Puruhá-Mochica

Así pues, para reterritorializar a Palacio la autorización basada en la locura se relacionaba directamente al cuerpo y a la escritura. La locura “has been recognized as a mental illness that prevent its victims from conforming to societal definitions of rational behavior and judgement [...] [and] its association with weakness and childlike behavior has been understood to undermine masculine identity, thus contributing to the shame experienced by the male sufferers” (Maybrey 2003: 235). Por tanto, la literatura ingeniosa se transforma en un bálsamo curativo que devuelve la racionalidad perdida y que permite que el espacio textual sea donde se efectuen los posibles actos *sociópatas*, licencias que cierta parte de la crítica concede al autor por salirse del camino del realismo social y por tener un pasado corporal inquietante.

De este modo, la clasificación literaria del cuerpo, legitima y deslegitima a Palacio y propone, de carambola, una masculinidad relacionada con la patologización y la genialidad. Si Kafka paseaba entre los escondites y los puentes de Praga donde transitaba el *golem*, en el caso de Palacio y sus críticos, el cerebro del lojano y el cuerpo cadavérico que lo circunda también construyen una escritura diseccionada que desde la locura y la degeneración lo insertaban, de uno u otro modo, en el orden(amiento) literario.

Por ello, el derecho a ser autor que ha acompañado a Palacio ha estado muy relacionado con la disciplina del cuerpo que lo insertó en una economía racional y moderna. Así, la *bio* de Palacio traspasada al *graphos* no puede ser pensada sin el cuerpo ni sus órganos desperdigados, sin su cuerpo extendido horizontalmente que es analizado desde la verticalidad del canon tradicional que construye un orden(amiento) literario moderno.

Una segunda parte –por llamarla así– de la canonización de Palacio vino en época latinoamericanista con críticos, jóvenes y experimentados, que buscaban superar el letargo del realismo social y la locura. En el año setenta, cuando se gestó la articulación más organizada

de la literatura latinoamericana, Hernán Lavín Cerda lo rescató, lo publicó en Cuba y empezó a tejerse un nuevo modo de leerlo como escritor vanguardista, ahora al consagrarlo por contestar al canon realista, por proponer subjetividades nuevas y por su profundo afán renovador que se extiende hasta nuestros días. Además Palacio fue martirizado pues, como héroe de guerra, fue excluido del *Diccionario de la literatura latinoamericana: Ecuador* (1962) con lo que se le quitó el pasaporte autorial. En esta peregrinación, que rescataba su nombre, se llegó a tales extremos que críticos como Manuel Corrales, a falta de un escritor ecuatoriano en el boom latinoamericano,²⁵⁹ sugirieron que si Palacio hubiese estado vivo podría haber entrado dentro del grupo literario. Este ejercicio de resurrección, que levantaba el cuerpo horizontal del quirófano literario, permite precisamente ver la hambruna que los cánones ecuatoriano y andino –marcados por el corte realista andino– tenían respecto a una subjetividad mestiza y urbana que superase el *estancamiento* histórico entre montañas y valles que sobre-utilizaba personajes. Lo curioso es que este llamado que parecía gritar, intentando que Palacio se levantase, se realizó *sin* su cuerpo, como si al obviar los sucesos y órganos mencionados, se pudiese realizar un pago prorrateado al autor, que mezclaba la estrategia y la culpa. Así, mientras se resarcía la patologización tan finisecular como enferma del cerebro del autor, la era narratológica, en donde la estructura era la que gobernaba al orden(amiento) literario, permitía otro análisis de legitimación autorial.

Palacio y su rareza textual completaba la demanda occidental de innovación ya que proponía, por ejemplo, temáticas y personajes con contornos más *borrosos* “como fotos antiguas, cerrados en sus falsas ilusiones, pequeños e indistintos contra la belleza de lo raro” (Corral 2000: LXXIV) además de completar el requisito narrativo de la época. El autor, así, desde la crítica textual se convirtió en una suerte de superhéroe de la alteridad, de aquellos

²⁵⁹ José Donoso y Carlos Fuentes, dos figuras esenciales del boom latinoamericano, crearon un escritor ecuatoriano, Marcelo Chiriboga, para subsanar que dentro del más *representativo* movimiento de la literatura latinoamericana del siglo pasado no existiese alguien del país.

que *como él* intentaban escapar del tedio indigenista del realismo social en el texto. Estas semillas permitieron que algunos académicos ecuatorianos contemporáneos lo compararan por su innovación con Borges (Robles 2000: 324) o a Cortázar (Valencia 2000: 337) para así intentar reubicar a la nación en el canon latinoamericano. Con un latinoamericanismo rejuvenecido, aparecieron estudios deificadores que lo calificaron hispanoamericanamente como “precursor de literatura latinoamericana” (Lavín Cerda 1995: 58) o uno de los pocos escritores de la región “tan bien *dotados* para dejar una huella indeleble en las letras hispánicas” (Manzini 1994: 33; la cursiva es mía). En estos análisis la locura proveniente de la sífilis y el golpe en la cabeza fueron vistos como un conjunto “ridículo” de posicionamientos, al momento de definir “la razón de ser de su estilo literario” (Valencia 2000: 331). En efecto, el cuerpo extraño de Palacio y sus apreciaciones corporalmente kafkianas, empezaron a verse como anécdotas que nutrían el estudio histórico del autor en la que los personajes y narradores tomaron el protagonismo principal por la peculiar construcción intradieгética de sus textos. En esta crítica hispanoamericanista *desapareció* el cuerpo del autor ya autorizado, sumido en el análisis estructural de la escritura literaria.

La *andinidad* de Palacio, con la mezcla semántica de andino e indígena, en tal virtud innovadora fue negada. Si la literatura social, la realista –ya no sólo *estelar* sino convertida en una constelación– *veía* en Palacio una especie de meteorito que amenazaba aterrizar en las mentes ecuatorianas,²⁶⁰ la crítica contemporánea hispanoamericanista más profesional y aséptica, se cuidaba de no involucrar excesivamente el cuerpo del autor centrándose en la extrañeza de sus personajes para intentar que Palacio brillase como una estrella solitaria en el cielo.

²⁶⁰ El artículo “El síndrome de Falcón” de Leonardo Valencia resulta interesante para explicar la continua legitimación de la literatura social que se convierte casi en un peso con el cual el autor ecuatoriano tiene que cargar.

Es nuevamente en la pluma consagrada de Cornejo Polar cuando Palacio consigue un pasaporte en el espacio andino, que había sido *indetectable* en sus textos.²⁶¹ Cornejo Polar se aproxima a Palacio prescindiendo de su cuerpo y habla de la renovación del lenguaje de las literaturas andinas que se debatían entre la vanguardia y el indigenismo –primos hermanos nacidos de los procesos sociales e ideológicos en los Andes–. Cornejo Polar mencionaba que Palacio, como vanguardista, buscaba “expeler la angustia que le producía vivir en un mundo no sólo atrasado sino, definitivamente, mal hecho” (2003: 153), asumiendo así cierta ruptura con la noción andina que él mismo identifica, de cierto modo, con el letargo y el ensimismamiento. La importancia de Palacio, según Cornejo Polar, radicaba en su renovación narrativa, y en que evidenciaba las tensiones y diferencias entre el indigenismo (el realismo social, de acuerdo a mi terminología) y el vanguardismo. En efecto, la renovación de Palacio radicaba en que en sus textos existen dos niveles narrativos: el de la realidad (lo que ocurre) y el de la subjetividad (lo que uno piensa o *desea* que ocurra) a diferencia del realismo que tiene solamente un nivel (lo que ocurre que es lo que se *desea*).

El momento de ejemplificar esta aseveración es el momento fundamental en el que una serie de discursos, incluido el de la homosexualidad, aterrizan y tienen su oportunidad dorada en los Andes y que permiten analizar por qué el sujeto Palacio acaso puede plantear transgresiones.

Cornejo Polar utiliza, como la mayoría de los teóricos que se han referido a Palacio, el relato “Un hombre muerto a puntapiés”, uno de los textos fundacionales del crimen *homofóbico* en América Latina y cuento que abre su colección de cuentos del mismo

²⁶¹ Jorge Hugo Rengel comenta, por ejemplo: “en sus libros encontramos nuestro ambiente, sino que a la mayoría sorprende la forma desconocida, pirindelliana, y no pasando de la mera contemplación exterior, es difícil llegar a su fondo tan nuestro, innegablemente serrano, colonial, decadentista” (*Apud.* por Fernández 1997: 52) demostrando las dificultades de encontrar andinidad en sus textos.

nombre.²⁶² En el análisis del teórico respecto a la dicotomía indigenismo/vanguardismo del relato *real*, menciona cómo un hombre fue asesinado a patadas por ser *vicioso*; el relato *ficticio*, en cambio, es cómo el vicio que se descubre es la homosexualidad. Cornejo Polar concluye que el segundo relato sirve “para resolver ambigüedades. De esta manera, sea el caso, la frase ‘el difunto vicioso’ se convierte en un largo sopeso de hipótesis diferentes, en la afirmación de la homosexualidad del asesinado” (2003: 154). Si bien la apreciación narrativa de Cornejo Polar es acertada e interesante desde la dicotomía indigenismo/vanguardismo ocurre una cuestión fundamental respecto a Palacio: el relato de la *homosexualidad* se convierte en *el* relato ficticio que no es *el* real y que, con suerte, puede completarla. Años antes Cornejo Polar ya había hablado de la trama de este mismo texto: “En el plano de las denotaciones ‘Un hombre muerto a puntapiés’ refiere una historia simple: la muerte de una persona que ha sido golpeada en la calle por desconocidos, historia que es contada por el narrador a partir de una primera versión periodística” (1987: 164). Si bien el teórico peruano afirma que en el texto existe una agresión “al cuerpo social” (165) y denuncia el “machismo de una sociedad cerrada y punitiva” (163) cae en la misma trampa que denuncia respecto al realismo que él critica: la incapacidad de ver que la *realidad* viene marcada por cánones, estructuras y discursos de *verdad*. Así las *otras* realidades –las que el teórico peruano valora tanto en la ficción y que completan lo que se piensa y desea como real– desaparecen del discurso andino y el hombre muerto a puntapiés por homofobia queda suspenso como una posible hipótesis. De esta manera, cuando el teórico habla de estas realidades ocultas, como por ejemplo al momento de enunciar la *homosexualidad*, lo hace de modo timorato, con cierto recelo, para no volver a hablar de ella, como en efecto sucede.

²⁶² Una de las críticas tempranas más interesantes viene de Hernán Rodríguez Castelo quien escribe: “el caso de Ramírez nos pone ante una de las páginas más desoladoras, más crueles que se hayan escrito en nuestra literatura. La lucidez con que Palacio nos entrega la angustia amorosa del pederasta y la delectación con que recoge hasta el ruido de los puntapiés que mataron a Ramírez” (1987: 91).

En el mismo año 94 en el que se publica *Escribir en el aire* se firmó en París la Declaración de Cumbre sobre el Sida. Ya habían muerto miles de personas incluidos Rock Hudson y Freddy Mercury con la declaración de la enfermedad como *cáncer rosa*. Cuatro años antes los *Queer Anónimos* habían realizado sus manifiestos intentando reformular la identidad gay en Nueva York. En el Perú el primer paciente diagnosticado en 1983, “un paciente homosexual de Lima que había vivido en Nueva York” (Marcos 2002: 18), (des)aparecía ante la mirada atónita y en el mismo 1994 se publicaba, sin ironías, *No se lo digas a nadie* de Jaime Bayly. Mientras tanto en los Andes contradictorios de valles y montañas, donde sus teóricos iban a la universidades visitantes estadounidenses reclamando nuevos cánones que posibiliten nuevas lecturas y temas, el cuerpo *homo* y sus posibles violencias pasadas y presentes con todas las dinámicas *andinas* se terminan de heterosexualizar bajo la heterogeneidad. En *Escribir en el Aire* existe un acápite de “Voces enterradas” en las que aparecen el género testimonial como enunciación *propia* del indígena y en la que se alude al subalterno andino. A pesar de ello, la voz del homosexual ni siquiera aparece en los sedimentos textuales, es un subtexto hipotético que siempre debe inferirse solamente *si uno quiere*.

De este modo es importante ver cómo la posible ambigüedad sexual y las prácticas no heteronormativas en Palacio, como *única* opción –al menos en el corpus de Cornejo Polar– para posicionar el tema desde las humanidades, se resuelven de un *plumazo* que convierte a los “cuerpos raros” y sus prácticas en un subtexto.

No obstante, puede refutarse a mi argumento, y con razón, que esta crítica a la complicidad cauta e invisibilizadora del teórico peruano y otros, aparentemente confunde temas y espacios. En efecto, para empezar, el cuerpo de Palacio no era un cuerpo *homosexual*; luego, la crítica de Cornejo Polar no estaba relacionada al cuerpo de Palacio sino a sus textos;

y finalmente, la teorización de la corporalidad del autor y sus textos desde la irrupción de la narratología no es posible. No obstante, en la lectura especializada (que por ejemplo Cornejo Polar hace de la etnia) la vinculación entre sexualidad (cualquiera que ésta sea) y texto desaparece. Ese cruce, que en los Andes permite hablar con tanta soltura de la representación del Otro indígena por parte del mestizo, por ejemplo, realiza cruces de miradas entre el cuerpo del autor que se encuentra *bis a bis* con sus personajes. Pero en el caso de Palacio su cuerpo, tan cautelosamente analizado, por ejercicio de la propia crítica, que de golpe en golpe a sus diferentes órganos reaviva fantasmas pasados, acciona cuerpos inertes, ese cuerpo mestizo, extraño no se quiere vincular con los discursos de la sexualidad por el descafeinamiento de asumir que la sexualidad heterosexual es la sexualidad.

Con esta constatación puede apreciarse cómo los golems, cadáveres circundantes, cuerpos descerebrados, más que perseguir al autor nos persiguen a quienes lo estudiamos incluso desde la negación del cuerpo como parámetro de análisis. Este ocultamiento permite ver cómo se ha autorizado y se sigue autorizando y vinculando o desvinculando a la vida del autor con su obra.

Para ejemplificar parte de este ejercicio recurro al académico, probablemente más especializado y ciertamente uno de los más lúcidos de Palacio, Wilfrido Corral quien en el año 2000 con una reciclada *ambigüedad* afirmaba: “No he leído ninguna crítica feminista al respecto, y ni Fernández ni Manzoni, que no por ser mujeres tendrían que emplear el enfoque feminista, se ha pronunciado al respecto” (2000: LXII). Probablemente, en esta aseveración que intenta ser tan prudente como contradictoria al unir el cuerpo femenino a la crítica feminista, sin embargo, haya una clave fundamental para entender la subjetivación del autor Palacio en el orden(amiento) pues pareciese que la crítica de la alteridad en los Andes, tan preocupada por esa pluralidad corporal y cultural debe dejar siempre que los otros hablen por

sí mismos respecto a sus búsquedas de lectura. Más aún, el fantasma del ventrilocuismo indigenista parece sobrevolar peligrosamente a los cuerpos mestizos que se atreven a hablar por otros no solamente en la ficción sino también en la crítica especializada. A pesar de ello, el propio hecho de que las críticas mujeres no se posicionen desde del feminismo revela una cuestión absolutamente obvia: los discursos de género no tienen que ver con el sexo sino con la articulación política. Y ante la ausencia de una crítica mujer y feminista que explicita la escritura feminista, se nota más aún la ausencia ni siquiera solicitada del *cuerpo raro* que explicita la *escritura rara*, con poquísima –o mucha– conciencia del compromiso político corporal del autor. Corral en un texto, justamente, sobre el canon respecto a Palacio mencionaba que:

la recepción de Palacio en su país no posee ningún foco, monopolio o hegemonía. Esta falta de patrón, especialmente cuando se está leyendo a un autor que inevitablemente es mencionado como la causa de la inserción de la narrativa ecuatoriana en cierto tipo de canon, es reveladora de un problema cuyas vertientes son ideológicas, estéticas y, sobre todo, críticas [...]. En este sentido Palacio sigue malentendido en su país. Si se lo aprecia es por ser *sui generis* si se lo rechaza es por “demencia”. (1997: 232)

En esta cita, en la que no tan sutilmente se exige una leviatanización del orden(amiento) literario nacional Corral omite que el canon contemporáneo, como dice Lillian Robinson, es un artefacto “totalmente caballeroso” (1998: 117) que hace precisamente que el teórico de modo educado tienda una invitación a las escritoras feministas, preferentemente mujeres.

Parece cierto, pues, que la articulación de género, en el cuerpo de género correcto, era casi la única manera de dar una nueva lectura a Palacio. El canon se construye, más todavía en el mundo académico, a partir de negociaciones, invitaciones e incluso favores al momento de coordinar, editar y publicar. Parece pues que en el canon palaciano los cuerpos *verdaderos* que articulaban políticamente ciertas lecturas no estaban *invitados* a ciertas antologías. Muy

pocos de los críticos contemporáneos de Palacio, hombres o no, feministas o no, gays o no, habían encontrado en “Un hombre muerto a puntapiés” –texto que inaugura y bautiza su colección de cuentos además, y que es una suerte de gallina de los huevos de oro para todos, incluido para mí– una posibilidad de crítica desde los estudios de género.²⁶³ Por eso, aunque Corral sugiera un canon nacional (o regional) que sienta ciertas pautas, que homogenice más, lo cierto es que ha existido un monopolio invisible del canon palaciano desde la caballerosidad *heterogénea* que *homogeniza* una lectura desde un pacto de silencio, ya fuese para evitar que el cuerpo raro y sifilítico del autor se asocie a la *homosexualidad* o porque la crítica tiene que ser hecha por cuerpos sexualizados más coherente y articulados políticamente.²⁶⁴ A pesar de que en la actualidad ha habido una aproximación a autores como Palacio desde los estudios de género, la identidad de las diversidades sexuales politizada en la literatura y el canon literario aún continúan ausentes.²⁶⁵

De este modo, entre la falacia biográfica y la falacia *narratologista* que ocultan *homogéneamente* la homosexualidad se revela cómo la crítica andina en Palacio y su potencialidad de reformular el canon, continua sumida en la incomodidad hacia el cuerpo y la escritura que recuerda que las palabras de Benjamín Carrión que abría este capítulo son casi

²⁶³Entre los críticos contemporáneos que podrían tener una noción de división entre sexo y género que han analizado el cuento sin encontrar una clave de género menciono a los siguientes: Jorge Ruffinelli, Cecilia Manzoni, Agustín Cueva, María del Carmen Fernandez, Gilda Holst, Juan Pablo Crespo. Entre las excepciones figuran Matilde Mora Witt y Pierre López.

²⁶⁴ El propio Corral en un texto en el que se refiere a Humberto Salvador, hace un análisis de la *homosexualidad* en la época de modo con una extraña conclusión de que Palacio “no se sentía amenazado por el hecho de tener que convertir el sexo en violencia de su época en texto, especialmente si revelaba algo sobre su sociedad” (Corral 2001: 298) sin incorporar de ninguna forma una problemática en el tema de género. Pareciese más bien que intenta subsanar una evidente falencia que potencialmente puede cerrar las puertas del ahora agrandado canon literario hacia los *gender studies*.

²⁶⁵ Dos ejemplos importantes son los de *La homosexualidad masculina en la narrativa ecuatoriana* de Pedro Artieda (2003) en la que el primer capítulo está dedicado a Palacio haciendo una exploración de la homosexualidad pero ningún análisis crítico desde la literatura. El caso de Palacio en este escritor se convierte en un pretexto para articular un discurso psicoanalítico que no problematiza la narrativa. Otro caso interesante y similar es el del artículo “Los personajes masculinos de Pablo Palacio: orden y desorden en la masculinidad del buen caballero quiteño” (2001) de Pierre López en el que se habla elocuentemente de la construcción de la masculinidad sin incluir ni siquiera nominalmente las identidades homosexual, gay, *queer*, etcétera que puedan, de hecho, poner en entredicho la masculinidad como sinónimo de heterosexualidad.

proféticas. Empero en esa incomodidad aparece la transgresión autorial de Palacio. En efecto, ni con su biografización, ni con su apropiación por parte del sistema encapsulador y legitimador de vidas, ni con la creación de un canon (nacional, regional, etc.) su vida y obra pueden ser aprehendidas de modo adecuado, ya que su cuerpo, que constantemente dialoga con el texto, incomoda considerablemente al orden(amiento) literario de la zona y a quienes construyen lecturas ideológicas.

Esto permite ver, finalmente, la noción de verticalidad andina: el dominio central del canon heterosexista y caballeroso que, sin embargo, se bifurca en otros espacios de análisis. Efectivamente, la crítica del realismo social, aquella más vanguardista, la cosmopolita, la narratológica han parcelado los textos y la vida de Palacio, teniendo que negociarlo con los múltiples *caciques* que en el espacio elevado y lleno de tonalidades mantienen una mecánica de archipiélago. En el autor Palacio la crítica literaria, a veces enemistada, a veces concurrente realizaba un ejercicio en el que se buscaba y se obtenía el control, la centralidad del análisis ya sea desde un canon nacional, regional o universal pero desde la reciprocidad, la *cortesía* de no vincular la homosexualidad con el cuerpo raro o de dejar que los *raros* hablen por (incluso para) los *raros*. Este ejercicio doble precisamente revela cómo en la literatura andina se obvió la consideración de la *homosexualidad* como puerta para poder analizar otros cuerpos y otros temas. No es el problema que se haya involucrado al cuerpo de Palacio con el texto. Es todo lo contrario. Es haber querido tomar a Palacio, a sus textos, sin problematizar el cuerpo, sin haber visto, por ejemplo, como sí han realizado la mayoría de críticos respecto a Icaza, escritor con quien a menudo se ha comparado a Palacio por ser la cumbre indigenista, su ventriloquismo, su habla por el otro, su verticalidad en el tratamiento de la *homosexualidad*, fundamental dentro del ámbito de la representación de la alteridad andina.

Dentro de la crítica existió, así, un pacto táctico por medio del cual a partir de la biografía o del análisis textual debía haber un control del sujeto autorial Palacio que podía ser tan heterogéneo como quisiese pero siempre desde la heterosexualidad. De esta manera el cuerpo de Palacio recostado en sus textos sin poder levantarse aunque lo llamen, como si estuviese en un quirófano, escucha las voces de sus críticos alrededor de él que disciplinan su vida, *bio*, que pautan recíprocamente lecturas de sus textos, siempre a través de la escritura *recta –straight–* heterosexual, fragmentando el espacio textual en un conjuntos de islas que garantizan el acceso a ciertos temas, a ciertos recursos estilísticos, pero normados desde un poder central triplemente hetero: heterogéneo, heterosexista y heternormativo. Se produce pues una *heteronomía*, es decir, un sistema de reglas creadas por los demás y que se aplican enteramente en el cuerpo propio. Este bosque donde el prefijo *hetero* se bifurca pero en un mismo sentido, desde un mismo centro que va expandiéndose en el lenguaje.

De ninguna manera, como menciona Eve Kosofsky Sedgwick, una teorización *homo-queer* de Palacio puede buscar prevalecer sobre la *otra* perspectiva, la tradicional heterogénea y heterosexual, pues la literatura como visión de la alteridad no puede estar enmarcada en el triunfalismo y la sustitución identitaria. Por el contrario, este acercamiento vertical a Palacio muestra el pesado binarismo, la extremada “persistencia [...] que ha constituido el único rasgo realmente importante de las concepciones más relevantes de la sexualidad del siglo XX, ya sean hetero u homo, así como un rasgo también determinante de todas las relaciones sociales canalizadas” (2002: 123). Es, así, un acercamiento que recuerda la potencia del orden(amiento) literario pero también que lo revela y que intenta rasgar sus vestiduras identitarias precisamente al insistir en la persistencia pero con otra mirada.

Sin embargo, vale recordar a Jonathan Ned Kats y su aseveración de que la heterosexualidad es un invento. Cuando se refiere a Kraft-Ebing, el creador del término

menciona: “*hetero-sexual* makes no *explicit* reference to reproduction, though it always *implicitly* includes reproductive desire. Always, therefore, his [Kraft-Ebing’s] hetero-sexual implicitly signifies erotic normality. His twin term, *homo-sexual*, always signifies a same-sex desire, pathological because non-reproductive” (Katz 2007: 22). De esta forma, y siguiendo a Wittig y su propuesta de que la heterosexualidad es una ideología de poder patriarcal a través del concepto del contrato social heterosexual, puede verse lo *hetero* como una normalización de la subjetividad, como la sexualización correcta de la máscara romana del padre de familia, libre y propietario que su viaje transhistórico, transcultural y transtemporal a los Andes monopoliza el mercado del deseo y lo norma a partir de lo penal y de lo civil, de la escritura y de la lectura especializada.

Palacio es, por tanto, un sujeto literario autorizado a leerse pero de cierta manera. En la hiperprotección de lectura aparece un cuerpo controlado como pauta principal. Aunque Palacio estuvo en la universidad, su *desequilibrio* mental refleja que tenía una suerte de incapacidad jurídica que hacía que su figura de autor tuviera que ser vigilada atentamente por otros sujetos para su pleno ejercicio. Este análisis, de extrañísima subjetividad casi *heterogénea*, demuestra cómo el orden(amiento) andino, transculturado en la reciprocidad, necesitó una colaboración en base a la caballerosidad de los sujetos heterosistas que aplicaron en Palacio un comparatismo tradicional vigilante de la modernidad latinoamericana y europea basado en el cuerpo.

La maleta de Palacio, como la maleta del Quijote, sirvió de este modo para que el viaje ecuatoriano como sujeto desterritorializado, pero con la vigilancia del canon nacional, la romantización del canon latinoamericano y la heterosexualización del canon andino. Palacio es monumento nacional del miedo corporal, esfinge latinoamericanista de la rareza y sujeto mega *heterogéneo* en los Andes.

En conclusión, en la figura canonizada de Palacio se evidencia el (des)orden(amiento) andino, los múltiples niveles de negociación, las relaciones desiguales y la imposición de un canon tan regional como sexual, plagado de principios complejos pero también un cuerpo fragmentado, un cerebro, una cabeza, un cuerpo cadáver que al menos se resisten al letargo de la verticalidad normalizadora.

III.3. Lxs rarxs de Palacio: la verticalidad como ejercicio de destrucción del cuerpo

Los personajes, como mencioné en el primer capítulo de esta tesis, se definen por sus acciones sin embargo en sus corporalidades está no solamente un mecanismo de caracterización sino la posibilidad del análisis discursivo respecto a la subjetividad. Los narradores, en cambio, nos permiten ver casi siempre, las focalizaciones y los modos de narración; en suma, las posibles enunciaciones de la alteridad que el género narrativo y su polifonía plantean.

En la narrativa de Palacio las acciones sexuales de los personajes son fundamentales y marcan ciertas pautas importantes al momento de definir los cuerpos y las prácticas sexuales permitidas. Respecto al narrador en la zona andina y su teorización literaria, ha sido fundamental el fenómeno del ventrilocuismo literario, el hablar por el otro, sobre todo en lo étnico, desde una perspectiva compleja. De este modo, el cruce de los personajes-cuerpo y sus acciones, así como el modo en que éstos y la trama se enuncia, permiten otorgar una panorámica de la representación y su complejidad que permite ver cómo los sujetos sexuados responden al ordenamiento del texto, cómo el cuerpo *hetero* habla por el cuerpo *homo* y, acaso, descubrir parte de la agentividad escritural del autor a través de una revisión de la historia, pensando nuevamente en la noción de verticalidad/reciprocidad que posibilita la articulación del orden(amiento) textual triplemente hetero de las literaturas andinas.

Para realizar esta cuestión parto de dos textos. El tan mencionado, y por ende necesario, “Un hombre muerto a puntapiés” y “Relato de la muy sensible desgracia acaecida en la persona del joven Z”. El primer texto, presenta la historia de un narrador/personaje que después de leer en el periódico la noticia de que encontraron un hombre, de apellido Ramírez, agredido a puntapiés, como agente oficioso, ante el olvido de éste por parte de los medios de comunicación, decide realizar su propia indagación. A través de una serie de elucubraciones,

como si fuese un Sherlock Holmes criollo, *descubre* que el asesinado era un “vicioso”, un “pederasta” que debido a su irrefrenable deseo realiza dos acosos sexuales: primero a un obrero y luego a un joven que, edípicamente, resulta ser hijo del obrero. El obrero, finalmente, decide tomar la justicia en sus propias manos, y destrozar a patadas al hombre, prefiriendo morir a contar por qué fue agredido.

El segundo relato cuenta la irónica historia de un estudiante de medicina que parece ser hipocondríaco. Este cuento tiene la particularidad de que se construye como un manual médico a través del cual bajo el título de la enfermedad se describe la patología e inmediatamente después de ella, se cuenta cómo el protagonista de la historia, el joven Z, contrae las enfermedades estudiadas. Todo el relato es narrado por C, un amigo de la Facultad de Medicina del protagonista. Z empieza con un reumatismo articular agudo, pasando por una enfermedad no detectada, por hemorroides, por várices, por un *molluscum pendulum* hasta llegar a una taquicardia paroxística esencial, que es la enfermedad que finalmente lo mata.

En estas dos historias, en el que se cruzan el narrador/personaje heterosexual y el personaje homosexual con acciones desordenadoras en una trama compleja, aparece una cantera de material para percibir cómo los discursos coloniales respecto a las prácticas nefandas reaparecen en la literatura del siglo XX. Es fundamental, entonces, partir de una cuestión. Ambas historias son una gran analepsis, un recuento del pasado que se recuerda y que, por ende, tiene una construcción distinta a la historia. Si bien aparece una cronología de acontecimientos, que de hecho hablan de un intento de contar la historia nuevamente pero de modo distinto, son también relatos en los que se crea una temporalidad y un espacio particulares que permiten gesticular al momento de leer una posible reformulación al orden(amiento).

En este recontar la historia son fundamentales los narradores. En el primer cuento el narrador “un hombre que se interesa por la justicia” (Palacio 2000a: 9) y con características histriónicas, sádicas pero aún así muy *lúcidas*, se dedica a realizar una serie de indagaciones periciales, que de cierto modo parodian la narrativa policiaca: el narrador de modo arbitrario, por ejemplo, cuando está en medio del esclarecimiento de los hechos *nombra* a Ramírez después de ver su foto: “Se llamaba Octavio Ramírez (un hombre con una nariz así no podía llamarse de otra manera)” (10) muestra cómo la indagación delictiva, que se relaciona directamente al cuerpo, a su inspección pero también a la positivización lombrosiana que pulveriza el principio penal de inocencia a partir de la sospecha corporal.²⁶⁶ Me interesa especialmente el acercamiento que el narrador realiza con la policía pues empieza a esbosarse allí parte de la noción de verticalidad que intento proponer. El hombre al acercarse a la comisaría a hablar con la autoridad encargada del caso mantiene un largo diálogo que comienza con la respuesta del comisario respecto al estado de la investigación:

¡Ah!, sí... El asunto ése de un tal Ramírez... Mire que ya nos habíamos desalentado... ¡Estaba tan oscura la cosa! Pero, tome asiento; por qué no se sienta señor... Como Ud. tal vez sepa ya, lo trajeron a eso de la una y después de unas dos horas falleció... el pobre. Se le hizo tomar dos fotografías, por un caso... algún deudo... ¿Es Ud. pariente del señor Ramírez? Le doy el pésame... mi más sincero...

- No señor –dije yo indignado–, ni siquiera le he conocido. Soy un hombre que se interesa por la justicia y nada más... [...] Ha dicho usted que tenía dos fotografías. Si pudiera verlas...

El digno funcionario tiró de un cajón de su escritorio y revolvió algunos papeles. Luego abrió otro y revolvió otros papeles. En un tercero, ya muy acalorado, encontró al fin. Y se portó muy culto.

²⁶⁶ El nombre Octavio, otorgado a Ramírez no parece casual menos si se considera que la nariz es el órgano fundamental que define la corporalidad del protagonista. Puede verse un paralelismo, por ejemplo, con el episodio legendario entre Octavio Augusto y Cleopatra, cuando ésta en un intento de política de persuasión nacional, lo seduce y es rechazada por su larga nariz, a pesar de que Octavio era conocido también por su nariz prominente. Cleopatra se suicida a sabiendas de que si su nariz hubiese sido más corta, quizás la Historia hubiera sido diferente. Esta *culpa nasal*, se evidencia en el texto como un símbolo que engloba, hábilmente, la perversión del cuerpo sexuado y la incontrolable necesidad de silenciarlo, similar, por ejemplo, a los dientes de la inmortal “Berenice”.

- Usted se interesa por el asunto. Llévelas no más caballero... Eso sí, con cargo de devolución –me dijo, moviendo de arriba a abajo la cabeza al pronunciar las últimas palabras y enseñándome gozosamente sus dientes amarillos.

Agradecí infinitamente, guardándome las fotografías. (2000a: 9)

Tanto el lenguaje como el *modus operandi* del comisario pareciese que revela negligencia, indiferencia y corrupción como clichés del estado tercermundista. Además de eso evidencia cómo el orden(amiento) jurídico kelseniano, transplantado en territorio andino, casi inevitablemente es un desordenamiento y la institucionalidad cimentada en la escritura positiva bastante debil. Sin embargo, a pesar de que esto seguramente *existe* y es una de las clave del sustrato textual, también plantea una exquisita escena sobre el principio de reciprocidad andino que se ejecuta dentro de la dinámica reglada del Estado y el imperio de la ley. El trato recíproco que busca rescatar la relación a toda costa para evitar el conflicto, la negociación entre la autoridad central y los entes periféricos y la retórica de la deuda futura aparecen como parte de un sistema que se inserta en otro y en el cual la eficaz transculturación viabiliza, de hecho, el tránsito de culturas en el sistema. El comisario, como poder estatal e icono de la seguridad y la prepotencia, en este caso es simpático, amigable, utilizando la herramienta social más adecuada para su modelo cultural y traspasa el poder de modo cacical. Además, esta cesión absolutamente improcedente bajo los principios procesales penales, pero tremendamente estratégica al momento de construir una red de poder y acceso a otros recursos, permite articular un pacto de caballeros, un discurso relacional que además evidencia una serie de complicidades que giran en torno al cuerpo del otro. El único momento en que hay una amenaza de ruptura de la relación recíproca es cuando se sugiere que el narrador es pariente del *vicioso* Ramírez, cuestión que se soluciona desviando la atención del vínculo sanguíneo y que nuevamente da pistas sobre las normativas permitidas y prohibidas de la sexualidad para la construcción de subjetividades masculinas. De esta

manera, el narrador, a partir de su focalización consigue, bajo una dinámica particular y cifrada en la cultura regional, tomar el papel del Estado, ser ya no solamente un agente oficioso que suple a las acciones del otro en lo civil, sino un fiscal, aquel que representa a toda la sociedad y que se encarga de escribir en el cuerpo toda la sanción social.

En el caso de la segunda historia, el narrador es C un estudiante de medicina que explica su relación con el personaje central de la historia Z:

Puede afirmarse que, primordialmente, el desgraciado joven Z tuvo 3 amigos: A, B y C. C es el cuentista. Mi nunca bien admirado amigo Z fue un mártir del análisis introspectivo y de su buena voluntad de paciente. Mi amigo Z pudo estudiar la materia íntegra sobre sí mismo, a medida que su ojo hecho de tragedia, se comía las páginas del inocente Collet. (2000b: 48)

En la narración de C –“C es el cuentista”–, que empieza siendo en tercera persona y termina en primera persona, parece al, igual que en el caso anterior, un traslado subjetivo en el que el estudiante de medicina se convierte, en virtud de estratagemas textuales, en algo más. Cito a continuación el caso de la patología del *molluscum péndulum* que aclara este punto:

MOLLUSCUM PÉNDULUM

El profesor ha enseñado a sus alumnos al pobre hombre que tiene *molluscum pendulum*. Una gran bomba al final del raquis. Bomba colgante, badajenate.

En Secreto, me refirió mi amigo Z que todas las noches se llevaba la mano «al sitio», tembloroso, presintiendo encontrarse de improviso con la gran bomba que le vapulearía los muslos. (49)

C como narrador intra-*homodiegético* asume su condición de *testigo* de las acciones. No obstante al relatar los sucesos se inserta hábilmente en el manual médico. De pronto, y casi sin darnos cuenta, el estudiante de medicina se convierte de facto en la palabra médica. Es decir, a través de una *treta* se encarama en lo alto de la pirámide del conocimiento y la ordenación moderna y su particular proceso de catalogación. El joven Z es, en virtud de la

narración intencionada, en la última letra del abecedario, aquel extraño signo condenado a ser el final de la cadena castellana. Esta técnica nominal de utilización de letras convierte a la persona en un ente que se inserta en el lenguaje, como metáfora del sujeto que se inserta en el discurso estructural pero de manera secuencial marcando un primer lugar, un tercer lugar, y un último lugar de modo arbitrario.

De este modo, como puede verse cómo en ambos casos existe una focalización *intra-homodiegética* que se autoriza a sí misma, que desplaza su lugar hacia dos sitios ubicados en espacios muy altos de la cosmovisión occidental: el derecho y la medicina, en tanto que discursos conformadores de la subjetividad y del disciplinamiento corporal. Ambas miradas construyen varios imperativos de género, y por ende, sexualizan desde las alturas del texto a ciertos cuerpos *otros* de los personajes que marcan una serie de posibles dicotomías.

En el caso de “Un hombre muerto a puntapiés” se describe al protagonista como un cuerpo raro al que le corresponden unas acciones extrañas. El narrador configura al sujeto textual cuando analiza la fotografía obtenida, la representación de cuerpo, que lo convierte en el agente estatal de facto. Sobre aquella foto, daguerrotipo policial, pone un folio en el que empieza a calcar la figura de Ramírez. Es decir, vuelve a dibujar el cuerpo sobre el papel: “Tomé de nuevo la pluma y completé el busto, un magnífico busto que de ser de yeso figuraría sin desentono en alguna academia. Busto cuyo pecho tiene algo de mujer” (Palacio 2000a: 10).²⁶⁷ En esta reescritura del cuerpo donde aparece la extrañeza y la ambigüedad sexual y en donde se rediseña un perfil se prepara el territorio de la acción quebrantadora de este sujeto. En efecto, el cuerpo extraño inmóvil se pone en acción en el momento en que el narrador recrea el acoso al obrero, cuando Ramírez toca el codo del hombre al que intenta

²⁶⁷ Cornejo Polar menciona respecto a esta cuestión “completar la figura de la víctima añadiendo un busto al rostro de la fotografía: es esta forma inventada con su connotación femenina, la que finalmente da origen al relato imaginario” (2003: 168), y con esto demuestra, nuevamente, cómo ciertos cuerpos “inventados” se quedan en el subtexto de la representación y por tanto del análisis.

seducir: “El obrero se regresó bruscamente y lo miró. Ramírez intentó una sonrisa melosa de proxeneta hambrienta abandonada en el arroyo” (2000a: 12). A ese cuerpo ligado a la prostitución, a la clase social baja se suma a una cuestión que, como mencionaba Montero, era parte de una economía de la neocolonización: el narrador decide que el *vicioso* Ramírez era extranjero. El apellido Ramírez, que se remonta al siglo VII, probablemente corresponde al paterfamilia Ramírez que defendió Madrid del ataque de los moros (Sebastián Elían 2001: 202). Este apellido español, como metáfora del Otro externo, se asocia directamente con las que, en la época, se consideraban nuevas formas de coloniaje junto a la prostitución, que además de contagiar la enfermedad de la sífilis, transmitía las representaciones de las prostitutas de la industrialización europea que, entre otras cosas, colaboraron a la creación de la *femme fatale*. Esta extranjerización de la *pederastia* y la caracterización de la prostitución habitual en el latinoamericanismo “denuncia la *eurofilia* del siglo XIX subrayando con precisión el afeminamiento” (Jago 2010: 121), y está además ligada al binomio civilización/barbarie que “se extendió desde el Río de la Plata hacia otros países latinoamericanos”. En este *contagio* anticolonial/antihomosexual/antiprostitución, “una de las obsesiones de la cultura letrada del siglo XIX fue compartimentalizar las identidades masculinas para hacerlas encajar dentro de los dos extremos polares del binomio” (14), logrando así que la homosexualidad se debatiese entre la barbarie afeminada indígena o la refinada civilización europeizante, por ejemplo del dandy. El mestizo, como masculinidad *perfecta*, fuerte y racional, sin ser bárbaro y refinado, articula la alteridad *homo* como una amenaza para los estados nación. De esta manera, el cuerpo de Ramírez se enrarece con nociones de sexualidad, de clase y de nacionalidad viendo la aplicación discursiva de varios de los postulados de la época que circulaban en la zona de los Andes y que funcionan como catalizador en este personaje.

En “Relato de la muy sensible desgracia acaecida en la persona del joven Z” el cuerpo de Z no se caracteriza de modo tradicional sino que se enuncia como un cuerpo lienzo, donde el discurso médico se escribe con suma eficacia. Z además de ser un personaje es una suerte de espacio que cohabita con y en el manual médico. Justamente, si el narrador enuncia la patología en el texto literario y médico, el cuerpo enfermo de Z recibe, en el mismo texto, el diagnóstico *ipso facto* en su cuerpo. Además de esta cuestión particular hay una noción fundamental: tres de las enfermedades descritas, es decir, la mitad de las expuestas en este relato corto, corresponden a patologías relacionadas con la sexualidad, más aún con la genitalidad y en las restantes hay guiños que permiten pensar en ciertos actos relacionados con la parafernalia del sexo que, de hecho, son causa de ellos.²⁶⁸ Es curioso además que en ninguna de las enfermedades se comenta la cura sino solamente el diagnóstico. El sujeto Z, así, va transitando por el manual y por su cuerpo que son los espacios que posibilitan las acciones de la trama como si fuese objeto de examinación.

Por esta construcción del relato da la impresión de que Z, el protagonista, es tan estudiante como paciente; tan sujeto como objeto. Todo personaje, narrativamente, es funcional. No obstante, todo apunta a que Z es un personaje *más* funcional de lo habitual, tanto que ni siquiera existe como *identidad*, en tanto que denominación, pues su nombre o descripción no interesan. Su cuerpo más que ser carne moldeada con colores, texturas u olores es carne pintada y escrita por los discursos de la normativa genitalista de la sexualidad que en el texto analiza sus actos y la sanción médica a ellos, más que los mecanismos para curar su cuerpo.

Y precisamente los actos que legitiman la sexualidad *torcida* del protagonista aparecen bajo el mismo formato. Cuando C narra la enfermedad de las vías urinarias que contrae su

²⁶⁸ Las habitaciones húmedas, los ligeros y un “sillón quien se posesionaba de su cuerpo” (Palacio 2000a: 50) son tres ejemplos de las patologías no relacionadas con la sexualidad.

amigo Z no la titula con el nombre de la enfermedad, como en el caso de las demás, sino que intercambia el nombre patológico con la frase “CAPÍTULO DE LECTURA PROHIBIDA”. Al describir la causa de la enfermedad, la *etiología*, el manual describe “conocida pero inefable” (49), es decir, que no puede ser descrita con palabras, cuestión que reaviva la noción nefanda colonial o aquella penalista del *amor que no se atreve a decir su nombre* de Wilde.²⁶⁹

Algo similar ocurre cuando se describe la enfermedad de las “VÁRICES”. A través del discurso indirecto libre C confunde su voz con la de Z y relata:

habiendo dos causas promotoras de este terrible mal, las causas profesionales y las mecánicas, una de las dos, irremediamente, debe haber operado sobre mi organismo. La prolongada posición vertical... mozos de hotel... ¿He dicho yo mozo de hotel? Pero debo sentarme ¿por qué estoy parado? Las ligas... ¿por qué me pongo las ligas? (49)

Parece así que el joven Z, que usaba ligas, que frecuentaba mozos y al que estereotípicamente se asociaba con el peligro de ser foco de las enfermedades venéreas, era una persona que transgredía con sus acciones el acto sexual reglado –es decir, el procreativo heterosexual– y a los géneros asignados –o sea, el binomio masculino/femenino–.

De este modo, los narradores de ambas historias moldean a los personajes, los redibujan en la indagación legal o los objetivizan en el manual médico. Esta pauta *crea* lo que Mieke Bal ha llamado *eje semántico*, es decir “pares de significados opuestos [...] que determinan la mayor cantidad de personajes posibles, positiva y negativamente” (1987: 94). En la estructura palaciana el eje semántico heterosexual/homosexual es insalvable y sirve para hablar por el otro y, sobre todo, en el otro.

²⁶⁹ Es curioso señalar que Oscar Wilde en el juicio en su contra apeló al discurso médico diciendo que debía ser tratado por un médico y no por un juez, viendo así la concordancia de discursos que, sin embargo, enunciaban *su mal* de modo tácito.

Falta, sin embargo, la síntesis de dicho eje, es decir, el castigo repetido y *obvio* a la infracción corporal, a la transgresión por las que el vicioso Ramírez y el joven Z tendrán que responder.

En el caso de Ramírez la cita es la siguiente:

Y le atestó un furioso puntapié en el estómago. Octavio Ramírez se desplomó, con un hipo largo y doloroso.

Epaminaondas, así debió llamarse el obrero, al ver en tierra a aquel pícaro, consideró que era muy poco castigo un puntapié, y le propinó dos más, espléndidos y maravillosos en el género, sobre la larga nariz que le provocaba como una salchicha.

¡Cómo debieron sonar esos maravillosos puntapiés! Como el aplastarse de una naranja, arrojada vigorosamente sobre un muro; como el caer de un paraguas cuyas varillas chocan estremeciéndose; ¡o mejor, como el encuentro de otra recia suelo de zapato contra otra nariz!

(13)

Esta muerte salvaje –que es antecesora de otro crimen textual similar en un cuerpo trans, el de la Manuela de *Un lugar sin límites* de Donoso– es el método de castigo que se utiliza para restaurar el ordenamiento quebrantado por parte de la infracción pederasta que, precisamente, era el significante utilizado para sancionar los actos homosexuales en el Ecuador hasta el año de 1997. No obstante, es interesante analizar cómo la nariz es una efigie corporal, una protuberancia incómoda, que, en palabras de Hadatty, “inmoviliza lo inanimado” (Hadatty 2000: 396) destruyendo la categoría de sujeto y objetivizando su construcción. La nariz, aquella protuberancia que sale de en medio de la cara, pareciese que puede ser una analogía con el pene, la protuberancia que sale de en medio de las piernas. La nariz es, entonces, más que un fetiche, es el símbolo de la acción transgresora que tiene que acallarse pues las *partes nobles* con ciertas acciones sexuales pierden cualquier posibilidad de ser acreedoras a un título nobiliario. En este sentido, Foucault comentaba que el acto sexual –siempre performativo– debía estar disciplinado bajo el *régimen de los placeres*:

La reflexión médica y filosófica lo describe [al acto] como amenazador, por su violencia [...] por el agotamiento que debe conservar y mantener, y como marca de la mortalidad del individuo aun asegurando la sobrevivencia de la especie. Si el régimen de los placeres es tan importante, no es simplemente porque un exceso pueda producir una enfermedad, sino porque, en la actividad sexual en general, se reúnen el dominio, la fuerza y la vida del hombre. (2005: 117)

En efecto, en la primera historia nunca se concreta ningún acto sexual, aunque sí se hace énfasis en el acoso al joven, el futuro de la nación latinoamericanista que debe ser defendido por el paterfamilias. Esa insinuación de romper el acto sexual ritualizado de la procreación, que utiliza energía innecesaria pues es infecundo, rompe con parte de los mitos fundacionales y canónicos, y por tanto se castiga con la violencia. Ese placer censurado que ya no es sólo un acto momentáneo donde explota el deseo, sino una construcción en el orden(amiento) que rompe con la productividad heterosexista y la identidad moderna. Nicolás Rosa explica: “no se desea un cuerpo, se desea un seno, una pierna, una cabeza, unos pelos, unos labios en el momento de la sonrisa, en el detalle del mohín, en la carnadura de una nalga, en la particularidad de una pose, de un giro, de aquello que marca distintivamente la imaginaria corporalidad de una completud” (Rosa 2006: 231). En el caso del texto de Palacio Ramírez desea un cuerpo de hombre pero los hombres heterosexuales no son recíprocos a ese deseo. Ellos desean una nariz que (d)escribe otras partes del cuerpo y que otorga, metafóricamente, una identidad cierta al infractor, al innombrable pederasta, que ahora con la máscara de *vicioso* acciona en el espacio público para tener un castigo ejemplarizante en el que la heterogeneidad andina de compadrazgos masculinistas homosexualiza al sujeto, lo marca corporalmente de violencia. Esa nariz castigada que simboliza la disciplina del placer.

Respecto al joven Z, las acciones, como he mencionado, están más solapadas por el formato de manual médico que es prescriptivo y que a través del lenguaje crea una

metarealidad. Sin embargo, aparece una acción corporal tácita, fundamental para la comprensión de la relación heterosexual/homosexual y que viene precisamente de una de las pocas acciones que el manual médico otorga al estudiante: la metodología de estudio. Comenta C: “Mi amigo Z pudo estudiar la materia íntegra sobre sí mismo, progresivamente, a medida que su ojo hecho de tragedia se comía las páginas [...]. Aunque no era tuerto digo ‘su ojo’ porque es mejor decir ‘su ojo’ que ‘sus ojos’” (48). A pesar de que esta narración está abierta a interpretación, el ojo parece referirse al ano,²⁷⁰ parte del cuerpo que ha tenido especial significación y que ha hecho que Bersani hable del recto como la tumba del homosexual pues allí, en esa parte del cuerpo, zona de poco acceso en los actos procreativos, el hombre heterosexual celebraba el castigo del sodomita y hacía un elogio a esa zona *por su potencial para traer muerte*.²⁷¹ En ese agujero, que comunican al cuerpo individual y al social, ocurre cierto hermanamiento entre las mujeres a través de la fantasía heterosexista de patologización e impureza que reza que: “women and gay men spread their legs with an unquenchable appetite for destruction” (Bersani 2010: 18). En América Latina, la medicina también se cebó contra esta parte del cuerpo siendo el estudio de 1890 del médico cubano Luis Montané uno de los que más destaquen al concluir que: “así es, señores, que los signos clásicos de la pederastia pasiva, infundibu, relajamiento del esfínter y caída de los pliegues, dilatación del ano, se encuentra de un modo evidente en nuestros pederastas” (Montané 2010: 66). Esta corriente, la antropología física, se socializará por toda América Latina hasta llegar a la época del higienismo, otra escuela que consideró al ano como abyecto y que permitía ver de cerca al cuerpo homosexual. Palacio, que cifra el tiempo del texto en el año 1925, es depositario de todos estos discursos que expresan una narrativa del *ojo tuerto* que es el que

²⁷⁰ Recurso utilizado por Sade y Bataille, como menciona Martin Jay en su texto *Ojos abatidos* (2007).

²⁷¹ Otros autores han tabajado la misma idea. Destacan Guy Hocquenghem en *El deseo homosexual* (2000), Deleuze y Guattari en *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1998) y Beatriz Preciado con *El terror anal* (2009).

destruye al cuerpo homosexual por su apetencia *incontenible* que le impide cerrar sus piernas y que es vigilada por el hombre heterosexual y la matriz heterosexista. Justamente, el narrador C, su *amigo*, una voz que personifica la ciencia, empero, da la impresión de que más que un colega es un espía del joven Z hasta el final de su vida. Final articulado por un método curioso: el abecedario que tiene la *virtud* de que deja en el seguro anonimato a los personajes, como si al ocultar su identidad se pudiese hablar de ciertos temas de modo más “abierto”; y al mismo tiempo, mientras oculta el nombre de quienes “hablan”, garantiza la impunidad contra el crimen de odio de carácter sexual.

Por todo esto, es preciso ubicar esta violencia heterosexista que fragmenta al sujeto en la nariz o en el ano no sólo espacialmente en el terreno sino también espacialmente en el cuerpo. Es importante en este punto tomar atención en la reflexión respecto a la verticalidad que Adriana Cavarero propone al pensar en la vulnerabilidad corporal. La palabra *vulnus* se relaciona con la herida, con la fragilidad de la piel en su contacto con la alteridad e implica una acción: “the result of a violent blow, dealt from the outside with a cutting weapon that tears the skin” (2011: 8). La teórica menciona que el significado de vulnerable en el imaginario occidental se relaciona con la performance del combate, con el guerrero cubierto de pelo que hace que el otro se quede sin defensa. Y aquí viene la cuestión radical: el guerrero que hiera, que es un *yo (I)*, al defenderse/atacar queda de pie frente al herido, en una relación vertical en la que se convierte en un sobreviviente formando una *ele (L)* en la que de modo iconoclasta el *yo (I)* mira al otro (_) tendido ante sus pies. El herido queda recostado horizontalmente recordándole a quien está de pie su poder que viene del ataque violento y, por tanto, institucionaliza un modo de vulnerabilidad.

Esta relación de *verticalidad* entre los cuerpos puede ser perfectamente aplicada al contexto de la relación homo/heterosexual y sobre todo a la impávido principio de la

reciprocidad andina. Completa Cavarero: “there is no need to remind you Foucault’s analyses of the various straightening dispositives or the fact that, in English, heterosexuality is coded as ‘straight’” (16-17). Es decir, que en el imaginario de la violencia, la relación geométrica (o física si consideramos la profundidad e historia de las relaciones) entre los cuerpos hetero/homo es fundamental. El yo (*I*) vertical es recto (*straight*) o heterosexual y el *recto* en el cuerpo homosexual es solamente una metáfora para dibujar la forma fetichizada de su propia tumba con epitafio heteronormativo. La homosexualidad, entonces, es una identidad creada que al no ajustarse al régimen de los placeres debe ser simbólica y narrativamente vulnerable y en la que no puede existir una relación horizontal de diálogo, sino vertical de violencia marcando dos masculinidades, dos subjetividades en combate. Esa relación posicional vertical/horizontal, hetero/homo, recto/*recto* se relaciona directamente con la sexualidad, con la demostración *masculina* de la violencia y de la guerra y con la necesidad de que en el mundo civilizado sea el discurso médico el que se encargue *objetivamente* del ataque a estos cuerpos, de colaborar con el aparataje ideológico moderno con raigambre colonial que estigmatiza ciertos cuerpos.

El vicioso Ramírez muere ante las carcajadas del narrador. La muerte del *anónimo Z* termina con un *lamento* del *anónimo C*: “Una lágrima (¿una lágrima?.. ¡Oh: así lo ponen en las coronas fúnebres.) Una lágrima sobre los huesos de mi amigo” (Palacio 2000a: 50). En este examen histórico, donde la nariz es la metáfora del vicio y donde el ano es la metáfora de la muerte se crea una línea continua que desde el silenciamiento colonial, pasando por la exotización viajera, atravesando el higienismo latinoamericanista y llegando a Palacio que, mucho antes pero linealmente, dialoga con Bersani y su ensayo doloroso y paródico en medio de la crisis del sida. Las acciones corporales de los narradores, las carcajadas y las lágrimas, son pues las lágrimas del guerrero, del sobreviviente, del sujeto del discurso jurídico y médico

que narra una genealogía. Esta acción de reír y de llorar, de modo irónico, casi sádico, por el regocijo de estar de pie mientras el otro, el *desviado*, está acostado recibiendo patadas en la calle o retorciéndose en el quirófano, construye un destino violento sobre este cuerpo, que se congela como vulnerable, desnudo, listo para el ataque vehemente que se escribe primero en la ley, luego en el manual médico y finalmente en la piel y en los tejidos. Blanco comenta que las sociedades latinoamericanas patriarcales²⁷² “imponen una violencia masculina que se sacia en los cuerpos de aquellos que encarnan la fantasía aborrecida del fracaso del proyecto moderno” (Blanco 2006: 57). Estos cuerpos violentados, consumidos, literalmente por el sujeto moderno en la figura del narrador, marcan una noción de poder, fundamental en la zona de los Andes que recicla las visiones patriarcales.

Nunokawa hablaba de la muerte trágica como una definición de la homosexualidad por parte de la sociedad patriarcal (1991: 312). El relato del mundo palaciano sigue esta línea y propone cuerpos que por salirse de la heteronormatividad son definidos como cuerpos punibles, destinados a vagar por las fojas judiciales y los libros de enseñanza médica sin posibilidad de sosiego, normados por un poder central, tan camufladamente andino que solamente con lecturas intencionadas parece poder romper la camisa de la *heterogeneidad*. La plenitud del ordenamiento en el cuerpo, autosuficiente y omnipresente coopta así a todos los sujetos se percibe en el universo palaciano. Ya no interesa la lógica de la norma, una lógica homofóbica, sino que ésta se aplique como parte del sistema penal, que como la máquina kafkiana en la colonia penitenciara actúe certeramente marcando al cuerpo.

En la reorganización de la trama, ese volver a contar la historia que sus relatos proponen –el subtexto de acuerdo a Cornejo Polar– aparece la noción de verticalidad no sólo como el reparto del poder en las elevaciones andinas, sino y sobre todo, el reparto del poder

²⁷² Hace hincapié puntalmente en la chilena.

heteronormativo en los cuerpos raros y los placeres abyectos. Así, la verticalidad en el texto se explicita como una serie de mecanismos en los que aparece el compadrazgo de la ley, la sociedad civil y el sujeto; en los que la medicina, la universidad y el estudiante, en un reparto cordial del poder que funciona *armónicamente* como un aparato legal transculturado, norman el cuerpo desviado a partir de las acciones que por minutos descolocan el orden(amiento) pero que a través de la ley, la medicina y la violencia vuelven al cuerpo transgresor al cause organizado por el sistema.

III.4. Lxs rarxs andinos: las transgresiones palacianas en el orden(amiento) andino

La inclusión de la verticalidad heterosexista en su narrativa puede ser una transgresión al orden(amiento) en tanto que inclusión de nuevas subjetividades aunque en diferentes escenarios. Incluir a Palacio como parte de una tradición de diversidad sexual cuando al parecer parte de su cometido era el *recto* exterminio y la imposición del régimen vertical de masculinidad, podría verse como un sinsentido. Nuevamente, sin embargo, y citando a Robinson para dar nuevas lecturas, para, en este caso *transcultur* el canon, es preciso traicionar al texto puramente homoerótico y analizar aquel homofóbico para “enriquecer nuestra comprensión de lo que sucede en los textos y también de cómo (para bien, para mal o para ambas cosas) han dado forma a nuestras propias ideas literarias y sociales” (1998: 121). Más aún en una zona, como la andina, en la que existe una historia de hablar por el otro en razón de la etnia que ha sido fundamental en la creación de un canon literario, es preciso hablar de textos en los que el heterosexual ha hablado por el otro homosexual.

Sin embargo, difícilmente los crímenes homofóbicos palacianos puedan verse *per se* como rupturas al sistema andino triplemente *heterogéneo*. Sin duda existe una ruptura con el realismo social al incluirse otros personajes y otras temáticas aunque, también, hay una continuación del sistema cultural disciplinario frente a aquellos cuerpos raros. Probablemente Palacio, enrarecido por el canon, esconda detrás del vanguardismo buena parte de sus homofobias, cuestión que en realidad es indetectable con los recursos escritos actuales, y en verdad, poco importante si nos ceñimos a los textos. Sin embargo, en este catálogo de la rareza palaciana, además de posibles relecturas que planteen en la analogía un tiovivo transgresor, considero que varios de sus textos plantean interesantes cortocircuitos que permiten cierta celebración de la corporalidad y el deseo abyecto, y que posibilitan proponer a

Palacio como un *protoqueer* andino ya que no sólo articula nuevas identidades.²⁷³ Jane Gallop, otra *protoqueer*, decía “I do not believe in some ‘new identity’ which would be adequate and authentic. But I do not seek some sort of liberation o identity. That would lead only to another form of paralysis” (1982: xii). En la literatura de Palacio este ejercicio condenatorio de los discursos aparece sin liberar a ninguno de sus personajes, atrapados en la red estructural del orden(amiento). Sin embargo, en sus textos aparecen además de diagnósticos tretas y modos de discolocar momentáneamente el ordenamiento con el cuerpo y sobre todo un compromiso de que ciertas corporalidades condenadas por el olvido reaparezcan en la zona.

Es interesante, por ejemplo, constatar cómo las identidades *ipse e idem* aparecen de modo intermitente en sus textos interpelando al lector. El relato en que esta cuestión se hace más detectable es “La doble y única mujer”, que cuenta la historia de dos mujeres que nacieron pegadas la una a la otra y que comparten el mismo cuerpo. El relato de presentación de la(s) narradora(s) intradiegetica(s) es el siguiente:

Mi espalda, mi atrás, es, si nadie se opone, mi pecho de ella. Mi vientre está contrapuesto a mi vientre de ella. Tengo dos cabezas, cuatro brazos, cuatro senos, cuatro piernas, y me han dicho que mis columnas vertebrales, dos hasta la altura de los omóplatos, se unen allí para seguir – robustecida– hasta la región coxígea. Yo-primera soy menor que yo-segunda. (Palacio, 2000c: 33)

Este autorretrato a través del cuerpo –que se *olvida*, sin embargo, de contarnos si existen dos órganos sexuales– no cae en disquisiciones metafísicas de unicidad, incorporeidad y acabamiento. Por el contrario, es una subjetividad que se define desde la bifurcación, la incerteza de enunciación y la narración corporal escindida. Es, se puede decir, una voz

²⁷³ Utilizo, e ironizo, la definición de Robles respecto a Palacio de “proto-postmoderno” (Robles 2000: 324).

resistente respecto al discurso hermético del sujeto pues es *una* y *otra* a la vez en el cuerpo y no como planteaba Hegel uno y otro en la coherencia del espíritu.

En la narración confusa se puede detectar el fracaso del modelo narrativo rousseaiano ya que la mujer –doble y única– no puede describirse como *ella misma* o *sola*. En el relato más que percibir un estilo particular o un enrarecimiento del lenguaje por parte del autor – gracias a la función poética jackobsoniana, por ejemplo– pareciese que existiera una suerte de denuncia contra la gramática castellana, llena de artículos dicotómicos, géneros binarios (masculino y femenino), concordancias entre sujeto, adjetivo y verbo, que terminan siendo insuficientes para definir la realidad fragmentada de esta identidad que no puede establecerse en dichos términos unitarios. De hecho, al inicio del cuento –un relato de las vanguardias que se permitía licencias y transgresiones en el lenguaje– la(s) narradora(s), como diciendo sin querer decir, utiliza el perspicaz paréntesis para enunciar lo siguiente:

(Ha sido preciso que me adapte a una serie de expresiones difíciles que sólo puedo emplear yo en mi caso particular. Son necesarias para explicar mis actividades intelectuales y sus conformaciones naturales que se presentan de manera extraordinaria, al revés de lo que sucede con la mayoría de animales que ríen). (Palacio 2000c: 33)

Es decir, que el lenguaje, como intento de fijación y unicidad del sujeto, debe contravenirse para poder expresar la diversidad del cuerpo. En tal virtud, el castellano utilizado es *incorrecto*, como si se intentase exponer el mecanismo ideológico que lo ha conformado y que busca que el modelo de subjetividad moderno sea coherente con el modelo narrativo en primera persona. Dicha denuncia se realiza desde la periferia, desde una modestia que engloba una retórica interesante. La(s) narradora(s) se excusa(n) ante sus lectores por el *abuso* del lenguaje entregando la responsabilidad de dicha falencia a sus especialistas: “me permito [...] pedir perdón por todas las incorrecciones que cometeré. Incorrecciones que elevo a la consideración de los gramáticos con el objeto de que se sirvan modificar, para los

posibles casos en que pueda repetirse el fenómeno” (Palacio 2000c: 33). De este modo, sutilmente se interpela al sistema literario y su gramática que desde Nebrija, de acuerdo a Mignolo, se ha impuesto como modo de definición identitaria de los territorios conquistados con una clara agenda de sometimiento (Mignolo 2006: 50). Es probablemente que sea esta sutil resistencia en contra de la Modernidad y su programa de colonización corporal, uno de los baluartes de este cuerpo pero también una de las razones que hace a éste y a otros cuerpos más débiles, más vulnerables, por no poseer las herramientas narrativas para la autoafirmación y la autodefensa desde el lenguaje.²⁷⁴ Este cuerpo además propone una ética de la *realidad*. Butler menciona que las corporalidades no normativas “tienen un potencial y un impacto efectivo en la vida política a su nivel más fundamental; es decir, un impacto sobre quién se considera como humano y que normas rigen la apariencia de la cualidad ‘real’” (2006: 51). Si Cornejo Polar decía que Palacio simbolizaba la “denegación del realismo” (1987: 168) y Pareja Diezcanseco, nuevamente mirando hacia el este llamaba al escritor ecuatoriano “realista, tan descarnada y profundamente como lo fueron Flaubert o Joyce” (1987: 101), acaso sea prudente para establecer un sitio fronterizo de la dicotomía, en el que un ethos de la realidad se define en la representación carnal y descarnada de la estructura, en los cuerpos más que en la representación tangible.

En este sentido, el cuerpo de la siamesa quizás por su narración en primera persona y por alejarse de la sodomía, denuncia la dominación estructural masculina por parte de los sórdidos personajes hombres del cuento –similares a la caracterización almodovariana– pues, como menciona Bordieu, el control de la sexualidad “convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (*esse*) es un ser percibido (*percipi*), tiene el efecto de colocarlas en un

²⁷⁴ Aquellos que no tienen el lenguaje castellano y su definición identitaria. En el caso andino, por ejemplo, los indígenas quechuas, quichuas, aymaras, entre otros, que mantienen sus lenguas originarias en la matriz de la lengua castellana oficial. Nuevamente es interesante el texto de Mignolo, *Historias locales: diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2000), que retrata estas sutiles imposiciones del lenguaje y que han requerido estrategias diversas para una rearticulación identitaria.

estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica” (2000: 86). El *leit motiv* de este sistema normativo radica en que marca una distancia en las mujeres consigo mismas, es decir, “entre el cuerpo real al que están encadenadas y el cuerpo ideal al que intentan incesantemente acercarse” (86) lo que puede percibirse en el cuento palaciano: el padre de la doble y única mujer le da de patadas a su hija en privado mientras en público la llena de mimos, como queriendo mostrar que la monstruosidad (que podría aplicarse a la siamesa) es mucho más visible en él que pretende unificar, controlar y violentar a su hija.

En esta línea es importante encontrar de qué manera aparecen claves que no relatan simplemente un monstruo de circo ambulante europeo que llega hasta territorio ecuatoriano, sino parte de la corporalidad discursiva que evidencia la realidad de la zona. Justamente, aparece una referencia interesante cuando la(s) narradora(s), persona(s) de cuna aburguesada recuerda(n) a “un sujeto borroso [...] el señor Miller, aquel alemán con quien me encontré en casa de los Sánchez y que explicaba con entusiasmo el paralelogramo de las fuerzas aplicado a los choques de vehículos” (Palacio 2000c: 35-36). Esta leve referencia, que sugiere reuniones de té en contextos mestizo-blancoides de muchos lugares, aunque poco notoria, en el contexto andino no deja de ser interesante por las prácticas de anti-conquista mencionadas por Pratt como modo de re-catalogación de los cuerpos. Por esta razón, la referencia al viaje exploratorio mediado por la ciencia en la que aparece una figura que parece condensar a James Watt (el inventor del paralelogramo) y Humboldt (el viajero padre de la geografía), dos piezas claves en el desarrollo de la ciencia, pero también iconos fundamentales para la expansión industrial del llamado primer mundo en América Latina. Este personaje secundario contextualiza la identidad *imposible* de la siamesa en la zona andina como un cuerpo que presencia y sufre estos discursos de subjetividad borrosa.²⁷⁵ La ciencia, de hecho tan

²⁷⁵ Esta noción de imposibilidad necesita revisión histórica ya que referencias como la de la Ipa Mama Huaco, la “*queer mother*” que plantea un tercer género y una mezcla sincrética india y blanca, recogida por Santacruz

balsámica como mortífera, nuevamente parece alinearse con un sujeto *borroso* que impone una designación ideal como modelo central del conocimiento patriarcal y que es parte de este cuento.²⁷⁶

En otro de sus relatos, “El antropófago”, ocurre un cortocircuito narrativo diferente pero similar. En este cuento vuelve a aparecer el narrador de “Un hombre muerto a puntapiés” en un interesante ejercicio intratextual: “No quiero que ningún malintencionado diga después que soy yo pariente de mi defendido, como ya me lo dijo un Comisario a propósito de aquel asunto de Octavio Ramírez” (Palacio 2000d: 16) comenta el investigador, el agente oficioso. Como puede examinarse, no solamente aparece el narrador sino que lo hace con una referencia directa a la *sangre* del difunto Ramírez, ratificando el *pánico homosexual* que tan elocuentemente ha descrito Sedgwick (2007: 19-33). Esta vinculación de textos no deja de revestir una importancia fundamental pues también junta subjetividades. El caníbal y el sodomita, identificaciones distintas pero igualmente exotizantes para la mirada conquistadora sobre los habitantes originarios, fueron alteridades hermanadas unilateralmente y extinguidas por el fuego, las instituciones opresoras y por el destierro escritural. En el cuento de Palacio vuelven a encontrarse estos términos genealógicamente emparentados: “Eso de ser antropófago es como ser fumador, o pederasta, o sabio. Pero los jueces lo van a condenar irremediabilmente, sin hacerse estas consideraciones” (Palacio 2000d: 15). Estas

Pachacuti eran parte del imaginario prehispánico y demuestran que la ambigüedad corporal era parte del modo relacional de cuerpos en la zona y, por ende, son representaciones que necesitan, precisamente *re-presentarse* (Horswell 2005: 160).

²⁷⁶ De hecho en el relato es el dictamen médico el que sentencia y enemista completamente a la doble y única mujer. A una de ella(s) le empiezan a picar sus labios que degeneran en un sangrado doloroso. Luego ella(s) comenta: “Ha venido el médico y me ha hablado de proliferación de células. En fin, algo vago, pero que yo comprendo [...] una de mis partes envenena el todo. Esa llaga que se abre como una rosa y cuya sangre es absorbida por mi otro vientre irá comiéndose todo mi organismo. Desde que nací he tenido algo especial; he llevado en mi sangre gérmenes nocivos... seguramente debo tener una sola alma... ¿Pero si después de muerta, mi alma va a ser así como mi cuerpo...? ¡Cómo quisiera no morir! ¿Y este cuerpo inverosímil, estas dos cabezas, esas cuatro piernas, esta proliferación reventada de los labios?” (Palacio 2000c: 42) A esto se suma la violencia patriarcal que sufre la protagonista en el cuento que parece querer destruir a este cuerpo que, sin embargo y de modo muy interesante, es el que sobrevive pues el padre termina suicidándose. El padre amenaza enviar a la mujer a un hospital acusándola de loca por lo que nuevamente aparece el guiño científico.

definiciones, que nuevamente se relativizan en el marco legal normativo, proyectan no la conciencia del autor respecto al examen historiográfico, sino cómo la mecánica del disciplinamiento corporal puede aflorar a través de ciertos personajes extraños, emparentados por su carácter abyecto e impuro.

A este vínculo se suma una cuestión: las razones objetivas para que el caníbal haya devorado parte de los cuerpos de su mujer y de su hijo. El narrador comenta que el caníbal, Nico Tiberio, un hombre del campo absolutamente *normal*: “pasándose la lengua por los labios, advirtió que nunca había probado manjar tan sabroso. ¡Pero no haber reparado nunca en eso! ¡Qué estúpido! ¡Tenía que dejar a sus amigotes con la boca abierta!” (18). En esa violencia sobre el cuerpo de la mujer como parte de legitimación de la virilidad colectiva, y que vincula nuevos discursos sobre la sexualidad y el poder, aparece una sutil denuncia al poder patriarcal. El canibalismo de Palacio, así, como relectura del Otro imaginado y recreado por los conquistadores, plantea una suerte de *comida* comunitaria que más que devolver humanidad reinterpreta las prohibiciones legales que moldean el cuerpo nativo. Si como comenté en el capítulo 1 la identidad completa de Hegel que incluye el Otro en el Uno era una especie de acto caníbal, en Palacio y su narración ese canibalismo narrativo se hace *real*, se hace cuerpo que siente los mordiscos en el territorio andino, en el viaje contemporáneo que el sodomita travestido en muchas pieles tiene que hacer para encontrar un rescate subjetivo a la pesada personería jurídica gestada en Roma, trajinada en el Medioevo, en medio de la apoteosis positivista y salvada finalmente por la legislación contemporánea de los derechos humanos, años después de la escritura de este relato.

Finalmente, ya que el carrusel de la transgresión da vueltas y regresa acaso al principio, es importante constatar cómo en el cuento liminar, aquel que se consagra como oportunidad perdida por la crítica para polisexualizar la heterogeneidad, aparecen ciertas

acciones corporales que de cierto modo contrarrestan parte de la heteronomía impuesta por la crítica. Justamente en “Un hombre muerto a puntapiés” el asesino del vicioso Ramírez era un obrero de “recio cuerpo” símbolo del trabajo, de la nación y de las luchas de izquierda en el Ecuador en los años veinte y que aparece en la novela del realismo social ecuatoriano.²⁷⁷ Ese personaje, que de hecho rescata a su hijo, al futuro de la patria, no obstante recibe también un nombre *arbitrario* que el narrador le otorga en su paranoica investigación. Como si supiese el éxito que rescatar a las poderosas figuras masculinas de la antigüedad tendría en el futuro literario y cinematográfico, el narrador utiliza intertextualmente el nombre Epaminaondas del general tebano *homosexual* para nombrar al héroe homofóbico. La muerte entonces, no parece originada sólo por la defensa de la familia sino por el deseo homosexual reprimido. Así, el héroe tradicional del patriarcado se desenmascara como villano, repitiendo la trilogía del padre, el hijo y el *espíritu homosexual* que quiere pervertir al joven. Ocurre una transferencia de responsabilidad al padre-obrero, no por su *desviado deseo sexual* sino por no poder asumirlo en él o en otros. De hecho, John Borneman en su magnífico estudio sobre la soberanía territorial y su violación nos descubre cómo la penetración que “in male-male interactions, it was not the fear of penetration that is foregrounded, but the fear that desire for such penetration will arise (and increase?) if one becomes accustomed to it. In that case, men would become feminized” (Borneman 1998: 285). El contagio de la penetrabilidad, y sobre todo la habituación a ésta, evidencian el odio a que la identidad *ipse* se vuelva *idem*, a que el sujeto moderno se vuelva borroso cuando la alteridad pueda, como sucede en este caso de modo ejemplar, *introducirse* en el cuerpo de uno. A esto se suma el hecho de que el narrador nos revela parte de su motivación para el acoso de Ramírez al obrero: “Le daban deseos de arrojarse sobre el primer hombre que pasara, lloriquear, quejarse lastimeramente, hablarle de

²⁷⁷ Probablemente el ejemplo más decidor es el de Alfredo Baldeón, el personaje proletario que representa el valor y el heroísmo de la lucha obrera, utilizado por Gallegos Lara, el ideólogo de la Generación del 30, en su obra *Las cruces sobre el agua* mencionado en un epígrafe anterior.

sus torturas” (Palacio 2000d: 12) en lo que parece una actitud piadosa y ciertamente condescendiente hacia el sujeto homosexual, pero que al mismo tiempo deja entrever la tergiversación de la búsqueda afectiva y sexual de la persona.²⁷⁸

Este uso de la violencia para justamente deslegitimarla nos remite a la *moralitat* palaciana sobre el cuerpo. En el dolor de esos cuerpos aparece una denuncia a la tortura como parte del sistema penal. El delito de la homosexualidad ofende a la sociedad en su conjunto por lo que se debe resarcir el quebrantamiento por medio de la rehabilitación o el castigo al imputado. Esta visión comunitaria, fundamental para la concepción del derecho penal como imperativo básico para la convivencia, sin embargo, tiene un problema y es que muchas veces la voluntad popular y el gobierno del pueblo se convierten, como diría Borges, en un abuso de la estadística (Roig 2002). En el texto palaciano se percibe el pasado romano, medieval y moderno, excluyente y privilegiado, que ha sido fundamental al momento de normar los cuerpos. Pero también aparece una resistencia irónica que como un buen chiste, debe razonarse antes de soltar la risa o el lamento en la que una precoz defensa a la integridad corporal. En efecto en la violencia heterosexista que se enuncia y se critica se gesta una precoz retórica de los derechos humanos contra el horror ante la normativa civil y penal nacional, tan territorial, tan autocomplaciente, tan homofóbica. De este modo, desde cierto ángulo de lectura, los cuerpos raros se replantean en el sistema nacional pero también en la jurisdicción internacional del cuerpo, haciendo que el imaginario debate entre Wittig y Patton, sobre si la alianza contra el heterosexismo debe ser nacional o internacional, encuentre una suerte de punto medio, una parodia entre ambas visiones. El caníbal, el pederasta o la rara son intertextos que permiten comparar historizando pero no universalizando al sujeto en una hábil

²⁷⁸ Esta condescendencia se ve en algunas de las lecturas cordialmente heterosexistas de ciertos críticos: “Epaminaondas, que daba coces como una mula furiosa sobre el vientre y a nariz de Octavio Ramírez, un pederasta desventurado y ansioso de satisfacer su desordenado amor con un jovenzuelo” menciona Pareja Diezcanseco (1987).

maniobra narrativa en la que opera el tiempo queer y se busca redimir a ciertas identidades colonizadas en los Andes y fuera de ellos.

Esta parodia se logra narrativamente en estas tres historias gracias a aquel narrador histriónico, revestido de sadismo y con ansia de normar cuerpos y prácticas. Este agente oficioso se suma a la narradora bifurcada que desconfía de la gramática para instaurar en el orden textual un *narrador engañoso*, aquel que rompe el pacto de lectura o narrativo propuesto por Wayne Booth y que vulnera la confianza del lector. En lo delirante de sus disquisiciones, no obstante, aparece la lucidez y acaso la valentía de enunciar a través de un sistema muy pautado, las normativas jurídicas y médicas sobre el cuerpo extraño que además lo sitúan en la problemática andina. En ese engaño al lector, ese auto-sabotaje a la seguridad de la voz que enuncia a esos cuerpos extraños está acaso una de las transgresiones más exquisitas en el tema de la sexualidad diversa en América Latina y en el género literario.

Palacio propone un orden muy politizado. No es solamente experimentación como lo críticos de la vanguardia quieren señalar. De hecho, Palacio plantea polifonías subjetivas y por eso la narrativa enuncia identidades que dialogan en el discurso. Palacio plantea la ley en sus textos como orden(amiento) automático que se retroalimenta pero que pide ser transgredido. De este modo el texto palaciano presenta el caso jurídico del “daño de las cosas”, desarrollado en el primer capítulo de esta tesis pues es el texto el que muerde, el que patea, el que arranca un pedazo de piel o desvía la nariz del lector común y corriente. En Palacio no hay una articulación politizada del género pero creo que sí existe una articulación política de esa otredad que marcó al realismo social y que tiene que considerarse con cautela por parte de los estudios de la sexualidad del primer mundo que a menudo olvidan ciertos posicionamientos y resistencias previas como la de este escritor.

Palacio denuncia el acuerdo heterosexual del que sus personajes y probablemente él mismo son parte. Sin embargo Palacio escribe con el cuerpo pues evidencia que el derecho *ius cojens* a ser y a habitar una carne con dignidad no puede ser limitado por un Estado. A pesar de que el autor mantiene coherencia con la *heterogeneidad* contradictoria los cuerpos palacianos raros no se resuelven con la fábula moralizante sino con el castigo sensibilizador que evidencia de modo claro e inequívoco la transgresión con el cuerpo.

Palacio, como parte del entramado social, no evita la realidad, la reconstruye y funge de ventrílocuo de las identidades sociales de imposible identificación. Ni el sodomita/pederasta, ni el caníbal/antropófago, ni la siamesa/¿intersex? eran identidades que *necesitasen* la reivindicación social de la izquierda marcada por el indigenismo y el marxismo, que han alienado las prácticas sexuales diversas por una agenda marcada por un idealismo que evaporaba el cuerpo y sus actuaciones. En la realidad textual palaciana, plagada de odio a la alteridad sexual existe una crítica a ese odio de modo paródico que tensa al máximo la línea que separa las categorías binarias. En este sentido, el compromiso de Palacio de escribir con el cuerpo radica en rayar y subrayar las normativas, en poner de manifiesto, por ejemplo, acaso como *flashbacks* del pasado mítico indígena esas figuras como las del caníbal, aquellas más cercanas de los investigadores europeos y sus prácticas de testigo modesto y sin duda las más citadinas y extranjerizantes de pederastas y viciosos. En estas acciones transgresoras se percibe la máscara del propietario, el letrado, el padre de familia, la subjetividad plena que disciplina a aquellas subjetividades no (re)productivas. En Palacio el cuerpo sabe a formol, a ácaro y polvo de código civil, a panfleto quemado que se mezcla con la carne, con la pus y con la sangre que entra y sale de la piel, que hace que el diálogo ingrese en el cuerpo social y el individual sea siempre violento y doloroso. En Palacio el cuerpo sabe a miel con semen, a bálsamo con excrementos y la alteridad sexual sigue siendo *otra* pero con

el deseo de que no lo sea tanto. Benjamin Carrión comentaba en relación a sus personajes: “Sus casos son clínicos: el pederasta, el antropófago, el sifilítico. Y bien lo admirable en Palacio es que con estos personajes dentro de su arbitrariedad, son absolutamente lógicos en el desenvolvimiento de su conducta y no se nota el esfuerzo constante del autor por mantenerlos en un plano de anormalidad” (1988: 268-269). Ese desenfado en mostrar una realidad anormal que se celebra en su propia existencia cotidiana que, sin embargo, replica los patrones de control vertical y reciprocidad cacical masculina respecto al castigo de sus acciones, muestran la complejidad del análisis que sus textos (difícilmente no ligables a su cuerpo, en tanto que subjetividad de un sistema literario) presentan desde una mirada contemporánea.

En su ventrilocuismo identitario que altera y *alteriza* al tan andinamente Otro pareciese que existe en la denuncia de la ideología patriarcal con una leve *retórica de la inclinación*. Nuevamente, Adriana Cavarero nos recuerda que la vulnerabilidad tiene otra etimología distinta a la del guerrero, la de la “maternal inclination toward the infant [which] ends up delaying the fundamental process that, by superceding human dependence, eventually produces an autonomous ‘I’, a moral legislator of the ‘authentic self’, steadily balanced on its internal axis and standing typically on his feet. Vertical, upright: *homo erectus*” (Cavarero 2011: sn). En esta inclinación que no destruye la verticalidad sino que la re-actualiza (con una figura de la madre que bien puede ser la del padre, la del compañero de facultad, la del agente oficioso) no aparece una inclusión de la alteridad de ninguna manera, sino que el otro entra como espíritu en el uno, en la narrativa moderna hegeliana. Es decir, es un ejercicio de hablar por el otro que, sin embargo, presenta un cortocircuito en la tradición, tal como presentaron un cortocircuito las estrellas de la Generación del 30.

De este modo, la verticalidad en Palacio está presente como principio de la estructuración histórica del territorio andino, como centro estructural del hombre heterosexual mestizo que regula el orden(amiento) jurídico y el sistema cultural y como ideología tan crítica como condescendiente que bajo la heterogeneidad recíproca se explicita. Parece, no obstante, que Palacio intuye que sus personajes vapuleados mantienen cierta humanidad; que sus narradores cuando usan el discurso directo, lo hacen sabiendo que es siempre un discurso *in/the/recto* que inefablemtnte excluye al otro; y que la ideología patriarcal es la que configura el discurso del cuerpo y de su disciplina en el sistema cultural. En esas intuiciones que se traducen, bajo una lectura intencionada, en un carrusel de transgresiones escriturales aparece finalmente la puesta en escena del cuerpo en el papel. Los personajes ponen su cuerpo al momento de ser pateados, asesinados y burlados; los narradores ponen el cuerpo al engañar al lector implícito a quien contagian (o quizá evidencian) su vicio, su enfermedad y su sadismo; los lectores ponen el cuerpo al sentir con pena, regocijo, ira o una mezcla de los tres, las muertes y las múltiples elevaciones subjetivas; y el autor pone el cuerpo para escribir, para que se escuchen los puntapiés y se saboreen las lágrimas. El autor también pone el cuerpo, aunque no voluntariamente, para que la crítica, que pretende desde el racionalismo triplemente *heterogéneo* utilizar su mente y no su cuerpo, construya cuantas fantasías sean precisas para finalmente poder ser canonizado, llegar desde su mitificada Loja hasta París o Barcelona, o donde quiera que sea que se lean sus textos. En ese poner en el cuerpo y en la relectura de la crítica desde sus repeticiones y sus desvíos en el plano de la sexualidad puede, sin duda, medirse una transgresión que de una u otra forma se presenta como acción escritural que entre cerebros y cadáveres (entre el Golem y la lavadora vieja) posibilita levantar a ciertos cuerpos raros que, aunque horizontales, no estaban muertos.

CAPÍTULO IV
EL SILENCIO DEL LESBIANISMO AYMARA Y LAS MÚLTIPLES VOCES
DE JULIETA PAREDES

IV.I. Traducir el cuerpo lesbiano aymara: la imposibilidad de la soledad de Paredes y el desgarramiento de la lengua

El cuerpo es carta astral en lenguaje cifrado.
Encuentras un astro y quizá deberás empezar a
corregir el rumbo cuando nube, huracán o aullido profundo
te pongan estremecimientos.

Gioconda Belli
“Pequeñas lecciones de erotismo”, 2005

Uno de los relatos más interesantes y que revelan la organización del espacio cultural indígena en América del Sur tiene que ver con la protección de la escritura. Cuando la Conquista en la zona de los Andes había ya controlado varios cuerpos nativos a través de la escritura en la ley y en la piel castellana, a través de la muerte o a través del cambio de una cosmovisión por otra, el conocimiento de las lenguas extrañas fue fundamental para asegurar la creación de un orden que jerarquizara la pirámide social que se creaba en función de razas, etnias y pueblos.

En esa historia de traducir al otro, el cuerpo fue básico. Efectivamente, los textos que intentaban entender al Otro exótico a la par que lo sometían por el principio escritura/derecho de la gramática de Nebrija, también protegían la escritura castellana para que la traducción no fuese de ida y vuelta y así los cuerpos hispanos mantuvieran al poder. Esto generó una incomunicación que adquiere proporciones épicas si se considera que los mensajes que acarreaban aquellos cuerpos indios indescifrables eran doblemente imaginados por los castizos. De este modo, en los distintos diccionarios que se elaboraron en la época aparece esta dificultad comunicativa que es fundamental para entender la zona andina. Surallés

comenta que “Era tal el respeto que infundían estos diccionarios que, incluso ya aprobados, debían ser utilizados solo por los religiosos” (2010: 63) enfrentándose a la propia Inquisición si otras personas distintas a los ministros o los propios indios llegaban a acceder a ellos sin cierta autorización. “Estas autorizaciones no eran fácil de conseguir y exigían años de paciencia para obtener el aval el Santo oficio” (64) con lo que se demostraba un recelo y hasta un miedo de que el Otro indígena pudiese leer en castellano parte de su propio mundo y cosmovisión. Esta cautela hispana se debió al monopolio eurocentrista de imaginación de la alteridad que, bajo la retórica de la conquista, requería que el Otro tuviese el menor acceso al control de la lengua para garantizar el sometimiento al sistema, pues, de hecho, hegelianamente el Otro se resolvía en el espíritu del uno, en la mente del *yo* que lo textualizaba. Pareciese, así, que fruto de todas estas discontinuidades y desplazamientos históricos el diccionario bilingüe, como documento fundamental para la sistematización de aquello que se intenta comprender, no fue sólo el símbolo de la “alterización” sino también de la descorporeización subjetiva del indígena en virtud de los discursos de la Modernidad que lo ceñían en el texto europeo.

Esto puede verse, ya no sólo metafóricamente sino de modo material. El primer diccionario aymara-castellano fue el del italiano Ludovico Bertonio de 1616. En este texto ya se detectan problemas para traducir el cuerpo. Según el autor, “‘El cuerpo del hombre y de todos los animales’ es *janchi*”; sin embargo, él mismo deja claro que el término no es válido para traducir la noción de cuerpo como “todo aquello que no es espíritu” (Surallés 2010: 76). Con esta traducción se trasladó parte de la problemática identitaria escolástica al papel y se hizo visible la diferencia espacio-temporal en la definición corporal para ambas culturas. Dicha diferencia se basa en la noción social del cuerpo y del sujeto. Esterman justamente menciona: “la ‘subjetividad’ no está relacionada con la racionalidad y la libertad, ni con la

autoconciencia [...] los animales y plantas, los cuerpos celestes y los fenómenos meteorológicos pueden ser sujetos” (1998: 206) lo cual nos habla en primer lugar de una concepción distinta de la subjetividad romana que dividía el espectro en personas, cosas y acciones. Por el contrario, en la subjetividad andina el cuerpo se entiende como “una *chakana*, un puente o nudo de múltiples conexiones y relaciones” (1998: 202). Al tomar como ejemplo la enfermedad, varios estudios contemporáneos también han dilucidado esta cuestión. Para los aymaras la enfermedad “es un síntoma de un desorden social provocado por una enemistad, la falta de respeto a la comunidad y a las deidades tutelares” (Nava 2004: 245), cuestión completamente distinta respecto a la visión patológica europea que se explica mayoritariamente como una cuestión individual bajo la dinámica de causa-efecto. Ese carácter del cuerpo individual que es *chakana* del cuerpo social varía considerablemente de la noción de sustancia aristotélica en la que hay una separación entre dios, sujeto y naturaleza. Es decir, que el cuerpo como parte de la tierra y de la naturaleza en los Andes no se puede traducir adecuadamente por las varias diferencias ontológicas que intervienen en ambos significantes.

Así, en la definición de Bertonio ocurren dos acciones: por un lado, el cuerpo social y ligado a la naturaleza desaparece y, por otro, la significación ontológica del cuerpo como alteridad se pierde en la traducción que vincula al otro y lo atrapa, de nuevo en un elegante cofre escritural. Se traduce así solamente el cuerpo bajo la noción de individuo y autocontrol por lo que el diccionario traduce el cuerpo y universaliza su significante y su significado. Sin embargo, en esta traducción no se equipara el objeto material, es decir, a los cuerpos blancos e indígenas sino que uno es borrado y sustituido por el otro. De tal suerte, el diccionario no contrapone sino que ordena al poner un cuerpo *universal* que sirve como modelo bajo la teoría subjetiva moderna y excluyente ya que todos los seres vivos son cuerpos pero sólo los humanos tienen almas. Los cuerpos indígenas responden a ese modelo desde la definición

formal y, sin embargo, no son parte de una subjetividad que pueda accionar enteramente del ordenamiento. De este modo este uso ambiguo de la traducción hace que el cuerpo *exótico* indígena quede en un limbo en el que puede o no tener alma, en el que convenientemente se queda a medio camino entre el sujeto y el objeto.

Estas dos acciones de traducción corporal y su consecuencia jurídica en el plano subjetivo pueden verse aplicadas de modo *literario* en los sermones del padre Francisco Mercier y Guzmán. Sus textos, que se tradujeron al aymara, fueron documentos fundacionales bajo el nuevo sistema cultural que sirvieron para el aleccionamiento de los nuevos cuerpos, quizás, si era preciso, de las nuevas almas. Cuando el autor relata la parábola “Los tres jóvenes” (“Kimsa Wayna”) cuenta cómo tres hombres que comen y se emborrachan en cuaresma van después de la comilona a la habitación con unas jóvenes mancebas. Entre prácticas que no se enuncian pero se suponen se cuenta que ellos “se habían quedado dormidos, largando pedos” (Mercier y Guzmán 1992: 39). Todas estas acciones (comida, bebida, exploración del otro cuerpo, descontrol corporal) ofenden a dios haciendo que aparezcan unos diablos que queman finalmente a dichos hombres. La historia concluye cuando las mujeres que los acompañaban los encuentran: “Al levantarse vieron el cuerpo cadáver de su compañero, totalmente asado. Lo hicieron enterrar en la pampa porque edía a condenado” (1992: 41).

Ese cuerpo carbonizado (cuerpo muerto, desprovisto de alma) que se traduce al aymara a través del sermón, muestra el proceso de pérdida identitaria en el que los cuerpos indígenas y aquellos que empezaban a mestizarse se vieron sumidos en virtud del gobierno de las dos espadas del papa Gelasio. Con la traducción literaria, así, se disciplinan ciertas subjetividades poniendo en movimiento al diccionario. El cuerpo quemado es una subjetividad que pierde su propia noción de cuerpo social, de la fiesta, como espacio de

encuentro con otros cuerpos y sus modos de expresión. La traducción del cuerpo, es decir, el traspaso de un cuerpo no sólo de un sistema legal a otro sino de una lengua a otra, como puede verse con este ejemplo, es un acto violento que llena de fuego el significado social del cuerpo aymara y lo sustituye a partir del modelo subjetivo europeo a través del mismo significante. Así se otorga subjetividad al cuerpo silencioso, de alma cristiana, que no bebe, que no disfruta del sexo, que controla las flatulencias, pues es parte de la inmemorial sustancia occidental.

Por ello puede afirmarse, siguiendo a Clifford Geertz, que la traducción como acto lingüístico operó también en el campo antropológico, en el encuentro de culturas que marca el tercer nivel de subjetividad del que hablé en el primer capítulo. Consciente de la dificultad de este doble acto, en el papel y en la cultura, el pensador propone un concepto –el de *descripción densa* (o *thick description*)– que es útil para entender cómo el cuerpo aymara se ha traducido y cómo puede retraducirse, si acaso. Geertz utilizaba para su teorización una acción corporal el guiño, para explicitar las acciones del cuerpo y sus distintas significaciones. El guiño, aquel palpar del ojo cambia si es realizado por alguien que posee un tic, por otro que lo hace por coquetería o por otra que lo efectúa con maldad imitando a alguien que posea la anomalía de guiñar ese ojo descontroladamente. No obstante, el guiño, como cierre del ojo, es, digamos, *universal*. “Geertz’s distinguished between *thin description*, which would focus only in an isolated act (such as a wink), and *thick description*, which includes the context of the act. Thick description involves observing, collecting, and interpreting cultural details to find the codes by which people govern their choices and actions (Dobie 2009: 186). De este modo, puede concluirse que el cuerpo aymara (de hecho, todo cuerpo colonizado bajo el paradigma moderno de la escritura y la ley sobre el cuerpo) fue traducido desde una descripción fina, superficial, como si la carne no fuese también contexto,

como si el cuerpo blanco fuese el universal. Por tanto, el cuerpo indígena pierde significado y aumenta el poder del significante *cuerpo*.

Uno de los ejemplos más decisivos de cómo esa traducción fina y descontextualizada que se realizó en el texto y en el cuerpo en tiempos coloniales se mantiene en la etapa moderna andina, puede ubicarse en las políticas de educación física que desde 1900 se fomentaron en Bolivia. Así, siguiendo el modelo argentino de educación, se buscó que la enseñanza de la gimnasia, antes olvidada, “pasara de la letra a la práctica” (Martínez 1999: 364). Este cambio a partir del cual el Estado nación moderno buscaba subjetivizar a los niños, es decir, darles una máscara apropiada para el ejercicio ciudadano, radicaba en el que los ejercicios físicos tenían “el poder de ‘mejorar la raza’” (364). A la gimnasia “se le atribuía la capacidad de ‘disciplinar’ el cuerpo del niño siguiendo las leyes del progreso evolutivo y de enseñarle, por lo tanto, a disciplinar también su espíritu” (367). Lo curioso de estos ejercicios es que se hicieron en base a una comisión enviada a Europa para que escogiera finalmente el modelo sueco de Ling, por sobre aquellos de Francia y Alemania. Así, se plantea un cuerpo óptimo, el blanco, el sueco, a partir del cual deben traducirse todos los demás cuerpos indios y mestizoides para obtener un real significado.

Si Ludovico tradujo el cuerpo indígena desde la indefinición oportunista y si Miercier y Guzmán carbonizó el cuerpo al traducirlo al castellano, en el caso de la Modernidad mestiza se intentó modificar *efectivamente* el cuerpo étnico-cultural traduciéndolo a un cuerpo modelo. Este vaivén de escritura, representación y performatividad anuncia un modelo de traducción corporal continuo en etapa colonial y poscolonial. En todos estos ejercicios de traducción, que privilegian a una lengua sobre la otra, que cotejan dos significantes y dos significados, el cuerpo, por tanto, sustituye a la palabra *janchi*. El cuerpo indígena queda atrapado en el mundo de la reminiscencia y se cifra siempre al cuerpo-sujeto normal en la

subjetividad europea. La descripción densa, pues, se evapora del cuerpo aymara y se traduce sin consideración su sociabilidad, tan central en la comovisión andina. Al buscar equiparar el cuerpo indígena al cuerpo sueco se desconoce más que la etnia, la diferencia, la profundidad que el contexto otorga a cualquier objeto.

Por ello, a esta dificultad en la traducción del cuerpo indígena se suma otra traducción la del cuerpo femenino, que como se exploró en el capítulo dos fue sepultado por una colonialidad patriarcal. Si se entiende el cuerpo indígena como una traducción imprecisa, el cuerpo de la mujer indígena sufre acaso de mayor tergiversación ya que el cuerpo *universal* se asume como uno de hombre. Para sustentar esto vale la pena considerar la figura jurídica/metafórica del *repudio* de la que habla Spivak y que permite articular la complicación de hablar del cuerpo femenino nativo, siempre sexualizado desde la inferioridad en esta retórica del cuerpo *universal*. En efecto, a partir de la experiencia colonial se aplican dos marcas corporales a la subjetividad indígena que metaforizan dos exclusiones: la primera, la “[d]el ‘informante nativo’ como [...] marca de la expulsión en nombre del Hombre –una marca que tacha la imposibilidad de la relación ética” (Spivak 2010: 18); y la segunda respecto al “sujeto femenino [...] ‘la subalterna nativa’ (*dentro* del discurso, *como* significante) queda excluida” (124). En el caso boliviano, si el hombre es parcialmente expulsado de la categoría de sujeto, siguiendo a Spivak, la mujer es expulsada totalmente del reino de la filosofía y de la representación donde sirve solamente como modelo. Esta subalternidad que aleja a la mujer de los discursos de modo *ejemplar* hace que la traducción de ciertas subjetividades cobre dimensiones épicas.

Si el cuerpo indígena se ha traducido desde la sustitución y si la mujer indígena aymara casi no ha tenido acceso a negociar nuevos espacios de inclusión, ¿cómo ha entrado ese cuerpo en el sistema literario? ¿Cuáles han sido sus mecanismos de representación? ¿Qué

ha pasado con los cuerpos femeninos que han intentado reingresar al reino de la filosofía? ¿Y qué respecto a los cuerpos de mujeres con deseos lesbianos? ¿Dónde encuentran estos cuerpos la estrella que los guíe por el mapa representacional andino tal y como sugiere Belli? Es mi opinión que Julieta Paredes puede traer muchas de las claves a través de las cuales escritura y subjetividad buscan desgarrar el diccionario, la literatura y los discursos corporales sobre la etnicidad y la sexualidad pero que a la vez demuestran los modos de disciplinamiento del espacio andino.

IV.2. La canonización en *minga* a Paredes: la traducción del simulacro *heterogéneo* en el (des)orden

Para mí, Julieta, vivir sin esta vida es imposible ya.
Si no fuera lo que soy –aymara feminista lesbiana–
no sabría cómo nacer, ni por dónde empezar mis días.

Julieta Paredes
“Para que el sol vuelva a calentar”, 2006

La boliviana Julieta Paredes (La Paz, 1958), a través de su escritura, ha creado una subjetividad interesante que está contribuyendo a la expansión de la literatura contemporánea en la zona de los Andes. En efecto, la voz de una escritora aymara, lesbiana y feminista no es nada despreciable en una época de reformulaciones identitarias, como la actual, y en un espacio caracterizado por la diversidad cultural y los procesos heterogéneos al momento de crear archivos y memoria. Sin embargo, en la descripción casi sintomática y autoimpuesta de esta mujer –aymara, lesbiana y feminista– que como la santísima trinidad es triple aunque es misteriosamente sólo una, encontramos una plaga de fisuras que descolocan su figura estable como autora. Julieta Paredes es una escritora aymara pero no escribe en lengua aymara; es una escritora lesbiana, pero durante mucho tiempo *escondió* su lesbianismo detrás de sus propias letras; es una escritora feminista que acepta al feminismo solamente si tiene la característica de ser comunitario; y finalmente, es una escritora que no disfruta con la definición de escritora y que, sin embargo, en sus trazos incursiona en la poesía, el ensayo, el grafiti²⁷⁹ e incluso el audiolibro colectivo.²⁸⁰

No obstante, en esta tesis, como he intentado esbozar, la subjetividad no puede entenderse solamente desde el ejercicio creativo o la prerrogativa escritural sino desde la

²⁷⁹ Que decoran las paredes la ciudad de la Paz y que está recogido en el libro de Julieta Paredes, *Grafiteadas* (1999).

²⁸⁰ Denominado por ella un “cuaderno oral del reflexión popular” y que lleva el título de *Cuando la tierra dá revoluciones* (2010). Es un texto en el que cuatro mujeres dialogan sobre temas como al tierra, la reproducción y el respeto a la alteridad.

ubicación que el sujeto autor tiene en el ordenamiento y el modo en que su literatura vinculada al cuerpo propone ciertas rupturas con el canon tradicional y con la jerarquización autor/lector. Así mismo desde los mecanismos a través de los cuales es posible reformular parte del sistema intradieгético a partir del cuestionamiento de géneros literarios interesa ver cuáles son las nuevas propuestas que en esta autora se gestan desde su condición subalterna.

Julieta Paredes como autora y a partir de sus textos permite comprender de modo extensivo uno de los fenómenos principales de la zona: la heterogeneidad de lenguas, de subjetividades y de modos de escritura que tratan de tropezar en una noción tan amplia como reducida: la de la literatura. No obstante, y es aquí donde se evidencia la cuestión importante para este trabajo, es en la sexualidad diversa y en el poder del cuerpo donde lengua, literatura y diversidad de archivos se articulan y donde hay que prestar especial atención a la posibilidad de traducir a Paredes y de paso a ciertas mujeres aymaras.

He escogido su autoría²⁸¹ porque en ella se evidencian la imposición de formatos y lenguas, la comparación constante entre un espacio cultural y otro y el disfraz de cuerpos, síntomas fundamentales de la heterogeneidad enunciada por Cornejo Polar. De hecho, la heterogeneidad tan asertiva y teóricamente enunciada por el teórico peruano se vuelve *realidad* en el texto y en el cuerpo de Paredes, pero desde la problemática enunciada de “repulsión” entre el formato oral y el escrito, que de algún modo la escritora aymara intenta solucionar, precisamente, a partir del género como categoría de análisis y de focalización política.

Este doble intento de convivencia de sistemas de escritura y de posicionamiento de una identidad diferente como es el lesbianismo en un contexto como el aymara donde esta etiqueta puede ser *fácilmente* cuestionada (en aquel viaje colonial de los términos como el

²⁸¹ Por sobre la de otras escritoras como Esther Castañeda, Violeta Barrientos o Doris Moromisato cuya poesía lesboerótica es interesante y puede guardar relevancia para lo que exploro como andino.

feminismo que inicia su recorrido en los países del *primer mundo* hacia el territorio *tercermundista* del altiplano boliviano) es fundamental para comprender el estado de la literatura de las diversidades sexuales andinas en la actualidad.

La realidad fragmentada en la subjetividad de la autora ha hecho que el proceso de autorización de Paredes sea particular y múltiple por las diferentes etiquetas identitarias con las que ella se define –aymara, feminista, lesbiana– y que operan bajo un doble sistema de representación. En efecto, para analizar cómo el canon ha dado pautas de lectura contemporánea, es fundamental considerar las diferentes identidades que van rodeando a Paredes y que *bendicen* la lectura de sus textos a la luz de su propia presentación y performance corporal de su política comunitaria.

Paredes ha despertado en los últimos diez años, aproximadamente, cierto interés por parte de la academia latinoamericana y estadounidense y de modo bastante más tímido en España y el resto de Europa.²⁸² Ni la crítica andina ni la latinoamericanista, fundamentales en este trabajo, la han considerado por ser aún una autora *menor* y seguramente porque su apuesta literaria no cumple con algunos requisitos como el acceso fácil a los textos o el visible hecho de que su escritura tiene varios errores, cuestión que comentaré hacia el final de este capítulo. Esto ha causado que el orden(amiento) de Paredes sea distinto, aunque no por eso menos interesante. Gran parte de la crítica que se está realizando respecto a su figura, por ejemplo, ha venido de las asociaciones políticas, grupos feministas y contraculturales que desde la teorización feminista y poscolonial han visto en ella y su propuesta teórica y política mucho valor para dar cierta voz al subalterno indígena y lesbiano.²⁸³ No obstante la crítica feminista

²⁸² Destaca en el año 2010 en la ciudad de Bilbao la presentación de Paredes del tema “Para que el dinero se esfume. Desmonetizar la cooperación internacional” en el marco del encuentro *Feminismo en la agenda del desarrollo*. Aún a día de hoy Paredes no ha sido considerada para ninguna antología o publicación española.

²⁸³ Ella ha aparecido a través del género de la entrevista orientada desde el activismo intentando que su voz se presente en forma constante por sobre su escritura, probablemente por su trabajo activista con el colectivo Comunidad Mujeres Creando y gubernamental cercano al presidente Evo Morales.

poscolonial más que centrarse en su figura, que es el eje del carrusel que va girando, se ha centrado en el colectivo *Mujeres Creando*, grupo político fundado por María Galindo, Mónica Mendoza y la mencionada Julieta Paredes en el emblemático año de 1992.²⁸⁴ El colectivo se ha caracterizado por su apropiación feminista del espacio público en la ciudad de la Paz realizando una serie de actividades que posicionan un discurso respecto a la reivindicación de la etnia aymara, la ideología feminista y nuevas formas de representación artística y política. Las posturas sobre un lesbianismo aymara, por ejemplo, han sido parte del proyecto político de reapropiación de la ciudad de la Paz y de revisión subjetiva. Uno de los textos más significativos del grupo se gestó durante años a través del grafiti, que permitió la escritura de frases contestatarias por toda la ciudad. Su crítica a la izquierda homo-lesbofóbica y patriarcal del indigenismo se sumó a una crítica al feminismo occidental de la igualdad que no consideraba la realidad subalterna de mujeres como las aymaras. Por ello su autoría se ciertamente compleja. El posicionamiento del grupo Mujeres Creando en Bolivia ha sido trascendente y visible incluso a día de hoy donde los graffitis han quedado como una llaga ne aquella, la capital más alta del mundo. Por la versatilidad del uso de la escritura del grupo, la pared ha logrado colarse también en el formato del libro. El texto *Grafiteadas* (1999) volumen que recoge fotográfica y narrativamente los graffitis escritos durante varios años por parte del colectivo, tiene de hecho una introducción que está escrita por Julieta Paredes. En ella la escritora menciona “nosotras creemos que la forma expresa el contenido y que el contenido a

²⁸⁴ Respecto a la creación del colectivo Mujeres Creando y su múltiple autoenunciación, el cual es anterior al colectivo la Comunidad Mujeres Creando, la autora, en una entrevista para “América Latina Genera” y publicada en *Feminismos en Latinoamérica* (2010), comentó: “La comunidad Mujeres creando nace en el noventa cuando participamos en el Encuentro de San Bernardo. Yo provenía de la izquierda y me gustó mirar esa diversidad de mujeres que venían de diversos lugares, discutiendo en una plenaria que recoge todas las plenarias que se hacen, y que es algo que no ocurre en la izquierda, sino que se centra en la mayoría y no importan las opiniones de la minoría. Entonces me pareció maravillosa la metodología y el respeto que había entre nosotras a pesar de las diferencias. A partir de ese momento nosotras, desde nuestra realidad de mujeres bolivianas, empezamos a construir un feminismo que tiene como instrumento de lucha la creatividad, por eso nos llamamos Mujeres Creando, porque siempre estamos creando y recreando de tal forma que nuestra creatividad no puede ser nunca agarrada por el sistema” (ALG 2010).

su vez crea las formas. Para nosotras todo esto [el libro y la escritura del grafiti] es un proceso de creación, recreación y a la vez coherencia ética, proceso que cuestiona las formas complacientes, legalizadas y permitidas por el sistema patriarcal” ([1999] 2010: 2). En esta escritura se expresa ese encuentro, aunque también esa distancia, entre la literatura y la acción pública, entre el feminismo tradicional y el comunitario que propone la autora. Paredes, como vaticinando la idea de escritura corporal del autor a partir de su apellido, escribe en el libro y la pared, en las *paredes* realizando un doble ejercicio escritural en el que el papel y el concreto se encuentran y desencuentran. Esta estrategia, que rememora a mayo del 68 y a Julio Cortázar y su *Último Round* (1969) que incluye el grafiti estudiantil parisino en el libro, siendo *original*, es parte de la transculturación y de la innovación (auto)impuesta a la literatura latinoamericana y del acceso de recursos que otorga el polisistema cultural, que no obstante adquiere importancia en virtud del ejercicio comunitario.

La escritura comunitaria precisamente se nota también en su ensayo más popular, *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario* (2010), en el que Paredes comenta:

Para nosotras este momento que vive nuestro país es altamente convocante porque, nos ha devuelto la esperanza y la esperanza moviliza hasta a las más comodonas. Este momento nos convoca a defender en la cama, en las calles, en las casas, en las plazas en el parlamento, en el Palacio de gobierno, lo que deseamos en nuestros sueños. Es que por primera vez podemos nombrar a nuestras abuelas y en los distintos modismos regionales que tomar el castellano en Bolivia. (2010: 7)

La autora propone un feminismo que no puede ser entendido sino tiene la etiqueta de *comunitario* pues en el trayecto de Occidente el término que no traduce su significante sí debe traducir su significado, respetando parte de la estructura existente en los pueblos indígenas respecto a las relaciones *ipse /idem*. El sujeto Paredes enuncia un *nosotras* que es parte de su comunidad, de su grupo, el colectivo Mujeres Creando. Esta comunidad no es idealizada sino fragmentada, como proponía Young, ya que aparecen varias comunidades, incluso dentro del

mundo aymara. Por ello, respecto a la subjetividad social, es decir, al trato de la alteridad fuera de uno mismo en el espacio ciudadano, la autora propone la:

reconceptualización del par complementario, despojarlo de su machismo, de su racismo, de su clasismo, replantearlo en mujer-hombre, warmi-chacha que recuperando el par complementario horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco [...] recogernos a nosotras y a los otros en warmi-chacha, mujer-hombre, warmi-k'ari, kuña-cuimbaé no es construir un nuevo mito, ni tampoco afirmar que antes de la etapa precolonial hubiera habido necesariamente un equilibrio fundante, como el que queremos construir ahora. (2010: 30)

Esta subjetividad que aborda temas tradicionales y básicos para la convivencia indígena aymara tales como la complementareidad y el apego a la tierra, sin duda replantea la consistencia de la máscara jurídica tradicional. El orden(amiento) que la autora plantea no es un sistema necesariamente proveniente del indigenismo preincaico, incaico o pos-incaico sino del territorio bajo la idea de *comunidad*, entendida como grupo de personas que otorgan un “carácter comunitario en la construcción de las ideas” (Paredes 2006: 62). De hecho, la autora menciona que esta ideología política es “un cuestionamiento abierto y lúdico al indigenismo, esta suerte de nuevo izquierdismo masculinista que quiere convencernos de que el machismo lo trajeron los invasores y que los hermanos indígenas estarían puros de cualquier patriarcado” (2010: 3). En esta visión, donde aparece la alteridad en sus tres niveles (el Otro *ipse* que se encuentra con el *idem*, el Otro mujer en la sociedad aymara/boliviana y el Otro intercultural creado por la dinámica colonial) se plantea una subjetividad compleja que permite ver una búsqueda en la escritura de la propia autora que busca insertarse y, de cierto modo, enunciar las falencias del orden(amiento). También aparece una agentividad feminista y neoindigenista que busca reapropiarse del poder estatal que cuestiona el mito, dinamita la identidad uniforme wagneriana para ingresar en el Estado de Derecho boliviano, cuestión que evidencia un afán transgresor en todo el sentido de la palabra.

Es tan profunda la noción de la alteridad en la teoría de la autora que comenta: “Nadie escribe solita o solito, no hay eso de que desde su ombligo, alguien produzca ideas, el ombligo nos conecta siempre con la otra que es la madre y desde esa relación inicial, siempre estamos construyendo y creando el diálogo en comunidad” (2010: 7). Esta afirmación, problemática para el feminismo por los vínculos con la maternidad como vínculo legitimador de la existencia y de la sexualidad, evidencia las múltiples negociaciones que debe articular la autora para dibujar una máscara que se aplique a su cuerpo y a cuerpos como el de ella, desprovistos de la subjetividad jurídica.

Esta presentación autorial empero debe analizarse respecto a la crítica y cómo ésta ha leído a Paredes y la ha autorizado para ser leída. Respecto a la crítica feminista es curioso, por ejemplo, notar que en el texto *No pudieron con nosotras. El desafío del feminismo autónomo de “Mujeres Creando”* (2006) con prólogo de una de las mentes autorizadas en los estudios subalternos y en el *habla* de las mujeres indígenas, John Beverly, tiene un muy interesante artículo de Freya Schiwy que reflexiona en torno a la crítica literaria andina que no ha podido solventar una respuesta al canon literario patriarcal occidental.

Al vincular su reivindicación del potencial subversivo de la literatura escrita por mujeres con las teorías de Bajtin [...] tampoco explora esta conflictividad, la cual queda nivelada por el dialogismo, es decir, la posibilidad de la comunicación, que se presupone un ideal democrático: una cierta igualdad entre sujetos y, más importante aún, un acuerdo a priori de una base común. Al convertirse la heterogeneidad en hibridez y dialogismo se pierde la necesidad de diferenciar la crítica y la negociación del poder en voces femeninas tan distintas. (2006: 182)

Por esta razón Schiwy, que habla y no habla de Julieta Paredes, pues en su narración teórica funde a la Mujeres Creando y a Paredes, concluye que “a nivel latinoamericano, sin embargo, no se distingue lo heterogéneo de lo híbrido y de lo multicultural” (181), con lo que apela nuevamente a la construcción indigenista/feminista de un nuevo sujeto mujer, que se

contrapone –o mejor, completa– al panandinismo que es parte implícita de sus aseveraciones que buscan cuestionar al poder colonizador y patriarcal. Como se puede ver, la autoría de Paredes se difumina, se esparce en el grupo que escribe *por* y *con* ella y a la vez intenta crear un nuevo modelo de subjetividad que pueda dialogar con los distintos grupos contraculturales y así desafiar al modelo andino tradicional de lectura.

No obstante, esta crítica flaquea ya que no considera el sistema literario andino como un orden(amiento) particular en el que el feminismo debe entrar a negociar un espacio de poder. Por el contrario, la crítica feminista ha tenido una suerte de embelesamiento con el tipo de escritura del graffiti y las performances corporales de Mujeres Creando dejando, sin embargo de lado la escritura *literaria* de Paredes que si existe como objeto es porque ocupa un lugar en el espacio. La crítica feminista crea, de este modo, una suerte de *artista* (siempre conectada por un cordón umbilical al colectivo político de mujeres mencionado) que se conoce más por el activismo que por la escritura *literaria*.²⁸⁵ Esta cuestión, probablemente, pueda explicarse a partir de la creación de un canon feminista o lésbico que se ciñe a una estrategia particular. Bonnie Zimmerman cuando explica las raíces de la literatura lésbica cita a Berta Harris, la pionera de la creación de un canon lésbico y menciona: “She [Harris] argued that to have ‘a body of work that can be immediately perceived as *literature* there must exist cultural *identity*: A Group or a nation must know that it exists *as a group* and that it shares sets of characteristics that make it distinct from other groups.’ From this the group gains ‘an explicit sense of *realness*’” (Zimmerman 1996: 259). En este cometido de crear un grupo contracultural como requisito anterior al *problema* de la literatura y de la lengua en tanto que representación, la cuestión de la escritura tradicional más *literaria* no aparece. Por

²⁸⁵ De hecho, al ingresar las palabras Julieta Paredes en el buscador google las diez primeras entradas mencionan el activismo y el trabajo social de la autora desde una perspectiva feminista y subalterna omitiendo casi por completo su escritura. Los portales que aparecen son hommodolars.org; ecuador.indymedia.org; vamosacambiarel mundo.org; wikipedia.org; youtube (entrevista de Los Movimientos Contraatacan); youtube (entrevista Foro debate); mujerescreandocomunidad.blogspot.com; crearredes.org; newsinfoshops; facebook.

el contrario se exagera la escritura alternativa en el grafiti feminista, “la marca en la piel de la ciudad [...] aquello que queda vivo y hablando después que la acción se ha desvanecido” (Prada 2006: 123), como una interesante manera de proponer la narración subjetiva. Sin embargo, la reflexión entre escritura, feminismo lesbiano y literatura que el grupo y Paredes realizan se ha evitado o al menos no se ha profundizado lo que permite ver una serie de paradojas que sólo se explican desde la complejidad social boliviana. De todas maneras la crítica feminista ha querido explicitar una *realidad*: la existencia de mujeres aymaras organizadas contra el heteropatriarcado que combaten desde la ciudad.²⁸⁶ De esta manera el grupo Mujeres Creando parece ser que ha tenido que seguir una cronología en la que la formación de un grupo diferenciador precede a la creación de un canon.

Por su parte, la crítica propiamente literaria tímidamente ha arrojado a Paredes. De hecho, su pasaporte en el sistema literario ha sido concedido por parte de la *Enciclopedia Gesta de autores de la literatura boliviana* (editada por Elías Blanco) que la enuncia como “poetisa y activista femenina” (2005: 140). En dicho texto se cita a Julio de la Vega, importante poeta contemporáneo en Bolivia, quien menciona: “Con dos libros, Julieta Paredes, es parte activa de lo que podríamos llamar el Proceso de una poética femenina en Bolivia [...] pero Julieta enriquece más esa poesía situada en ese territorio que el crítico Iber Verdugo llama ‘Proceso de liberación Mental y Creación Literaria’ donde el erotismo apoya esa posición” (140). Como puede verse, sin embargo, la articulación de una literatura feminista no aparece por ningún lugar siendo cambiada por el conveniente adjetivo *femenino* que libera mental y no corporalmente al sujeto en la escritura y que en este caso, canoniza a partir de la enunciación masculina. Por el contrario, se posiciona una identidad, la nacional,

²⁸⁶ El grupo político *Mujeres Creando* y sus críticas, efectivamente, se han preocupado de evidenciar la posibilidad de reinvenciar lo aymara desde la ciudad como espacio de recuperación nacional de las culturas ancestrales y de incorporar a *cholas* (indígenas mestizadas) en sus filas.

ya que el sistema boliviano reapropia el nombre de la escritora y la suma a sus filas autoriales sin ahondar mucho en su subjetividad aymara.

El carácter público de la autora, muy conocida en la ciudad de la Paz por sus grafitis, su activismo artístico y político e incluso cierta relevancia mediática, han hecho que sea incluida en un tipo particular de “biografización” que corresponde tanto a la crítica feminista subalterna como aquella nacional y que resume con cierta complejidad esta escritura.²⁸⁷ En el texto *100 personajes al desnudo: entrevistas que cuentan las vidas al desnudo de nuestros políticos, artistas, sindicalistas, periodistas y ciudadanos de a pie* de Fátima Molina, se menciona respecto a Julieta Paredes:

fundadora del movimiento feminista “Mujeres Creando”, y ha optado por el difícil camino de la homosexualidad. Junto a su compañera, María Galindo, defienden con firmeza y naturalidad el hecho de ser una pareja. Cuando niña, Julieta amaba tocar la batería. Ahora canta y lee sus poemas en “Carcajada”, un café bohemio de La Paz, que a la vez es el centro de trabajo de su movimiento. (1997: 51)

En el texto (curioso por la genealogía que hace con el insigne instrumento relacionado al rock and roll y cierta masculinización que deriva en el futuro, casi *ipso facto*, en una relación lésbica y en cierta afición a la literatura) puede verse cierta búsqueda de cotidianidad en la figura de Paredes que intenta posicionar una suerte de *normalización* en la que la voz narrativa se asume y asume al lector como heterosexual.²⁸⁸ Así mismo, aparece esa búsqueda de que la batería y el canto se junten con la escritura pues de hecho junto a la biografía se incluye un poema de la autora, que también vinculan simbólicamente la literatura oral y la escrita que conviven en el espacio aymara. No obstante, la cuestión principal radica

²⁸⁷ De hecho, en una entrevista que realicé a la autora en enero de 2011 en la ciudad de la Paz, mientras estaba perdido buscando su casa en el barrio de Villa Fátima pregunté a una vecina del barrio si sabía quién era Julieta Paredes. Su respuesta fue, mientras apuntaba con el dedo a una casa, que allí vivía la mujer que salía por la tele y que creía que se llamaba Julieta.

²⁸⁸ Esta biografía viene acompañada de un poema que de cierto modo permite ver la legitimación que se realiza de la escritura de la autora. Así mismo, y esta cuestión es bastante significativa, hace un guiño respecto a la literatura oral, al canto y al poema que pueden vincularse a la literatura contemporánea aymara.

en que la escritura de Paredes se mezcla con la de María Galindo, co-fundadora del colectivo Mujeres Creando y ex pareja suya. La visibilidad lésbica se liga así a la escritura que *matrimonia* a dos autoras creando un vínculo a partir del cual se vuelven académicamente dependientes, como un Deleuze y Guattari, haciendo que la lectura lésbica y aymara de Paredes sea balsámica y conciliadora.

De esto modo, la autoría de Paredes desde el canon literario boliviano, desde el activismo subalterno feminista y desde la lectura histórico-ciudadana que mezcla parte de ambos, reitera una legitimación confusa que revela la multiplicidad subjetiva a la que se enfrenta casi cualquier autor contemporáneo como parte de la identidad líquida baumaniana. No obstante, en el caso de Julieta Paredes esta autoría contemporánea se nota más por los procesos de convivencia contradictoria de culturas de la zona andina. Así la autoría que se ha construido podría tal vez pensarse como una suerte de *minga* en la que hay un trabajo grupal para (des)colocarla en el (des)orden(amiento) cultural boliviano y aymara desde distintas visiones legitimadoras de sus disímiles textos.

La crítica desde el lado activista-feminista, así, necesitó un sujeto mujer indígena (mejor si era lesbiana) para dar pautas de la lectura de una mayor diferencia; la crítica histórico-ciudadana necesitó un sujeto lesbiano (mejor si era mujer masculinizada) para dar una perspectiva de renovación a la vida contemporánea boliviana; la crítica literaria nacional necesitó (aún necesita) un sujeto escritural femenino (mejor si era mujer que no evidencie ni su feminismo ni su lesbianismo) para expandir parte de las literaturas nacionales patriarcales. Si la crítica veía en Palacio un cuerpo recostado en el quirófano, en el caso de Paredes la crítica propone una subjetividad múltiple más que un cuerpo, que enuncia etiquetas que se reparten entre las distintas facciones ideológicas y que no se enuncian de modo individual sino que se van juntando a su ex pareja o al colectivo Mujeres Creando. En Paredes, pues, el

cuerpo se esconde y la subjetividad se reparte como si de una reforma agraria se tratase. Se plantea convenientemente un listado de subjetividades que recuerdan a la máscara propuesta por el *Corpus Iuris Civilis* en el que la materialidad aparece y se esconde constantemente.

De este modo, no existe en realidad un trabajo en conjunto al respecto de la construcción autorial, no existe *minga*, sino una serie de diálogos repartidos en parcelas de poder que expanden la noción de autoría y que demuestran los múltiples niveles del polisistema cultural. La maleta de los textos autoriales de Paredes es, a diferencia de la del Quijote, una maleta que no contiene solamente sus libros; es además una maleta con doble fondo que contiene folios, pedazos de pared y cds, textos compartidos con ex parejas o con comunidades de mujeres aymaras, conformando un corpus con distintos archivos que tienen que leerse de distinta forma y amplían la noción autorial de propiedad. Esta maleta repleta de pegatinas de distintas aerolíneas, autobuses, y otros medios de transporte, está marcada por los repartos distintos de la crítica que hace que leer a Paredes sea una tarea compleja, que su autoría sea un reto para la subjetividad de la Modernidad que no puede apropiarse del todo ni dar coherencia a texto y autora.

Así, la lectura parcelada de la autora permite cierta ordenación a partir del reparto de subjetividades convenientes para cada grupo: el nacional, el feminista-poscolonial y el histórico ciudadano. No obstante la autoría fragmentada puede desgarrarse aún más si se empiezan a hacer algunos cruces. Conviene mencionar, por ejemplo, que por discrepancias entre Paredes y Galindo el colectivo Mujeres Creando se escindió. Se mantuvo el Mujeres Creando original bajo el mando de Galindo y se creó un nuevo grupo que lideró Paredes, *Comunidad Mujeres Creando* que se ha especializado en el trabajo comunitario de mujeres más que en la escritura y la performance artística. De hecho, esta división obedece en gran parte a los lectores implícitos. Cuando se analiza al colectivo *Mujeres Creando* original se ve

cómo, por un lado, se buscaba “un cambio de fondo en la forma en que la mujer aymara percibe su cuerpo, su sexualidad, o su relación con lo masculino” pero por otro, la acción artística que permite parte de esta reflexión “tiene como interlocutor, en última instancia, a la clase media, aquella que si puede optar y detener el flujo de los más profundos hábitos sexuales y sociales” (Prada 2006: 123). De esta manera la autora ligada a un grupo artístico-político de la clase media se separa de éste y estando ligada eróticamente a otra escritora se bifurca hacia el trabajo más político-social. Así Paredes con sus poemas y sus graffitis, sus audiolibros comunitarios con otras mujeres aymaras, sus introducciones de libros y sus entrevistas al separarse de Galindo deja la maleta entreabierta tira ciertos libros en el camino, y obliga a la reactualización de la biografía que queda con una noción de autoría extraviada. Esta transgresión *natural* delata la complejidad de la biografización y del apoderamiento estratégico y escindido de la autora por parte de la crítica. Aunque también, y es lo que me interesa resaltar, subraya la división profunda en la zona de los Andes en su orden(amiento) por querer traducir el cuerpo femenino aymara sin éxito que debe fragmentarse lo más posible y buscar distintos refugios.

A pesar de ello me parece que esa dificultad de aprensión por parte de los distintos sectores de la crítica respecto a la subjetividad de Paredes, tan poco corporal y tan imaginada, responde a que la problematización de la lengua como parte de la articulación identitaria de la autora y su escritura literaria es aún un trabajo que la crítica no ha realizado.²⁸⁹ Probablemente, ese vacío en el tema de la lengua radique en que la subjetividad autorial de Paredes por parte de la lectura especializada feminista (la lectura más politizada y por ende la que la que mayor número de transgresiones podría plantear) no ha articulado una lectura desde la problemática andina de la *heterogeneidad* aunque fuese con otros términos como

²⁸⁹ La crítica feminista se ha ocupado tímidamente de hacerlo, siendo necesaria aún una profundización respecto al canon andino.

proponía Schiwy. En efecto, si Schiwy realizaba una crítica interesante y válida al sujeto heterogéneo, no obstante, no realizaba un cuestionamiento al orden(amiento), también heterogéneo, que tiene que ver directamente con la noción andina de literatura contradictoria cornejopolariana, que, por otro lado, la autora cita pero no problematiza. Es decir, que uno de los grandes vacíos respecto a Paredes radica en que no ha interesado ver qué lugar puede ocupar en la literatura andina y si desde ese lugar puede, en efecto, hacer que se tambaleen algunas de las bases y del polisistema cultural de la zona.

Por este motivo parto nuevamente de la triple *heterogeneidad* andina de Cornejo Polar para intentar esbozar, a partir del fenómeno de la traducción, una posibilidad de encuentro de algunos ejes identitarios de la diferencia sexual en la escritura de Paredes que posicionen una subjetividad autorial y escritural en un contexto globalizado que, sin embargo, intentaré probar que tiene una búsqueda de articulación regional y una contestación a varios de los discursos.

Efectivamente, la traducción del cuerpo aymara y lesbiano en el espacio textual castellano, en el orden(amiento) –que considero el punto fundamental para el análisis autorial de Paredes– parece naturalizado dentro del canon feminista, cultural o literario en virtud de su reparto autorial y conveniente de la autora. Sin embargo, surgen tres cuestiones esenciales: ¿Cómo una escritora (a menudo no considerada ni siquiera por ella misma como escritora) que se autodefine como aymara puede, de hecho, no escribir en aymara? ¿Cómo una autora comunitaria, aymara y que exige un distanciamiento con el sistema cultural occidental ha escrito sus textos bajo el género literario tradicional del poema y del libro escrito? y ¿Cómo se concilia la búsqueda regional aymara con el nacionalismo ciudadano boliviano de la autora? Estas nociones, ignoradas por la crítica que convenientemente se ha repartido las subjetividades de la autora deben empezar con una cuestión: ¿Dónde está la crítica aymara?

Julieta Paredes me concedió una entrevista a principios del presente año (2011) comentando lo siguiente:

Recuerdo cuando estuve en el congreso de las lenguas que hace la Real Academia Española en el año 2004 en Rosario. Allí se hizo un evento paralelo denominado “Foro de las otras lenguas” y estuvimos muchos hermanos y hermanas indígenas. Entre paréntesis te cuento que en ese evento pusimos un grafiti, una irreverencia que decía: “la mujer frígida no existe, todo es cuestión de malas lenguas”, con el reclamo de los propios hermanos indígenas hacia nosotras las feministas. En todo caso, yo tomé la palabra en uno de los foros más grandes porque uno de los ponentes, supuestamente “alternativo”, dijo que las lenguas no escritas son menos desarrolladas. Yo me paré y le dije: sí, usted puede ser muy profesor, pero ¿de dónde saca que las lenguas no escritas son más o menos desarrolladas? El aymara, mi idioma, es capaz de conceptualizar y de construir palabras mucho más que el castellano o que el inglés que se escriben con grafos, con letras. Nuestros abuelos y nuestras abuelas escribían en los cántaros, en las vasijas, en los tejidos, en los nudos. Y, claro, la oralidad es otra forma de escribir, mucho más ahora que hay la grabadora, el DVD y la imagen. Esa declaración me pareció una ignorancia. Respondió él que existen criterios, que existen cánones. Conocía la palabra *canon* pero ahí fue la primera vez que sentí la palabra como una bola opresora sobre mi cabeza. Porque el canon dice que las lenguas que no son escritas son menos desarrolladas. (Falconí 2011)

El canon sobre Julieta Paredes se siente sobre su cabeza, precisamente porque se escribe sobre el cuerpo y no se escribe en aymara sino en castellano. Menciona Albo que “el acceso al idioma aymara en la letra impresa es tan antiguo como la imprenta en el continente” puesto que de hecho “el primer libro impreso en el Perú fue cabalmente un conjunto de textos trilingües castellano-quechua-aymara” (1992: 21). La escritura en aymara ha existido, pues, fundacionalmente en el espectro cultural andino desde hace siglos. Sin embargo, para la creación de un canon aymara el diccionario aymara-castellano/arunakan liwru aymara-kastillanu fue solamente publicado en Lima en 1984 por el alemán Thomas Büttner el peruano Dionisio Condori. Así mismo, la *Literatura Aymara. Antología* de Xavier Albo y Félix Layme salió a la luz en 1992, coincidiendo con el aniversario de los 500 años de Conquista

que relata una sistematización tardía en el sistema cultural occidental. De este modo, se evidencia cómo una creación de lengua y canon aymara ha sido una cuestión de poco interés para todos los implicados por esa dicotomía de imposición versus *necesaria* ordenación en los contextos indígenas excluidos de las estructuras de poder del sistema cultural, que es básicamente uno de los problemas de las identidades poscoloniales. Julieta Paredes relata precisamente cómo a partir del encuentro de lenguas en Rosario, citado su “memoria larga” le permitió recordar la *pérdida* de su identidad aymara, cuestión que permite pensar la escritura castellana en el cuerpo aymara.

El colonialismo ha tratado de destruirnos como pueblo. Yo soy segunda generación de migrantes. Mis abuelos migraron [a la Paz] y hablaban aymara. Mi abuela estuvo sólo hasta segundo año de básico y escribía con unas letras grandes y temblorosas y manejaba mayormente la oralidad. Mi madre tampoco acabó el colegio. Ahora me pregunto, ¿por qué ellas se *rajaron* tanto para que yo estudie y escriba en castellano? [Silencio, y de repente se quiebra su voz]. Y es que es muy jodido [mientras llora] el rajarse que ha tenido todo un pueblo para hacer de un lenguaje que es del opresor, un instrumento para defenderse [...] Los primeros años de mi vida yo vivía en una especie de conventillo, donde hay un patio central y los cuartitos alrededor eran de mis tías. Yo hablaba aymara y castellano, pero cuando empecé a hablar el aymara mi padre me dio un puñete. Yo de hecho cambié mis dientes de leche por el puñete de mi padre. Él me dijo, “no vas a hablar esa lengua de indios”. Es algo que me da mucha rabia. No lo disculpo, pero entiendo. (Falconí 2011)

Con este testimonio se siente la escritura del canon en Paredes, pues ella es un sujeto en el que se percibe el disciplinamiento corporal por parte de los discursos escritos de la ley y la lengua de modo violento. Ella, sin embargo, entiende a su padre y entiende el cambio de una lengua por otra porque comenta, hacia el final de la entrevista, que fue precisamente por los contratos de cesión o venta ficticia de terrenos por parte de los colonizadores que los indígenas aymaras tuvieron que aprender castellano, para no salir estafados nuevamente teniendo que sacrificar una lengua para la defensa legal desde la gramática tal y como previno Nebrija. Y aquí, en la intersección de normativa, escritura y subjetividad aparece la noción del

ordenamiento, que incluso con divisiones y articulaciones políticas propias de los Andes, se siente como poder que se escribe en el papel de la ley, de la gramática, de la cultura y aterriza finalmente en el cuerpo. Esta autosuficiencia en la que sigue operando el sistema y reciclando las ideologías modernas que recuerdan la fuerza colonial, conforman una herida colonial, tan carnal como discursiva.

En este episodio de su vida –que relato como informante mestizo, replicando ciertos discursos anteriores evidenciando la fuerza del orden(amiento) cultural– se puede entender también la figura del repudio de la que habla Spivak, que expulsa de la vida comunitaria a la mujer (tanto en la lengua como en la escritura) y la heterogeneidad contradictoria de Cornejo Polar en la que se encuentran la oralidad y la escritura y las distintas subjetividades que pueblan las elevaciones.²⁹⁰

Bajo esta problemática, desde luego, no es de sorprenderse que este reciente canon aymara que sigue las pautas del orden(amiento) literario hispano e intenta establecerse como un muro de contención para el hispanismo mestizo, no incluya a Paredes. Da un poco igual que sus grafitis, poemas y audiolibros puedan proponer nuevos modos de escritura que descoloquen parte del sistema escritural o que incluso puedan probar cierto carácter inmemorial de un estado matriarcal y lésbico al tomar formatos orales. Al estar escritos, hablados y textualizados en castellano marcan a la autora, la bañan de colonialidad y la vuelven una subalterna que no puede hablar en el sistema aymara. Sin embargo, esta situación de silencio no corresponde a Paredes sino a cientos de miles de mujeres que articulan su identidad aymara no desde la lengua sino desde la cultura. A esto se suman las advertencias de Estermann que la homosexualidad es incompatible con los principios de la *pachasofía*, del

²⁹⁰ En este sentido he escrito el artículo “Julieta Paredes y la entrevista testimoniada: dando cuenta de la voz, la escritura y la vulnerabilidad del cuerpo de las mujeres aymaras en los Andes” que será publicado en meses venideros.

conocimiento de la tierra, que Evo Morales sistematizó tan elocuentemente a partir del pollo y sus inquilinos, microscópicos neocolonos. Por ello, la representación de la aymara, mujer, lesbiana en la lengua aymara presenta ya una dificultad del habla. La representación de la aymara, mujer, lesbiana en la lengua castellana presenta una dificultad mayor, un triple desplazamiento lleno de vacíos e imposiciones que recubren esta subjetividad.

De esta manera traducir el cuerpo feminista y lesbiano de Paredes al aymara parece presentar la terrible dificultad de no contar con el requisito fundamental para articular una literatura aymara: la lengua. Ante este panorama desolador, se podría recurrir a las chicanas, que bajo las miradas poscoloniales y bajo el paraguas latinoamericanista, *mutatis mutandis*, aportaban soluciones a ciertos esencialismos. Gloria Anzaldúa proponía una *nueva mestiza* “by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity” (1987: 179) en la que el cuerpo lesbiano y católico, la escritura en español, inglés y spanglish, la mexicanidad y la *estadounidensidad*, y los distintos géneros literarios (ensayo, poema y relato) puedan tener cierta holgura en la vida y en el texto, en un mundo marcado por los binarismos. María Lugones atacaba el discurso tradicional del mestizaje reactualizando la impureza: “Me aferro a la metáfora y adopto la palabra *mestizaje* como término clave para denominar a la resistencia impura frente a las opresiones engranadas, mezcladas” (Lugones 1994: 469). Sin embargo, la retórica del mestizaje de origen mexicano que ha querido borrar las diferencias a partir de la nacionalización de la raza, se vive de modo distinto en los Andes y dicha denominación, *mestizo*, es problemática aunque sea *nueva*. Por ello uno de los teóricos más importantes de la zona boliviana, Javier Sanjinés, ha cuestionado el mestizaje como valor definitorio del continente americano y en particular en el caso de Bolivia:

¿Qué valor tiene hacer del mestizaje el núcleo de la teoría de los procesos de interacción cultural? Si “cultura” se refiere al vasto dominio de prácticas llevadas a cabo por las sociedades heterogéneas en situaciones económicas, sociales y políticas específicas, este

paradigma no nos ayuda a estudiar la reproducción contradictoria del mestizaje. (Sanjinés 2005: 201-202)

Tampoco sirve de todo la postura poscolonial de Walter Mignolo de crítica al *amor* bilenguajeante –“El amor es correctivo necesario a la violencia de los sistemas de control y opresión; el amor bilenguajeante es el horizonte utópico final para la liberación de los seres humanos sometidos a estructuras de dominación y subordinación fuera de su control” (2003: 350)– que en el caso de Paredes se desea y se actúa en el cuerpo pero que no se posee y, por tanto, no puede siquiera plantearse utópicamente como posible.

Quizás acaso, y siguiendo la línea de la *heterogeneidad* andina como subjetividad que no cede ante la atractiva retórica del mestizaje, sea más adecuado hablar de un *simulacro* de *heterogeneidad* andina en la que las etiquetas de la autora que van dando vueltas, al igual que en carrusel de la transgresión, deben tomar nuevos sentidos subjetivos.²⁹¹ Buena parte de este ejercicio tiene que ver con la construcción autorial que hace de sí misma la propia autora. En la entrevista ya mencionada ella afirma que está aprendiendo aymara y que además escribe la primera gramática feminista en aymara. En este gesto, en el que se ve una suerte de super mujer que lo quiere abarcar todo, como queriendo reinsertarse en el sistema de lleno o queriendo reinventar un nuevo sistema, viene de la mano un autoboicot a su figura que se define bajo etiquetas tan claras, como las del epígrafe que inaugura este apartado, creando así una incoherencia autorial, necesaria para sobrevivir en el orden(amiento) literario también contradictorio de los Andes. En esa búsqueda de coherencia que hizo que se aleje eróticamente de Galindo y que se produzca un sisma en su obra y en su figura, aparece la

²⁹¹ Para la noción de simulacro sigo la definición de Baudrillard. El teórico francés lo definía a partir de la oposición, explicándonos que “disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que se tiene. Lo uno remite a la presencia, lo otro remite a la ausencia” (1978: 7). En los textos de Paredes, la verdad, la realidad y la presencia que ella construye de sí misma, a la par que se edifica, se cuestiona, como si su intención fuese la de mostrarnos algo que se intuye y no que se posee, como si ser escritora, ser lesbiana y ser aymara fuesen copias irreales de algo que pareciese que existe pero que no queda claro del todo.

incoherencia de su autoría, el desgarró que se busca alivianar a través de una acción política casi heroica a pesar de que no se tengan todas las herramientas para la consecución identitaria.

El problema de la autorización de Paredes, de su compleja literatura, radica en la imposibilidad de unidad de su figura que debe ser constantemente fragmentada y repartida. En ese espacio donde no se considera el aspecto radical de desgarró de la lengua, el simulacro identitario que define su escritura, es preciso hacer un nuevo mapeo que posibilite volver a la *densa descripción* aquella que mira el contexto como creador del cuerpo. El cuerpo de Paredes y su voz (cuando está sola o acompañada o cuando está en los poemas o en *las paredes*) es siempre en castellano aunque quiera estar en aymara y ese silencio, el del espacio de la traducción, es verdaderamente el contexto de su escritura y de la dificultad de traducirla. Así el sentido original desaparece como materialidad y se articula como deseo político. La autora evidencia el (des)orden(amiento) aymara boliviano, es decir, el conjunto de fuerzas contradictorias que han construido una estructura que no puede seguir modelo estrictos de modernidad eurocentrista para contener al sujeto *heterogénero*, que en el caso de Paredes se lesbianiza y se aymariza y que, a pesar de tener una máscara, por los procesos de exclusión, no puede hablar del todo desde su condición de mujer, feminista y aymara en el contexto poscolonial. El simulacro, la coherente incoherencia y el autoboicot, acciones sumamente políticas, son las herramientas a través de las cuales propongo leer a Paredes y su articulación subjetiva. En esa multiplicidad identitaria es posible entenderla sin traducirla erróneamente sin sermonearla y carbonizarla. La identidad de Paredes una *minga* personal y colectiva enuncian la triple alteridad del sujeto así como sus mecanismos de resistencia contemporánea y la necesidad de que nuevas críticas (la latinoamericana, la andina, la *queer*) den pautas de lectura y realicen otro tipo de narrativa de vida que problematicen más aún la subjetividad de la autora y la realidad social que ella tiene.

IV. 3. Transgredir en la poesía: ese yo que quieren ser varios, ese resurgimiento que quiere ser revuelta

Lucha ama a Victoria
Grafiti *Mujeres Creando*, 2010

IV.3.1. La multitud del yo poético aymara

Decía Walt Whitman en su poema *Canto a mí mismo*:

y sé que la mano de dios es mi
prometida,
y sé que el espíritu de Dios es mi
propio hermano,
y que todos los hombres que alguna
vez vivieron son también mis
hermanos, y las mujeres mis
hermanas y amantes. (1976: 36)

La poderosa voz del poeta estadounidense que se encuentra con la naturaleza y con otros varios cuerpos desde una sexualidad ambigua, puede ser –acaso– una manera interesante de empezar este apartado. La voz poética de Whitman, en efecto, propone un yo seguro a partir del cual opera una suerte de posesión demoníaca en la cual otros espíritus y la propia naturaleza se apoderan de su voz, de su escritura. De este modo, su yo poético, es decir, ese *lugar* indefinido entre el autor y el narrador, se vuelve complejo pues la alteridad y la naturaleza se funden con su individualidad. Sin embargo, la categoría de sujeto que aplica Whitman en su texto, que es el antecesor inequívoco de su yo poético, se plantea como un yo estable, seguro de sí mismo, de su unidad, de su corporeidad individual que se vuelve cósmica; resumiendo, es un sujeto delicado y exquisitamente cartesiano que medita sobre sí mismo para enunciar a los demás. Whitman, entonces, en su poema a la vez que mantiene una tradición filosófica –aquella del yo idéntico a sí mismo– busca a la par incluir a los otros, de

modo transgresor, en sus versos. Sin embargo, tengo la sospecha que esa inclusión de la alteridad, que esa posesión poético-diabólica, es en realidad una estrategia meramente espiritualista y retórica, una suerte de *mónada* leibniziana, a partir de la cual el poeta se vuelve átomo universal y fuerza que lo une a la naturaleza y a la alteridad desde el ámbito metafísico. Esa incorporación de los otros, de la exuberante naturaleza, parece un síntoma de ventrilocuismo que se realiza para de cierto modo no tener que incorporar a nadie, que Hobbes y Spinoza temían o romantizaban a la alteridad representada en *el pueblo y la multitud*, respectivamente. En ese grupo de personas, de máscaras que son una, se encuentra la condensación social del otro social que existe sólo en el yo.

Para Spinoza, el concepto *multitud* indica una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios), sin converger en el Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto [...] Hobbes *detesta* [...] la multitud; arremete contra ella. En la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él percibe el máximo peligro para el “supremo imperio” esto es, para que el *monopolio de la discusión política* que es el Estado. (Virno 2003: 11 y 12; cursivas del original)

Whitman desde la seguridad de su escritorio o desde la placidez de las “hojas de hierba” sobre las que escribía, de cierto modo blindaba su escritura incluyendo a los otros para que esos otros de carne y hueso no pudieran importunarle en la vida cotidiana. Es decir, mezclaba las nociones modernas de pueblo y multitud en su yo poético deshaciéndose de la pluralidad y el descontrol.

El sujeto que plantea Julieta Paredes en su poesía es otro. Por ende, el sujeto que plantea ella en la cotidianeidad, tan real como filosófica, debe ser otro también. Bajo varias miradas actuales la definición subjetiva de Paredes podría ser considerada como contemporánea pues es terriblemente corporal, es irreductiblemente inestable, es tan yo como otra y es tan insegura de sí misma que constantemente duda respecto a su impermeabilidad y

vigencia como sujeto individual. En este punto, en el que parece que Paredes pueda –o deba– ser catalogada como posmoderna debemos recordar a Guha, el padre y padrastro de los estudios subalternos indios que mencionaba precisamente que el subalterno ha venido realizando un trabajo colectivo antes de que los teóricos occidentales –u occidentaloides, como es mi caso– se dignasen en crear un sujeto político a la luz de sus realidades teóricas (Guha 1988: 11-24). Por ello llamar *sujeto contemporáneo* a Julieta Paredes, por estas características desestabilizadoras del modelo cartesiano, sin saber que éstas son varias de las particularidades de algunas poblaciones indígenas andinas, sería caer en un típico análisis de matriz eurocentrista que cree que la posmodernidad ha *creado* otros sujetos cuando en verdad muchos de esos sujetos *revoltosos* y sus acciones (o mejor, sus prácticas performativas) ya existían. Esto, sin querer decir, claro está, que la realidad boliviana de las mujeres aymaras en nuestros días no deba verse como un espacio entrecruzado por varios procesos y discursos coloniales y poscoloniales, racionalistas y posmodernos, pues sin duda es un espacio donde estas nociones afectan la generación de subjetividad. Julieta Paredes, en todo caso, escribe buscando una subjetividad con o sin la bendición posmoderna. Su yo poético, antecesor de su sujeto político, intenta juntar a las otras, a la alteridad, a su multitud en ese, el espacio aymara andino. Cito el siguiente poema contenido en su libro *De amor y de lucha*, sin título:

El frío, la humedad, la lluvia,
la huelga,
rajan el suelo dizque estable
de la ciudad de la Paz
y es pura cáscara, apariencia impávida
la que cubre el ordenado transcurrir
del parlamento,
los corruptos
y sus oficinas.
Nosotras,
como riachuelos subterráneos

como vertientes insospechadas
filtramos amores en los cimientos de las casas
somos reencarnación no esperada
vivimos del rocío, del granizo, de la nevada. (Paredes 1993a: sn)

Al igual que Whitman, Paredes incluye en su texto a la otredad, pero no esa otredad etérea, incorpórea y con aroma humanista. Las *otras* que Paredes incluye son de hecho un *nosotras*, un colectivo cuyas miembros se conocen, cuyos cuerpos y sus avatares son familiares, cuyo trabajo es un trabajo que no se suscribe al humanismo occidental simplemente. Ese *nosotras*, como un grupo contracultural –diría Roszak–,²⁹² se inscribe además dentro de una estructura mayor, pues la constitución como sujeto social en un espacio como el boliviano aymara debe caracterizarse por la unidad política del *ayllu* que no comprende a la persona si no es en su contexto comunitario y su vínculo cercano a la tierra. Como menciona Estermann: “el sujeto humano primordial en el contexto andino no sólo es un sujeto colectivo (‘nosotros’) sino que se define frente a otro sujeto colectivo” (2008: 84). Este sujeto colectivo articulado en la lucha y la resistencia como motores identitarios, permite ver cómo se pueden crear distintos vínculos políticos: aymaras bolivianos, aymaras bolivianos de la Paz, mujeres aymaras bolivianas de la Paz, etcétera, teniendo al territorio como parte fundamental de la reivindicación. Vale mencionar que en este grupo específico, la *Comunidad Mujeres Creando*, también hay un vínculo que proviene del privilegio educativo en función del acercamiento a lecturas feministas y de izquierda que la mayoría de mujeres aymaras no posee, por lo que tampoco puede hablarse de una comunidad utópica y purista. Por el contrario, aquí hay un grupo político, estratégico, conocedor de las teorías contemporáneas en Occidente, así como de otros sectores *subalternos*, que a través del arte y el activismo

²⁹² Que propone el término de contracultura que Giddens define de este modo: “las contraculturas son grupos que en gran medida rechazan los valores y normas sociales preponderantes, que pueden propugnar ideas alternativas a valores dominantes” (Giddens, 1999: 55).

feminista ha buscado posicionar temas importantes para las mujeres aymaras en el espacio público de Bolivia. María Galindo del colectivo Mujeres Creando cuando Paredes era parte del grupo comentaba: “¿Será imperdonable hablar del cuerpo y del placer en un país de hambre, autoritarismo y violencia como es hoy el rostro de Bolivia? ¿Será imperdonable que una india hable de recuperar su cuerpo con la misma pasión que habla de recuperar su tierra?” (Galindo 2006: 55-56). De este modo, la *otredad* de Julieta Paredes la subjetividad *ipse*, siguiendo a Ricoeur, es una otredad material, cotidiana y vivencial que se va rearmando constantemente, que tiene un posicionamiento intenso respecto a la naturaleza y un valor ancestral en la filosofía andina, lejano al trascendentalismo whitmaniano que presume la alteridad más que conocerla y que analiza el espacio sin una problematización respecto al poder de posesión. El riachuelo o la nevada no sólo posicionan un *amor* platónico a la naturaleza, sino un desenfreno carnal que juega con imaginarios eróticos de manufactura lésbica y que busca recuperar una lengua y una tierra arrebatadas.

En este sentido, tampoco es curioso que en el texto la capital boliviana se describa como un territorio inestable, no sólo por la topografía andina o por la conceptualización posmoderna del espacio, sino especialmente por la convivencia de dos fuerzas: por un lado, la del poder político tradicional mestizo que se erige a través de los edificios burocráticos y, por otro, la del poder de la *Pacha Mama*, la madre tierra, ser vivo, cuerpo palpitante y ancestral que ha sido fundamental para la organización política y subjetiva de varias comunidades indígenas, desde la época pre-incaica y que, aunque sepultada por el concreto, sigue operando activamente como faro cognitivo y emocional de millones de personas aymaras. En el poema quien habla, la voz poética, es un *yo* que es al mismo tiempo un *nosotras*, una escritora que es parte de un colectivo político de mujeres, que se inscribe precisamente en un espacio –la ciudad de la Paz– y en una cultura –la aymara–, y que acciona y reacciona constantemente,

porque además del problema de la soberanía de la tierra se enfrenta a problemas de la soberanía de su propio cuerpo, de sus propios cuerpos. En virtud de ello, esa compleja voz genera imágenes desde el “fondo de la tierra” confundándose con ella no porque sea un recurso estilístico solamente, sino porque una cosmovisión que se reivindica, una tierra por la que se ha luchado históricamente y unos cuerpos que se reclaman como propios son los motores de la problematización de este grupo en el espacio boliviano. En consecuencia, en este poema el yo multitudinario es un *yo nosotras poético* que se explicita como metáfora, pero especialmente como triple subjetividad: en primer lugar, subjetividad autorial –la de Julieta Paredes–; en segundo lugar subjetividad cultural –la de los pueblos aymaras–; y, en tercer lugar, subjetividad colectiva –la del grupo feminista *Comunidad Mujeres Creando*–. En la narración de Paredes, su yo poético es un yo político, una posibilidad de transgredir parte de la narración subjetiva occidental bajo la tan usual y masculina forma de colectivización de la naturaleza.

Si Beatriz Preciado desde la teorización *queer* denominaba a aquellos cuerpos raros que actuaban como masa estratégica posmoderna buscando reformular la sociedad disciplinada, como “multitudes *queer*” (Preciado 2003) en el caso de la *Comunidad Mujeres Creando* (y el antiguo Mujeres Creando) existe un complejo ejercicio de autodenominación poético-vivencial en el que la multitud de cuerpos no está del todo descontrolada, ni se genera con la posmodernidad solamente. Por el contrario, se determina por un modo ancestral de vida comunitario, por una histórica acción política de sublevación conjunta de la tierra y por un *deseo* de que cuerpo y cuerpo social sean espacios de reivindicación, la práctica y concepto de este grupo, la *Comunidad Mujeres Creando*, es una propuesta diferente a aquellas contemporáneas de liberación corporal, como por ejemplo, aquella *queer* que tiene el privilegio de la parodia pues ya se ha obtenido un derecho. Este *modus operandi* distinto ha

implicado una articulación de cuerpos diferentes que, por razones históricas, pueden actuar al unísono con mayor facilidad, buscando descontrolar también una sociedad disciplinada. Por este motivo, la poesía de Paredes no es una poesía “descontrolada” y en virtud de esto difícilmente pueda ser analizada bajo los presupuestos *queer* de desordenamiento del sujeto pues el sujeto individual Paredes, el sujeto político *Comunidad Mujeres Creando* y el sujeto social “comunidades aymaras”, nunca fueron del todo sujetos modernos por el repudio y, por ende, la salvadora revisión posmoderna está lejos de su agenda teórica, personal y colectiva.

Debido a esto, el sujeto que precede a la voz poética de Paredes se pasea entre el control de la multitud planteado por Hobbes, aquel romantizado por Spinoza y aquel de descontrol multitudinario de Preciado pero con cierta indiferencia. Es, digamos, una voz que enuncia otra manera de hacer y de pensar a la persona, a los grupos y a las acciones sociales de éstos con una agentividad feminista y decolonial. La enunciación de la alteridad es resuelta por la autora a través de la poesía, del canto escrito, y no de la novela ya que, como indicaba Schiwy, la novela finge la igualdad entre todos los personajes que pueden hablar. La poesía, por otra parte, permite una enunciación personal que en este caso se siente más colectiva, es decir, permite que el sujeto sea *chakana* entre los otros sujetos y la sociedad. Este hablar *con* las otras sumado al vínculo con la música y la oralidad de la literatura aymara pueden explicar por qué Paredes escoge este género de escritura y busca transgredirlo a través de la enunciación colectiva que se debate entre el orden interno que busca el desorden del sistema.

En conclusión, este sujeto político que se vuelve poético y que se evidencia en la escritura realiza, como diría Chandra Taplade Mohanty, dos acciones al mismo tiempo: la primera, actúa por sus intereses colectivos desde una articulación de opresiones y privilegios; y, la segunda, critica las escrituras que “colonizan discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres del tercer mundo

produciendo/representando así ‘una mujer del tercer mundo’ compuesta y en singular” (Mohanty 2008: 72). Por ello, la escritura de la *Comunidad Mujeres Creando*, en plural, a través de la voz de Paredes marca una discontinuidad en la subjetividad poética latinoamericana, llena de Nerudas, Vallejos y otros escritores que al igual que Whitman incorporaron a los otros en ejercicios de posesión espiritual del cuerpo y no como vivencia de posesión efectiva de esas alteridades comunitarias. Y, de carambola, su poesía, que es también sexualmente ambigua, critica también a todos aquellos discursos que cifran la acción conjunta de los cuerpos oprimidos en virtud de la teorización euro-estadounidense. Por ello la multitud poética, el descontrol controlado de la voz de Paredes es un cuestionamiento a la subjetividad moderna patriarcal y propietaria que debe acoplarse a los modelos políticos y culturales de las mujeres aymaras.

IV.3.2. Hacer que la india lesbiana haga revueltas

El insigne Pablo Neruda comentaba en su famoso poema “Alturas de Macchu Picchu” del poemario *Canto General*:

Sube a nacer conmigo, hermano.
Dame la mano desde la profunda
zona de tu dolor diseminado.
No volverás del fondo de las rocas.
No volverás del tiempo subterráneo.
No volverá tu voz endurecida.
No volverán tus ojos taladrados.
Mírame desde el fondo de la tierra,
labrador, tejedor, pastor callado:
[...]
Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta.
A través de la tierra juntad todos
los silenciosos labios derramados
y desde el fondo habladme toda esta larga noche
como si yo estuviera con vosotros anclado,
contadme todo, cadena a cadena,
eslabón a eslabón, y paso a paso,
afilad los cuchillos que guardasteis,
ponedlos en mi pecho y en mi mano,
como un río de rayos amarillos,
como un río de tigres enterrados,
y dejadme llorar, horas, días, años,
edades ciegas, siglos estelares.
[...]
Dadme el silencio, el agua, la esperanza.
Dadme la lucha, el hierro, los volcanes.
Hablad por mis palabras y mi sangre.
(Neruda 1981: 30)

En este poema de evidente ventrilocuismo (donde se evidencia además otro *ismo*, el cuzcocentrismo) aparece la agencia oficiosa de caballero gentil del escritor chileno, así como

la necesidad de hablar de otras culturas, de hablar de otros cuerpos. Como señala Gabriel Insausti, en este poema el yo lírico busca “una comunión con ese sujeto colectivo, efectivamente, pero en una modalidad que conserva ciertos privilegios de aquella voz poética individualmente: el poeta se sumerge en la multitud” (Insausti 2009: 310). El autor quiere enunciar en su voz el silencio de ciertas voces que ya no existen que fueron apagadas por la Conquista y entre entonces en un reino plagado de fantasmas, en una multitud de espectros. Neruda utiliza el espacio de Macchu Picchu, imponente, *virginal* y escondido para articular una poética de la nostalgia, que posibilita revivir aquello que estaba *muerto*, abandonado, impávido.

En ese Macchu Picchu de la ausencia que evoca sentimientos de pertenencia en el cuerpo mestizo (el Che Guevara también sentía nostalgia por esa cultura que no era suya en sus diarios), ahora lleno de turistas con grandes mochilas, tal vez se pueda revivir una batalla teórica para rearticular el habla. Tal vez si se ironiza con Macchu Picchu, icono del cuzcocentrismo, se pueda hablar de una presencia de los miles de cuerpos nativos que de hecho existen y han existido como parte de la resistencia, y que han sido reemplazados por los millones de cuerpos turísticos del centro del incario que domina el panorama andino. Planteo que en las montañas del Macchu Picchu nerudiano instalemos un ring, sacando a los turistas y sus mochilas así como a los fantasmas de ese espacio *sagrado*. Y que en su lugar preparemos una lona con dos cuerdas para de modo contemporáneo, a través de la *lucha*, se intente rescatar a la aymara lesbiana que quiere volver a existir en el imaginario central de los Andes desde la teoría. Pero Paredes, como se vio, no puede estar sola pues debe ingresar en un espacio de pensamiento ya transitado: el feminismo y su complejo viaje a territorio tercermundista. Así, para acompañar a Paredes en una esquina de este cuadrilátero pueden estar Teresa de Lauretis y Monique Wittig. En la otra, Luce Irigaray y Hélène Cixous pueden

ser quienes se ubican. Las cuatro teóricas, pilares fundamentales de la teorización sobre el lesbianismo y pesos pesados del feminismo, difieren en algunas cuestiones que bien pueden ubicarlas sobre un ring. En efecto, Wittig y de Lauretis proponen que el lesbianismo construye una subjetividad diferente respecto a la mujer (Wittig 1980; de Lauretis 2007). Irigaray y Cixous, en cambio, proponen que las lesbianas no son identidades sexuales diferenciadas, sino una continuidad de la identidad de ser mujer en un mundo patriarcal (Irigaray 1978; Cixous 1975). En este escenario imaginario de *pesos pesados* es difícil ubicar a Paredes espacialmente. Quizá podría estar en el cuadrilátero, detrás de las cuerdas, esperando al relevo. O tal vez podría ser una hábil *referee* que trata de mediar en el combate justo en medio de las contendientes. O incluso estaría sentada, como espectadora, mirando la acción desde su butaca, apoyando a su *equipo* favorito con las hermosas montañas peruanas de fondo con una sutil neblina que las recubre. O es muy posible, en esta divagación absurda, en el que faltan otras *luchadoras* como Adrienne Rich, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Judith Butler o Audre Lorde, que Paredes ni siquiera esté en el espacio de la pelea, que su otredad le impida ubicarse cerca del combate o cerca de la población de Aguas Calientes, en este delirante e inexacto espacio teórico.²⁹³

Paredes lucha, y mientras lo hace busca posicionar su lenguaje como mujer en una sociedad con varias particularidades heterogéneas, como la boliviana, un espacio de *poca salida* para la literatura como si la falta de acceso al mar hubiese cerrado parte de sus posibilidades en el mercado cultural. Paredes realiza su posicionamiento literario (al igual que las autoras citadas) a partir de su lesbianismo que de cierto modo abre una nueva puerta a la

²⁹³ Utilizo a estas teóricas porque plantean el problema de la esencialización del lesbianismo que es parte de Julieta Paredes. Me alejo de la línea *queer*, por ejemplo, que plantea Judith Butler y su cuestionamiento al sujeto mujer pues bajo esa lectura el feminismo comunitario de Paredes no puede ser analizado en toda su magnitud. Considero que es más interesante contrastarla a feministas como Wittig, Irigaray o Cixous tienen posicionamientos similares que pueden encontrar mayor sintonía. Sin que esto signifique que no existan identidades *queer* en el área (de hecho la autora en la entrevista concedida afirma que las personas con corporalidades extrañas en muchos lugares de los Andes aymaras son conocidxs como tocadxs por el rayo, es decir, seres especiales favorecidos por la Pacha Mama).

internacionalización boliviana. Es importante, entonces, antes de analizar el lugar que tiene Paredes respecto a la teorización lésbica, en tanto que construcción que otorga agentividad, explorar cuál es el estatus de la subjetividad lesbiana en Bolivia, el ring personal de la autora.

El presidente Evo Morales, de la etnia uru-aymara, como se comentó en el segundo capítulo, vinculó la homosexualidad masculina y la calvicie al pollo, cuestión que relata un cuerpo social bajo la terminología de Douglas, que no interactúa con el cuerpo individual *raro* que es visto como una anatomía alienígena. Sin embargo, detrás de estas declaraciones homofóbicas del presidente boliviano, una continuación o una renovación del miedo colonial, existe un discurso oculto, a través del cual la homosexualidad femenina ni siquiera existe. El lesbianismo es, de acuerdo al discurso oficial de Morales, un espectro, tan ajeno a la realidad boliviana y aymara, que no puede ser considerado siquiera como una nueva forma de *colonialismo transgénico* pues carece incluso de significante. Es este un ejemplo perfecto de disimulación al pretender no tener lo que se tiene, al ser una suerte de tabú identitario que se gesta en el discurso del mandatario y que nuevamente le da importancia a la tierra como espacio vital. Alejandra Sardá et al. (2005) han comentado cómo el lesbianismo en América Latina tiene muchos significados que varían pero que tienen un *leit motiv*: que accionan distintos dispositivos y esclarecen un “posición política al momento de nombrarse” (37). Si las lesbianas no se nombran por el mandatario aymara, la posición política de las mujeres lesbianas aymaradas desaparece del discurso público opacado por la retórica globalizante gay o el feminismo blanquecino. Lo curioso del episodio con Morales es que Paredes estaba presente en Tiquipaya escuchando a Evo Morales con el grupo Comunidad Mujeres Creando, que ha colaborado en su gobierno precisamente en temas de género, demostrando cómo el proyecto neoindigenista tiene una pata coja y ciertas *luchas* pendientes. Empero esta omisión deba no sólo explicarse a partir de la orientación/deseo sexual sino, nuevamente, a partir de la

lengua y la identidad que ésta conforma. A diferencia de Paredes, Evo Morales tiene como lengua materna el aymara por lo que su enunciación y defensa de la identidad aymara desde el trabajo político es mucho más *coherente* y menos *simulada* es decir, existe la unidad subjetiva que Paredes no posee. Quizás esa invisibilidad de una de sus colaboradoras radique en que ésta es incapaz de articular una identidad aymara fuerte pues carece de la lengua.

Helene Cixous definía el *reino de lo propio* como el espacio a partir de cual los hombres clasifican, separan, hacen suyo. El reino de propiedad es también un reino del lenguaje “Cuando preguntamos ‘Qué es’, desde el momento en que formulamos la pregunta, al buscar una respuesta, ya *estamos atrapados en la interrogación masculina*” (Apud. Moi 2006: 119). En la zona de los Andes, por la sucesión de colonizaciones, han existido varios *reinos*, estructuras permeadas por ideologías ordenadoras, que se han apropiado de culturas y lenguas, ordenando el espacio en función de la ideología. En el caso particular de Bolivia respecto a las poblaciones aymaras hubo una sucesión de organizaciones políticas: Tiwanaku, los reinos Lupaqa y Qulla, el incario, la colonia española y el estado de Bolivia, en una siempre incompleta línea cronológica que desdibuja pueblos, culturas y cuerpos pero que crea una noción de orden(amiento) particular. Bajo la noción moderna de Estado, Bolivia se convirtió en ese reino patriarcal y de corte mestizo que sumalizó la clasificación y la separación, que continuó con parte del sistema cultural de la Conquista y que lo transculturó buscando originalidad pero excluyendo a ciertos grupos como los aymaras, las mujeres aymaras, las mujeres lesbianas aymaras que son utilitariamente enunciadados en la patriarcal lengua castellana y también en la aymara de acuerdo al relato de Paredes que debe *crear* una gramática aymara para sentirse representada. Por ello, esa creación del lenguaje obedece precisamente a la propiedad sobre el lenguaje como mecanismo de la cultura y del cuerpo que

se busca transgredir, aunque con pocos medios, y refleja también la complejidad del sujeto lesbiano aymara.

Paredes responde a la retórica incorpórea y cercenada en latifundios masculinos del mestizaje y el indigenismo patriarcal que conforman el reino de lo propio a través de su poesía, pues su teorización ambigua del feminismo, limitada por estar en la frontera de la traducción entre dos culturas no tiene los requisitos para combatir cuerpo a cuerpo con el sistema *gringo* o de la eurozona. Paredes baja del ring, crea otro cuadrilátero, ahora poético y se inserta en las fisuras del discurso nacional. Así, en su poesía deconstruye el significante Bolivia, intenta crear una agrupación regional tan indígena como feminista y devuelve la subjetividad desde el cuerpo, pensando en la tierra como fundamental para tal efecto con o sin bendiciones del norte. En el poema “Laga Titicaca”, precisamente, utiliza la metáfora del lago Titicaca, una división natural entre Perú y Bolivia, que a la vez divide cuerpos y naciones, para posicionar su discurso al igual que Neruda lo hace con Macchu Picchu pero desde una realidad distinta y con estrategias diferentes.

Hermosa Laga Titicaca
te quiero hacer el amor
sobre ese tu misterioso y frío cuerpo
que calma los ardores de dos pueblos.

Y de cada movimiento de mi pelvis
quisiera levantar sonrojadas olas
que copiosas fértiles y espumosas
le den un azote de frutos
a tus esponjosas playas.

Que se despierten en tu profundidad milenaria
sapos y culebras
que emerjan de repente seres aladas
escupiendo lluvia de rebeldía

sobre los mortales de Akajpacha.

[...]

Que bajen las mujeres de las purumas

y nos recuerden los ritos

que nos cuenten de estos siglos

de estar calladas, resistiendo.

(Paredes 1996: 24)

En este fragmento hay una separación de la identidad, pero no solamente a partir de la etnia incorpórea, sino del deseo. Llama la atención la sexualización del lago Titicaca, espacio natural, referente turístico y división entre los países de Perú y Bolivia, que al volverse mujer resignifica el significante al volverse cuerpo. En este espacio que se vuelve personaje a la vez, ahora femenino, es curioso que el deseo lésbico se origine del movimiento pélvico realizado por la voz poética de la autora que es tan erótico como político. Paredes en el espacio textual seduce a Laga, con nombre propio, vinculando el discurso público y el privado y mezclando el cuerpo y el texto. El lago Titicaca, deja de ser un lugar neutro, como sucedía con el Macchu Picchu nerudiano, pero a diferencia de éste posiciona políticamente no la nostalgia latinoamericanista sino el espacio identitario indigenista y feminista por donde la propia Paredes y otras mujeres transitan cuando salen de los límites de la ciudad de la Paz, su espacio *natural*. A la par, se hace una crítica al Estado nación y a la división de fronteras, al desconocer los significantes Bolivia o Perú y cambiarlos por el de Laga que es la que *calma* el nacionalismo patriarcal. Se plantea, precisamente, la falsedad del proyecto nacional mestizo al enunciar la división de los pueblos aymaras de Bolivia y de Perú, separados por los designios nacionales que arbitrariamente trazaron sus fronteras. De este modo, la crítica al poder masculinista que desconoce el lesbianismo es hecha con sutileza pues el espacio natural, el lago, donde se ubicaron históricamente diferentes etnias, simboliza también la colonización de la mujer y el desplazamiento de la categoría lesbiana en el discurso.

En este poema, además, la incitación al deseo lésbico nos sugiere que el lesbianismo está oculto en el interior de la tierra y que los elementos más salvajes del entorno como Culebras y sapos aparecen en la figura de la Akajpacha, palabra que corresponde al topos donde se ubica la Pacha Mama, cuestionando así las fronteras nacionales y la filosofía occidental que plantea a la naturaleza como un lugar pasivo al servicio del hombre. Paredes despierta a la Laga y su cuerpo que es parte de la naturaleza acaricia sus “esponjosas playas” despertando no sólo el deseo lésbico sino una poética animista fundamental en el espectro boliviano aymara que “funciona en clave cuántica: Dios es virtual ‘está latente en la naturaleza y el cosmos’” (Medina 2001: 37). Por ello no es un espacio que deba poseerse sino un lugar en y con el que se debe convivir. El animismo, como explica Vich, es una filosofía de vida integradora en el que la división política es diferente al occidental: “La naturaleza es integrada al mundo social y comparte infinidad de características con los hombres pues ahí el universo es concebido como un ser viviente en el que la separación entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y dioses no es modernamente dicotómica” (2002: 41). Este rasgo importante de la filosofía andina que otorga vida a cada ser de la Pacha Mama, la madre tierra, se deconstruye cuánticamente a través del erotismo lésbico. El animismo se llena de furia y pasión, pues la sexualidad lésbica aparece como una explosión en el espacio nacional y regional desconociendo el indigenismo excluyente, detectable en las palabras de Morales. De este modo, Paredes borra la errónea traducción al cuerpo aymara que lo desproveía de su carácter ligado a los procesos colectivos de la Pacha Mama que explota como una fiesta buscando curar el cuerpo carbonizado.

Quizá la cuestión más interesante del poema de Paredes es que las mujeres ancestrales al oír este llamado descienden de las purumas, los terrenos no cultivados. Estas mujeres, bajan a/sobre la Laga para relatar sus ritos y sus luchas, cuestión que pueden leerse como la

existencia de un deseo lésbico inmemorial, como un rescate de algo perdido. De este modo, hay nuevamente un auto-sabotaje en el poema de Paredes: por un lado, se muestra al lesbianismo como una provocación al espacio natural y por otro, al lesbianismo como parte ancestral del territorio. Es decir, que en este universo textual el ser lesbiana se presenta ambiguamente como una subjetividad inherente pero también como una subjetividad provocada respecto a la identidad mujer en Bolivia cuestión que muestra el tortuoso viaje del término que rememora a Safo desde Grecia y aterriza en el altiplano.

En esta escritura, en la que el cuerpo es el centro de la poética, aparece la máscara subjetiva de los derechos humanos que como propuesta legal del deber ser intenta proponer un paraguas jurídico a partir del cual los pueblos indígenas pueden tener, como de hecho ha surgido en los últimos tiempos, derechos ancestrales sobre la tierra. En esta propuesta aparece buena parte de la articulación ética de la autora que busca posicionar política y poéticamente una cosmovisión diferente que plantea subjetividades y ordenamientos distintos en los estados que poseen nacionalidades indígenas. Esta articulación viene acompañada del feminismo como bisagra identitaria, que intenta completar una máscara legal negada tradicionalmente, que como Sasoferrato, ficcionaliza la personalidad jurídica y por ende el cuerpo, cuestión que evidencia el desplazamiento histórico en el orden(amiento) cultural.

No obstante, como ya se mencionó, Paredes también crea ciertas distancias con el feminismo tradicional. En el poema siguiente, “Para salir de tu ruedo”, utiliza el poderoso imaginario taurino, del enfrentamiento del hombre con la bestia para reconstruir la historia de su desamor, lejano a los ideales hispanizantes y de la fiesta brava, para resistir efectivamente al falocratismo boliviano y colonial español.

Tus dos pechos
con sus pezones en punta
como dos astas de toro me torear.

Relincha mi cuerpo excitado
buscando el delicioso carmín rojo
de tus labios mojados.
[...]
Así sangrando
tuve que salirme a rastras de tu ruedo
para que no te dieras cuenta
cuánto me dolía haber amado.
(2000: sn)

El poema, de este modo, articula un uso y una crítica. Un uso, debido a que dentro del universo masculino de la plaza de toros, Paredes resignifica una retórica del amor y el desamor. Así pues, para posicionar el lesbianismo en el discurso y su agenda indigenista demestizadora, la autora no recurre a metáforas tradicionales (como el dormitorio, los jardines, o el mundo privado), sino a aquel mundo violento, utilizado en novelas, canciones y poemas masculinistas y con fuertes resonancias nacionalistas de la tauromaquia.²⁹⁴ Así, se consigue hacer que el amor (y el desamor) lésbico existan y puedan ser comprendidos en el discurso nacional y regional. La crítica, en cambio, consiste en que la voz poética emplaza una parodia hacia el sistema patriarcal e hispanista de dominación y de clasificación binaria donde a la mujer (simbolizada por el toro) le corresponde siempre el lado contrapuesto del hombre (el torero) de la representación; que existan dos mujeres asumiendo el papel de toro y torero puede fácilmente ser interpretado como una sutil burla al sistema de representación de la pasión, de la nacionalidad y de la herencia hispánica que se ha fraguado bajo el binomio torero/toro. Además el cuerpo se convierte en el territorio donde se despliegan las acciones relatando cómo existe una política de hacer explícito el cuerpo a través del lenguaje como

²⁹⁴ Desde “Muerte en la tarde” de Hemingway, pasando por la poesía de Miguel Hernández y la canción “Torero” de el Puma y Julio Iglesias, por mencionar tres de los más conocidos.

mencionaba Dorothy Smith por el uso del lenguaje en torno al cuerpo. La división de lenguajes entre aquel del hombre que significa y que desplaza a la mujer que complementa – lo que en el mundo boliviano aymara se conoce como chacha-warmi (hombre y mujer)– es de algún modo transgredido por esta escritura corporal que hace que la mujer lesbiana pueda representar y al mismo tiempo desrepresentar, entrando en el reino de la fisura. Esta transculturación en el poema no deja de plantear un interesante ejercicio de (des)legitimación del sistema erótico y una escritura transgresora de la ley y la escritura en varios niveles.

Otro caso interesante, y acaso más explícito, es en su poema “I” perteneciente al binomio que responde al nombre de “Poemas para el norte”, escritos, de acuerdo a la dedicatoria, “para las feministas europeas” (Paredes 1990: 15), existe un llamado a cuestionar la unicidad del territorio a través de la agentividad personal.

¿Qué somos?
somos un estallido de volcán
no importa si el Etna,
no importa si el Cotopaxsi
o mi volcán dormido del Illimani
no importa.
Volcán, volcán, volcán
calor, fuego, sonidos extraños,
colores hermosos
dolor, sufrimiento
estallidos de gozo
[...]
¿Qué he de pedirte ahora?
Que te des la vuelta
y mires donde me encuentro
que fijes tus ojos aquí en los míos
que a pesar de todo te esperan.
(Paredes 1990: 16 y 17)

La alusión al espacio es fundamental en este texto. Los territorios de Italia, Bolivia y Ecuador son puestos en el poema de manera diseminadora. Así pues, los respectivos volcanes que están en el territorio de estos países de manera muy hábil se desnacionalizan al omitir la referencia estatal, demostrando la confianza en la topografía. El poema además, nuevamente, corporaliza al volcán (o volcaniza el cuerpo) otorgando características humanas al espacio. De hecho, a la pregunta *qué somos* la respuesta es *un estallido*, cuestión que no deja de tener ciertos tintes eróticos. Y aquel estallido que permite que el cuerpo tome forma de accidente geográfico también conforma dos tipos de seres humanos: de una banda, los humanos de la cordillera de los Andes y, de otra, las personas que están en los Alpes. En este poema, sin embargo, que pareciese alude a lo que García Márquez llamaba las “buenas conciencias de Europa” (García Márquez 1982), si bien existe una división entre grupos de personas usando la metáfora territorial, esta bifurcación se hace sólo para reconstruir una relación destruida por la invasión española y prácticas hegemónicas europeas en la zona andina y la relación jerárquica establecida por dichas acciones. De este modo, se cuestiona el ideal de separación poscolonial de *malos* y *buenos* por medio de una toma de conciencia histórica a partir de la responsabilidad colonial. La voz poética, así, anima a las personas del norte a mirar a aquellas del sur (se asume que la voz del sur ya está mirando a la del norte), en un intento por recobrar la humanidad y posicionar diferencias que a través de la subjetividad, de la máscara, permitan un diálogo real, y en cierto modo una lucha real, en la que el sistema cultural andino entre en la economía feminista para el diálogo de las diferencias en un cuadrilátero.

Finalmente, aparece, al igual que con las teóricas y los movimientos lésbicos feministas una crítica a la construcción *gay* de los años setenta que desde los ochenta sigue el modelo de masculinidad exitosa. En el poema “Maricón” se evidencia la exclusión a las

lesbianas por parte de los movimientos gays y lésbicos norteamericanos (D'Emilio, 1992: 86)²⁹⁵ cuestión que se replica de modo muy parecido en América Latina (Sardá, 2005: 50):

Mi amigo maricón
tiene ganas de llorar
y apenas llora
Lo comienza a patear.
A mi amigo maricon
le gusta cuidar muñecas
a veces se pone tacos
y le gusta mucho mi ropa interior.
Mi amigo maricón
está creciendo y ya tiene pareja
aprendió a llorar
cuando su hombre lo dejó
por maricón.
[...]
Mi amigo maricón
dice que me quiere, yo lo quiero también
pero mi amigo maricón es tan maricón que afirma:
que todas las mujeres somos inferiores
a cualquier varón
¡SI SERÁ CABRÓN MI AMIGO MARICÓN!
(Paredes 2000: sn)

En este poema paródico, donde se juega con la subjetividad gay a partir del ambiguo significante *maricón*, aparece una crítica a la articulación política gay/lésbica. Irigaray comentaba que “la mujer está dividida en dos cuerpos irreconciliables: su *cuerpo* natural y su cuerpo socialmente valioso [...] de los valores masculinos” (Irigaray 2009: 134). En esta doble corporalidad que revela el peso de la máscara en la confirmación del cuerpo, Paredes denuncia que aquel cuerpo atesorado por la masculinidad también ha podido seducir al

²⁹⁵ El autor señala que en un primer momento hubo una inclusión respecto al movimientos lésbico dentro del movimiento gay cuestión que en pocos años se escindió parcialmente.

inicialmente subversivo colectivo *gay*. A partir del *intercambio* de prendas que el *amigo gay* utiliza, aparece la feminidad construida como parte de la performatividad que convierte al hombre heterosexual en el sujeto y a todos quienes no poseen ese deseo en carnales *barbies* que cambian su atuendo en función de la masculinidad central. Así, el lesbianismo se define en función a la crítica a la masculinidad tradicional moldeada por el mercado de la que nos hablaba Kimmel en el segundo capítulo del presente trabajo y exige un posicionamiento político en contra de la subjetividad mercantil *de facto* enunciada por Bauman que varios colectivos gays han replicado. No considero que la postura de Paredes sea como la de Betty Friedan, por ejemplo, que veía a los gays como la *amenaza lavanda* pues existe una búsqueda de hermanamiento con el colectivo gay. Existe sí una crítica al movimiento que le permite a ella posicionarse desde el discurso de la sexualidad politizada.

Este juego con los significantes mujer, indígena y lesbiana que aparecen de modo camuflado y posicionados de modo distinto en los poemas citados puede ser visto como una estrategia en la que se crea una línea de continuidad/discontinuidad con el discurso indigenista de Morales y con la dicotomía mujer/lesbiana entre Cixous, Irigaray / De Lauretis, Wittig y en la que la poesía aparece como respuesta a una no invitación a participar en el combate teórico. En este universo textual de perspectivas y de negociaciones vemos cómo la propuesta del lesbianismo de Paredes dialoga con los feminismos de la diferencia de Occidente y con la filosofía andina del indigenismo. Así, por un lado, al leer a Paredes recordamos a Cixous cuando menciona: “yo, mujer salvaje aún, pronto esclavizada, he envainado, en este momento, mi arma. Mi lengua no se blande. [...] De ella, la puñetera, emana la ola abundante, el regalo de veneno para la madre: está claro, yo te doy mi odio, mi mierda, mi verdad, porque tú me los pides” (1995: 77), pues en la articulación irreverente y corporal de desmontar al patriarcado *a la francesa* aparece también la voz de la boliviana.

Rememoramos a Wittig, la que anunciaba que “yo soy una lesbiana, no una mujer” (*Apud*. Creet 1995: 751), y que en un lenguaje experimental, que buscaba que note su marca corporal, recordaba a “Safo la muy sonriente” (Wittig 1977: 49). Cixous y Wittig, apuestan así por un referente pasado en un intento de crear una historia lésbica que las considere en el discurso y les permita interpelar al Otro que tiene el privilegio de *ser* identidad, de tener máscara completa. Percibimos a Irigaray *en* Paredes cuando la primera afirma que “la homosexualidad femenina existe de antemano” (Irigaray 1978: 146), denunciando así la invisibilización del término lesbiana, pues la *homosexualidad*, la monopolización de la sexualidad por parte de los hombres, viene con la posibilidad de construcción de un sistema de sexo-género donde la mujer con todas sus diferencias tenga la capacidad de significar, como vimos en la crítica que realiza Paredes a la subjetividad gay, sumida en el mercado patriarcal. A Paredes la intuimos en De Lauretis cuando menciona que “las lesbianas de hoy son muchas otras cosas –y rara vez mujeres” (2007: 73), por la dificultad de sacar del armario una identidad que no existe para ciertas miradas, incluso las de ciertas mujeres, incluso la de ciertos compañeros de lucha como el propio Evo Morales, que recuerda la dificultad de no equiparar por orden sino por medida, cuestión que crea una pirámide subjetiva en la ya altibaja tierra boliviana. De este modo, el cuadrilátero en donde se cuece la subjetividad lésbica a partir de un feminismo de la diferencia plantea en Paredes la compleja continuidad/diferenciación lésbica respecto al sujeto mujer. La autora, que sorteó golpes y atestó otros tantos, permite pensar respecto al viaje feminista del primer mundo y cierta violencia inherente al llegar a tierra andinas que sin embargo ella combate desde ciertos lugares alternativos al ring establecido.

En este ring aparecen también los fantasmas de Valcárcel, Tamayo, Estermann o Morales, pensadores y políticos (neo)indigenistas indígenas, mestizos y blancos en el intento de que la cultura baje de las montañas (en el caso de la ciudad de la Paz, que baje del Alto, la

capital mundial aymara) que también recoge Paredes en su poética. En ese recorrido colectivo de un pasado histórico impregnado de colonización en el cuerpo que el yo poético de Paredes, y su contradictoria identidad, articula un espacio y un tiempo que mezcla tradiciones, lugares y posicionamientos se cuestiona el reino de lo propio (de la ley, del género y de la lengua). Por ello su poesía incomoda, por su carácter fronterizo y marcado por el doble repudio masculino que se enfrenta al feminismo y sus flaquezas.

En consecuencia la poesía de la autora y el espacio que crea está marcada por los procesos de verticalidad de la triple *heterogeneidad* andina. En este *dolor*, bajo el cual lo científicos franceses de siglos pasados se hubiesen regocijado pues definía la característica nostálgica de los Andes, la autora propone un concepto que es su táctica y llave de lucha: la *envolvente horizontal del espacio* que “recoge la extensión de la tierra y el territorio de la comunidad hasta los límites. En esta envolvente horizontal es que queremos recoger los significados de mujer y hombre en las comunidades y cuestionar el mismo concepto de comunidad” (Paredes 2010: 41). Neruda subía hasta el Macchu Picchu espectral para posicionar a América Latina y su diversidad escritural transculturada; Whitman se quedaba en la planicie de pasto en el que manifestaba su homoerotismo “de forma mucho más abierta” (Leverenz 2008: 73) en el mundo de las masculinidades; las teóricas feminsitas debatían teóricamente lejos, muy lejos aunque también con ciertas complicidades; y Paredes bajaba a las profundidades de La Paz, volvía a subir a las del lago Titicaca y se inclinaba en el ring del Macchu Picchu para rescatar su lesbianismo aymara silenciado. El feminismo como propuesta política que ella propone, así, debe ser también horizontal para conciliarse con principios como el de la complementareidad andina. En esta diferencia de terrenos y sujetos la autora propone una escritura que siendo individual y comunitaria pueda expresar la vivencia de los cuerpos indígenas vivos con un deseo lésbico articulado desde la tierra en tanto que cuerpo

horizontal que se levanta y dialoga con el Otro y la naturaleza. La literatura diferenciadora que proponía Chaitin como ejercicio comparativo puede, por tanto, verse en Paredes a través de su ensayo y su poesía que nos adentran en parte de su apuesta política corporal: un cuerpo que son muchos, un cuerpo que es territorio real y territorio deseado, un cuerpo que es ausencia de lengua y presencia de otra y que se expande horizontalmente, buscando vencer las múltiples pérdidas de subjetividad en el inestable territorio boliviano.

Estermann comentaba que “tampoco corresponde a la filosofía andina una posición feminista extrema que insiste en la auto-suficiencia antropológica de lo femenino, la independización completa del sexo femenino y la exclusión mutua casi mortal entre varón y mujer” (1998: 211) cuestión que de cierto modo se ratifica en Paredes. No obstante, aparece en su poesía la crítica a la heterosexualidad como sistema ideológico y político del contrato social que obliga, tal y como proponía Cindy Patton, a articulaciones regionales como la aymara.

De este modo, sin aclararnos del todo cuál es su lugar en el cuadrilátero, el espacio violento e incompleto de ingeniería patriarcal que he ubicado en el Macchu Picchu nerudiano, percibimos que en la lucha de Paredes, en su ring poético, existen varios discursos que atraviesan su subjetividad y que ella busca transgredir con el cuerpo dentro del texto. Desde la horizontalidad, como política balsámica que permite conciliar la filosofía indigenista y la feminista, el nacionalismo boliviano y la regionalización aymara, el lesbianismo y las prácticas culturales inmemoriales en los Andes se encuentra una estrella que guía el camino que ilumina al cuerpo como multitud y pueblo, como orden y desorden. Ante el túnel sin salida que plantea ser mujer y ser lesbiana y la esencialización de ambos conceptos pero su necesidad estratégica para conseguir ciertos privilegios venidos del Estado y del polisistema cultural, la poesía de Paredes propone al cuerpo como territorio en el que habitan varios

intertextos contradictorios que el lector castellano puede utilizar para, infructuosamente, traducir a la otra indígena aymara.²⁹⁶ Por ello, Paredes proclama el fracaso de su identidad en el texto poético pues su/el cuerpo, su/la etnia y su/el deseo logran conjugarse allí desde la contradicción, prescindiendo del mestizaje sin darnos una clave fija y coherente. Es decir, su fuerza transgresora radica en la sobreutilización de estereotipos (la montaña, el lago, la Laga, el torero, el gay) que complejizan su subjetividad lírica y descolocan al lector que la intenta descifrar. Paredes, entonces, crea un espacio en el texto, como mencionaba Torras, donde también se crean cuerpos, en donde se propone mucha agentividad y en donde se reescribe la historia. En su poesía, a diferencia del discurso de Morales, se simula, se explicita la ausencia. Su identidad de mujer viste un poncho y su identidad de indígena viste una camisa a cuadros, y en todo caso, utilizando el cliché del disfraz que cobija y revela, su poesía nos cuestiona sobre nuestra percepción, sobre la lesbiana y sobre la india y todos los estereotipos que acunamos dentro. En la siguiente cita Paredes menciona precisamente su simulación poética personal en torno a la sexualidad:

Como aymara y como mujer la escritura ha sido posible pero como lesbiana ha sido muy difícil. Por ahí tengo mi primera publicación de poemas que se llama Mujeres. En este poemario hay un poema que se llama “Estamos buscando” donde hablo de la lucha, de la utopía pero que en realidad es un poema escrito a una chica de la que estaba enamorada. Utilicé el lenguaje para esconder lo socialmente prohibido de mis sentimientos. Luego asumí esa prohibición sobre mí y destapé lo que sentía. Mi primer poemario es eso, un escondite de mi lesbianismo. (Falconí 2011: 11)

De este modo, Paredes, entre el discurso de los feminismos de la diferencia y el indigenista, plantea su sexualidad desde el simulacro poético. En su agentividad feminista e

²⁹⁶ En efecto, en Paredes es insalvable que el sujeto mujer se defina de modo binario tal siguiendo la línea de complementareidad andina. Este nudo crítico no es fácil de desanudar pues el binarismo, como nos recuerda Cixous, es parte de la construcción patriarcal donde lo femenino es accesorio de la masculino. En el comunitarismo de Paredes si bien no hay esta subyugación de lo femenino a lo masculino se asume que esas dos performatividades (masculino y femenino) y esos dos cuerpos (hombre y mujer) son las que rigen la cosmovisión de la zona.

indigenista encuentra un refugio en el que cubre sus identidades una dentro de la otra como una de las coloridas muñecas matrioshkas y las entreteje, hilando fino. Sin embargo, en su poesía sentida y con errores asumidos, en su ensayo político (in)coherente y en su voz reinterpretada, encontramos la posibilidad de una agentividad certera respecto a la etnia, la sexualidad y la lengua en la que muchas voces se hacen una, en la que lo que no es puede llegar a ser aunque en realidad, en sus textos, en su memoria, en su voz autorial ya esté, de hecho, siendo.

En su poesía, en conclusión, no se reactiva el espacio a través de una revisión nostálgica, sino a través de la confusión entre cuerpo y espacio que arman una revuelta –es decir, mezcla y vuelve a volver– sobre la problemática colonial y el viaje feminista lésbico a territorio boliviano y no desde la placidez del ojo que especula, como el sujeto racional. El sujeto poético de Paredes torpedeado por los discursos tradicionales, modernos y contemporáneos es, a pesar de ello, un sujeto sobreviviente que habla desde la contradicción heterogénea criticando la homogeneidad y la homogeneidad del discurso.

IV.3.3. Hablar desde el simulacro de la lengua: traducir el desgarró y el desemo

Este capítulo empezaba con la traducción como modo que buscaba interpelar el automatismo que sustituye a través de la gramática y el diccionario una lengua por otra, un orden por un orden(amiento) y una subjetividad perfecta por otras que son marcadas, escritas y deshumanizadas. Dentro de la teoría de la traducción aplicada a la cultura como, señala Beatriz Rodríguez, “los errores de traducción se deben diferenciar de ligeras desviaciones en el significado que pueden ser factibles e incluso necesarias en el proceso de traducción” (1999: 197).²⁹⁷ Este ejercicio compratista en el que se puede tolerar ciertos errores, no obstante, y como realiza Zepetnek, es también un ejercicio jurídico ya que hay casos en lo que, como el autor menciona, la discriminación positiva es necesaria, no tanto como aplicación en detrimento de otros sino como un espacio en el que “the personal, the intelectual, and the profesional should interact in a harmonious display resultung in an enviroment of non-negative discrimination” (Tötösy 1999: 174). Desde luego que se puede traducir cuerpo desde el aymara así como se puede pensar en la inclusión de la literatura de Paredes en distintos corpus teóricos. Sin embargo, el ejercicio adicional, no condescendiente sino de derecho –del orden(amiento) y de la propia noción de equidad de los derechos humanos– es el pensar que esa traducción no ha hecho justicia al momento de expresar y representar ciertas identidades como parte del orden(amiento) cultural.

En Paredes la transgresión al canon nacional, al patriarcado occidental y aymara entroncados y muchas veces cómplices en el reino de lo propio, puede sentirse, digamos, sin dificultad. Sin embargo, es más difícil percibir la transgresión al orden(amiento) mestizo de la lengua y su herencia colonial precisamente porque se requiere de un esfuerzo adicional, un ejercicio de traducción densa, de acción afirmativa al momento de comparar y traducir. En el

²⁹⁷ En este sentido son importante los estudios realizados por Gideon Toury y su propuesta de que en el estudio comparativo de traducciones es fundamental comparar el texto fuente y el texto meta para intentar dilucidar cuál es el tipo de equivalencia entre ambos textos.

poema “Las palabras” precisamente se hace una alusión al aprendizaje de la lengua, su dolor y su potencial:

Poco a poco resbalan palabras
desde la angustia de mi primer día de clases
–cuando aprendí a conocerlas–
hasta esta mano embarrada de lo cotidiano.
Resbalan anudandose, desatandose,
haciendose tierra y fruto,
ilusión y ojalás.
Estas hermosas damas –las palabras–
aún en la pluma novata de una poeta
sofocada, pueden pasar sus ternuras
por los papeles, irse recitando
de boca en boca revolcando sus orfandades.
(1990: sn)

En este fragmento se reconoce explícitamente la palabra en tanto que angustia. La palabra es sin duda imposición que resbala por el cuerpo, que se impregna en él. No obstante, a lo largo del poema la angustia se difumina y logra convertirse en “fruto”, en producto digerible que nace de la tierra en un trayecto genealógico desde la niñez hasta el momento de la escritura. En este aprendizaje complejo, que es también el aprendizaje de un pueblo, la voz poética de Paredes tiene, incluso si la autora no lo quiere, un fallo personal. En el fragmento, los gerundios con pronombre reflexivo de los verbos “anudar”, “desatar” y “hacer” no llevan tilde. Son, así, errores gramaticales que delatan que no hay una posesión plena del idioma y que, en efecto, como si el poema vaticinara al propio poema, ciertas palabras se resbalan del dominio de la autora delatando la doble colonización de su pueblo, de su lengua, de su cuerpo. Puede debatirse que eso les sucede también a la mayoría de escritores, que sin embargo poseen correctores, editores, etcétera, demostrando también la automatización del ordenamiento cultural y la periferia en la que se encuentra la autora, con libros que no tienen

páginas ni años de publicación. Más allá de esta reflexión, que ya evidencia cierta transculturación, es importante ver cómo aparece la propuesta de la autora de que el silencio se haga palabra. Así, por ejemplo, las palabras se feminizan a través de la estrategia de llamarlas “damas” e ingresan en un terreno donde el reino de lo propio deja de tener un significado unificador y absoluto, reconociendo su capacidad de transmutarse, de abrir una posibilidad para que el castellano, como lengua opresora, permita vislumbrar al aymara como identidad escondida. Esa afirmación feminista, lésbica y que esconde/re(b)(v)ela el indigenismo es, pues, el modo de vencer el repudio, de hacer horizontales las relaciones intrínsecamente verticales, de traducir el cuerpo.

En su poesía, en su contradicción, en su ser y querer ser que se entremezclan, el sistema occidental aparece mimetizado entre el paisaje boliviano de los Andes hablando de la heterogeneidad de lenguas, culturas e imposiciones. En su poema “La muerte se llevó una zapatera”, dedicado a su abuela, nos relata esta convivencia:

Que cada Todos los Santos me visite
entre bizcochuelo galletitas y t’ant’a wawas
y con un vaso de chicha morada
quiero cada año brindar a tu salud
alegre y hermosa zapatera
mi madre abuela.
(1996: 28 y 29)

En este fragmento a través del sentido del gusto se explicita la fiesta de Todos los Santos, una de las celebraciones principales en Bolivia, que habla del sincretismo. No obstante, la figura de la abuela es la que predomina como si fuese un sistema digestivo, un catalizador en el que el bizcochuelo y las galletas, sabores tradicionalmente occidentales y parte del imaginario boliviano, se mezclan entre jugos gástricos y vaivenes poéticos, con el pan en forma de niñas y niños y la chicha morada, por los frutos silvestres andinos, productos

sincréticos o indígenas de las poblaciones originarias. En este universo confuso en el que la autora busca tener voz a partir de una festividad nacional, que evidencia todas las conquistas que forman un palimpsesto intertextual y que se ven exacerbadas por la lengua que le pertenece al otro, la agentividad viene de la mujer que es la que esconde los secretos de la traducción.

En efecto, en el poema aparece la expresión *t'ant'a wawas* que contamina al impoluto poema, que ubica su identidad aymara doblemente colonizada en el texto recordándonos la heterogeneidad del discurso y el carácter multilocal de la escritura. En varios de sus poemas, adicionalmente, se encuentran fallos de sintaxis, las confusiones entre *a* y *ha*,²⁹⁸ que nuevamente contaminan la pureza castellana, el dominio de la lengua española, y nos hablan de un simulacro, siguiendo nuevamente a Baudrillard, donde el idioma se denuncia indirectamente como producto colonial. En la dedicatoria de *Con un montón de palabras* se agradece explícitamente a Helen en la portada por “la corrección ortográfica”; a través de este agradecimiento Paredes no sólo agradece a su amiga editora sino que confiesa a sus lectores, como abre bocas de su texto además, que nos enfrentamos a su incapacidad de apropiarse correctamente de una lengua, pues su identidad de mujer no lo permite. En este gesto de sinceridad, encontramos que la lengua es un dispositivo ilusorio de la identidad y que la voz poética siendo mujer y lesbiana es también una subjetividad repleta de inseguridades que, sin embargo, permiten que los errores de traducción puedan existir con más *coherencia* y, por ende, puedan evidenciar el silencio lingüístico.

En esta acción de hablar desde el silencio (enunciar el castellano travestido del aymara y con varios errores) aparece la transgresión al orden(amiento) basado en el reino de lo propio. No obstante, como toda transgresión existe un precio. En el intento por articular una

²⁹⁸ Especialmente en *De amor y lucha*.

cultura sin la lengua el sistema debe bifurcar su lectura y hacer que su literatura, como parece ser hasta ahora, no es *lo suficientemente buena* para el canon latinoamericanista ni para el andino, precisamente por las imperfecciones en ambas lenguas y en ambos sistemas culturales. Para desmontar el reino de lo propio con un lenguaje propio, en la zona del ventrilocuismo, Paredes decide ser un títere de la lengua pero ella misma mete su mano bajo su *falda* para hablar en la gramática que marca su cuerpo.

De esta manera, sin amor bilenguajeante, sin feminismos o indigenismos *completos*, Paredes nos recuerda que el deseo identitario es poderoso pero que se ciñe en gran medida al orden(amiento) cultural de la lengua con el que ella intenta maniobrar y que constantemente la traduce de modo delgado, sin la profundidad y la horizontalidad que ella solicita en su teorización. Por ello, la transculturación en el universo textual de Paredes propone un sujeto *heterogéneo* feminista, bastante esencializador pero crítico respecto a las identidades masculinistas, en el que se hace una *descripción gruesa* que no borra los dos errores que restan subjetividad y destruyen el cuerpo, pero que articulan una poética regional, una estrella que guía el trayecto identitario y que se contrapone al diccionario de dos lenguas. Con esto es posible plantear una acción afirmativa en la que las subjetividades mujer, indígena, lesbiana pueden tener una traducción errónea pero que permite sembrar la tierra, sembrar los cuerpos, acaso para futuras cosechas en el territorio del altiplano boliviano.

CAPÍTULO V
FERNANDO VALLEJO: LA ADICCIÓN AL VIAJE CORPORAL Y EL VIOLENTO
VIAJE DEL MARICA SUBANDINO

V.1. El sendero de la violencia, el camino del estupefaciente, la migración de la violencia

En este estudio de las sexualidades andinas y de su aparición en la literatura contemporánea explorar la figura de Fernando Vallejo resulta imprescindible. No solamente por el posicionamiento estelar de un escritor andino gay que hable por sí mismo (que acaso sólo puede compararse al escritor Jaime Bayly) terminando con parte del ventrilocuismo gay de la zona, sino también por su característica de ser colombiano, es decir, un subandino, que tiene la facilidad de entrar en el canon regional, que puede mezclar el trópico y la montaña en sus textos. A esta construcción subjetiva se suma a un corpus literario extenso en el que escojo la narrativa, la novela, como modelo contemporáneo que posibilita/encorseta la escritura literaria latinoamericana, pero que en el caso del colombiano, como se verá, tiene una importancia adicional.

Para abordar a Fernando Vallejo y su narrativa me interesa hacerlo a partir de uno de los temas contemporáneos más complejos del área que en buena medida permite explorar su subjetividad como autor, el posicionamiento que tiene respecto a sus lectores y el orden(amiento) intradiegetico que lo contiene. En efecto, parto de la violencia en los Andes y de la migración que ésta provoca en millones de cuerpos y que se evidencian en la literatura de este autor. Como se vio en el segundo capítulo el traslado de cuerpos en la región no es una cuestión nueva, pues, es parte de su génesis moderna en la que los cuerpos hispanos conquistaron a los cuerpos nativos creando nuevas subjetividades, nuevas máscaras para

actuar en el terreno de elevaciones y llanos. Sin embargo, en el siglo XX, por varias dinámicas internas y externas, el desplazamiento forzado en países como Colombia fue una tónica de su construcción histórica que sin duda ha afectado a toda la región.

Sin entrar en detalle en todos los motivos internos y externos del conflicto armado colombiano interesa analizar cómo uno de los factores que han caracterizado al país y a toda la zona ha sido la demarcación en torno al narcotráfico. Para ello, y nuevamente, sin querer adentrarme del todo en este complejo tema conviene hacer un poco de genealogía respecto al uso de estupefacientes y a la mirada europea. La hoja de coca ha sido un producto y símbolo fundamental en gran parte de la territorio andino desde tiempos inmemoriales como relatan las diferentes representaciones en barro y metal de personas o sujetos antropomórficos realizadas por las diferentes comunidades indígenas. Distintos grupos, incluso los mismos incas, la utilizaban por su valor energético en espacios altos especialmente, por sus propiedades medicinales y por su importancia ritual. La hoja de coca, sin embargo, con la llegada española fue vista de modo sospechoso. Garcilaso de la Vega (que como se mostró en el segundo capítulo intentaba conciliar las tradiciones indígenas a la mentalidad europea) comentaban lo siguiente:

Como entonces abominaban los españoles todo cuanto los indios comían y bebían, como si fueran idolatrías, particularmente el comer la *cuca*, por parecerles cosa vil y baja, le dijo: “Puesto que sea así la que decís de vuestra necesidad ¿por qué coméis *cuca*, como hacen los indios, cosa tan asquerosa y aborrecida de los españoles?” Respondió el soldado: “En verdad, señor, que no la abominaba yo menos que todos ellos, mas la necesidad me forzó a imitar los indios y traerla en la boca; porque os hago saber que si no la llevara, no pudiera llevar la carga; que mediante ella siento tanta fuerza y vigor que puedo vencer este trabajo que llevo”. (de la Vega 1991: 182)

Este repudio a un producto fundamental para el consumo energético corporal se explica por el miedo europeo a sus propiedades que alteraban la *naturalidad* del cuerpo.

López de Gómara, quien se encargó de carbonizar a los sodomitas en sus textos comentaba: “A los quince años, cuando comienzan a levantar la cresta, toman estas yerbas en la boca y tráenlas hasta ennegrecer los dientes como el carbón. Dura después la negrura toda la vida” (López de Gómara 1991: 120). Como se puede ver en este fragmento, la hoja de coca aparece como mediadora de conceptos tales como los de raza, clase, cuerpo y terreno, y empieza una retórica de normativización en el área. Juan de Matienzo, como presidente de la audiencia de Chacras en Bolivia, valoró la hoja de coca negativamente diciendo que “les debe el demonio tener hecho en creyente que trayéndola en la boca no pueden tener hambre, ni sed, ni cansancio” (*Apud.* Cornejo 1983: 113). Relatos como éste fueron influencia para que en 1567 el Segundo Concilio de Lima condenara la coca por no tener utilidad y ser cercana al abuso y la superstición, con lo que se demuestra así la importancia de las crónicas como elemento normativo de las prácticas del disfrute, el consumo y la experimentación del cuerpo. De este modo, “el esfuerzo por erradicar el cultivo de la coca es antiguo. Empieza en la temprana colonia, cuando los misioneros trataron de prohibir su uso porque le reconocieron a la hoja parte indispensable de la vida ritual” (Murra 1992e: 359).

Con las prácticas anti-conquista vinieron nuevos modos de disciplinamiento corporal que modificaron aún más la noción de violencia y cambio territorial de cuerpos y que también vieron en la coca a un elemento inquietante que fascinó a las mentes europeas. En el siglo XIX, el historiador británico Sir Clements Markham, un viajero que exploró la región, no sólo reconoció el valor de la vapuleada hoja de coca, sino que la recomendó a todos los turistas que pisaran suelo andino y a los alpinistas europeos. Tanto Von Humboldt como Orbigny, dos de las figuras importantes de las prácticas anticonquista y de la normativización de cuerpos, fueron también bebedores de infusiones de coca. Probablemente, el espíritu viajero y la venia del discurso científico son los antecesores directos del hecho de que la *Coca Cola* incorporara

dentro de su fórmula secreta, en 1885, el único ingrediente, prohibido, pero fundamental, que se nos devela por su propia nomenclatura y que nos alertará del interés en el consumo de la *coca*.

Este interés en la materia prima dio un giro radical con los nuevos procesos de industrialización que crearon nuevos alcances para la hoja de coca cuando justamente a mediados del siglo XIX se extrajo el *erythroxyton*, la coca pura, que actuaba sobre el cuerpo. Aunque Perú y Bolivia fueron los territorios que históricamente cultivaron la planta en Colombia con su benigno clima la planta empezó a crecer y a expandirse en el siglo XX.²⁹⁹ Poco a poco un mercado mayor de bohemios europeos acostumbrados al opio empezó a interesarse en la coca y en otras drogas como la marihuana que se trasplantó exitosamente desde el Asia en territorio andino. Luego la legislación mundial en 1949 por parte de la ONU, realizó una expedición por Perú y Bolivia para ver la adicción que causaba la hoja de coca, que devino en la inclusión en 1961 dentro de la Lista Única de Estupefacientes, junto con la cocaína, por sus efectos *negativos*, que dura hasta la actualidad y que políticamente ha creado una estela *sospechosa* sobre el territorio andino. El Departamento de Estado, bajo el gobierno de George Bush, en mayo del 2001 declaró, por ejemplo, la política exterior que la administración iba a seguir respecto a la región andina:

The Andean region represents a significant challenge and opportunity for U.S. foreign policy in the next few years. Important U.S. national interests are at stake in the region. Democracy is under pressure in all of the countries of the Andes. Economic development is slow and progress toward liberalization is inconsistent. The Andes continues to produce virtually all of the world's cocaine and an increasing amount of heroin, thus representing a direct threat to our public health and national security. All of these problems are interrelated. The region's problems need to be addressed

²⁹⁹ De hecho puede encontrarse referencias sobre el uso de la cocaína en los diarios de Jules Crevaux, *En Radeaux sur l'Orénoque. Des Andes aux bouches du Grand Fleuve (1881-1882)*, y Charles Saffray, *Voyage à la Nouvelle Grenade: un voyageur français découvre le monde indien, 1869-1870*.

comprehensively to advance U.S. foreign policy interests in the region. (U.S Department of State 2001: 2)

Esta territorialización del narcotráfico, esta satanización de la zona en tanto que productora de droga es una nueva conquista de la Modernidad en etapa poscolonial dentro del territorio andino. Esta práctica, que se rastrea hasta la Conquista, que nuevamente atrapan en la subjetividad y la escritura normativa a varios cuerpos, ha venido acompañada de una infame violencia.³⁰⁰

Por ello, sin que sea el único problema de la zona para la migración tomo al imaginario de la droga como *pretexto* que permite articular la subjetividad andina y la normatividad internacional en la que el narcotráfico como sombra que persigue parte de la creación discursiva ha sido la causante de una nueva *adicción* corporal: esa de migrar, de escapar del espacio en que se habita ya sea a través de mecanismos alucinógenos o travesías descarnadas y reales. Esta historia del viaje en la que el espacio andino se vuelve a mapear desde una nueva ideología de conquista es el modo a través del cual este capítulo inicia, como intento de abordar cómo esa gran diáspora de los Andes ha tenido que reinventar la zona a partir de recrear el espacio y de reformular el cuerpo y el viaje como espacio de subjetivación.

³⁰⁰ Probablemente el caso más visible de esta violencia que ha venido acompañada de una *invasión* ha sido el llamado Plan Colombia. Plan concertado entre los gobiernos de Colombia y Estados Unidos (con presiones e incentivos por parte del segundo), para erradicar los cultivos de droga a través de polémicas fumigaciones y violencia extrema y que ha dividido a la región por las intervenciones estadounidenses y colombianas en otros países vecinos y que ha quebrantado incontables derechos humanos en ciudadanos colombianos, ecuatorianos y venezolanos.

V. 2. Volver a leer la autoría colombiana: la autoadicción narrativa del *maricón* andino

Una de las novelas básicas para la construcción del canon literario en América Latina es, sin duda, *Cien años de Soledad* de Gabriel García Márquez. El crítico John Barth respecto a esta obra ha señalado que es uno de los ejemplos primordiales de posmodernidad y el nuevo planteamiento de la novela y sus lugares de construcción (Barth 1980: 68). Mucho tiempo ha pasado desde esa revelación, que nos presentaba la promesa utópica de la posmodernidad, que ahora se ha convertido en una realidad bastante más cotidiana y mundana. Sin embargo, esta novela tiene un detalle fascinante que parece nuevamente retar lo verosímil, poniendo de manifiesto la estratagema del realismo mágico y que podría cuestionar la alianza posmoderna que Barth intentó crear con ella. Y es que, entre las ramas del tupido árbol genealógico que José Arcadio Buendía y Úrsula Iguarán hicieron florecer –o marchitar– no consta ni un sólo personaje no heterosexual. Puede ser, claro, como ya lo ha señalado Eve Kosofsky Sedwick, que el secreto del armario (Sedgwick 2007: 13), ese secreto tan difícil de romper y que a pesar de todo habla desde el silencio, haya impedido que alguno de los diecisiete Aurelianos, hijos del Coronel Aureliano Buendía dijese, por temor a ser fusilado frente al infame pelotón con el que su padre inauguraba la novela, que era homosexual o gay (tomando el término más contemporáneo y homogenizador). O podría ser también que Remedios la Bella, que era indiferente a la seducción masculina hubiese querido reivindicar de manera pública su orientación sexual lésbica, por ejemplo, si le hubiese importado más las convenciones sociales que eran ajenas a ella. Sin embargo, más allá de la suposición contemporánea que ahora regresa a ver con cierto respeto y cierta extrañeza a los años ochenta –los años del auge de sida, los años del auge de los estudios gays y lésbicos, los años del inicio de la internacionalización del movimiento GLBTI, además de ser los años de consagración del boom latinoamericano– lo que parece cierto es que en la novela fundante de varios de los

imaginarios contemporáneos de Colombia y de América Latina, no existió interés por parte de García Márquez de que las estirpes sodomitas, lésbicas, trans o *queer* condenadas a 700 años de invisibilización, tengan una segunda oportunidad sobre esta tierra.

Esta premisa –la del silencio heterosexual respecto a identidades no heterosexuales– en una de las novelas que construyen la noción nacional de Colombia, la noción regional e incluso la noción de posmodernidad según miradas como la de Barth, es fundamental para leer a Fernando Vallejo, así como a todos los que vinieron después o paralelamente al *boom* en un intento de ver cómo su figura ha entrado en el orden(amiento) nacional y latinoamericanista. De este modo, para leer a Vallejo, es decir, para sacar un zumo energético y sabroso de sus jugosos textos, hay que considerar precisamente la invisibilización de la identidad individual como proceso básico para entender las repercusiones sociales de su literatura, así como el marco que los estudios andinos y gays han creado para darle subjetividad y audiencia a los escritores *maricones* andinos.

Vallejo tiene un lugar importante en la crítica colombiana y en la crítica homoerótica latinoamericana que se ha gestado en los últimos veinte años. Por poner dos ejemplos, Fernando Ayala Poveda lo considera como un escritor fundamental en su *Manual de literatura colombiana* (2000) y el volumen 3 de *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo XX* lo considera “uno de los escritores colombianos más reconocidos de los últimos años” (Jaramillo 2000: 227). David William Foster ha ubicado, en cambio, su figura como “un excelente ejemplo de la narrativa de la diáspora *gay*” (2000: 241) hace ya casi una década. No hace mucho se ha anunciado que Vallejo es el ganador del premio FIL 2011 (Feria Internacional del Libro) de Guadalajara, que lo convierte, actualmente, en el escritor gay de la zona más reconocido. Sin embargo, esta canonización resulta menos importante que otro tipo de biografización tanto más arrogante cuanto interesante, la autobiografización. Esta

narración, nos propone una transgresión interesante: la de la canonización a partir del propio relato, que probablemente busca insertar a los personajes queer ausentes en *Cien años de soledad* pero también insertarse como autor gay ausente dentro del panorama literario.

Sylvya Molloy, una de las especialistas en el género autobiográfico con perspectiva de género en América Latina, comentaba que: “el autobiógrafo varón del siglo XIX escribe un texto vacilante entre la historia y la ficción, pero en el momento de clasificarlo prefiere evitar la ambigüedad [...] desdeña la *petite histoire*, reprime la nostalgia (sobre todo cuando hay algún peligro de que se le interprete como añoranza al viejo régimen) y despacha de manera sumaria todo lo relativo a la niñez” (Molloy 1996: 187). Sin embargo, en esa reescritura de la historia, la autora comenta que “el saqueo [por parte] del archivo europeo afecta a todos los géneros en Hispanoamérica, incluso aquellos que, a primera vista, parecerían no necesitar el apoyo de textos anteriores”, siendo uno de éstos la autobiografía que se convierte en un género *dependiente* en territorio americano; y completa la autora “dependencia en este caso no significa una primera observancia del modelo o una forma servil de *imitatio* sino referencia a una combinación, a menudo incongruente de textos posibles que sirven al escritor para proyectarse al vacío de esa escritura, aun cuando esta escritura concierne directamente al yo” (1996: 27). Esta necesidad de la articulación de un yo que necesita aparecer en escena en el vacío, en la reconstrucción poscolonial es importante para encontrar cómo en ciertos casos la autobiografía es un modelo de transgresión al régimen de escritura poscolonial para la enunciación de ciertas subjetividades. Es decir, que para insertar los discursos de la sexualidad como parte fundamental de la identidad (en tanto que yo y Otro, en tanto que cuerpo social y cuerpo individual) no es posible no atender al lugar que se les otorgan a ciertos sujetos para que hablen o, en términos literarios, el espacio y el género que se permite

a ciertos sujetos en el sistema cultural. Ferrús comenta respecto al género autobiográfico con perspectiva de género lo siguiente:

De la prosopopeya de un cuerpo a la prosopopeya de un yo, entre vida y autobiografía existen diversos elementos de continuidad; pero, ante todo, notables diferencias. La teoría de la intertextualidad de Julia Kristeva, con el análisis de los ideogramas y de los grammas lectorales y escriturales, ayuda a aprehenderlas. Del “yo-cuerpo” al “yo-sujeto” se buscará trazar una parábola decisiva para la historia del género autobiográfico. (2005:10)

Se presume, entonces, que el género autobiográfico realiza un viaje ligado directamente al cuerpo y al sujeto que enmascara a ese cuerpo y que busca reescribir el mito usando el espacio legal/escritural dado, pero con ciertas estratagemas. En el caso de las monjas fueron los diarios conventuales la rescritura posible. La pregunta, siguiendo la misma línea es: ¿cuál es el refugio escritural de los escritores gays contemporáneos en esa batalla identitaria donde el yo condenado a cien años de soledad puede articularse?

Al analizar los textos sobre la figura autorial de Vallejo se puede esbozar una respuesta que también plantea un viaje. Viaje complejo por su figura, por su construcción como escritor. En las fuentes para analizar al colombiano como autor proliferan las entrevistas, los artículos de opinión y, desde luego, como un espacio bastante extraño, una narrativa ficcional tan cercana al autor que crea ese efecto de matrimonio entre obra y texto. Constantemente, todos estos textos, como si fuesen crónicas de indias modernas, rescatan sus palabras, pasando del formato oral de la entrevista radial a la escritura fidedigna de sus labios, no sólo porque en sus palabras se halla inserta la polémica que a menudo él genera sino porque pareciese que existe una necesidad de crear un sujeto desconocido que se junta al deseo autorial propio, que queriendo usar las herramientas del polisistema cultural busca a la vez transgredirlo. En efecto, las fuentes para analizar a Vallejo ya no son solamente las de la crítica literaria, sino aquellas que mezclan sus palabras y su narrativa individual.

Francisco Villena, probablemente uno de los estudiosos más importantes de Vallejo hace énfasis en la autoficción (siguiendo el legado de G enette, Lecarme y Gasparini) como parte de la construcción vallejana. Escribe el teórico sobre la autoficción: “Categoría novelística que se mueve facultativamente con respecto a la identidad narrador/autor/protagonista, que asume otros operadores de identificación de forma necesaria, y que adopta la identidad contractual del narrador/autor/protagonista indistintamente como ficcional o ambigua” (2005: 32) y que en el caso de Vallejo se extiende desde la publicación de su primera novela *Los días azules* (1987) hasta el año 2004 en el que publica la novela *Mi hermano el alcalde*, momento en el que en el espacio intradiegético pareciese que el autor *decide* que sus *yos* no est n en el frente de explicando su subjetividad. Este abuso del yo, justamente, es una treta que el autor utiliza de modo profuso utilizando el texto literario como muleta del la biografía cometiendo así la primera transgresión: la de la entrada (y salida) de su vida del texto literario hacia su relato autobiográfico que como explicaba Molloy viene plagado de nostalgias que lo diferencian del sujeto moderno que se explican a partir de que este ha sido un género habitual en tierras americanas para entender la historia subjetiva.

Este viaje del yo a través de los géneros literarios, sin embargo, no es sólo suyo. Le pertenece a esa generación de escritores gays migrantes que en la zona de los Andes en los que aparece ese yo seguro rousseauiano pero que, a diferencia del francés, no tiene miedo de contar su *petite histoire*, como si esos autores conscientes de su nueva subjetividad explotaran ante el letargo del olvido, como si quisieran (re)encarnarse después de haber sido devorados por el caníbal o quemados por el fuego antisodomita. En este viaje reivindicativo aparecen otras dos figuras interesantes como Jaime Bayly o Boris Izaguirre, que de forma análoga construyen una noción autorial desde la exacerbación de un ego que reta parte de la

masculinidad tradicional. Por ello, en sus apariciones mediáticas,³⁰¹ siempre en espacios canónicos de América Latina e incluso España, se nota esa búsqueda del que el yo salga a flote con *estilo*, con cierta herencia dandista, de que aparezca su mismidad aplastando la ipseidad y que sea a través de la cultura occidental que a veces se mestiza que el gay revive. Son, digamos, ídolos de la clase media-alta, orgullosos portaestandartes *raritos* de los ideales latinoamericanistas. Estos autores tienen un punto en común: son viajeros que escriben desde fuera de los Andes, que juegan constantemente con la literatura y la realidad exacerbando sus respectivos *yos*, como los niños que escapan de sus casas y festejan a sus anchas. En sus migraciones y sus regresos buscan reescribir en páginas, espacios radiales y portales de internet sus biografías y autoficciones con personajes y narradores que acompañen los cien (quinientos) años de soledad sodomita que los han construido justamente desde la literatura. Si el peruano Jaime Bayly, desde Miami con sus personajes demasiado similares a él, reacciona, de acuerdo a Henri Billard, como parte de la contestataria generación McOndo que reimagina el espacio propuesto por García Márquez como “un conjunto de voces masculinas que cuestiona la exigencia de una masculinidad tradicional” (Billard 2009: 20); por su parte, Boris Izaguirre, uno de los *showman* venezolanos, nos dice Alberto Mira ha creado un cortocircuito en la: “distinción entre persona personaje lo que ha llevado a la confusión de su figura” (2002: 422). Esta nueva forma de canonización donde autoficción y autobiografía copulan y procrean ciertas figuras nos dice Michael Worton es parte de la joven tradición gay que ha iniciado un proceso de resignificar el yo y la historia: “gay writers have been particularly important in this process, precisely because their marginal position in society and in the canon allows them to see, say and do more tangentially, and thus perhaps more radical”

³⁰¹ Por ejemplo Jaime Bayly posee el programa *El francotirador* un ácido y muy popular show televisivo orientado a la crítica política y con fuertes guiños con la derecha latinoamericana. En el caso de Izaguirre destacan las *Crónicas Marcianas* en España además de ser una figura muy conocida en su país que, por ejemplo, presenta las galas del popular *Miss Venezuela*. En el caso de Vallejo su presencia en el mundo del cine y su constante escritura en varios medios como *SoHo*, aunque más discretas se juntan a sus polémicas declaraciones.

(1998: 33). Sin embargo, esta adicción al yo está marcada por la partida, por una migración que es quizá más forzada de lo que parezca.

Justamente, ninguno de los tres escritores mencionados (Bayly, Izaguirre y Vallejo) ha sido parte del llamado canon andino que, siguiendo la tradición carbonizadora *heterogénea*, los ha repudiado. La crítica andina silenciosa, enquistada en el espacio rural y acaso preocupada por un pasado glorioso exhibido en el museo, no se ha posicionado respecto a la andinidad de los escritores gays contemporáneos prefiriendo la retórica de la nostalgia, el letargo y el purismo indígena a la consideración de estas nuevas voces. Este *error* como menciona Judith Halberstam, no obstante, es también parte de una construcción moderna en la que “small towns were considered hostile to queers and the urban areas were cast as the queer’s natural environment” (Halberstam 2005: 15) y en la que buena parte de los estudios andinos, centrados en el campo han caído de modo estrepitoso.

Esa construcción sin duda ha imposibilitado un estudio extenso de estos autores que han sido absorbidos por el canon gay con poca consideración poscolonial. Visto el olvido de la lectura andina respecto a estos escritores es importante analizar el marco de la canonización gay a partir de sus limitaciones. Como nos previene Marco Pustianaz el canon literario gay, así como la identidad gay a menudo se ha desproblematizado: “the privileged focus on homosexual ‘authors’ should be challenged by an emphasis on ‘discourse’” (2000: 150), concluye el autor. Efectivamente, en esta época de posreivindicación, donde la agenda internacional gay se posiciona en el matrimonio, en algunos casos la lucha contra el VIH y en salvar de la pena de muerte a homosexuales de países del tercer mundo, los sujetos gays han construido una identidad fija que los estudios *queer* han criticado de modo persistente y que de modo brillante Eve Kosofsky Sedgwick ha resumido como *la culpa de los supervivientes* “el haber sobrevivido en un momento de prosperidad, cohesión y afirmación que no tiene

precedentes [...] su alegría y su responsabilidad” (2002: 31). Precisamente, la autoría gay debatida entre haber dejado de lado el discurso opresor de la sexualidad centrándose en identidades fijas y muy ligadas al mercado, por un lado, y la constitución de una subjetividad fuerte y contestataria, por otro, refleja esta *culpa* de supervivencia que incorpora a los autores gays sin mucha problematización en el mercado mainstream.

La autoría gay tiene, por tanto, un privilegio internacional pues los autores no miran la sexualidad de modo discursivo sino que abordan una subjetividad gay, que pone una máscara legitimadora ahora cercana al ideal anglosajón de estirpe griega que pretendió exitosamente Boswell. El gay exotizado que deja en discurso de los Andes, precisamente en los andes, no obstante vende su imagen desde la violencia.

De este modo, aquel viaje del autocuerpo a la autobiografía a la autoficción que comentaba Ferrús viene sin duda marcado por una agentividad subjetiva pero también por una exigencia del mercado que restaura una economía de la imagen del cuerpo exótico de raigambre colonial y una incapacidad regional de reconocer el valor de ciertos cuerpos y de ciertas prácticas. Como un fantasma, la noción de economía de la representación de la que hablaba Débora Poole en el segundo capítulo de esta tesis, reaparece aunque con diferencias. Las postales decimonónicas de mujeres exóticas andinas que paseaban por Europa, ahora han sido reemplazadas por la representación del cuerpo gay exótico que debe combinar el yo en varias de sus facetas, con la lectura especializada. Esta ordenación por la falta de abordaje regional de los autores no puede ser contrarrestado local o regionalmente. Este yo, que siendo una *necesidad* personal de los autores, es también una demanda cultural del mercado que se hace, además, de manera multimedia. Si Julieta Paredes utilizaba varios medios tratando de conciliar su identidad aymara y comunitaria escondida, en el caso de los escritores gays andinos mucho menos periféricos, aparece el privilegio de utilizar varios medios de

reivindicación pero de venta efectiva en el mercado editorial. De esta manera la maleta cervantina de los escritores gays contemporáneos está repleta de textos de distintos formatos en los que el yo y su explicitación son agentividad pero en los que se siente de modo muy directo el ordenamiento.

En el caso de Vallejo y su adicción al yo, pues, es preciso hacer una lectura que “andinice” los estudios gays tomando en consideración los discursos étnicos de la zona. Por ejemplo, un hecho que la crítica gay no considera es que Vallejo al ser un mestizo, el sujeto por excelencia andino, realiza una serie de repeticiones discursivas del latinoamericanismo: la exigencia del género narrativo de la novela, la persistencia en el habla por el otro o la castellanización transculturada de sus textos. Esto permite llegar a una conclusión central: no sólo que el canon andino ha repudiado a Vallejo sino que Vallejo ha repudiado también la lectura andina. En este sentido, vuelvo a los tres autores analizados, Bayly hábilmente ha utilizado el mestizaje blanqueador *civilizador* para presentar su figura, herencia de Vargas Llosa que lo presentó a Seix Barral para que publique su primera novela; por su parte Izaguirre con la voz enunciativa del *vosotros*, con su desfachatez caribeña y su naturalización española ha podido sortear el obstáculo andino; y Vallejo en cambio, con la nueva nacionalidad mexicana y con la subandinidad colombiana a cuestas, ha podido circular por el ideario del trópico deshaciéndose de la etiqueta andina sin contratiempos. Estos sujetos híbridos que han podido acoplarse al polisistema deben, en tal virtud, ser capaces de ser releídos andinamente. Esto permite ver la necesidad de diálogo entre ambas disciplinas, los estudios de género y los estudios andinos, para tener lecturas interesantes de estos y otros autores en el viaje del término gay a espacio tercermundista.

No obstante, y aquí viene la propuesta clave, este viaje por uno mismo a partir de la autobiografía y la autoficción como síntomas de la economía de la imagen autorial

contemporánea está supeditada a otro viaje que es en verdad el subtexto, el sello digamos, que se estampa en el pasaporte autorial para que éste tenga una particularidad: el éxodo de la violencia que sataniza un espacio y legitima a otro, que tiene ocultas las claves de las prácticas anticonquista y de los mecanismos nacionales y regionales que ordenan la sexualidad.

Ejemplos de cómo opera el viaje violento que legitiman la autoría pueden verse en la autobiografización y autoficcionalización que salen de la boca y la pluma de Vallejo y que se insertan en este mercado cultural de gay (sub)andino. En una entrevista realizada a Vallejo el 2002, el mismo año en el que renuncia a la nacionalidad colombiana y asume la mexicana, el autor comenta:

El destino de los colombianos de hoy es irnos. Claro, si antes no nos matan. Pues los que se alcancen a ir ni sueñen con que se han ido porque adondequiera que vayan Colombia los seguirá. Los seguirá como me ha seguido a mí, día a día, noche a noche, adonde he ido, con su locura. Algún momento de dicha efímera vívido aquí e irrepetible en otras partes los va a acompañar hasta la muerte. (*Apud. Amat 2002*)

En su novela *La rambla paralela* que relata su travesía a Barcelona por estar invitado a una feria del libro, Fernando el narrador/personaje es detenido por los funcionarios de inmigración en el aeropuerto Charles de Gaulle de París. Cuando él pide una explicación a esa detención antes de ser deportado a Suiza la respuesta de los funcionarios franceses es: “-Por colombiano –le contestaron–. O sea por ladrón, atracador, secuestrador, narcotraficante y asesino (2002: 33). Sin embargo, en el avión de Air France de Suiza a Barcelona, el propio autor contesta con ira, como intentando vengarse de Francia, lo siguiente en un diálogo consigo mismo:

- Y ese poeta marihuanero y sucio que jamás se bañó ¿Cómo es que se llamaba?
- Rimbaud.
- Volià, Rimbaud.

- Puro cuento todo lo de Francia es cuento: Rimbaud, la igualdad, la fraternidad, la libertad, la cocina... ¡Marihuanadas! Libre no puede ser el que es prisionero de su propia mezquindad que apesta a ajo. ¡Malditos los franceses y la especie humana! (Vallejo 2002: 15 y16)

En estos dos fragmentos, uno de su proceso de autobiografización y el otro de su autoficcionalización a partir del subtexto del viaje, aparece la migración forzada que se disfraza de viaje. Así la escritura como agentividad personal relata cómo el polisistema cultural y legal como orden(amiento) autorial obligan esta partida debido a la violencia. En el primer fragmento aparece el autor Vallejo huyendo, transculturando la idea de la biografía, de la canonización nacional. Vallejo no sólo intenta escapar de la violencia de Colombia sino también del sistema legal y cultural colombiano, que se presenta como agreste. Sin embargo, el autor intuye que no se puede escapar de ese orden que lo persigue, que lo obliga a no ser un apátrida y a refugiarse en la nacionalidad mexicana, en el sistema cultural latinoamericano más potente del continente, que lo legitima como voz mestiza, como voz gay, pero, sobre todo, como cuerpo-producto de la violencia. Cuando Vallejo dice “si antes no nos matan” no sabemos si habla de todos los colombianos, de todos los escritores, de todos los gays. Por ello la violencia, como motivo de escape del viaje, está presente como realidad del territorio andino.

En el segundo fragmento aparece la figura de Rimbaud, como poeta homosexual maldito, que sirve de espejo para relatar nuevamente el viaje en el que ahora se explicita la violencia no del territorio que se deja, sino del discurso colonial. Ese espacio imaginado, azotado por el narcotráfico, sin embargo, es contestado con las palabras “marihuanero” y “marihuanadas”, precisamente intuyendo que la construcción de lo que se conoce como Colombia no puede ser valorado solamente como una cuestión interna sino como un imaginario en el que el control sobre la droga no opera de modo unidireccional.

Así, aparece el *maricón* carbonizado que se hace subjetividad autorial, vestido con un atuendo mestizo, como gay viajero refinado pero también como un sujeto obligado a migrar. La realidad regional de la violencia andina que se nacionaliza con la retórica del narcotráfico se enfrenta a la internacionalización subjetiva del gay haciendo que éste viaje constantemente. De esta manera, en Vallejo ocurre un proceso de aparente autobiografización a partir de la construcción personal autorial y la autoficción, cuando en verdad hay un marco mercantil de economía de la imagen, donde la subjetividad de la sociedad de consumidores de Bauman que demanda ciertas indentidades urbanas, repelen de modo simplista la discursividad andina ante la impasividad de los estudios de género y los estudios andinos que necesitan un diálogo más profundo.

Mongin comentaba que en la actualidad existe una “economía de las imágenes de violencia”, en las que el sujeto “contempla una violencia imaginada en un laboratorio, una violencia *in vitro* que no le concierne” (1992: 141 y 143). El gay andino con su traje latinoamericano que lo legitima para hablar es también aquel gay sacudido por la violencia en el que las prácticas anticonquista se difuminan haciendo, una vez más, que el territorio se vuelva salvaje, inhóspito y regenere los ideales “seguratasistas” del primer mundo. En la figura de Vallejo que es recibida como una suerte de refugiado político, se gesta este gay violento *in vitro* que desde la parodia busca transgredir varios discursos opresivos contra su cuerpo y que no obstante se niega a ser normalizado por la economía de la imagen.

En esta acción rabiosa, en la que se mezclan el hiperbólico yo, la necesidad de hablar de la identidad, la asociación de escritura y la condición gay, y en la que autor, narrador y personaje se licuan, se pretende “narrar lo imposible, esto es narrar la ‘historia’ de una primera persona que sólo existe en el presente de su enunciación” (Molloy 1996: 11). La imposibilidad así se vuelve texto y refleja las cargas pero también los privilegios subjetivos

del autor (y de otros que como él) que lo insertan en lo que podría llamarse el canon gay andino.

De este modo, la identidad personal *extravagante*, contestataria aunque repetidora de la norma, que busca insertar su historia corporal en la Historia nacional, obviando la historia regional, es una de las pistas importantes para leer a Vallejo y los escritores posteriores al boom latinoamericano. La transgresión más grande del colombiano radica en que su escritura autobiográfica y autoficcional violenta denuncia justamente las múltiples violencias en su viaje a la subjetividad autorial. Su castigo, en cambio, consiste en que se lo encasilla en un espacio, se minimiza su viaje y se reciclan los discursos de salvajismo que constriñen su subjetividad. Vallejo está condenado autorialmente a ser un gay, aunque en su narrativa y sus descripciones no utilice esta palabra de modo recurrente. Así, con el peso de los quinientos años de soledad sodomítica, pederasta, homosexual, y marica, Vallejo se construye, pero sobre todo es construido, bajo los discursos andinos aunque él y la crítica no lo perciban, o no lo quieran percibir.

En ese viaje literario y corporal las palabras coloniales de Juan de Matienzo se vuelven proféticas en Vallejo, pues la coca que vuelve la boca negra, que la llena de fantasmas y oscuridad, aparece como el órgano de la travesía, del arrebató, del *veneno* que debe soltarse en el texto para salvar al sujeto, para salvar a su autoría y a su cuerpo, en la venta y reivindicación del yo.

V.3. Desmontar el género y remontar el género: violentar el viaje de la novela

No soy el novelista omnisciente que va y viene
y quita y pone a su antojo vidas y acomoda y miente;
soy el que avanza desandando pasos.

Fernando Vallejo,
El fuego secreto, 2004

A homophobe: maybe.
Distrustful of Spaniards: who isn't?
Karen Walker
Will and Grace

¿Vivan los hombres? ¿Quién lo dice?
¿Lo dice usted o lo digo yo o lo dice España?
Fernando Vallejo,
El fuego secreto, 2004

Teobaldo Noriega con cierto fatalismo decía respecto a la literatura y la violencia en Colombia: “Violencia, con esa V (Uve mayúscula) que semióticamente pareciera representar el ángulo siniestro de nuestra aguda desgracia [...] puede decirse, sin que la afirmación resulte exagerada que si algo define a la novela colombiana del siglo XX es su relación implícita con diferentes estratos de violencia” (2001: 85 y 86). Cuando Noriega habla de esta violencia geométrica y referencial se refiere a la temática, cuestión que puede deducirse de sus estudios. Esa violencia, que como busqué demostrar se genera en gran medida por parte del mercado y crea adicciones adictivas del yo, además, en el caso de Vallejo efectivamente se siente en los temas abordados en su narrativa llena de asesinatos, sexo, impropiedades y fatalismo. Sin embargo, esa violencia, entrecruzada y fatalista, se siente también contra la necesidad/exigencia por parte del orden(amiento) de que la novela sea la novela, es decir, de que este género literario sea *el* género literario de la contemporaneidad. Así, los estratos de violencia de la novela saltan del orden intradieético al extradieético como una búsqueda terrorista que atenta contra su parsimonia, que en el carrusel de la transgresión rasga el género y pone en evidencia algunos de sus mecanismos.

En *El desbarrancadero* (2002), novela que habla sobre el regreso a Colombia del narrador/personaje que, con una inusitada humanidad vuelve para cuidar de su hermano menor, Darío, que enferma de sida, se comenta a partir de un *flashback* lo siguiente: “Veinticinco años tenía Silvio, mi tercer hermano, cuando se mató. ¿Por qué se mató? Hombre yo no sé, yo no estaba como Zolá leyéndole la cabeza. Yo soy novelista de primera persona y además andaba fuera, lo más lejos posible de Colombia” (Vallejo 2007: 74). Esta analepsis que regresa a la muerte del hermano y que se narra con indiferencia, busca violentar la noción de familia nuclear, de cercanía entre los miembros de un mismo clan, como si con esa narración (in)directamente se quisiera poner el dedo en la llaga a su otro hermano vivo, que, sin embargo, siendo gay, con sida y en etapa terminal revive el fatalismo enunciado por Nunokawa. No obstante, el *flashback* hace también una crítica a la novela como falso espacio de dialogismo en el que se critica la figura racional de Zolá, su ominisencia y acaso su narración extraheterodiegética que no siente la muerte, que la recrea, que aterriza a través de la catarsis del dolor y no del dolor. Inevitablemente en esa crítica aparece, como en buena parte de la tradición literaria de la región, la noción de ficcionalidad como parte de la construcción narrativa. En *Los días azules* el narrador comenta: “La novela fue un género negado en Antioquia. Éramos demasiado nosotros mismos para mentirnos en ficciones [...]. Claro que no puede haber novela en Antioquia. Y la mejor prueba es que no la hay” (2003: 104). Esta negación de la novela bien pudiese asimilarse al argumento realista mágico enunciado por García Márquez: “Mi problema más importante era destruir la línea de demarcación que separa lo que parece real de lo que parece fantástico. Porque en el mundo que trataba de evocar esa barrera no existía” (*Apud.* Fernández-Braso 1982: 197). Sin embargo, el de Vallejo no es un proyecto realista mágico, ni real maravilloso, ni siquiera fantasioso que intentaba llevar nuevas realidades no eurocentristas al texto latinoamericano.

El propósito de Vallejo parece ser el de embarrar realidad en las páginas del libro para que éste cambie su pretenciosa ficcionalidad, su ventrilocuismo respecto a la realidad, que corte a pedazos el texto impidiendo que se huelga la sangre, que se aprecie el decaimiento del cuerpo con sida, tal y como hacia Guibert con Muzil y Foucault. La ficcionalidad como requerimiento del género de la novela se cuestiona en la propia novela, usando la violencia en el cuerpo como su argumento. Carmen Medrano-Ollivier ha mencionado al respecto de esta construcción particular lo que sigue:

En la obra de Fernando Vallejo no hay, pues, personajes como parte de un sistema, en el sentido de una construcción, de una ficción sino “personas”. Si Fernando Vallejo utiliza la palabra “personaje”, ahí donde la novela realista emplearía la palabra “persona”, es para referirse a alguien cuyas cualidades excepcionales lo singularizan [...]. En la economía de la novela *vallejiana* el personaje como figura literaria desaparece. Las “personas” pasan por la vida del narrador-personaje, y se van regidos por una lógica de discontinuidad provocando la deflación de la ilusión realista. (2004: 74; cursivas del original)

Esta transgresión al orden(amiento) literario que se hace desde dentro, desde el corazón del artefacto cultural, sale hacia la cultura y hace borroso el límite entre el sistema literario y la economía intertextual. El narrador conoce el orden, lo medita, y entonces, en medio de un arrebato *maldice* la ficcionalidad que le da el lugar en el orden(amiento): “He llegado a la conclusión de que el cine es como la novela, un género artificioso, mentiroso, condenado a envejecer con la vejez más triste y a desaparecer” (Vallejo 2005: 234). En este intento de plantear otras subjetividades y otros cuerpos se encuentra una de las bases de la agentividad desordenadora del autor, pues Vallejo, astutamente, usa su derecho como autor a decir *la verdad de las mentiras*, pero no *en la novela sino de la novela*.

En este viaje por sus novelas se expone el viaje consumista y farsante de este género literario. Desde Francia a Colombia, es decir, desde Zolá a Vallejo, aparece una crítica poscolonial que, sin embargo, se autobiocotea, se pone el pie, se empuja violentamente

debido a los constantes referentes del autor que provienen casi siempre de Europa y su desprecio por América Latina y Colombia.

Ese yo que narra, que ficcionaliza, que plantea nuevos itinerarios de la travesía, que entra y sale de la novela, que transgrede, no obstante, replica también de modo muy efectivo el ordenamiento literario y su construcción subjetiva. En efecto, a partir de su narrativa recuerda constantemente al lector, por ejemplo, que él, el narrador, personaje y autor Vallejo, es un sujeto autorial. En *Entre Fantasmas* comenta el narrador: “¿Que no se puede expresar un fantasma? No podrá usted, yo sí. Yo primero agarro las metáforas por los pelos. Acto seguido las lanzo y las estrello contra las paredes” (2005a: 135). El narrador se refiere con “los pelos” y el “fantasma” a Porfirio Barba Jacob, uno de los pseudónimos del poeta colombiano Miguel Ángel Osorio que como el propio Vallejo se exilió en una larga travesía por varios países en búsqueda de su escritura. Vallejo en 1986 editó los poemas de este autor y en 1991 escribió *El mensajero*, una biografía de Barba Jacob. Por ello su cavernícola aseveración en la narrativa de agarrar por los pelos, además de ratificar ese consumo vicioso de uno mismo, sirve para que el lector se entere que Vallejo es también lectura especializada, que biografiza, que pone textos en la maleta del autor, pero, sobre todo, que quiere hacerlo pensando en el cuerpo y en su fuerza como escritor.

Como decía, Vallejo (el autor) y Fernando (el narrador autoficcional), a la vez que transgreden afirman incesantemente el ordenamiento que vuelve a la noción tradicional del lector, al concepto de que el escritor lanza su mensaje en silencio prescindiendo del lector. Afirma Fernando: “Nunca el autor debe rebajarse al nivel de sus lectores, debe subirlos como del culo a su altura, levantándolos del cielo a la ignorancia” (2005a: 214). Con esta aseveración, una vez más, se condena al lector al olvido, a la pseudo-subjetividad en la que el autor, con sus brazos, sus dientes, o en el caso de Fernando, su lengua, levanta desde su

trasero, la parte más animal y menos humana, hacia la mirada para que se humanice gracias a la escritura magistral. A pesar de ello, y nuevamente en uno de los giros descolocadores, Vallejo se dirige constantemente a su lector implícito (pues su narratario es su perra la Brujita o él mismo) y le dice cosas como la siguiente: “No me venga a decir que sí por contradecirme, que el novelista omnisciente sabe con qué sueña y no sueña el lector” (2005a: 203) en la que se reafirma la idea del narrador intrahomodiegético en su obra y la necesidad del lector como consumidor pero no como parte de la creación del autor. En este viaje, así, la narrativa es el medio de transporte para, en ocasiones, recibir a los sujetos del orden(amiento) en primera clase o para, en otras, irlos atropellando en el camino.

Vallejo también hace una crítica al sistema cultural y su construcción servil y burócrata que todos quienes estamos involucrados en la academia padecemos tarde o temprano. En *Los caminos van a Roma* Fernando conoce a Paulina, una joven colombiana. “Paulina era maestra y había venido a Italia con una beca de la RAI: Su decimoquinta beca. Era un ser que iba por la vida de beca en beca” (2004a: 30). Aparece así un nuevo actor (otro sujeto con media máscara o máscara y media): el becario, que en la travesía que acompaña al escritor se devela como un transeúnte nómada que performativiza las acciones ordenadoras del polisistema cultural.

Toda esta intratextualidad que firma un pacto autoficcional parece que tiene varios objetivos: hacer propaganda de la obra del autor,³⁰² proponer su subjetividad plena, violentar parte del género literario y ratificar la *sub*-subjetividad de los lectores, completando así una noción de transgresión elaborada e interesante. La *natural* consecuencia a su acción escritural ha sido que sus textos violentos dentro y fuera, en el orden intradiegético y fuera de él, activaron el orden(amiento) legal. Edgar Castellanos, un juez municipal acogió la denuncia de

³⁰² En *Entre fantasmas* el narrador personaje comenta: “Y así te he llevado Brujita, a Medellín volando por el cielo de *Los días azules*. A ese volumen, o capítulo de ese mamontreto, le use ese título para significar los tiempos felices de la niñez” (2005a: 255).

un grupo de católicos contra el escritor Fernando Vallejo, cuestión que fue detonante para la renuncia de la nacionalidad colombiana del escritor y que demuestra que las sanciones ordenadoras se aplican también sobre las escrituras rebeldes.

No obstante, y antes de pasar al siguiente apartado hay un punto final que me interesa abordar y es la problemática relación que Vallejo plantea respecto a la lengua, y al espacio de origen a España como matriz del orden(amiento) cultural. En uno de sus artículos para *SoHo* Vallejo plantea:

¿Y por qué no quiere acordarse Cervantes del nombre del lugar de la Mancha? Porque no se le da la gana. No quiere y punto. España no necesita razones. [...] España es una terquedad empecinada. Por eso descubrió a América y la colonizó y la evangelizó y la soliviantó y la independizó y nos la volvió una colcha católica de retazos de paisitos leguleyos. La hazaña le costó su caída de la que apenas ahora, cuatrocientos años después, se está levantando, aunque a costa de sí misma. Hoy España no es más que una mansa oveja en el rebaño de la Unión Europea. ¡Pobre! La compadezco. (2005b)

Ese viaje de la lengua en el texto literario, como parte de la aventura colonial de sistemas culturales, es fundamental para el colombiano, ya que le permite revivir la leyenda negra, demuestra una serie de cuestiones inacabadas respecto a la hibridez y lo ubica en un lugar de posibilidad escritural.

En la narrativa se ve esta imposición y esta posibilidad, el poder del orden(amiento), pero también la transculturación como realidad que plantea la agentividad corporal del autor. Si, por un lado, Fernando dice que el “Diccionario de la Real Academia, que es radical, realista, retrógrado, acientífico, que me encanta por lo antiguado y ridículo” (2004b: 113) por otro recuerda “el idioma es como una anguila escurridizo, inasible. De los gramáticos nuestros Andrés Bello es el que mejor dio cuenta de este idioma, no la dio ni del diez por ciento. El resto se le escapó como se le escapó a Nebrija, a Valdés, a Salvat” (2004b: 160). Ésta es probablemente la esperanza de Vallejo, acaso el *fuego secreto* que se enuncia en la

novela del mismo nombre y que nosotros, los *ingenuos* lectores podemos asumir como la homosexualidad que se descubre en el libro. En el poder del lenguaje, que no se puede controlar del todo, radica la defensa del autor para desmontar y remontar la carga colonial y también para expresar el deseo sexual prohibido. Por ello cuando, por ejemplo, se refiere al Cuervo, el gramático más importante de Colombia menciona: “Cuervo no es nada, por ejemplo, en el dark room de un bar gay (Vallejo 2002: 45), pues descontextualizando la lengua y sus reglas, sexualizándola, dándole cuerpo, violentándola como reacción y venganza a otras colonizaciones, se pueda pretender un viaje diferente en el que el texto sea nada y sea todo. Por eso en la dicotomía que usa y critica la novela, en el desprecio y la consideración hacia los lectores, en la crítica al sistema cultural español y sus actores es el escurridizo lenguaje y su descontextualización la sal que da gusto a la transgresión del sistema, aunque con ciertos costos que deben ser asumidos por una voz compleja como la de Vallejo.

V.4. El éxodo textual de Vallejo escapar de Colombia, inventar los Andes, recolonizar el cuerpo

El verbo migrar es un verbo complejo porque incluye, inexorablemente, tres espacios y tres tiempos diferentes: el de partida, el de tránsito y el de llegada. Tanto la partida como la llegada han sido abordadas con mayor profundidad que el tránsito, ya que el tránsito implica, incluso legalmente, una serie de fronteras difusas, una maraña de espacios liminares donde el sujeto que transita descoloca jurisdicciones, se enfrenta a una alteridad que no es ni la propia ni la ajena y divide sus sentimientos entre las ansias de llegar y la nostalgia de ya no estar en el territorio que se abandona.

Fernando Vallejo en su texto construye personajes, narradores y espacios –es decir, subjetividades del orden(amiento) intradieгético)– que plantean la incomodidad del tránsito pero con una característica particular. Justamente pareciese que en sus novelas el recorrido es eterno pues los sitios de partida y de llegada son quimeras donde las jurisdicciones, las alteridades y los sentimientos de nostalgia y ansia de conocer o de reconocer, se encuentran, o mejor, se desencuentran. Una de las características adicionales que permiten plantear ciertas transgresiones por parte del autor radica además en que el cuerpo se convierte en un archivo en movimiento, en donde se performativizan las acciones del viaje y las adicciones que acompañan a la construcción contemporánea del sujeto. Para ello, es probablemente adecuado proponer dos recorridos diferentes que permiten ver el incómodo lugar en el que aparecen los discursos de andinidad: el de la narración subjetiva pederasta (gay) y la narración andina del mestizo subandino.

Para ello considero la narrativa del autor que se centra en la autoficcionalidad y que ya me he permitido citar en algunos casos, en párrafos precedentes. Es decir, la gran obra del autor *El río del tiempo*, compuesto por las cinco novelas que se repartieron en distintos años,

como antaño, *reafirmando* parte de la tradición del género. En *Los días azules* (1985), *El fuego secreto* (1987), *Los caminos a Roma* (1988), *Años de indulgencia* (1989) y *Entre fantasmas* (1993); tomando en consideración adicionalmente tres textos donde este narrador/personaje vuelve a aparecer: *La virgen de los sicarios* (1994), *La rambla paralela* (2001) y *El desbarrancadero* (2002).

V.4.1. La narración perdida: efectos secundarios del pederasta (gay) andino viajero

Ya iba a decirle a Sartre que no compartía su tesis del compromiso, que el único compromiso que acepto era del hombre consigo mismo.

Fernando Vallejo
Los caminos a Roma, 2004

Cuando Rosi Braidotti planteaba el concepto de sujeto nómada como una noción contemporánea de la identidad en el que el sujeto cartesiano racional e incorpóreo toma su maleta y empieza a viajar, lo hace para cuestionar varios postulados de acabamiento de la modernidad occidental repensando la relación entre cuerpo y subjetividad. Esta base del proyecto epistemológico del nomadismo, de un tránsito sin mucho sosiego, que solamente se ancla a un compromiso personal según la autora, puede verse de modo extenso en la literatura de Vallejo.

El narrador de buena parte de la obra vallejana tiene la particularidad de transitar entre cuerpos y voces narrativas, cuestión que descoloca la unicidad subjetiva. Las identidades *ipse e idem* se descalabran haciendo imposible el planteamiento de Rousseau, esto es, hablar certeramente de uno mismo pues el yo se pierde, aparece en otros cuerpos, se vuelve un poco esquizofrénico. Lo curioso es que el narrador de Vallejo, de sus novelas autoficcionales, Fernando, trata de defender constantemente la coherencia, esa unicidad entre personaje, narrador y autor del pacto autobiográfico de Lejeune que en la autoficción se vuelve también una suerte de autoboicot. En efecto, Fernando como narrador intrahomodiegético comenta con conciencia “no soy novelista en tercera persona” (2004b: 156) advirtiendo que el narrador habla de lo que más sabe y lo que más quiere reivindicar: *él mismo* a partir del terreno literario en el que se encarga, además de actuar. Justamente, en el corpus de novelas citadas, el narrador-personaje es siempre *el mismo*: un escritor colombiano amargado, nostálgico, obsesionado con la gramática, que odia a Colombia y a España, que

ama a los animales por sobre los humanos, que respeta únicamente a su abuela, que en su diatriba no utiliza los puntos seguidos, que de cuando en cuando es *maricón* y que el lector inevitablemente asocia al escritor Vallejo y, como subraya Pineda, constituye “una especie de *alterego* llamado también Fernando que narra su vida siguiendo una secuencia lineal” (Pineda 2005: 113). *Él mismo* es, pues, el mismo.

Este alterego que pareciese tan seguro sobre todo en sus primeras novelas, sin embargo, en las últimas empieza a decaer. Es decir, aunque Fernando busca posicionarse como dueño y señor del texto, con el ego mestizo y arrogante, su agentividad fracasa y se fragmenta como parte de la estructura heterogénea y poscolonial que lo ciñe. En *Entre Fantasmas* empieza ya una bifurcación de la narración que parece que se mezcla con la de un alterego. Esto se evidencia, por ejemplo, en una nueva construcción del cuerpo que intenta dar un lugar *coherente* para que la voz del narrador habite un espacio particular: “Así como hay un sistema digestivo, un sistema nervioso, un sistema inmune en el organismo también hay un sistema iracundo que va acumulando día a día, hora a hora, minuto a minuto, rabias, hasta que se cruza un umbral y ocurre un asesinato” (2005: 198). Este cuerpo con un nuevo sistema, con nuevos órganos, busca ajustarse al narrador y no viceversa. Sin embargo, es en *La rambla paralela*, cuando el narrador empieza a desdoblarse y a hablar consigo mismo demostrando esta fragmentación que recuerda la destrucción del espejo lacaniano. En la escena que se cita a continuación aparecen dos narradores *intrahomodieéticos*: pues el narrador es el fantasma Vallejo que cuenta las peripecias del viejo Vallejo (que también narra en ocasiones) por su paso en Barcelona, mientras éste (o ambos) camina por el famoso paseo de *Las Ramblas*.

De muerto en muerto [el viejo Vallejo] iba retrocediendo en su pasado y cada vez se iba viendo más jovencito. Un día se encontró al jovencito en la calle Junín y lo invitó a irse a dormir con él:

- A mí no me gustan los viejos –Le contestó el hijueputica–. Ni tengo sueño.

Así que, con todo y lo original que era, el viejo se iba a morir sin haberse podido acostar consigo mismo. (Vallejo 2002: 176)

En esta escena, poderosa y siempre confusa, donde el fantasma Vallejo, narra cómo el viejo Vallejo se encuentra con el joven Vallejo e intenta ligárselo, aparece, además de una reestructuración del realismo mágico doblemente espectral, un nomadismo en la identidad, un tránsito por los cuerpos, un viaje por la complejidad del sujeto nunca kantiano donde jamás el narrador autobiográfico es igual a sí mismo. Incluso el espacio cambia, cuestión que mezcla el escenario que no sabemos ya si es Barcelona o Medellín. Este espacio-tiempo *queer* que rompe el modelo de coherencia muestra cómo las acciones de los personajes no pueden ser marcadas unidimensionalmente. Vuelve a repetirse uno de los narradores-personajes al otro narrador personaje en este espacio-tiempo extraño: “Lo más parecido al Medellín de tu infancia –le dije– es el de ahora por más que haya cambiado. Del mismo modo que lo más parecido al niño que fuiste eres tú, el viejo que tengo enfrente” (Vallejo 2002: 42).

De este modo en este tránsito que descoloca en ocasiones al lector, es decir, que lo considera sin considerarlo, el viaje espacial es fundamental. En la obra vallejiana, así, es imposible plantear el nomadismo identitario sin la constante transición de un espacio a otro, pues la migración del cuerpo conlleva la migración del sujeto.

El viaje por los distintos sitios que narra Fernando en sus obras (Nueva York, Roma, Francia, Medellín, México) es, entonces, un viaje por los recovecos del narrador y de su coherencia como sujeto. Y en estos sitios aparece siempre tan oculto como presente un *leit motiv*: el de la identidad sexual que es también una travesía por el tiempo y por el espacio y que a través de estos saltos identitarios, temporales y espaciales busca revivir al sodomita carbonizado, alimento del caníbal, enfermo de la ciencia, vicioso asesinado a patadas por el contrato social. Por ello es importante ver desde dónde parte el narrador Fernando, es decir,

cómo narra el viaje y utilizando qué palabras, que sin duda marcan de cierto modo el viaje de la etiqueta subjetiva de la sexualidad. Etiqueta creada a partir de la *homosexualidad* moderna que el narrador asume como una de las nuevas invenciones: “el radio, la televisión, el comunismo, el homosexualismo, el teléfono, la plancha eléctrica” (2005a: 216) y que empieza a recorrer en el espacio y en el tiempo.

El fuego secreto, la segunda parte de la travesía que realiza Vallejo en *El Río del tiempo*, es la novela donde el narrador relata su travesía de descubrimiento (homo)sexual. En el texto empieza a dilucidar el funcionamiento del mundo gay a través de un personaje: Chucho Lopera que “se burló de medio Medellín: con el otro medio se acostó. Iba anotando en una libreta que se volvió un libro gigantesco, nombres, direcciones y colegios y señas particulares, para no ir a perder lo vivido por dejarlo olvidar” (2002b: 10). La libreta, como símbolo del archivo que busca almacenar memoria, se convierte en un espacio de recolección de cuerpos. Fernando, el narrador, empieza a salir con los *muchachos*, como él los define acoplándose al sistema de registro corporal masculino que cuenta los cuerpos consumidos. Justamente Chucho Lopera le *regala*: “un muchacho del barrio San Javier, Juan no se qué, también llamado Juanito Verga, cuyo atributo principal doblaba el largo de este libro” (2004b: 117), con el que se vuelve la objetivización del cuerpo. En esta escena donde aparece el cuerpo humano sin subjetividad como objeto de intercambio de regalos, como construcción de una reciprocidad, empieza una suerte de contabilidad de cuerpos que deben ser escritos para que existan, aunque en realidad no existen como personas sino como estadísticas.

En este texto aparece una de las identificaciones sexuales del narrador Fernando, quien decide excusarse del servicio militar obligatorio por la posible guerra con Venezuela y relata el siguiente episodio que ocurre en el cuartel:

El cabito nos fue revisando uno a uno, inquiriendo áspero, insolente con una voz chillona [...] ¿Y a usted qué le pasa qué tiene? –preguntó.

–Yo soy marica mi general –contesté.

Un bofetón sonó sobre la carcajada unánime [...].

Luego pensando en Cristo y en su otra mejilla añadí:

–Además en una guerra con Venezuela jamás empuñaría un arma contra un venezolano, porque si el de ellos es un país roñoso éste es más. (2004b: 172)

Con la afirmación de ser *marica* el narrador no sólo que certifica y se enorgullece de su *identidad* sino que, sobre todo, reta al poder patriarcal nacional y latinoamericano y decide convertirse en una subjetividad más sólida, una masculinidad distinta, una reapropiación de la etiqueta. En el mismo texto vuelve a enfrentarse a la ley, a un policía, también homofóbico, y comenta: “‘Sí señor, así hay que hablarle a estos esbirros, ¡fuerte!’ le iba diciendo mi yo borracho a mi yo drogado” (2004b: 134). Así, nuevamente, con un yo escindido y marcado por la droga que sentencia a los Andes y Colombia se reafirma una identidad *marica* y contestataria, que sin embargo, es incómoda y que no llega a ser parte de su identidad. Identidad que se abandona como se abandona Colombia y el bar *marica* de la urbe, “La quinta porra”, que anuncia su lejanía simbólica en la ciudad, que anuncia que Vallejo esté donde esté, se encontrará siempre muy lejos.

Vallejo utiliza muy poco la etiqueta gay aunque, sin embargo, esa etiqueta puede deducirse de otros viajes. En *Años de indulgencia*, en el que se relata su estancia en Nueva York, aparece una escena en los *Continental Baths*, un sauna que caracteriza el espacio donde el narrador-personaje actúa:

Miras, pagas, entras. Te dan la llave de un locker y una toallita mínima En el locker guardas lo que tengas: los pantalones, los calzoncillos, los zapatos, la camisa, la vergüenza, la billetera... Y cubierto con la toallita mínima sales a escena. [...] Silencio que están cocolebrando: blancos con negros, creyentes con agnósticos, circuncisos con incircuncisos, todas las razas, todas las lenguas, todas las religiones aquí embonan [...] y en pos de la escurridiza belleza, ahí vamos mi hermano y yo, al remolino, a buscarla: manos, ojos, bocas, dientes, dedos, brazos, patas,

pichas, pichitas, pichotas, en inglés, francés, polaco, ruso, armenio, lenguas que holgadamente ignoro pero que estoy hablando muy bien. (2007b: 64-66)

En esta ONU de cuerpos fragmentados, donde el espacio gay se hace evidente como opción de mercado y venta del deseo, hay un tránsito por los cuerpos ajenos que son los que permiten que el viaje ocurra en realidad, pero que por la dinámica capitalista del consumo no permiten la llegada a ningún sitio sino sólo el paso de un cuerpo a otro. Esos cuerpos no son embajadores que van en toalla, sino son los territorios y las culturas mismas que se exploran, que lo exploran a uno y que dan un lugar estructural al cuerpo de Vallejo al tenor de lo que explicitaba Stryker y Foucault respecto a la designación social y cultural en el primer capítulo de esta tesis.

No obstante, esa identidad gay no es del todo cómoda. Siguiendo con la escena en los *Continental Baths*, espacio célebre de la movida gay neoyorkina creado un año antes de la revuelta de Stonewall, se nos relata la entrada de Salvador, el *hermano* del narrador Vallejo al sitio de consumo de cuerpos.

¡Qué aparición! Salvador en pelota, en su prístina forma: los ojos hundidos, los pelos parados, las piernas peludas, las cejas hirsutas, la barriga inflada, el colgajo triste, las nalgas éticas. Tras la dentadura postiza en la mano su “caja de dientes”, y el dedo gordo del pie se le asoma por la abertura de la pantufla como la cabeza de una tortuga estúpida [...]. La risa que me acomete no tiene madre, no tiene nombre. Es un ataque que no puedo parar, que me va a matar. Y pienso seriamente que me voy a morir ¿Aquí? ¿En Nueva York? Ajá. Y con mi hermano. Revolcándonos por el piso, sujetándonos las barrigas se nos van a reventar las tripas. Su risa alimenta la mía, la mía la suya y no podemos parar. Nadie entiende nada. Miradas indignadas nos fulminan, una avalancha de silencioso reproche. ¿Y a estas cabras sueltas del trópico que les pasó? Y fulimnándonos nos discriminan nos describinan. Conque descreminándonos, ¿eh? ¿Exiliados de los exiliados, proscritos de los proscritos, parias de los parias? ¡A la mierda! ¡Vámonos Salvador de estos baños de mierda! (2007b: 67)

El espacio de los saunas, prototípico del mundo gay, es un espacio de por sí carnavalesco en la impoluta topografía de la ciudad. En esta escena carnavalesca, dentro de un espacio supuestamente carnavalesco, se explicita, no obstante, la identidad gay, moldeada a partir del cuerpo estadounidense que, como Lemebel recordaba, es *blanco*. El gay, “este sujeto, que suele ser un hombre de piel blanca, de clase social media/alta y que se relaciona sexualmente con sujetos de sus mismas características, no resulta representativo de la pluralidad de identidades, deseos y prácticas sexuales sociales de la homosexualidad” (Andrés 2000: 148). Los hombres avejentados, poco cuidados, de colores diferentes, pero que sobre todo se intentan liberar a partir de la risa y la relajación corporal, son censurados en un espacio de supuesto sosiego. De este modo, Fernando y su hermano nuevamente se oprimen, se *exotizan* como sujetos que no cumplen las normas de convivencia del bien pautado espacio de intercambio sexual. Con la salida de los baños por parte de Vallejo empieza un nuevo momento en el viaje, que hace que la identidad gay sea también algo de lo que hay que escapar, o al menos, intentar refundir en el fondo de la maleta de la parodia.

En este sentido, en *El desbarrancadero*, el texto en el que probablemente se haga una reflexión más interesante sobre la identidad gay (dado que aparece la crisis del sida de repente en la narrativa *subandina*) justamente se hace una crítica a partir de la religión, uno de los tópicos preferidos del autor. Al hablar de “Wojtyla, el cura papa”, el narrador comenta: “¿No te da vergüenza viejo marica, andar todo el tiempo travestido como si fueras a un desfile gay?” (2007a: 53) denunciando el rechazo a las etiquetas sexuales pero también a la feminización del cuerpo. Se desdeñan las visitas papales y la fiesta de conmemoración *stonewalliana* pues el narrador no se siente cómodo con la nomenclatura existente que se asemeja a la religión, llena de dogmas e imposiciones.

Justamente, en el viaje vallejiiano aparecen varios guetos masculinos donde las mujeres casi no actúan pues son espacios para los hombres en los que la dinámica capitalista condiciona el modo de vida. Estos lugares que se replican en distintos países y ciudades no obstante pueden resignificar el lugar sin ser espacios cerrados y tan normados como el sauna. Justamente, Cortés menciona que “la arquitectura es otro sistema de disciplina que ayuda a generar los procesos de normalización social” (2009: 48) y, sin embargo, completa el académico, existen espacios “que viven tan sólo para las experiencias y que se apropian de los códigos de la urbe para pervertirlos, unos espacios que se quieren situar entre el cuerpo y la tecnología con pretensiones sensuales, que rechazan aceptar una sola condición y que admiten estar siempre en tránsito” (49). En *Los caminos a Roma* novela que narra su viaje a Italia, el narrador nos comenta, por ejemplo:

Ese día amaneció la plaza de España florecida de flores y muchachos, porque iba a conocerla. De flores y muchachos: golfos, chulos o marquetas o como los quiera usted llamar. Para mí simplemente muchachos. ¡Ragazzi! Y se venden tanto mejor, son comprables, y prueba contundente, si no de la providencia de Dios, del glorioso poder del dinero. ¡Ragazzi! [...] al fin encuentro un muchacho del Trastévere, de la barriada, que vale unas cuantas liras, una moneda, y sobre las graderías del Coliseo, vuelve a salir el sol y se me ilumina el recuerdo. (2004b: 19 y 42)

De este modo el espacio de postal, de viaje turístico, el que sutilmente recuerda la grandeza histórica y el poder de la ley romana (donde de nuevo, todos los caminos conducen a Roma), es en otras horas de la noche también el espacio donde los cuerpos se encuentran, donde generan significado teniendo siempre al deseo homoerótico y al dinero como símbolos de articulación subjetiva que ordenan el espacio social y que dan una coherencia a la historia y al narrador, y en el que se gesta acaso, la posesión del cuerpo europeo como fetiche de recolonización.

Y precisamente en este viaje, que luego regresa a Medellín años después de haber transitado por varios espacios, varias etiquetas y varios cuerpos, encuentra el ancla que Braidotti reclamaba: un joven llamado Alexis. En *La virgen de los sicarios* Fernando comenta: “Nuestras noches encendidas de pasión, yo abrazado a mi ángel de la guarda y el a mí con su amor que me tuvo, porque debo consignar aquí, sin jactancias ni presunción, lo mucho que me quería y la paz que me entrego” (1994: 33). Efectivamente, el narrador vallejiano a lo largo de su obra se siente cómodo y asegura su acción política a partir de una etiqueta: la de pederasta. Fernando narra esta cuestión: “el paidófilo o pederasta o cualquier eufemismo culto del pecado que no osa decir su nombre: Maricón” (2005a: 90). Si Fernando de joven se definió orgullosamente como marica, luego pasó infructuosamente por la etiqueta gay, en su regreso adulto a Colombia decide, en una suerte de eterno retorno, volver a la libreta que contabiliza cuerpos, al regalo de ese muchacho que lo define como pederasta. El cuerpo joven, el ancla es la moneda de cambio, la (no) subjetividad que llena de vida al narrador que como vampiro, chupa la energía del cuerpo más vital para pasar al siguiente cuerpo. Por ejemplo, Wilmer otro niños sicario asesina a Alexis y se convierte en el amante de Fernando, es decir, se reemplaza un cuerpo con otro, como si fuesen bienes fungibles. En toda la obra de Vallejo el autor encuentra esa paz en cuatro cosas: la antigua finca de Santa Anita que ya no existe; su abuela, que está muerta; su perra Bruja que es su adoración y el cuerpo del joven tan real como idealizado.

Fernando, el narrador rabioso que define a las mujeres como “perras paridoras” (1994: 92) o “un coco vacío. Y que por eso con ellas era imposible el amor” (1994: 24); cuyo capacidad del insulto puede verse hacia ciertos modelos de mujer esbozada como “Lesbianoide, vieja y fea” (2002: 59), que a los peores políticos colombianos los define como “mariquitas” (2002: 71), que a menudo descalifica a los homosexuales, sin embargo, es

siempre tierno con *sus muchachos*, a menudo pobres, sumidos en el mundo de la droga y la marginalidad, que son objetizados en la relación mercantil y purificados bajo la noción de pureza de la antigüedad. Si la barba era el símbolo de la fortaleza, de la no vulnerabilidad, de acuerdo a Cavarero (cuestión vista en el tercer capítulo de esta tesis) el imberbe es el símbolo de la protección, de una particular inclinación en la que, sin embargo, media el poder y el dinero. Teognis el poeta griego decía “Oh joven, mientras que tengas aun imberbe la barbilla, no dejaré de acariciarte aunque tenga que morir por ello” (CSIC 2009: 254). Fernando comenta, de vuelta en Colombia en cambio “Le quité la camisa, se quitó los zapatos, le quité los pantalones, se quitó las medias y la trusa y quedó desnudo con tres escapularios que son los que llevan los sicarios” (1994: 21). Ambos escritores aman esa piel desnuda que en el caso del colombiano viene con una insignia de la violencia. A pesar de ello Fernando define a Alexis, su muchacho más querido, como “pureza intocada” (1994: 31). En esta relación, que supuestamente es inclinada pero que sigue siendo vertical, aparece un viaje intertextual con la antigüedad que nuevamente marca parte de la narración, de la voz segura que puede expresar determinadas cuestiones.

Esta falta de pelo y ese pelo que se intuye deben ser puestos en consideración no sólo como préstamo de la Antigüedad sino como texto importante para la colonización. Michael Horswell argumenta que *El poema del Mio Cid* es un fantasmagórico origen del proceso en que las categorías normativas de lo sexual se establecen en la Península. El autor hace esta afirmación basándose en las normativas corporales, que a través de las 19 referencias que se hacen de la barba del Campeador, articulan principalmente dos cosas: el honor masculino en la batalla³⁰³ y la separación de roles que celebran los valores austeros de moderación y fidelidad. La barba, como símbolo de la masculinidad anti-sodomita y diferenciador corporal

³⁰³ De hecho, en el Primer Cantar, después de que el Conde de Barcelona es vencido “gañó a Colada, que más vale de mill marcos de plata, í bençió esta batalla, por o ondró su barba” (Cid, Canto 1ero. 59).

de la raza *española*, será fundamental para construir al hombre en los territorios andinos. El joven imberbe, sin pelo, vulnerable es también parte de ese constructo servil que ha edificado buena parte de la masculinidad en la que el cuerpo del muchacho es un objeto y en Vallejo, como alterego de Barba Jacobs, restrega parte de sus cabellos faciales. El ancla corporal es, pues, un símbolo del poder gay que el narrador obtiene “sin querer” y que vuelve cosa a la otra persona.

John Stoltenberg comenta: “the dirty little secret about sexual objectification is that it is an act that cannot be performed with any attention to its ethical meaning” (1990: 55). Efectivamente la ética del rescate identitario, de la resurrección del pederasta muerto a puntapiés, tiene una escritura del cuerpo, una escritura del yo, pero que anula la alteridad, le quita importancia subjetiva y derechos en base al poder y al mercado. Justamente, en el fragmento citado líneas atrás de *La rambla paralela* cuando los narradores caminan en el tiempo y se encuentran con ellos mismos y *uno* busca ligarse al *oto* se reivindicaba a partir del viaje la voracidad sexual, el narcisismo y el amor por la juventud, incluso la de uno mismo. Efectivamente, este narrador que ama a los muchachos, a los jóvenes, como un Sócrates contemporáneo –de hecho Fernando busca inventar el *arcófono* un aparato para recobrar la voz de los antiguos “a ver que tanto fue lo que dijo el tan mentado Sócrates” (2003: 118)– que les enseña mientras se acuesta con ellos, los consume y acaso los contabiliza en su literatura, revive las luchas en contra de la normalización de la sexualidad, los ideales griegos de la pederastia, pero también los ímpetus coloniales y mercantiles de la sociedad contemporánea.³⁰⁴ De esta manera Fernando, el narrador intrahomodiegético es un legítimo hijo de la tradición gay aunque él se defina como marica o como pederasta.

³⁰⁴ Como señala acertadamente Rodrigo Andrés fue el propio Boswell, junto a Greenberg o Halperin los que demostraron “que el ‘amor griego’ del mundo clásico entre un ‘superior’ (un distinguido ciudadano) y un ‘inferior’ (esclavo joven o alumno adolescente), por citar un ejemplo, poco tiene que ver con el concepto de homosexualidad como relación de amor entre iguales” (Andrés 2002: 123).

La pedofilia y su estudio teórico han sido rescatados en sitios de América Latina como México, por autores como Mauricio List (que realiza su estudio desde la antropología), intentando articularla desde la teoría *queer* (2010: 23). No obstante, y nuevamente, la perspectiva *queer* desesencializadora para serlo debe partir de la historia del viaje colonial como fundamental. De otro modo se universalizan identidades como la del pederasta que mantiene ciertos vínculos *clásicos* desde Grecia.

En mi opinión, el viaje sexual e identitario del narrador Vallejo permite sin duda revivir con altivez al sodomita y cuestionar paradigmas de la familia nuclear. Sin embargo, es también una subjetividad mediada por un orden(amiento) que constantemente abusa de su poder, marcada por un viaje de adicción en la que la etiqueta gay aparece aunque el narrador no quiera que aparezca, pues Fernando es un sujeto del mercado, una masculinidad exitosa y un personaje escritor que busca insertarse en el canon cultural. En el narrador se percibe esta dificultad de definición a partir del término y la bifurcación del narrador que, sin embargo, no creo que pueda definirse desde los estudios *queer* pues en la obra de Vallejo existen normativas binarias muy claras y evidentes en su división de hombre y mujer, por ejemplo.

En Vallejo, más bien, existe una situación poscolonial, un viaje por las etiquetas a través de los espacios gay, homosexual, marica pero con un pederasta esencializado; esta es su etiqueta definitoria, la que lo ancla en la identidad y que impide su nomadismo. Si John Stoltenberg decía que se resistía a ser un hombre por la violencia asumida en el cuerpo masculino tradicional que él denomina *ética del violador* (1990: 19-44), en Vallejo aparece una reafirmación de la masculinidad tradicional aunque volviendo al clásico griego y dándole muchos toques colombianos, en especial el de la violencia, que se aplica ya no *sobre* el pederasta sino *por* el pederasta, en primera persona y que narra la historia fijada en el presente.

Esa ancla, que es el cuerpo del joven, siempre comprado y siempre vendido, intercambiable como los cuerpos de sus dos *protegidos*, es el que calma la arrogante sabiduría del narrador. De este modo, ese cuerpo comprado que se *tráfico* es quizá el que imprime parte de la coherencia de Fernando como narrador intrahomodiegético. En su voz se encuentra sí el viaje, por los espacios y los cuerpos de hombres, que lo legitiman como una voz del llamado canon gay andino y que marcan la salida forzada relacionada con la violencia. Así, en ese viaje de reivindicación también aparece la prepotencia de la clase media alta latinoamericana, la búsqueda lationamericanista del vínculo occidental, la identidad gay globalizadora. De este modo, a partir del viaje se erige el narrador gay-pederasta, que aunque esquizofrénico, con los efectos bifurcadores de la droga o con un fantasma que es él mismo (y que hace que su voz se escinda), encuentra su fijación en la posesión del cuerpo del otro marginado, imberbe, más vulnerable (aunque cada vez con más *armas*) que es un *vicio*, y que se resuelve en la narración del hombre, del propietario, del transgresor aunque continuador de una tradición también se transgrede parte de la heteronormatividad. En este *retroceso* que vuelve y reivindica al *vicioso* que el Octavio Ramírez de Palacio se encargó de matar a patadas, existe una confesión en la que el cuerpo joven es un *vicio*, un efecto secundario de la reivindicación subjetiva y la única ancla identitaria que salva a Fernando, que polemiza a Vallejo, que define el orden(amiento) intra y extratextual.

V.5. La desindianización del mestizo y la topografía desandinizada: un viaje del recuerdo por la narrativa de Vallejo

Cuando uno lee los textos de Fernando Vallejo no es extraño que la crítica andina lo haya ignorado. Existe presente en él, como en parte de los narradores mestizos de la zona, un halo racista que replica los discursos colonizadores del cuerpo. Comenta el narrador vallejiano en

Entre Fantasmas:

Aquí, en la China, en la Conchinchina y en el Perú donde también he estado, y en Bolivia y en Ecuador y de uno y otra y otro se me viene ahora el recuerdo de sus indios sucios: huelen a lo que huelen los indios del departamento de Boyacá en Colombia por el que también pasé, rapidito: a mugre rancia. Bajo las ruanas cochambrosas o en los rebozos las indias llevan inditos recién nacidos, cachorros de indio, colgando, pegados de las glándulas mamarias de ellas, las zarigüeyas. (2005a: 22)

En este desprestigio del indio que demuestra la subandinidad colombiana y su falta de incorporación en el ideario nacional, se gesta un rechazo a la subjetividad (y por extensión) al orden(amiento) de los Andes. En esos países, los que forman el corazón andino, el corazón de Vallejo no se encuentra. En el cuerpo social andino, los discursos de la andinidad pareciese no salpican de ninguna forma al paisa, en el inmenso valle donde se levanta Medellín. William Ospina decía implacablemente al ganar el premio Rómulo Gallegos: “aquí ya casi todos somos mestizos por la sangre o por la cultura” (Telam 2009). Su obra *El país de la canela*, que busca superar el hispanismo y el indigenismo, es eso, el resultado del sincretismo que negociando con todos los sectores defiende el vendible mestizaje que nuevamente confirma que en el orden(amiento) literario existen subjetividades más *perfectas* que otras, entendiendo lo perfecto en tanto que *cósmico*, universal, mezclado.

Vallejo desprecia a los indios. Aunque también desprecia a las mujeres, desprecia a Colombia, desprecia a los mexicanos, a Francia y a los españoles. Sin embargo, cuando se

habla de la subjetividad indígena, especialmente con ciertas combinatorias, el odio llega a niveles insospechados. En *La rambla paralela* comenta Fernando, el impecable narrador: “Pero más que la pobrería detesto a la mujer preñada, máxime cuando es india o negra. Se me antoja abortarles a patadas los fetos” (2005a: 206). Luis Castillo explica respecto a la constitución étnica colombiana: “La negación de lo negro y lo indio coexiste con la idea acerca del mestizaje como el tema que unifica la colombianidad” (2007: 85), cuestión que podría explicar ese deseo de extirpar a puntapiés, método con el que la vecina nación ecuatoriana negó la homosexualidad en la literatura palaciana.

No obstante en Vallejo ocurre algo curioso. En sus primeras novelas existe un tratamiento que aunque peyorativo es menos agresivo sobre el indio. Así mismo, la región de Medellín que parece tan aséptica al paisaje andino, tiene una caracterización distinta que, sin embargo, se va desvaneciendo paulatinamente en el discurso del autor.

Es en la novela *Los días azules* donde los espacios e imaginarios andinos se reciclan de modo más poderoso en la obra de Vallejo. La niñez de Fernando, su momento más feliz, transcurre en un espacio caracterizado por su verticalidad, una de las características de la topografía andina:

Los que vivíamos, pues, en pendiente, si bajábamos al centro, y ahora le voy a explicar la razón de que los que vivían en plano bajarán también. Es que todos los de Medellín somos o venimos de familias de los pueblos. Y como los pueblos antioqueños, nidos de pájaros, están a horcajadas de las montañas, cuando los padres o los abuelos venían a la capital del departamento, subiendo y bajando cuestas, en la cuenta final bajaban más, de suerte que “bajaban” a Medellín. Si un extranjero va ahora y nos oye decir en plano “Vamos a bajar al centro”, piensa “Estos están locos”. El loco es él. (2003: 130)

En este espacio, en los que paseaban los ciclistas y “ascendían hasta los nidos de cóndor en la estratósfera, donde las nubes se deshacen a jirones, para soltarse luego hacia la sima por una pendiente traicionera” (2003: 118), se recrean varios de los imaginarios de la

región andina, tales como el cóndor o las pendientes. En algún momento de la narración incluso, al más tradicional estilo decimonónico, Fernando asume que su literatura se origina de la tierra. “En estas expansiones líricas caemos siempre los que somos del trópico y de la montaña, pero qué le vamos a hacer. Pido disculpas. Qué risa me darán los limeños describiéndome la lluvia, a mí que nací bajo un aguacero” (2003: 52). En esa definición que, de hecho, cuestiona indirectamente al cuzcocentrismo y que, sobre todo, intenta recrear unos Andes diferentes cálidos, tropicales y tórridos, sin embargo, Fernando opta por un viaje que le otorgue otra identidad. El narrador menciona:

quiero saber el chino antiguo [...] la lengua de Islandia [...] los amantes de Verlaine [...] qué habría podido pensar Cervantes de los hermanos Karamazov desde su limitado horizonte español [...] las mil hazañas del pueblo de navegantes al que cantó Camoens y las insulsas mentiras inventadas por los cronistas de indias [...] quiero hablar las lenguas uroaltaicas, y leer en su original japonés los Ghenji Monogatari de Shikibu [...] penetrar el sentido profundo de la “Guía de los Extraviados” [...] la vieja gramática de Nebrija, y la catalana actual de Pompeyo Fabra. (2003: 116)

Aunque el narrador quiere conocer las *mentiras* de los cronistas de indias existe un menor interés en conocer las *verdades* de aquellos silenciados indígenas, tan cercanos pero tan exterminados en 1541, desde la llegada del conquistador Jorge Robledo, y de los que sobrevive un escasísimo 0,51% de acuerdo a las estadísticas del departamento de Antioquia. Aunque claro, queda el 10,83% de afrodescendientes que tampoco entran dentro de la exploración del viaje del escritor, ni siquiera en las mentiras de los cronistas. Esos sujetos indígenas y negros, esas culturas, que son las que en el caso andino permiten una transculturación distinta a la de otros sitios, parece que se pierden en la subandinidad del narrador, que no pueden competir contra la gramática española y catalana, sitio donde terminará el escritor buscando a Cervantes y a Pompeu Fabra mientras imagina abortos

masivos como metáforas del blanqueamiento y desindianización pero que extrañamente no desaparecen parte de los discursos estructurales de la zona.

Una de las escenas más interesantes que se relatan en *Los días azules* tiene que ver con su hermano Aníbal que “emprendió una expedición a la Guajira y a la Sierra Nevada de Santa Marta, costa atlántica colombiana, en busca del pigmeo americano, de cuya existencia dizque había hablado Paul Rivet” (2003: 149). Destacan dos figuras: la de Rivet que en 1901 realiza el segundo viaje geodésico desde Ecuador y que, justamente, años después fundará el Instituto y Museo de Antropología en Colombia; y la de Aníbal, que lleva el nombre del estratega y militar cartaginés tan temido por los romanos. Ambas miradas, de la anti-conquista (de acuerdo a Mary Louis Pratt) y la de a conquista aparecen, se juntan y exponen en el museo al sujeto americano nativo. Volviendo al relato, después de la pérdida de los expedicionarios llega un mensaje: “Estamos vivos. Emprendemos regreso mundo exterior. Llevamos prueba fehaciente de hipótesis Rivet verdad científica. Llevamos pigmeo” (151) que se convierte en el modo paródico pero fehaciente en que la ciencia aterriza en el cuerpo nativo. Fernando cuando llega su hermano con el nativo *descubre* que el “pigmeo, quien desde su maraña mental prehistórica me estudiaba con la marrullería de un campesino colombiano actual” (152) era, en efecto, un campesino contemporáneo al que obligaron a ir a un encuentro de ciencia en una universidad colombiana como medio probatorio y para ello “lo ataviaron con sus plumas, orejeras y taparrabos, lo pintarrajearon con colorete y hollín, y en un taxi se lo llevaron” (152). De esta manera, el campesino colombiano actual no es interesante y solamente lo es cuando los discursos de la ciencia así lo consideran. Con ese acto de disfraz al indígena para complacer las demandas de la ciencia y de los discursos de exploración, fundamentales para la definición de la zona andina, y con el recuerdo de su niñez atrapada entre montañas termina la novela y empieza la siguiente, y la siguiente, y la siguiente. Pero

empieza también el camino en el que se construye una región diferente en Roma, Nueva York, México y que constantemente regresa a Medellín a través de la nostalgia. En ese regreso a veces imaginario y a veces real a Medellín se logra entrever otra *persistencia andina*. En todas las novelas aparece el barrio donde vivía el narrador-personaje Fernando. Esa casa de la calle del Perú, junto a la calle Junín, cerca de la calle Caracas, desde donde divisaba La Toma, el barrio lleno de rufianes jóvenes y bellos, cerca del demolido barrio de Guayaquil donde también paseaba el autor. Esa señalización de rutas que además intenta crear una región tan ficcional y real como el Pacto Andino, no obstante, poco a poco se desvanece, se queda en el recuerdo y en el olvido pero denota en la nomenclatura un proyecto de ciudad que se proponía a partir de la una unión particular que metafóricamente Fernando añora.

Sin embargo, para descubrir qué sucede con esos espacios es preciso analizar nuevamente el viaje y la violencia. En *La rambla paralela*, la novela donde el narrador se escinde, el diálogo que abre el texto es el siguiente:

- ¿Estoy llamando al setenta y cinco ciento veintitrés?
- Sí pero no.
- ¡Cómo! No lo entiendo ¿Esa no es la finca de Santa Anita?
- Aquí era pero ya no es: la tumbaron.
- ¡Cómo la van a haber tumbado!
- ¿Y por qué no? Todo lo tumban, todo lo pasa, todo se acaba. Y no sólo tumbaron la casa ¿sabe? ¡Hasta la barranca donde se alzaba! La volaron con dinamita y únicamente dejaron el hueco. Un hueco vacío lleno de aire. (Vallejo 2002: 9)

Esta conversación telefónica delirante y dolorosa, similar a la que tiene el personaje del cuento “Larga distancia” de Mario Benedetti, sospechosamente, muestra un emisor que sabe más sobre el mensaje que el receptor y que parece un producto de la imaginación de autor, o peor aún, de la imaginación de un Estado que lo conoce todo, incluso el fuero interno de sus ciudadanos. Este terrorismo de Estado que interfiere en la vida de sus ciudadanos es

bastante más cotejable con la realidad colombiana, que, por ejemplo, el que podría tener la novela *1984* de Orwell con la situación inglesa de la época. En todo caso, este juego interesante a partir del teléfono permite una doble interpretación que deambula entre una conversación fantástica y una conversación crudamente real, que de todas formas busca enfrentar lo onírico con lo histórico a partir de la dicotomía tranquilidad/angustia. Resumiendo, se enfrenta a través del espacio lo que existía con lo que ya no existe. Al igual que Macondo, Santa Anita, como espacio de ensueño y como realidad física, desaparece y no a través de un impetuoso vuelo huracanado como sucede con el espacio de García Márquez, sino de forma menos poética, con dinamita, el arma sueca que luego permitió la constitución del premio Nobel, y que deja un espacio lleno de vacío.

De esta manera, la destrucción del espacio natal es también la destrucción del imaginario regional y nacional que lleva a la desesperanza. Simboliza ese viaje lleno de desencuentros donde la migración del narrador ocurre también por la búsqueda cultural/sexual que el espacio nacional y regional no contenía.

Y justamente esto permite llegar al punto, probablemente, que más análisis merezca. Fernando en su constante viaje por los cuerpos en *La virgen de los sicarios*, ya de vuelta en Colombia, cargado de miedo y distopía, le pide a María Auxiliadora, la virgen de su niñez, que Alexis: “sea mi último y mi definitivo amor; que no me traicione, que no me traicione, amen” (1994: 20). En esa petición en la que se vuelve a casa, al lugar desde donde se inició el viaje, y al sitio que se vuelve, repitiendo el ideal romántico de Tara en *Lo que el viento se llevó* (de volver a la tierra llena de seres serviles para volver al amor) se intuye un camino doloroso lleno de desengaños y al que no se puede volver. Esta metáfora de unos Andes bombardeados por la violencia, que deben ser mestizos o disfrazar al indio para ser vendibles, también deben dejar algunas preguntas abiertas: ¿No será que como muchas veces ocurre en

la migración, el espacio de llegada se ofrecía mejor de lo que era? ¿Podría ser que ese dolor y esa rabia sean producto de la incapacidad de la región de crear un espacio en el que el marica exista? ¿Es posible que marica, pederasta, gay, indio y negro coexistan en la representación? Al volver a casa (en una de las tantas vueltas) por darle un nombre al hueco vacío que deja la escritura del posboom, Fernando comenta sus motivos del retorno: “Más por lo pronto, por los tortuosos caminos del recuerdo antes de irme a Nueva York vuelvo de Roma: a Medellín a la calle Junín a preguntarme por qué diablos regresé. Por una simple razón que eran un millón de razones: la nostalgia. La nostalgia que puso a nuestro padre Ulises a dar tumbos veinte años por el mar” (2007b: 155). En esa nostalgia, y en la rabia paródica y personal de Fernando también hay una serie de disfraces que responden a discursos de la ciencia, a normativas del viaje. Fernando aunque narre en italiano y en latín, aunque a menudo se compare con Chateaubriand, Gide, Verlaine, Heidegger, Mozart, Giovanni Bosco, el Papa o Teresa de Jesús, aunque esté obsesionado con la gramática o toque el piano, vestiduras o accesorios para su máscara, él *sabe* que es también un *sudaca*, y no cualquier *sudaca*. Un *sudaca* andino, que necesita visados para todas partes excepto, irónicamente, para pasearse por los Andes. En *Los caminos van a Roma* comenta: “Todo te puede pasar aquí. Te pueden robar el anillo, el dinero, el pasaporte, los pantalones, los calzoncillos dejándote doblemente en pelotas porque sin ropa algo eres, un bulto de carne y huesos, pero sin pasaporte ¿qué? No existes, no eres nada, estás borrado, tachado, anulado” (2004a: 39). En ese gesto aparece la subjetividad escondida, el deseo de no ser oprimido en tierra extranjera aunque se sea opresor en tierra propia y mestiza. El pasaporte permite constatar que hay huellas que son difíciles de borrar y que si no desaparecieron con el fuego homofóbico tampoco lo harán con la dinamita tan destructora como civilizadora. En la narrativa, aparecen otras marcas corporales también difíciles de borrar. Por ejemplo, el Medellín distópico y contemporáneo que relata el autor es

también parte del Medellín de su niñez azotado por la verticalidad, por el régimen de las colinas. En *La virgen de los sicarios* el autor divide la ciudad en Medellín y Medallo siendo la primera la ciudad la oficial y la segunda aquella en la de las comunas, la ciudad de los mafiosos, los prostitutas, los pobres, las mujeres preñadas, las negras preñadas, las indias (si quedan) preñadas. De este modo, en el camino del mestizo gay también hay disfraces y maquillajes. En la caracterización estereotípica del indio pigmeo, pintado y emplumado está también parte del disfraz de Fernando del mestizo gay, que a partir de su viaje erudito y cosmopolita por muchos sitios y por muchas culturas, tiene un lugar que se deja. El narrador cae en su propia trampa, la de la inmovilidad del mapa. “Colombia limita con Ecuador; Colombia limita con Venezuela; luego Ecuador limita con Venezuela. Verdad irrefutable que solo te puede refutar el mapa” (2005a: 103), nos dice Fernando retando la maquetación del espacio. ¿Con quién limita el mestizo que se universaliza, que para afirmarse niega a otros, que destruye regiones para luego volver a ellas? ¿Cómo se maquetan los cuerpos en función a espacios y razas? Al estar en México el narrador dice: “El único lenguaje que podrían entender estos ladinos en su terca porfía, en su malicia socarrona es el látigo, pero la ley alcahueta impide que se les toque un pelo” (2005: 195) universalizando al sujeto indígena desde el salvajismo, volviendo al castigo corporal, siendo él mismo un cronista contemporáneo que recrea la repulsión de archivos y culturas al más puro estilo del Nebrija que desea, del Toledo que se reencarna en su escritura y que encasilla al cuerpo indígena. El cuerpo indio, pues, limita con el cuerpo mestizo.

Por otro lado, comenta Vallejo la memoria de la Conquista: “Y veleros españoles cargados de oro del oro que nos robaron aunque nos dejaron eso sí, en compensación, la sífilis. Y la burocracia” (2005: 237). ¿Quiénes son ese *nosotros*? Sin duda los sobrevivientes, aquellos que él conoce, los mestizos. El cuerpo mestizo hibridado, con el privilegio de todas

las sangres, con la suerte de la *ospinización* de la cultura que le hace igual al resto, sin embargo, carga con el peso de la nación, con la condena internacional que regionaliza la violencia o violentiza la región. En todos los viajes de Fernando, cuando lo deportan a Suiza, cuando se pierde entre Barcelona y Junín, cuando es exotizado en los baños gays o cuando teme tanto por su pasaporte que intenta parodiar su hipotética pérdida, el cuerpo mestizo limita con su propio pasado y su propio racismo que es, en buena parte, el que genera esa incomodidad. Como menciona Celia Amorós “se ha criticado a Braidotti por la impostación elitista propia de la figuración nómada: esta transgresora de fronteras de lujo tiene múltiples pasaportes. Su transgresión no se la puede permitir la emigrante ‘sin papeles’” (Amorós 2004: 68). Vallejo no es un sin papeles pero es resultado de la violencia colonial, poscolonial, nacional y regional que hace que no viaje cómodamente. En su condición nómada aunque quiera regresar a casa o lo que se conoció alguna vez como casa la adicción al yo híbrido que puede entrar en el sistema cultural europeo, no obstante, hace que se ratifique su pérdida, que resuciten discursos indigenistas y latinoamericanistas para leer su obra.

Quizás la transgresión más grande del narrador/autor/personaje sea la de enunciar con seguridad al marica, al pederasta y rara vez gay, pero su sanción, todavía más grande sea la de repetir el discurso de violencia que se gestó sobre su cuerpo en el viaje de esos términos. No obstante, el gay mestizo, al menos en el texto, regresa y asevera: “mi Medellín que me vio nacer, que me ve morir, de coca muerte y marihuana” (2005a: 223), como asumiendo responsabilidad por su mayor acción: la de narrarse desde la nostalgia y desde la incomodidad, esa de querer ser algo y no querer ser algo más, en el que sistemas culturales le explotan en la cara, discursos le llagan la piel y deseos se esconden debajo de ella. En la boca negra, no por mascar hoja de coca, sino por *hablar* con odio se encuentra la andinidad, la

agentividad extraña y particular del cuerpo y, sobre todo, la violencia que se recicla en la novela contemporánea, colombiana y andina.

CONCLUSIONS

- a. Linking philosophical and historical-genealogical discussion to legal thought has proved to be important for understanding the subjectivity in the world of humanities. Because of this, it is possible to study subjectivity not only as a set of characteristics or a structural product, but as a necessity and co-dependence of an order that makes explicit the ideological apparatus that forms the different levels of identity and their possible resistance within the system.

- b. The body, as an object for investigating knowledge, can help analyze very profoundly the production of Modern subjectivity and its construction in the Western tradition. Without ignoring the dangers of understanding the body as a fetish more than a concept; it is important to see it as a space for personal, social and intercultural growth.

- c. The concept of legal normative order (*ordenamiento*) proves to be interesting to understand the modern paradigm that organizes subjectivity, by recycling and professionalizing the practice of law. Understanding the legal normative order from a literary theory point of view, helps detecting the ideological mechanisms that reach the whole structure. Through this it is possible to understand how ideology writes on/in the body, by exercising biopower politics and body performativity. The mixture if a humanistic study with certain legal keys allows an interesting methodological approach in the field of literary studies. The literary normative order, as an analogy of the literary system and cultural polysystem, thus, enables a more self-critical review on the construction of identity and on the concept of “otherness” that expands from the

philosophical and legal matrix. Additionally, this theoretical basis permits a more comprehensive study regarding the notion of transgression and its possibilities in the field of humanities. However, it should be noted that this is a humanistic application model and not a rigid application scheme.

- d. We then find two literary normative orders: one extradiegetic and one intradiegetic. Within the first one, literary subjectivities have a special role. Notions such as the author as absolute subject, the specialized critique as a mean to control subjects, and the reader as a potential subjectivity according to the laws of the market, are very important to organize the cultural and literary system. This scheme allows to see the transgressive actions and especially transgressive readings which question certain orders and traditions. Within the intradiegetic realm the characters, the narrator and the poetic voice are fundamental keys to the analysis of the text.
- e. The notion of transgression urgently needs new approaches to prevent the system of representation from falling into normalization, which could make it lose its potential destabilization of power and the reconsideration of subjectivity. Transgression is part of the normative system and, therefore, a guided action on the edge of its own existence. Transgression is not meant as subversion or Heraclitean change, but as a punctual break of the rules of the system that will automatically recover through mechanisms that ensure a proportional punishment to the transgressive action. However, breaking the rules can cause effects that are not entirely foreseeable by the system and therefore chaotic, thus creating new meanings.

- f. Transgression as a part of history shows to be, contemporarily, as a disruption of the traditional philosophical-legal definition of subject. Therefore, addresses to the analysis of issues such as incompleteness, fragmentation and dialogue with alterity, always from the bodies perspective. Thus, from a contemporary point of view, it is virtually impossible to consider transgression without the notion of subjectivity understood as body.
- g. Literary transgression needs the body to make itself nominally explicit. In order to do it authorial compromise as a body agency is important. The ignored bodies, seen as “others”, can be portrayed through: writing, diverted and political reading as a transgressive exercise and, specially, the use of a personal model that could merge morality and parody of body action. In this thesis this practice of *transgressive transgression* is defined as *carousel of transgression*.
- h. To apply this model of transgression it is important to contextualize the study since structural analysis prevents the dialogue with the “otherness”. Therefore, in the Andean case it is important to conduct a genealogy to understand the dynamics of the normative system. This research has made a sketch of this knowing and however misses a series of historical moments and dynamics that are lost in the exercise of contextualization.
- i. To narrow down the definition of “Andean” and the Andean identity it is important to overcome the historicism of the area by taking into consideration contemporary critique which differ from traditional analysis. There are four conclusions that critique mainstream notions of the Andean studies and, therefore, must be considered.

1. A constant revision of cuzconcentrism as the unifying concept of the fragmented, cultural diverse and historically different cultures of the Andes.
 2. An exercise of conceptually remapping the area (that has had notions such as the heart of the Andes, the Incaism, the Andean cultural area, the different nationalisms, etc.) is vital to move on from a territorial Andes to a discursive Andes. This type of view prevents the region and its phenomena from being defined according to its geographical boundaries and expands its concepts seeing the body as a receptacle for events as well as a response to them. Therefore, through the discourses that construct the *Andean identity*, it is essential to apply the rules of the Andes, in the bodies that perform and build a sense of normative order. This discursivity provides the cultural distinctive character of the area and its life proposals.
 3. It is fundamental to incorporate a critical notion of gender to address –from the postcolonial study point of view– a discourse of Andean corporeality. This double articulation (gender-postcolonial) is crucial to conduct studies that update a region that keeps moving.
 4. The dual formation of the pan-Andean regional ideal has been nurtured mainly by two ideological notions: Latin-Americanism and Indigenism, which have shaped the *mestizo* and indigenous identities that compose ethnic subjectivities of the Andean space. This scarcely aborded matter is important when setting the boundaries of the area's ideology.
- j. The Andean normative order system can be presented as a series of processes that form part of a (non)order. The Andean system proposes the coexistence of a positivistic system

- with a more disruptive system, creating an interesting space for the analysis of subjectivities.
- k. In narrative terms, due to the complex composition of the area, the meeting of diverse discourses, the painful *colonial mark* and the merging of various narratives in which the colonial brand and the rhetoric of universalistic *mestizaje* has spoken on behalf of “othernes”; I used the term *ventriloquism* as a social statement of “otherness” wich because of the diversity of languages, cultures and modes of representation, has created an ongoing imbalance in the area and the neglect of other subjectivities such as Afros or Asians. Ventriloquism is the basis to explain what is already known as Andean identification which helps making explicit the conflicts and different cultural potentials of the area.
- l. Cornejo Polar’s notion of heterogeneous and contradictory literature helps explain the subjectivity and the normativity of the Andean region. This canonical –yet revisionist– vision of the Spanish and Western tradition is essential to understand Andean Literature.
- m. Writing in the Andes has often been a *cage* of certain bodies and certain texts. These cages have naturally contained some foreign bodies with different practices, such as gays and lesbians. This issue explains, among other factors, the loss of certain literatures of sexual diversity.
- n. The complex literary transgression in the area follows the “Latin American” principle of *trans-culturization*, that opposes the notion of European originality and Latin-American copy. Through this concept cultural traffic is seen as a space for creativity that questions

cultural purity. However, this principle needs to be applied to the body for contemporary understanding and to overcome the idealist rationalism of modernity. Andean transculturation has been marked by a mixture of narrative voices, of writing and orality and of deconstruction of the literary genre and because of this is unique in the Latin American region.

- o. The methodology for rescuing caged sexualities shows several strategies that suggest a link between aboriginal cultures and the national ones (mestizo cultures basically). Through some metaphoric and hidden figures such as the cannibal or the burnt, it is possible to trace the road of oppression and freedom of sexually diverse bodies and identities.
- p. Diverted reading of some fundamental concepts is certainly positive. One of the important contributions of this thesis lies in the reenactment of the concept of heterogeneity by Cornejo Polar based on the respect of many of his principles as well as *parodizing* its heterocentric nature.
- q. Pablo Palacio gathers several of the principles of normative order and transgression in his authorial subjective figure. By analyzing his corporality it is possible to see how his heterosexual subjectivity acquires a notion of abnormality that somehow does not allow him to talk about some issues like homosexuality. The use of Pathological corporeality and “bodyless subjectivity ” serve to exemplify the principle of Andean verticality as a reciprocal division of power which submits the homosexual body at dawn of the twentieth century. At the same time, by reading Palacio it is possible to see the creation of a canon of

strangeness from which ignored the textual reading from a gender and sexualities perspective. Because of this he suffered exclusion from the canon for some time.

- r. Palacio's texts are nearly *perfect* examples of trans-culturation from which the literary avant-garde, as an experimental exercise, plays with traditional hidden figures moving through his writing. In Palacio it is possible to perceive subjective mechanisms of Roman law but also the attempt of making some corporalities (homo, gay, queer) appear again through ventriloquism, not only in terms of ethnicity but also in terms of sexual orientation/ desire. However, several topics characteristic of gay literature, such as anal abjection, the homosexual subject's tragic death and its celebration, the Latin-American *foreignness*, among others appear in his literature. This proves the concept of hetero-ventriloquism which has completely ignored sexual diversities in the area.
- s. Thanks to certain strategies Palacio lets the reader see his authorial engagement with the body and with a re-actualization of social realism through the notion of "impossible otherness". This de-subjectification is similar to contemporary queer proposals. Thanks to gay and queer studies and to the rhetoric of inclination it is possible to find seeds of transgression within his texts that sometimes reach *reality*.
- t. Julieta Paredes is a writer who has assertively proposed the problem of bodily translation in the Andes. Starting with her lesbian and Aymara body she presents new literary subjectivities that question the canon as well as the very notion of literature that is developed in the complex area of Bolivia.

- u. The entrance to Parades in the canon is still a pending issue in the Latin-American and Andean range because of its *inadequate* use of language and the creation of alternative systems. This fact narrates the fundamental processes of the area and the authorial resistance to the system by some indigenous cultures.

- v. The indigenous feminism in the writer's literature is a sign of the political complexity that change the ventriloquist notion. Not only so that an indigenous Aymara subject articulates a literary voice but also that the communal of Aymaran' women voices (silenced *of their* identity) can be summarized in a narrator. This shows an important phenomenon of the area regarding the normalization of the body.

- w. In order to analyze the simulacrum of language in the literatures of certain indigenous groups, like the one of the organized Aymara women, the concept of thick description is useful for understanding the mechanisms for which the language appears disguised into another language.

- x. Fernando Vallejo through the autofiction pact tries to transgress the order and be part of it in the same time. The demand for gay subjectivities and the demand of selling oneself is important in him.

- y. This seems to be a phenomenon of the area because other Andean writers, men, mixed race and gays share the same privileges and impositions. However, this gay characteristic is accompanied by violence, which demonstrates the fallibility of the term gay if not contextualized.

- z. Fernando Vallejo's perfect subjectivity (following the scheme proposed) arises the notion of an autobiographical mestizo who writes his/their sexual identities in an era where miscegenation and gay literary importance merge within the cultural system. Despite his claim of vindicate sexuality, eroticism and the body his racist and ethnocentric approaches, which concerns black and indigenous subjectivities, show a series of Andean discourses. Therefore his identity of sub-Andean can be traced in his texts.
- aa. There is a gap in contemporary Andean texts that still need to be filled with queer sexual identities, which could circumvent the binary identities more easily.
- bb. GLBTTIQ Andean literatures undoubtedly show a differentiation when it comes to legal and literary subjectivity in relation to other literatures.

ANEXO

1. Traducción del “Summary”

Las literaturas de las diversidades sexuales, es decir, aquellas que articulan subjetividades GLBTTIQ (Gay, Lésbico, Bisexual, Transexual, Transgénero, Intersexual y Queer) han sido poco abordadas en la zona de los Andes por varias razones. En esta tesis busco plantear la existencia de ciertas características genealógicas que moldean los discursos en torno a la construcción de estas sexualidades y que se evidencian en varios documentos literarios contemporáneos, a la par que intento descubrir algunas de las razones por las cuales las literaturas andinas no han abordado dichas lecturas.

Para ello, y gracias a la interdisciplinariedad de la teoría literaria y la literatura comparada, planteo un esquema que intenta mezclar el concepto jurídico del ordenamiento con la crítica humanística en torno al cuerpo. Todo ello presentado como un ejercicio genealógico que se justifica en un modelo de aplicación que posibilite la explicación desde la literatura y el derecho del concepto de transgresión. A la par, y para contextualizar este modelo, hago una revisión a los principios básicos que articulan a la zona andina de manera discursiva y que permiten configurar un ordenamiento particular con distintas subjetividades que actúan dentro y fuera del texto literario para conformar un panorama de estas literaturas de los Andes.

La parte práctica de mi tesis plantea tres casos que aplican el esquema teórico en tres autores que trabajan las temáticas identitarias de las diversidades sexuales: Pablo Palacio, Julieta Paredes y Fernando Vallejo. Dichos casos, además, permiten articular cuáles son las problemáticas que se encuentran en el polisistema cultural de la zona a través del análisis narrativo y poético. Este acercamiento busca proponer postulados que reactualicen la noción

de literaturas andinas pero que puedan desviar la lectura en la búsqueda de un contracanon literario andino basado en lecturas poscoloniales y de género. A partir de los principios de literatura heterogénea y contradictoria de Cornejo Polar intentaré hablar sobre la riqueza de los modos de representación de la zona, la coexistencia de cuerpos y subjetividades y las problemáticas que diferencian a la escritura andina pero buscando proponer un esbozo de contracanon y una nueva lectura política de las sexualidades de esta región.

2. Traducción de las “Conclusions”

- a. Ha resultado importante para entender la subjetividad en el mundo de las humanidades vincular la reflexión filosófica y de genealogía histórica con el pensamiento jurídico. En tal virtud se puede plantear la subjetividad no sólo como un conjunto de características o un producto estructural, sino como necesidad y codependencia de un orden que explicita los aparatos ideológicos que conforman los distintos niveles identitarios y sus posibles resistencias dentro del propio sistema.

- b. El cuerpo, como objeto de indagación del conocimiento, puede analizar de modo muy rico la construcción de la subjetividad moderna y el privilegio occidental en su construcción. Sin desconocer los peligros de la *fetichización* del concepto cuerpo es importante retomar su estudio como espacio de construcción personal, social e intercultural.

- c. El concepto de *ordenamiento* resulta interesante para entender el paradigma moderno de ordenación subjetiva que recicla y profesionaliza el ejercicio de la ley. Al entender al ordenamiento, desde la teoría literaria, como un mecanismo ideológico que alcanza toda la estructura y que hace que los ejercicios de escritura sobre el cuerpo, de biopoder estatal y de performatividad corporal sean posibles, se facilita el estudio humanístico y las claves que permiten una propuesta metodológica más plausible en el campo de los estudios literarios. Justamente, el ordenamiento literario, como analogía del sistema literario y del polisistema cultural, posibilita una revisión más autocrítica respecto a la construcción de la identidad y a la alteridad que se expande a partir de la matriz filosófico-jurídica. Adicionalmente, esta base teórica permite un estudio extenso en relación a la transgresión

y su posible reactualización en el campo de las humanidades. No obstante, cabe señalar que éste es un modelo de aplicación humanístico y no un esquema rígido de aplicación.

- d. Se plantean dos orden(amientos): uno extradiegético y uno intradiegético. Dentro del primero, las subjetividades literarias tienen un papel especial: el autor como sujeto absoluto, la crítica especializada como sujeto de control y el lector como potencial subjetividad en virtud de las leyes del mercado. En este sentido cobra importancia la acción de lectura desviada como cambio de la tradición. Dentro del reino intradiegético los personajes, el narrador y la voz poética resultan fundamentales para el análisis textual.
- e. La noción de transgresión necesita imperiosamente nuevos acercamientos para impedir que el sistema de representación y la retórica universitaria la normalice y pierda el poder destabilizador del ordenamiento y de la subjetividad. La transgresión es parte del ordenamiento y por ende una acción pautada en los límites de su propia su existencia. La transgresión no se entiende como subversión y cambio heraclitano sino como una ruptura puntual al ordenamiento que debe automáticamente resarcirse a través de mecanismos que garanticen proporcionalidad entre acción transgresora y castigo para ella. No obstante, en toda esta mecánica y estructura de la transgresión, la ruptura a las normativas causa efectos no del todo previsible y por tanto, desordenadores.
- f. La transgresión al ser histórica se plantea contemporáneamente como una ruptura con la tradición filosófico-legal de la noción de sujeto y, por tanto, interesa el análisis de cuestiones como el inacabamiento, la fragmentación y el diálogo con la alteridad, siempre

desde una perspectiva corporal. De este modo, desde la contemporaneidad, es virtualmente imposible considerar la transgresión sin la noción de subjetividad en tanto cuerpo.

- g. Para la transgresión literaria es fundamental que el cuerpo se explicita nominalmente, el compromiso autorial de que ciertos cuerpos ignorados, por ser cuerpos otros, se vean en la escritura, la lectura desviada y política como ejercicio transgresor y, sobre todo, la utilización de un modelo que pueda mezclar *moralitat* y parodia de la acción corporal que surge en el caso de esta tesis con la noción del carrusel de la transgresión.
- h. Para la aplicación del modelo de la transgresión propuesta es importante la contextualización ya que de otro modo se repite el análisis estructuralista que impide el diálogo con la alteridad. Por tal motivo, en el caso andino es importante realizar una genealogía para entender la dinámica del ordenamiento. Esta investigación ha realizado una suerte de esbozo de éste sabiendo, sin embargo, que faltan una serie de momentos históricos y de dinámicas que se pierden en el ejercicio de contextualización.
- i. Para delimitar lo andino debe superarse el historicismo de la zona considerando críticas contemporáneas que desvíen el análisis tradicional. En este sentido hay cuatro conclusiones respecto al análisis tradicional que deben servir para la expansión de los estudios andinos.
 - 1. La revisión constante del cuzcocentrismo como noción unificadora de la realidad cultural diversa e histórica fragmentada de la zona es básica para la expansión de los estudios andinos.

2. El importante trascender la nociones tradicionales respecto al mapeo de la zona (el *corazón* de los Andes, el incaísmo, el área cultural andina, el nacionalismo, entre otras) para pasar a una noción de discursividad andina. Esta visión impide que pueda definirse a la región y sus fenómenos en virtud de límites geográficos y, por el contrario, amplía su noción a partir del cuerpo como receptáculo de fenómenos y como respuesta a ellos. Por ello, a través de los discursos que construyen la andinidad, es fundamental la aplicación de las normativas andinas, en los cuerpos que lo performativizan y que construyen una noción de orden. Esta discursividad otorga el carácter culturalmente diferenciador de la zona y de sus propuestas de vida.
 3. Es básico incorporar una noción crítica de género que aborde, desde los estudios poscoloniales, un discurso de la corporalidad, y por ende, la discursividad andina. Esta doble articulación es crucial para continuar realizando estudios que actualicen una región en movimiento.
 4. La doble formación del ideal regional del panandinismo se ha nutrido fundamentalmente de dos nociones ideológicas: latinoamericanismo e indigenismo, las que, a su vez, han delineado las identidades mestiza e indígena que componen las subjetividades étnicas del espacio andino. Esta cuestión poco abordada es importante para una delimitación ideológica de la zona.
- j. El ordenamiento andino puede plantearse como una serie de procesos que conforman un *(des)orden(amiento)*. Justamente el ordenamiento andino propone la coexistencia de la sistematización positivista con un sistema de ruptura de dicha sistematización, con lo que se crea un espacio interesante para el análisis de subjetividades.

- k. Narrativamente, debido a la composición compleja de la zona y al encuentro de distintos discursos y literaturas en los que la marca colonial y la retórica del mestizaje universalista ha hablado por la alteridad (aunque con dificultades para hablar de sí misma) he utilizado el término *ventrilocuismo* como una enunciación social de la alteridad que, por la diversidad de lenguas, culturas y modos de representación, ha creado un constante desajuste en la zona y el olvido de otras subjetividades como los afros o los asiáticos. El ventrilocuismo es base para explicar aquello que se conoce como *identificación andina* y que explicita la conflictividad y potencialidad cultural de la zona.
- l. La noción de literatura heterogénea y contradictoria de Cornejo Polar permite explicar la subjetividad y la normatividad de la zona andina por lo que su visión canónica, a la vez que revisionista del canon español y occidental, es fundamental.
- m. La escritura en los Andes ha sido a menudo una suerte jaula de ciertos cuerpos y ciertos textos. En estas jaulas desde luego se han incluido algunos cuerpos extraños con prácticas corporales distintas, como los de gays y lesbianas, cuestión que explica, además de otros factores, la *pérdida* de ciertas literaturas de la diversidad sexual.
- n. La compleja transgresión literaria en la zona se fundamenta al igual que en gran parte de América Latina por el principio de transculturación como oposición a la noción de originalidad europea y copia latinoamericana pues propone el tránsito cultural como espacio de creación y cuestionamiento de la pureza. Sin embargo, este principio necesita aplicarse al cuerpo para su entendimiento contemporáneo y para vencer el racionalismo idealista de la modernidad. La transculturación andina se ha caracterizado por una mezcla

de voces narrativas, de escritura y oralidad y de deconstrucción del género literario por lo que deben considerarse estos aspectos al momento del análisis.

- o. En el caso de una metodología para el rescate de la sexualidad se deben proponer varias estrategias que puedan poner en diálogo las culturas aborígenes con las mestizas en las que destacan el escondite intertextual de algunas figuras como el caníbal o el carbonizado, el cambio de dirección respecto a las fuentes de búsqueda y el estiramiento de ciertos textos fundacionales.
- p. Es positiva la lectura desviada de conceptos fundacionales que construyen las nociones literarias. Uno de los importantes aportes de esta tesis radica en la reactualización del concepto de *heterogeneidad* de Cornejo Polar a partir del respeto a varios de sus postulados así como a la parodización de su matriz heterocentrista.
- q. Pablo Palacio reúne varios de los principios de ordenamiento y transgresión en su figura subjetiva autorial. A partir del análisis de su corporalidad puede verse cómo su subjetividad heterosexual adquiere una noción de anormalidad que de cierto modo lo (i)legitima para hablar de ciertas cuestiones como la *homosexualidad*. El uso de su corporalidad patológica y de una subjetividad sin cuerpo sirve para ejemplificar el principio de verticalidad andina como recíproca división del poder que somete al cuerpo homosexual de modo precoz a inicios del siglo XX. Al mismo tiempo, la lectura de Palacio permite ver la creación de un canon de rareza a partir del cual se pueden encender ciertas chispas para prender su figura y reorientar la lectura de sus textos desde las sexualidades pero que en su caso particular tuvo un coste de exclusión del canon por algún tiempo.

- r. Los textos de Palacio son ejemplos casi perfectos de la transculturación a partir de la cual la vanguardia literaria, como ejercicio experimental, juega con figuras tradicionales escondidas, en tránsito por su escritura. En Palacio se pueden percibir varios de los mecanismos subjetivos de la legalidad romana y de la plenitud del ordenamiento que se mezclan con la búsqueda de que (re)aparezcan ciertas corporalidades homo/gay/queer como un ejercicio de ventrilocuismo ya no sólo en función de la etnia sino también de la orientación/deseo sexual. Sin embargo, varios tópicos característicos de las literaturas gays –como la abyección anal, la muerte trágica del sujeto homosexual y su celebración, la extranjerización latinoamericanista, entre otros–, aparecen mostrando la noción de heteroventrilocuismo ignorada por completo en la zona.
- s. A partir de ciertas estrategias Palacio plantea cortocircuitos con su propio heteroventrilocuismo que permiten ver su compromiso autorial con el cuerpo y con una modificación del realismo social que reivindica alteridades *imposibles* para cierta parte de la intelectualidad nacional y regional y que pueden proponer una des-subjetivación similar a las propuestas *queer* contemporáneas. Gracias a los estudios gays y *queer* y a partir de la *retórica de la inclinación* se pueden encontrar gérmenes de diferenciación de una literatura y de un grupo de identidades literarias que entran y salen en el texto.
- t. Julieta Paredes es una escritora que ha logrado proponer de modo asertivo el problema de la traducción corporal en la zona de los Andes. A partir de su cuerpo lésbico y aymara presenta nuevas subjetividades literarias que cuestionan el canon y la propia noción de literatura que se gesta en la compleja zona de Bolivia.

- u. La entrada al canon de Paredes es aún una cuestión pendiente en el espectro latinoamericanista y andino por su *inadecuado* uso de la lengua y la creación de sistemas alternativos, cuestión que habla de los procesos fundamentales de la zona y las resistencias autoriales al sistema.

- v. El feminismo indigenista de la literatura de Paredes es una muestra de la articulación política que cambia la noción ventrilocuista no sólo por la posibilidad de que un sujeto aymara indígena articule una voz literaria, sino, y sobre todo, porque su voz comunitaria y el silenciamiento de su identidad muestra un fenómeno importante de la zona respecto a la normalización del cuerpo.

- w. Para analizar el simulacro de la lengua en las literaturas de ciertos grupos indígenas, como el de las mujeres aymaras organizadas, el concepto de descripción densa es útil para entender los mecanismos a partir de los cuales aparece la lengua disfrazada en otra lengua.

- x. Fernando Vallejo a través del pacto de autoficción intenta transgredir el ordenamiento aunque también siendo parte de él. La demanda de subjetividades gays a partir de la venta de uno mismo se evidencia en su figura autorial y mediática, que se suma a la de otros escritores andinos, hombres, mestizos y gays. Esta cuestión, en su caso, sin embargo, viene acompañada de violencia, cuestión que demuestra la falibilidad del término *gay* en tanto que alegre.

- y. Fernando Vallejo plantea la subjetividad *perfecta*, literariamente hablando, al ser un escritor mestizo que escribe autobiográficamente de sus identificaciones sexuales en una época donde el mestizaje gay es la estrella literaria del sistema cultural. A pesar de su reivindicación de la sexualidad, el erotismo y el cuerpo replica discursos racistas y etnocéntricos respecto a las subjetividades negras e indígenas, que muestran una serie de discursos que bien se pueden explicar desde su subandinidad que, sin embargo, puede rastrearse en sus textos.
- z. Existe un vacío de textos *queer* andinos contemporáneos que desencialicen las subjetividades sexuales a partir de escrituras que puedan burlar los binarismos identitarios con mayor facilidad.
- aa. Las literaturas andinas GLBTIQ se diferencian respecto a la subjetividad jurídica y literaria en relación a otras literaturas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADOLPH, Andrea (2009), *Food and Femininity in Twentieth- Century British Women's Fiction*. Reino Unido, MPG Books.
- ADORNO, Theodor (2005), *Minima Moralia. Reflections from the damaged life*. Nueva York, Verso.
- AGUADÉ, Santiago (2004), “Política universitaria de de los Arzobispos de Toledo (1293-1517)”, en Llamazares, Fernando; Vizúete, Carlos (coords.), *Arzobispos de Toledo: mecenas universitarios*. España, Servio de publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 17-72.
- AGUIRRE, Nataniel (2000), *Juan de la Rosa: memorias del último soldado de la Independencia*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- AÍNSA, Fernando (2002), *Pasarelas. Letras entre dos mundos*. París, Indigo.
- ALBERS, Irene; FELTEN, Uta (2009), *Escenas de transgresión: María de Zayas en su contexto literario-cultural*. Madrid, Iberoamericana.
- ALBO, Xavier; Layme, Félix (1992), *Literatura Aymara Antología*. La Paz, Hisbol.
- ALG (América Latina Genera (2010), “Entrevista a Julieta Paredes”. *Feminismos en Latinoamérica*. Disponible en: http://www.americalinagenera.org/es/index.php?option=com_content&view=article&id=1218&Itemid=388
- ALLEN, Woody (1977), *Annie Hall*. California, Metro Goldwyn-Meyer Studios.
- ALMEIDA VINUEZA, José (2002), “Identidades en el Ecuador: Un balance antropológico”, en Pachano, Simón (coord.), *Ciudadanía e identidad*. Quito, FLACSO, pp. 83-142.
- _____ (1994), “El mito de la Amazonía en la construcción de la identidad ecuatoriana”. *Revista memoria 4*, Quito, Makra.
- ALTHUSSER, Louis (2005), *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI.
- AMAT, Nuria (2002), “Con Vallejo en el DF”, *Letras libres*. Disponible en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/con-vallejo-en-el-df>
- AMODIO, Emanuele (1993), *Formas de la alteridad*. ABYA. Quito, AYALA.
- AMORÓS, CELIA (2004) “Filosofía sujetos emergentes en la era de la globalización”, en Birulés, Fina et al., *Passió per la llibertat. A passion for freedom*. Barcelona, Universidad de Barcelona.

- ANDRÉS, Rodrigo (2002), “La homosexualidad masculina, el espacio cultural entre masculinidad y feminidad, y preguntas ante una ‘crisis’” en Carabí, Àngels y Segarra, Marta (eds.), *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona, Icaria, pp. 121- 132.
- _____ (2000), “La teoría queer y el activismo social”, en Carabí, Àngels y Segarra, Marta (eds.), *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona, Icaria, pp. 143-159.
- ANÓNIMO (s.a.), *Cantar del mio cid*. Disponible en http://hu.wikisource.org/wiki/Cantar_de_Mio_%C3%87id
- ANZALDÚA, Gloria (1987), *Borderland. La frontera. The new Mestiza*. San Francisco, Aunt Look Book Co.
- ARANDA, Gilberto et al. (2009), *El regreso del Inca a Sendero Luminoso. Violencia y política mesiánica en el Perú*. Santiago, RIL Editores.
- ARGUEDAS, José María (1998), “Evolución de las comunidades indígenas”, *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Madrid, Siglo XXI.
- ARRIZÓN, Cecilia (2006), *Queering Mestizaje. Transculturation and Performance*. Michigan, The University of Michigan Press.
- ARTIEDA, Pedro (2003), *La homosexualidad masculina en la narrativa ecuatoriana*. Quito, Eskeletra.
- ASAMBLEA de NACIONES UNIDAS (1948), *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Disponible en <http://www.un.org/es/documents/udhr/index.shtml>
- ASENSI, Manuel (1996), “La maleta de Cervantes, o el olvido del autor”. (Documentos de trabajo). Valencia, Episteme, pp. 1-19.
- ASHCROFT, Bill et al. (1998), “El imperio contraescribe: introducción a la teoría y práctica del postcolonialismo”, en Vega, María José y Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 178-187.
- AYALA MORA, Enrique (comp.) (2001), “Desórdenes civiles e insurrecciones populares”, en VV.AA., *Historia de la América Andina*, vol. 3, Universidad Andina Simón Bolívar.
- AYALA POVEDA, Fernando (2002), *Manual de literatura colombiana*. Bogotá, Panamericana.
- AZCUI, Mabel (2010), “Transgénicos y hormonas causan calvicie y homosexualidad, según Evo Morales”. *El País digital*. 21 de abril de 2010. Disponible en http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Transgenicos/hormonas/causan/calvicie/homosexualidad/Evo/Morales/elpepusoc/20100421elpepusoc_7/Tes
- AZORÍN (1945), *Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros*. Buenos Aires, Espasa Calpe.

- BAJTÍN, Mijail (1987), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona, Barral.
- BAL, Mieke (1987), *Teoría de la narrativa (Una introducción a la Narratología)*. Madrid, Cátedra.
- BALDESPENGER, Fernand (1998), “La literatura comparada: la palabra y la cosa”, en Vega, María José y Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 51-62.
- BALLART, Pere (1999), “L’analogia en el pensament líric”. *Enrahonar*, n.º 30, pp. 11-24.
- BALLESTEROS GONZÁLEZ, Antonio; VILVANDRE de SOUZA, Cecile (2000), *La estética de la transgresión. Revisiones críticas del teatro de Vanguardia*. Cuenca, Universidad Castilla la Mancha.
- BARREIRO-SAGUIER, Rubén (1992), “La noción de personaje en las novelas de A. Roa Bastos”, en Sicard, Alain y Moreno, Fernando (coords.), *En torno a ‘Hijo del Hombre’ de Augusto Roa Bastos*. Poitiers, CRLA, Archivos.
- _____ (1990), *De nuestras lenguas y otros discursos*. Asunción, Biblioteca de Estudios Paraguayos.
- BARTH, John. (1980). “The Literature of Replenishment: Postmodernist Fiction”. *The Atlantic Monthly*, n.º 245, pp. 65-71.
- BARTHES, Roland (2009a), *Mitologías*. España, Siglo XXI
- _____ (2009b), *El susurro del lenguaje*. Barcelona, Paidós.
- _____ (2009c), *La aventura semiótica*. Barcelona, Paidós.
- _____ (2004) *Roland Barthes, por Roland Barthes*. España, Paidós.
- _____ (2003), *Marx dentro de sus límites*. Madrid, Akal.
- BATAILLE, Georges ([1957] 2010), *El erotismo*. Barcelona, Tusquets.
- BAUDRILLARD, Jean (1978), *Cultura y simulacro*. Pedro Rovira (trad.), Barcelona, Editorial Kairós.
- BAUDRILLARD, Jean (2007), *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*. Buenos Aires, Amorrortu.
- BAUER-FUNKE, Cerstin (2009), “Poder, autoridad y autoría en *el siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña* de Antonio Enríquez Gómez”, en Arellano, Ignacio et al., *Autoridad y poder en el siglo de oro*. España, Iberoamericana-Veruert, pp. 35-50.
- BAUMAN, Zysgmunt (2007), *Vida de consumo*. México, FCE.

- _____ (2001a), *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid, AICAL.
- _____ (2001b), *La sociedad individualizada*. Madrid, Cátedra.
- BELAVAL, Yvon (1981), *Historia de la Filosofía. Las filosofías nacionales, siglos XIX y XX*. Madrid, Siglo XXI.
- BELLI, Gioconda (2005), *Esto es amor: poesía erótica reunida, 1970-2005*. Managua, Anama Ediciones Centroamericanas, p. 70.
- BELLINI, Giuseppe (1997), *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid, Castalia.
- BELLO, Andrés (1995), “Gramática de la lengua castellana para el uso americano”, en *Obras completas. Tomo Cuarto*, Caracas, La casa de Bello.
- BENAVIDES, Hugo (2006), “La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados”, *Iconos*, n.º 24, enero, Quito, FLACSO, pp. 145-160.
- _____ (2008), “Archaeology, Globalization and the Nation: Appropriating the Past in Ecuador”, en Silverman, Helaine y Isabell, Willian (eds.), *Handbook of South American Archeology*. EEUU, Springer, pp. 1.063-1.072.
- BENHABIB, Seyla (2005), *El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa.
- _____ (1992), “Judgement and Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thoughts”, en *Situating the Self*. Cambridge, Polity.
- BENNET, Wendell; COLLIER, Junuis (1949), *Andean Culture History*. Londres, Robert Hale.
- BERCO, Cristian (2009), *Jerarquías sexuales, estatus público. Masculinidad, sodomía y sociedad en la España del Siglo de Oro*. Valencia, Universitat de Valencia.
- BERGMANN L. Julian; SMITH, Paul (eds.) (1995), *¿Entiendes? Queer readings, Hispanic Writings*. Londres, Duke University Press.
- BERMAN, Russel (2004), “Raíces y plasmaciones de la literatura fascista”, en *Historia de la literatura: literatura y sociedad en el mundo occidental. El mundo Moderno*. Volumen VI. Madrid, Akal, pp.102-126.
- BERSANI, Leo (2010), *Is the Rectum a Grave? And other essays*. Chicago, Chicago University Press.
- BHABHA, Homi (2001), *The Location of Culture*. Nueva York, Routledge.
- BIAGINI, Hugo; ROID, Arturo (2008), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires, REUN.

- BILLARD, Henri (2009), "McOndo contra Macondo: ¿una confusión de géneros?". *Revista Género*, 1er semestre, vol. 9, n.º 2. Universidade Federale Fluminense, pp. 19-31.
- BLANCO, Elías (2005), *Enciclopedia 'Gesta' de autores de la literatura boliviana*. La Paz, Plural.
- BLANCO, Fernando (2006), "Políticas y ciudadanía sexual y la memoria en la escritura de Pedro Lemebel", en *Desde aceras opuestas*. Madrid, Iberoamericana.
- BLOOM, Harold (1998), "Elegía al canon", *El canon literario*. Madrid, Arco Libros, pp. 189-222.
- BOBBIO, Norberto (1994), *Teoría General del Derecho*. Madrid, Temis.
- BOLÍVAR, Simón ([1812] 2003), *Carta a Jamaica*. Biblioteca Virtual Universal. Disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/152.pdf>
- BORGES, Jorge Luis (1985), "Borges y yo". *Prosa completa de Jorge Luis Borges. El hacedor*. Barcelona, Bruguera.
- BORNEMAN, John (1998), *Subversions of International Order*. Nueva York, State University of New York Press.
- BOSWELL, John (1992), *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Barcelona Muchnik.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York, Columbia University Press.
- BRIOSCHI, Franco; DI GIROLAMO, Constanzo (1988), *Introducción al estudio de la literatura*. Barcelona, Ariel.
- BURKE, James (2006), *Contemporary Social Psychology Theories*. California, Stanford University Press.
- BUTLER, Judith (2006), *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós.
- _____ ([1993] 2002), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- _____ (1993) "Críticamente Queer", en Mérida, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras*. Barcelona, Icaria.
- CAILLAVET, Chantal (2001), *Etnias del norte. Etnohistoria e Historia de Ecuador*. Casa de Velázquez, Abya-Yala.

- CALVINO, Ítalo (1994), *¿Por qué leer los clásicos?* México, Libros Taurus. Disponible en <http://www.scribd.com/doc/8704831/Calvino-Italo-Por-Que-Leer-Los-Clasicos>
- _____ (1994), *¿Por qué leer los clásicos?* México, Libros Taurus. Disponible en <http://www.scribd.com/doc/8704831/Calvino-Italo-Por-Que-Leer-Los-Clasicos>
- CARBONELL, Neus (1988), “Las últimas tendencias: la literatura comparada a finales del siglo XX”, en Vega, María José; Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 135-143.
- CARCELÉN, Antonia (2010), “Barros y sus pecados nefandos”. Manuscrito sin publicar.
- CARRERA, Gustavo Luis (1989), “La literatura y el teatro, antecedentes. El barroco, Neoclasicismo, Romanticismo, Modernismo. Desde 1930 hasta hoy”, *Iberoamérica una comunidad*. Cultura Hispánica, Madrid.
- CARRERAS, J.J. (1987), *Historia de Roma de Mommsen*. Volumen 1. Madrid, Aguilar
- CARRETER, Lázaro (1987), “La literatura como un fenómeno comunicativo”, en Mayoral, Antonio; van Dijk, Teun A. (comps.), *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid, Arco, pp. 151-170.
- CARRIÓN, Benjamín (2009), “A Benjamín Carrión”, en Salazar, Gustavo (ed), *Pablo Palacio*. Madrid, Edición no venal.
- _____ (1988), “Pablo Palacio”. *Obras completas*. Quito, Libresa, pp. 255-280.
- _____ (1987), “Un itinerario de emociones”. *Recopilación de Textos de Pablo Palacio*. La Habana, Casa de las Américas.
- CASANOVAS, Rodrigo (2003), *Sexualidad y cultura en la novela hispanoamericana*. Santiago, LOM.
- CASTAÑÓN, Adolfo (2009), *América Sintaxis*. México, Siglo XXI.
- CASTILLO, Luis (2007), *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali, Universidad del Valle.
- CAVARERO, Adriana (2011), “Unbalanced inclinations”, *Jornades Cos, memoria i representació*, Bellaterra, Texto no publicado.
- CESARANI, Remo (2004), *Introducción a los estudios literarios*. Barcelona, Crítica.
- CÉSPEDES, Ronald (2009), *El imaginario colectivo sobre la figura del homosexual en América Latina precolonial y colonial*. La Paz, Asamblea Constituyente.

- CHAITIN, Gilbert (1998), "Otreidad. La literatura comparada y la diferencia", en Vega, María José; Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 145-165.
- CHATMAN, Seymour (1978), *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Nueva York, Cornell University Press.
- CIDH (Corte Interamericana de Derechos Humanos) (2006), "Caso Servellón García y otros vs. El Estado de Honduras". Disponible en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_152_esp.pdf
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1947), *Crónica del Perú. Primera Parte (1550)*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- CIXOUS, Hélène (1995), *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Moix, Ana María (trad.). Madrid, Anthropos.
- CIXOUS, Hélène; CLEMÉNT, Catherine (1975), *La Jeune Née*. Union Générale d'Éditions. Collection 10/18. París.
- CÓDIGO CIVIL COLOMBIANO. *Artículo 2306*. Disponible en http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/codigo/codigo_civil_pr072.html
- CONDRACO MORALES, Ramiro (1970), *El escenario Andino y los hombres*. La Paz, Chacama.
- COOTE, Stephen (1983), *The Penguin Book of Homosexual Verse*. Inglaterra, Penguin.
- CORNEJO POLAR, Antonio (2003), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima, CELACEP-Latinoamericana editores.
- _____ (1987), "'Un hombre muerto a puntapiés': poética y narración", *Recopilación de textos de Pablo Palacio*. Miguel Donoso Pareja (selección y prólogo). La Habana, Casa de las Américas, pp. 163-171.
- CORNEJO, Atilio (1983), *El virrey don Francisco de Toledo*. Lima, Ediciones Limache.
- CORNELL, Drucilla (1992), *The Philosophy of the Limit*. Nueva York, Routledge.
- CORONIL Fernando (1994), "Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies an the Neocolonial Poetics of the Subaltern States". *Poetics Today* 15: 643: 658.
- CORRAL, Wilfrido (2001), "Humberto Salvador y Pablo Palacio: política literaria y psicoanálisis en la Sudamérica de los treinta", en Pólit Dueñas, Gabriela (comp.), *Crítica literaria ecuatoriana. Hacia un nuevo siglo*. Quito, Flacso, pp. 251-307.
- _____ (2000), "Introducción del coordinador", en Corral, Wilfrido (coord.), *Pablo Palacio. Obras completas*. Madrid, CRLA Archivos, pp. XXIII-CXI.

- _____ (1997), “La recepción canónica de Palacio como problema de la Modernidad y la historiografía literaria hispanoamericana”, en Sosnowski, Saúl (coord.), *Lectura crítica de la literatura americana: Vanguardias y tomas de posesión*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 225-240.
- CORTÉS, José Miguel (2009), *Deseos, cuerpos y ciudades*. Barcelona, UOC.
- CREET, Julia (1995), “Wittig, Monique”, en Summers, Claude J (ed.), *The Gay and Lesbian Literary Heritage*. Nueva York, Owl Books.
- CREVAUX, Jules (1989), *Radeaux sur l’Orénoque. Des Andes aux bouches du Grand Fleuve (1881-1882)*. Francia, Phebus.habl
- CSIC (2009), *Líricos Griegos. Elegíacos y Yambógrafos*. Salamanca, Tirant lo Blanch.
- CUEVA, Agustín (2002), “Collage tardío en torno a l’affaire Palacio”, en Corral, Wilfrido (coord.), *Pablo Palacio. Obras completas*. Madrid, CRLA Archivos, pp. 584-597.
- CULLER, Jonathan (2003), *Breve introducción a la teoría literaria*. Madrid, Crítica.
- D’EMILIO, John (1992), *Making Trouble. Essays on gay history, politics, and the University*. Nueva York, Routledge.
- DARÍO, Rubén (1950), “Max Nordau”, en *Obras Completas. Tomo III*. Madrid, Aguado.
- DARNTON, Robert (2009), *The Great Cat Massacre. And Other Episodes in French Cultural History, VI*. Nueva York, Basic Books.
- DAVID, Juan (1989), “Doctrinas dominantes y su adaptación en el nuevo mundo”, en *Iberoamérica, una comunidad. Tomo II*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica. i ay v
- DE CERTEAU, Michel (1986), *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. México, Universidad Iberoamericana.
- DE LA TORRE, Luz María; SANDOVAL, Carlos (2004), *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del pueblo de Otavalo*. Quito, Abya Ayala
- DE LAURETIS, Teresa (2007), “When Lesbians Were Not Women”, en White, Patricia (ed.), *Figures of Resistance. Essays in Feminist Theory*. EEUU, University of Illinois Press.
- _____ (1994), “Habit Changes”. *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 6, pp. 296-313.
- DE MAN, Paul (1986), *The Resistance of Theory*. EEUU, The University of Minnesota.
- DE SEPÚLVEDA, Ginés (1987), *De las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DEL CASTILLO, Fernando (2004), *Las crónicas de indias*. España, Trajecte.

- DE LA REVILLA, Manuel; GARCÍA, Pedro de Alcántara (2009), *Principios de literatura general e historia de la literatura española*. Madrid, Librería de Francisco Iravedra. (Copia digital: 2009, Biblioteca Digital Castilla la Mancha).
- DE LA VEGA, Garcilaso (1991), *Comentarios Reales. Volumen I*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (1998), *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- DEMÉLAS, Marie-Danielle (2003), *La invención política*. Lima, Instituto Francés de estudios Andinos.
- DESCARTES, René (2002), *Meditaciones*. Madrid, Tecnos.
- DIAMOND, Justin (1998), *Guns, Germs and Steel. A Short History of Everybody for the last 13.000 years*. Londres, Vintage Books.
- DÍAZ-PLAJA, Guillermo (1970), *Hispanoamérica en su literatura*. Navarra, Salvat.
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE) (2011), “Transgresión”, “Transgredir”. Versión en línea, disponible en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=transgresi%F3n
- DICCIONARIO JURÍDICO ESPASA (1999), España, Espasa Calpe.
- DOBIE, Ann (2009), *Theory into Practice. An introduction to Literary Criticism*. EEUU, Cengage.
- DONOSO, José (2009), *Diarios, ensayos, crónicas. La cocina de la escritura*. Santiago, RIL.
- DONZELOT, Jacques (2007), “La ciudad en tres velocidades”, en Álvarez, Fernando y Gordo, Ángel (coords.), *La fragilización de las relaciones sociales*. Madrid, Círculo de Bellas Artes.
- DOUGLAS, Mary (2010), *Purity and Danger*. Nueva York, Routledge.
- _____ (1996), *Natural Symbols*. Nueva York, Routledge.
- DOWSETT, Gary (2006), “Bodyplay: Corporeality in a Discursive Silence”, en *Framing the Sexual Subject: the Politics of Gender, Sexuality and Power*. California, ICLA Press, pp. 29-45.
- DUGGAN, Joseph (1992), *Mythopoesis: literatura, totalidad e ideología*. Barcelona, Anthropos.
- DURKHEIM, Émile (2008), *El suicidio*. Madrid, Akal.
- EAGLETON, Terry (2005), *La novela inglesa. Una introducción*, Madrid, Akal.

- _____ (1998), *Una introducción a la teoría literaria*. México, FCE.
- _____ (1997), *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós Ibérica.
- EDWARDS, Tim (2006), *Cultures of Masculinity*. Nueva York, Routledge.
- ELIAS, Norbert (1998), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ENAUDEAU, Corinne (1998), *La paradoja de la representación*. Chile, ARCIS.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, (1990), *La civilización inca*. Madrid, Rogar.
- ESPINOSA, Carlos Manuel (1987), “Un hombre que murió dos veces”. *Recopilación de textos sobre Pablo Palacio*. Donoso Pareja, Miguel (ed.). La Habana, Casa de las Américas, pp. 47-53.
- ESTERMANN, Josef (1998), *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Abya-Yala.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1999), “La literatura como bienes y como herramientas”, en Villanueva, Darío; Monegal, Antonio y Bou, Enric (coords.), *Sin fronteras: ensayos de literatura comparada en homenaje a Claudi Guillén*. Madrid, Castalia, pp. 27-36.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (2005), “Polysystem Theory (Revised)”, *Papers in Culture Research*. Tel Aviv: Porter Chair of Semiotics. Disponible en <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/papers/ps-revised.pdf>, pp. 9-26.
- FALCONÍ, Diego (2011 [en prensa]), “Entrevista Julieta Paredes”, *Revista Prosopopey*, diciembre.
- FANÓN, Frantz (2007), *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica.
- FEMINISMOS EN LATINOAMERICA (2010), “Entrevista a Julieta Paredes”.
- FERIA, Ernesto (2000), *Estudios sobre Kafka*. España, Editorial Renacimiento.
- FERNÁNDEZ SESSAREGO, Carlos (2007), “Visión tridimensional de la persona jurídica”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, n.º 89, pp. 501-509.
- _____ (1994), *El derecho como libertad*. Lima, Universidad de Lima.
- FERNÁNDEZ, Carmen (1998), *Obras completas*. Quito, Libresa.
- FERNÁNDEZ, César (coord.) (2000), *América Latina en su literatura*. MÉXICO, Siglo XXI.
- FERNÁNDEZ-BRASO, Miguel (1982), *La soledad de Gabriel García Márquez. Una conversación infinita*. Barcelona, Planeta.
- FERRAJOLI, Luigi (2004), *Derechos y garantías: la ley del más débil*. Madrid, Trotta.

- FERRÚS, Beatriz (2005), *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina*. Tesis Doctoral, Valencia, Universidad de Valencia.
- FINKIELKRAUT, Alain (2006), *Nosotros, los modernos*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- FOKKEMA, D. W. (1998), “La literatura comparada y el nuevo paradigma”. María José Vega, María José; Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp 100-113.
- FONTANA, Josep; PONTON, Gonzalo (1990), *Historia de América Latina. América Latina Colonial: población, sociedad y cultura*. Vol. 4. Buenos Aires, Editorial Crítica.
- FOSTER, David William (2000), *Producción cultural e identidades homoeróticas. Teoría y aplicaciones*. Costa Rica, Universidad de Costa Rica.
- FOUCAULT, Michel (2009), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI.
- _____ (2005), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI.
- _____ (1998), “¿Qué es un autor?”, *La función secretario*. Córdoba, Litoral, pp. 35-71.
- _____ (1996a), “Primera sesión”, *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós.
- _____ (1996b), “Prefacio a la transgresión”, *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- _____ (1995a), *La microfísica del poder*. Barcelona, Planeta.
- _____ (1991), *Historia de la Sexualidad. La voluntad del saber I*. México, Siglo XXI.
- FRECCERO, Carla (1994), “Cannibalism, Homophobia, Women: Montaigne’s ‘Des cannibales’ and ‘De l’amitié’”, en *Women, Race, and Writing in the Early Modern Period*. Londres, Margo Hendricks, Routledge.
- FREEDBERG, David (2009), *El poder de las imágenes*, Madrid, Cátedra.
- FREY, Herbert (2002), *La arqueología negada del Nuevo Mundo: Europa, América*. México, Siglo XXI.
- FRIES, Lorena; MATUS, Verónica (1999), *El derecho: trama y conjura patriarcal*. Santiago, Colección Contraseña.
- GALEANO, Eduardo (2008), *Las venas abiertas de América Latina*. México, Siglo XXI.
- GALINDO, María (2006), “Indias, putas y lesbianas juntas revueltas y hermanadas ¡Un libro sobre Mujeres Creando!”, en Monasterio, Elizabeth (ed.), *No pudieron con nosotras. El desafío del feminismo autónomo de ‘Mujeres Creando’*. La Paz, Plural Editores, pp. 27-61.

- GALLEGOS LARA, Joaquín (2006), “Hechos, vidas y palabras: ‘Vida del ahorcado’”. *La noción de vanguardia en el Ecuador. Recepción, trayectoria y documentos. 1918.1934*. Robles Humberto, Quito, UASB, pp. 177-178.
- GALLOP, Jane (1982), *The Daughter's Seduction. Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, Cornell Univeristy Press.
- GÁLVEZ, Marina (2008), “La narrativa regionalista”, en Barrera, Trinidad (coord.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Tomo III, Madrid, Cátedra.
- GAMSON, Joshua (2002), “¿Deben destruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema”, en Mérida, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras*. Barcelona, Icaria.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2007), *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona, Gedisa.
- _____ (2004), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de Interculturalidad*. Buenos Aires, Gedisa.
- _____ (2002), *Latinoamericanos buscando un lugar en este siglo*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (1999), *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós.
- GARCÍA GARRIDO, Manuel Jesús (2006), *Diccionario de jurisprudencia romana*. Madrid, Dykinson.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (1989), “La soledad de América Latina”, *El coronel no tiene quien le escriba. Cien años de soledad*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- GARCÍA MÉNDEZ, Emilio (2010), “Infancia, ley y democracia: una cuestión de justicia”, en Ávila Santamaría, Ramiro et al. (ed.), *Derechos y Garantías de la Niñez y Adolescencia. Hacia la Consolidación de la Doctrina de la Protección Integral*. Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, pp. 3-25.
- GAREIS, Iris (2007), “Los rituales del Estado colonial y las élites andinas”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37 (1), pp. 97-10.
- GELLES, Paul (2003), “The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes”, *Journal of Anthropological Research*, vol. 59, n.º 1.
- GENETTE, Gerard (1989), *Palimpsestos. La literatura en Segundo grado*. Madrid, Taurus.
- GIDDENS, Anthony (1999), *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial.
- GOLDMANN, Lucien (1955), *El hombre y lo absoluto*. Barcelona, Península.
- GOLTEN, Jurgen (1981), “Cultura y naturaleza andinas”. *Cultura andina: conflictos y permanencias*. Cuzco, Allpanchis.
- GONZÁLEZ SOLANO, Gustavo (2003), *Lógica Jurídica*. San José, Universidad de Costa Rica.

- GONZÁLEZ, Enrique; GUTIÉRREZ, Víctor (2002), “Libros en venta en México de Sor Juana y de Sigüenza”, en Castañeda, Carmen (coord.), *Del autor al lector: libros y libreros en la historia*. México, CIESAS, pp. 103-134.
- GOTKOWITZ, Laura (2007), “‘Bajo el dominio indio’: movilización rural, la ley y el nacionalismo revolucionario en Bolivia en la década de 1940”, en Aljovín de Losada, Cristóbal; Jacobsen, Nils (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Perú, IEFA.
- GROSSI, Paolo (1996), *El orden jurídico medieval*. Madrid, Marcial Pons.
- GUAMÁN POMA, NOMBRE (1989), *Nueva Crónica y buen gobierno*. Madrid, Visor Libros.
- GUBAR, Susan (1988), “La página en blanco y las formas de creatividad femenina”, *Feminaria*, pp. 6-16.
- GUHA, Ranajit (1988), “On Some Aspects of the Historiograph of Colonial India”, en Guha, Ranajit y Spivak, Gayatri (eds.), *Selected Subaltern Studies*. Nueva York, Oxford University Press, pp. 7-46.
- GUIBERT, Hervé (1998), *Al amigo que no me salvó la vida*. Barcelona, Tusquets.
- GUIÑAZU MARIANI, María Antonieta (2005), “Las personas en el derecho romano”, en *XVII Encuentro Nacional de Profesores de Derecho Romano de la República Argentina: Homenaje al Dr. Luis Rodolfo Arguello*. Argentina, pp. 145-153.
- GUTIÉRREZ CUADRADO, Juan (2003), “Hispanolimpio. Coloremos el Origen de hispanismo e hispanista”, *Boletín asociación internacional de hispanistas*, n.º 10, Soria, Fundación Duques de Soria, pp. 17-26.
- GUZMÁN, Alejandro (2004), “La sistemática del Derecho Privado en el ‘De iure belli ac pacis’ de Hugo Grotius”, *Revista de Estudios Jurídicos*, n.º 26. Valparaíso, pp. 156-186.
- HADATTY, Yanna (2000), “Naranjas como puntapiés: el símil vanguardista de Pablo Palacio”, en Corral, Wilfrido (ed.), *Pablo Palacio: Obras completas*. Madrid, Colección Archivos.
- HALBERSTAM, Judith (2005), *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York, University Press.
- HALL, Stuart (2008), “¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite”, *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid, Traficantes de sueños.
- HALPERIN, David (2007), *San Foucault, para una hagiografía gay*. Mariano Serricho (trad.). Buenos Aires, Ediciones Literales.

- HAMON, Philippe (1972), "Pour un statut sémiologique du personnage", en *Littérature*, n.º6, París, pp. 86-110.
- HARAWAY, Donna (2004), "Testigo_modesto@segundo_mileno". *Lectora. Revista de dones i textualitat*. Barcelona, PPU, pp. 13-37.
- _____ (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid, Cátedra.
- HEGEL, G.W.F. (2005), *Fenomenología del espíritu*, España, FCE.
- _____ (1970), *The Philosophy of History*. Nueva York, Atherton Press.
- HOCQUENGHEM, Guy ([2000] 2009), *El deseo homosexual*. Barcelona, Melusina.
- HORSWELL, Michael (2005), *Decolonizing the Sodomite. Queer Tropes on Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin, University of Texas Press.
- HYSLOP, John (1990), *Inka Settlement Planning*. Austin, University of Texas.
- INGENSCHAY, Dieter (ed.) (2006), *Desde aceras opuestas*. Madrid, Iberoamericana.
- INSAUSTI, Gabriel (2009), "La atalaya del mundo: Huidobro y Neruda en las alturas", *Escritural: Écritures d'Amérique latine*, n.º 1, marzo, revista de la CRLA y Archivos (Centre de Recherches Latino-Américaines de l'Université de Poitiers), pp. 298-318.
- IRIGARAY, Luce (2009), *Ese sexo que no es uno*. Madrid, Akal.
- _____ (1978), *Speculum*. Madrid, Saltés.
- JAGOE, Eva-Lynn (2010), "Asociaciones efectivas: literatura y política en la Argentina del Siglo XIX o 'como ser europeo en América'", en Peluffo, Ana; Sánchez, Ignacio (eds.), en *Entre hombres. Masculinidades del siglos XIX en América Latina*. Madrid, Iberoamericana, pp. 109-122.
- JAKOBSON, Roman (1975), *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Seix Barral.
- JARAMILLO, María Mercedes et al. (2000), *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo XX*. Volumen 3. Colombia, Ministerio de Cultura.
- JAUSS, Robert (2002), *Pequeña apología de la experiencia estética*. Barcelona, Paidós.
- JAY, Martin (2007), *Ojos abatidos*. Madrid, Akal.
- JELIN, Elizabeth (1997), "La tensión entre el respeto a la privacidad y las responsabilidades del Estado", en Fassler, Clara (coord.), *Género, familia y políticas sociales: modelos para armar*. Uruguay, Trilce, pp. 29-45.
- JENKINS, Richard (1996), *Social Identity*. Nueva York, Routledge.
- JITRIK, Noe (1984), "Destrucción y formas de la literatura", *América Latina en su literatura*. México, Siglo XXI, pp. 219-242.

- JULIUS, Anthony (2003a), *Transgresiones: el arte como provocación*. Barcelona, Destino.
- _____ (2003b), *Dear Images: Art, Copyright and Culture*.
- _____ (2003c), *Transgressions: the Offenses of Art*. EEUU, Reed Business Information.
- _____ (1999), “Art Crimes”, en *Law and Literature*. Oxford, Oxford University Press.
- KAFKA, Franz (2011), “La colonia penitenciaria”. *Cuentos completos*. Buenos Aires, Tecnibook.
- KAGAN, Richard (2004), “Durante el siglo XVII: Antonio de Herrera y Tordesillas”, en Domínguez, Víctor (ed.), *El imperio Sublevado: monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*. Madrid, CSIC, pp. 37-56.
- KANT, Immanuel (1970), *Crítica de la razón pura*. José Rovira (trad.), Buenos Aires, Losada.
- KATZ, Jonathan Ned (2007), *The Invention of Heterosexuality*. EEUU, University of Chicago Press.
- KAUFMAN, Mathias (1989), *¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt*. Barcelona, Alfa.
- KELLER, Catherine (2000), “Christianity”, en *A Companion to Feminist Philosophy*. EEUU, Blackwell Publishers, pp. 225-236.
- KELSEN, Hans (2000) *¿Qué es la justicia?*, Leonor Calvera (trad.). Buenos Aires, El Aleph.
- _____ (1995), *Teoría general del derecho y del Estado*. México, UNAM.
- KIERKERGARD, Soren ([1843] 2007), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Volumen 3. Madrid, Trotta.
- KILKULLEN, Tomas (2004), “Handbook of Political Theory”, en Gaus, Gerald F. (ed.), *Medieval Political Theory*. Chandran Kukathas, Sage Publications, pp. 338-353.
- KIMMEL, Michael (2005), *The History of Men: Essays in the History of American and British Masculinities*. Albania, State University Press.
- KING, Katie (2000), “Global Gay Formations and Local Homosexualities”, en Schwarz, Henry y SANGEETA, Ray (eds.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford, Blackwell Publishers.
- KRISTEVA, Julia (2004), *Historias de amor*. México, Siglo XXI.
- KURZ, Andreas (2010), “Roland Barthes, lector”, en *La Jornada Semanal*, n.º 802. Disponible en www.jornada.unam.mx/2010/07/18/sem-andreas.html
- LACAN, Jacques (1996), “El estadio del espejo como formador de la función de yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. *Escritos*. México, Siglo XXI.

- LAS CASAS, Bartolomé (1985), *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Barcelona, Sarpe.
- LASARTE, Javier (1995), “‘Tú no eres él’ Diversidad de las representaciones del otro”, en González, Beatriz (coord.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas, Monte Ávila Editores, pp. 221-242.
- LAVÍN CERDA, Hernán (1995), *Ensayos casi ficticios*. México, UNAM.
- LEMEBEL, Pedro (2000), *Loco afán. Crónicas del sidario*. Barcelona, Anagrama.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2006), *Literaturas de Anáhuac y del Incario*. México, Siglo XXI.
- LEVERENZ, David (2008), “Varones de novela”, en Carabí, Angels y Armengol, Josep (ed.), *La masculinidad a debate*. Barcelona, Icaria.
- LEVI, Primo (2010), “El siervo”, *Defecto de forma*. Barcelona, El Aleph.
- LEVINAS, Emmanuel (2006), *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2004), *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México, Siglo XXI.
- _____ (1988), *Tristes trópicos*. L’Hospitalet, Paidós Básico.
- LIENHARD, Martin (1992), *La voz y la huella*, Lima, Horizonte.
- LIST, Mauricio (2010), *El amor imberbe. El enamoramiento entre jóvenes y hombres maduros*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- LLAMAS, Ricardo (2002), “Los discursos de una moral excluyente y su trascendencia jurídico-legal”, *Orientación sexual y derechos humanos*, n.º 56, julio-agosto, pp. 90-113.
- LLOVET, Jordi (2007), *Teoría literaria y literatura comparada*. Barcelona, Ariel.
- LOCKE, John (1960), *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. México, Grijalbo.
- LONGHURST, Robyn (2001), *Bodies: Exploring Fluid Boundaries*. Nueva York, Routledge.
- LÓPEZ CASANOVA, Martina (2000), “La narración de los cuerpos”, en *Historia Crítica de la Literatura Argentina*, vol. 11. Buenos Aires, Emecé.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1991), *Historia General de las Indias. Y vida de Hernán Cortés*. Caracas, Ayacucho.
- LÓPEZ, Pierre (2001), “Los personajes masculinos de Pablo Palacio: orden y desorden en la masculinidad del caballero quiteño”. Quito, FLACSO, pp. 100- 107.
- LOSADA, Alejandro (1984), “La internacionalización de la literatura latinoamericana”, en *Cahier du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, n.º 42.

- _____ (1983), “La internacionalización de la literatura del Caribe, en las metrópolis complejas”, en Losada, Alejandro (ed.), *La Literatura Latinoamericana en el Caribe*. Berlín, Lateinamerika-Institut der FU, pp. 266-351.
- LOSADA, Alejandro et al. (2003), *América Latina en la época colonial. España y América de 1492 a 1808*. Barcelona, Crítica.
- LOTMAN, Yuri (2000), *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la Cultura*, Madrid, Cátedra.
- _____ (1996), *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Cátedra.
- _____ (1995), “La biografía literaria en el contexto histórico-cultural (la correlación tipológica entre el texto y la personalidad del autor)”, *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, n.º4, pp. 9-26.
- _____ (1982), *Estructura del texto artístico*. Madrid, Istmo, pp. 17-46.
- LUDMER, Josefina (1983), “Las tretas del débil”, en *La Sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. Puerto Rico, Huracán, pp. 47-74.
- LUGONES, María (1994), “Pureza, Impureza y Separación”, *Signs*, n.º 19, Marta Martín Domine (trad.), pp. 458 - 474.
- LUMBRERAS, Luis G. (1999), “La ocupación humana del territorio”. *Historia de la América Andina. Las sociedades aborígenes. Volumen I*, LIBRESA.
- MACCORMACK, Sabine (1995), “‘En los tiempos muy antiguos...’ Cómo se recordaba el pasado en el Perú en la colonia Temprana”. *Procesos: revista ecuatoriana de Historia*. Quito, Corporación editora nacional.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1989), *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Nueva York, Stanford University Press.
- MAMO, Laura (2005), “Kristeva, Julia”, en Ritzer, George (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Vol. 1. Sage.
- MANZINI, Celina (1994), *El mordisco imaginario. Crítica de la crítica de Pablo Palacio*. Buenos Aires, Biblos.
- MARCOS, Cueto (2002), “El rastro del Sida en el Perú”, *História, Ciências, Saude . Manguinhos*,(supl.), vol. 9, pp. 17-40.
- MARCOS, Jorge G.; NORTON, Presley (1984), *Tesoros del Ecuador antiguo. Breve Prehistoria del Ecuador y La conexión Loma Alta*. Instituto Catalán de Cooperación Iberoamericana. Barcelona, Museo Etnológico.

- MARIÁTEGUI, José Carlos (1979), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Ayacucho.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Francisco (1976), *César Vallejo: acercamiento al hombre y al poeta*. Lima, Colegio Universitario de Dios.
- MARTÍNEZ, Françoise (1999), “¡Que nuestros indios se conviertan en pequeños suecos! La introducción de la gimnasia en las escuelas bolivianas”, *Bull. Inst. Fr. Études andines*, n.º 28 (3), pp. 361-386.
- MARX, Karl (1976), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Madrid, Siglo XXI.
- MAURO, Teresita (1997), “Pablo Palacio, precursor de la nueva novela”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n.º 26, Madrid, Servicio de Publicaciones, UCM, pp. 381-394.
- MAUSS, Marcel (2009 [1924]), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid, Katz.
- _____ (2007), *Manual of Ethnography*. EEUU, Durkheim Press.
- MAYBREY, Catherine (2003), “Insanity”, en Carrol, Brett E. (ed.), *American Masculinities. A Historical Encyclopedia*. California, Sage.
- MEDINA, Javier (2001), *Suma qamaña. La comprensión indígena de la buena vida*. La Paz, FAMB.
- MEDINA, Lorente (2008), “La novela indigenista: Alcides Arguedas, Jorge Icaza, Ciro Alegría, José María Arguedas y Manuel Scorza”, en Barrera, Trinidad (coord.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Tomo III. Barcelona, Cátedra.
- MEDRANO-OLLIVIER, Carmen (2004), “De la transgresión del modelo de los discursos realistas a una estética vallejiiana”. *Cahiers du CRICCAL* n.º 34. *Les modèles et leur circulation en Amérique latine*. París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 69-77.
- MENCHÚ, Rigoberta; Burgos, Elizabeth (1982), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, Siglo XXI.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1941), “La Celestina (Estudio)”. *La Celestina: Estudios*. Madrid, CSIC.
- _____ (1948), *Historia de la poesía hispano-americana*. Volumen II. Madrid, Nacional.
- MERA, Juan León (1998), *Cumandá o un drama entre salvajes*. Sevilla, Alfar.
- MERCIER y GUZMÁN, Francisco (1992), “Los tres jóvenes”, en Albo, Xavier y Layme, Félix (eds.), *Literatura Aymara Antología*. La Paz, Hisbol.

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1965), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península.
- MEZZADRA, Sandro (2008), “Introducción”, *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid, Traficantes de sueños, pp. 15-32.
- MIGNOLO, Walter (2006), *The Darker side of the Renaissance*. Michigan, University of Michigan Press.
- _____ (2005), *La idea de América Latina. La Herida colonial y la opción poscolonial*. Barcelona, Gedisa.
- _____ (1998), “Los cánones (y más allá de) las fronteras culturales. ¿o de quién es el canon del que hablamos?”, en Sullà, Enric (ed.), *El canon literario*. Madrid, Arco.
- _____ (2003), *Historias locales diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- _____ (2000), *Historias locales: diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- MIRA, Alberto (2002), *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual*. Barcelona, Ediciones de la Tempestad.
- MOHANDY, Chandra. Tapalde (2008), “Bajo los ojos de occidente”, *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid, Traficantes de sueños, pp. 33-68.
- MOI, Tori (2006), *Teoría Literaria Feminista*. Barcelona, Cátedra.
- MOLINA, Fátima (1997), *100 personajes al desudo: entrevistas que cuentan las vidas de nuestros políticos, artistas, sindicalistas, periodistas y ciudadanos de a pie*. La Paz, Edición de la autora.
- MOLLOY, Sylvia (1996), *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MONGUIN, Oliver (1992), *Violencia y cine contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- MONTAIGNE, Michel de (2007), *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Barcelona, Acantilado.
- MONTERO, Oscar (1995), “Julián del Casal and the Queers of Havana”, en *¿Entiendes? Queer readings, Hispanic Writings*. Londres, Duke University Press.
- MORALES MOYA (2010), “Crisis de identidad española y situación actual del hispanismo”, *Cuadernos de pensamiento político FAAES*, n.º 27, pp. 55-76.

- MORAÑA, Mabel (2000), “De metáforas y metonimias: Antonio Cornejo Polar en la encrucijada del latinoamericanismo internacional”, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*. Santiago, Cuarto Propio.
- MOROS RUANO (1995), *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel*. Mérida, Universidad de los Andes.
- MORSE, Carl et al. (1988), *Gay and Lesbian Poetry of Our Time*. Nueva York, Stonewall Inn.
- MURRA, John (2002), “En torno a la estructura política inca”. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima, IEP, pp. 43-57.
- _____ (1992a), “Guamán Poma de Ayala”, en *El mundo andino*. Lima, IEP.
- _____ (1992b), “La expansión del Estado Inka. Ejércitos, guerras y rebeliones”, en *El mundo andino*. Lima, IEP.
- _____ (1992c), “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos de la economía de las sociedades andinas”, en *El mundo andino*. Lima, IEP.
- _____ (1992d), “El Tawantinsuyu”, en *El mundo andino*. Lima, IEP.
- _____ (1992e), “Los cultivadores aymaras de la hoja de coca”, en *El mundo andino*. Lima, IEP.
- _____ (1992f), “La expansión del estado Inka. Ejércitos, guerras y rebeliones”. en *El mundo andino*. Lima, IEP.
- MUTUA, Makau (2002), *Human Rights. A Political & Cultural Critique*. University of Pennsylvania Press.
- NAVA, Raquel (2004), “Curación de una enfermedad espiritual desde una perspectiva aymara”, en Fernández Juárez, Gerardo (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica Internacional*. Quito, Abya Yala, pp. 245-257.
- NERUDA, Pablo (1981), “Altura de Macchu Picchu”, *Canto General*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- NORIEGA, Teobaldo (2001), *Novela colombiana contemporánea. Incursiones en la postmodernidad*. Madrid, Editorial pliegos.
- NUNOKAWA, Jeff (1991), “‘All the Sad Young Men’ AIDS and the Work of Mourning”, en Fuss, Diana (ed.), *Inside Out*. Nueva York, Routledge.
- NÚÑEZ, Estuardo (1997), *Las letras de Francia y el Perú*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

- ORTIZ, Fernando (1978), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- OUDSHOORN, Nelly (1994), *Beyond the natural body. An archeology of sex hormones*, Londres, Routledge.
- PALACIO, Pablo (2009), “Una carta, un hombre y algunas cosas más”, en Salazar, Gustavo (ed.), *Pablo Palacio*. Madrid, Edición no venal.
- PALACIO, Pablo (2000a), “Un hombre muerto a puntapiés”, en Corral, Wilfrido (comp.), *Pablo Palacio. Obras Completas*. Madrid, CRLA Archivos.
- PALACIO, Pablo (2000b), “Relato de la muy sensible desgracia acaecida en la persona del joven Z”, “Un hombre muerto a puntapiés”, en Corral Wilfrido (comp.), *Pablo Palacio. Obras Completas*. Madrid, CRLA Archivos.
- PALACIO, Pablo (2000c), “La doble y única mujer”, en Corral, Wilfrido (coord.), *Pablo Palacio. Obras completas*. Madrid, CRLA Archivos.
- PALACIO, Pablo (2000d), “El antropófago”, en Corral, Wilfrido (coord.), *Pablo Palacio. Obras completas*. Madrid, CRLA Archivos.
- PAREDES, Julieta (2010), *Hilando Fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz, Moreno Artes Gráficas.
- _____ (2006), “Para que el sol vuelva a calentar”, en Monasterio, Elizabeth (ed.), *No pudieron con nosotras. El desafío del feminismo autónomo de ‘Mujeres Creando*. La Paz, Plural Editores, pp. 61-97.
- _____ (2000), *Con un montón de palabras*. La Paz, Ediciones Mujeres Creando.
- _____ (1999), *Grafiteadas*. La Paz, Ediciones Mujeres Creando.
- _____ (1996), *Del mismo barro*. La Paz, Ediciones, Mujeres Creando.
- _____ (1993a), *De amor y de lucha*. La Paz, Ediciones Mujeres Creando.
- _____ (1993b), *Del mismo barro*. La Paz, Ediciones Mujeres Creando.
- _____ (1990), *Mujeres*. La Paz, Ediciones Gráficas EG.
- PAREDES, Julieta y GALINDO, María (1998), *Sexo, placer y sexualidad*. La Paz, Ediciones Mujeres Creando.
- PAREJA DIEZCANSECO, Alfredo (1987), “El reino de la libertad en Pablo Palacio”. *Recopilación de textos de Pablo Palacio*. Miguel Donoso Pareja (selección y prólogo). La Habana, Casa de las Américas, pp. 97-136.

- PAREJO ALFONSO, Luciano (1990), *Constitución y los valores del ordenamiento*. Madrid, Centro de estudios Ramón Areces.
- PATTON, Cindy (1997), "To die for", en Kosofsky Sedgwick, Eve (ed.), *Novel Gazing: Queer reading in fiction*. Duke University Press.
- PEASE, Franklin (1999), "Organización Política Incaica". *Para una historia de América. Los nudos (1)*. México, El Colegio de México.
- PELUFFO, Ana; SÁNCHEZ, Ignacio (eds.) (2010), *Entre hombres. Masculinidades del siglo XIX en América Latina*. Madrid, Iberoamericana.
- PERI ROSSI, Cristina (2003), "El lenguaje del cuerpo", en de Mora, Carmen et al. (eds.), *Escribir el cuerpo. 19 asedios desde la literatura hispanoamericana*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- PERLONGHER, Néstor (2004), "Por una política sexual", *Papeles insumisos*. Argentina, Parabellum.
- ____ (1997), "La batalla homosexual en Argentina". *Prosa Plebeya*. Buenos Aires, Colihue.
- PETRUCCI, Armando (2011), *Libros, escrituras y bibliotecas*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- PIAGET, Jean (1999), *El estructuralismo*. México, Publicaciones Cruz.
- PIER, John; GARCÍA, José Angel (2008), *Theorizing Narrativity*. Alemania, Walter de Gruyter, pp. 29-109.
- PINEDA, Álvaro (2005), *Estudios críticos sobre la novela colombiana, 1990-2004*. Medellín, EAFIT, pp. 113-119.
- PITARCH, Pau (2006), "Degeneración, decadencia y otras imágenes de la enfermedad. Tres ejemplos de la crítica de fin de siglo", en Torras, Meri (ed.), *Corporizar el pensamiento. Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*. Pontevedra, Mirabel.
- PITT-RIVERS, Julian (1971), *The people of the Sierra*. University of Chicago Press, Chicago.
- PLATÓN (1997), "Phaedo", en Cooper, John M. (ed.), *Plato: Complete Works*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- POOLE, Debora (2000), *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo andino*. Lima, Sur.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1999), *Indagaciones peruanas: El legado quechua*. Lima, Instituto Raúl Porras Barrenechea.

- PRADA, Ana Rebeca (2006), “‘Nuestros sueños son sus pesadillas’. La marca de ‘Mujeres Creando’ en la piel de la urbe Paceña: Trabajo en curso a partir de diversas voces y criterios”. *No pudieron con nosotras. El desafío del feminismo autónomo de ‘Mujeres Creando’*. en Monasterio, Elizabeth (ed.), *No pudieron con nosotras. El desafío del feminismo autónomo de ‘Mujeres Creando*. La Paz, Plural Editores, pp. 97-133.
- PRATT, Mary Louis (1997), *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Universidad de Quilmas.
- PRECIADO, Beatriz (2009), *El terror anal*. Barcelona, Melusina.
- _____ (2003), “Multitudes queer. Notas para una política de los ‘anormales’”, *Revista Multitudes*, n.º 12, París.
- PUIG, Luis (1979), *Fundamentos del derecho civil*. Tomo I, vol. I. Barcelona, Bosch.
- PUSTIANAZ, Marco (2000), “Gay male Literary Studies” en Sandfort, Theo et al. (ed.), *Lesbian and Gay Studies: an Introductory, Interdisciplinary Approach*. Londres, Sage, pp. 146-154.
- QUIROGA, José (ed.) (2010), *Mapa callejero: crónicas sobre lo gay desde América Latina*. Eterna Cadencia, Buenos Aires.
- RADBURCH, Gustav (2005), *Introducción a la filosofía del derecho*. México, Fondo de Cultura Económica.
- RAMA, Ángel (2004), *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI.
- _____ (1998), *La ciudad Letrada*. Montevideo, Arca.
- _____ (1982), *La novela latinoamericana. Panoramas. 1920-1980*. Bogotá, Colcultura.
- RAMOS MAESTRE, Áurea (2003), *La responsabilidad extracontractual del poseedor de animales*. Madrid, Dykinson.
- REDONDO, Fernando (2007), *La estética de la recepción: desarrollo*. Madrid, Liceus.
- REMAK, HENRI (1998), “La literatura comparada: definición y función”, en Vega, María José (ed.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 89-99.
- RIAL, José Antonio (1976), *La destrucción de Hispanoamérica*. Caracas, Monte Ávila.
- RICOEUR, Paul (1999), *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós.
- _____ (1996), *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI.
- RIERA, Carme (2007), *Azorín y el concepto de clásico*. Alicante, Universidad de Alicante.
- RIMMON KENAN, Shlomith (1983), *Narrative fiction: Contemporary Poetics*. Nueva York, Routledge.

- ROBINSON, Lilian (1998), “Traicionando nuestro texto. Desafíos feministas al canon literario”, en Sullà, Enric (comp.), *El canon literario*. Madrid, Arco, pp. 115-139.
- ROBINSON, Paul (2006), *Queer Wars*. Chicago, The University of Chicago Press.
- ROBLES REYES, Juan Ramón (2003), *La competencia jurisdiccional y judicial en Roma*. Murcia, Universidad de Murcia.
- ROBLES, Humberto (2000), “Pablo Palacio: a punta de risa”, en Corral, Wilfrido (coord), *Pablo Palacio. Obras completas*. Madrid, CRLA Archivos, pp. 310- 330.
- RODRÍGUEZ, Beatriz María (1999), “La crítica de la traducción: su papel en los estudios de traducción” en Vega, Miguel Ángel y Martín-Gaitero, Rafael (eds.), *Lengua y cultura estudios en torno a la traducción*. Madrid, Editorial Complutense, pp. 195-201.
- RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán (1987), “Pablo Palacio y sus obras”. *Recopilación de Textos de Pablo Palacio*. La Habana, Casa de las Américas.
- ROIG, Tony (2002), “Entrevista a Jorge Luis Borges”. Disponible en <http://toniroig.bale.arweb.net/post/13462>
- ROMANO, Santi (1963), *El ordenamiento jurídico*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- ROMANOS, Epístola de (2011), *Biblia versión Reina Valera*. Disponible en <http://www.amen-amen.net/RV1960/>
- ROMAY, Tomás (2010), “Historia natural. Descripción de un hermafrodita”. *Mapa callejero: crónicas sobre lo gay desde América Latina*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, pp. 27-34.
- ROSA, Nicolás (2006), “De estos polvos, de estos lodos... Néstor Perlongher y la moral táctica de la postmodernidad”, en *Desde Aceras Opuestas*. Madrid, Iberoamericana.
- ROSEBLATT, Ángel (2002), *El español en América*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- ROSTWOROWSKI de DIEZ CANSECO, María (1988), *Historia del Tawantinsuyu*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- ROULAND, Norbert et al. (1999), *Derechos de las minorías y de los pueblos autóctonos*. México, Siglo XXI.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (2008), *El contrato social*. Valladolid, Maxtor.
- _____ (1983), *Las confesiones*. Madrid, Espasa Calpe.
- RUBIN, Gayle (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, *Nueva Antropología*, vol VIII, n.º 30, México.
- RUBIN, Susan (1990), *Subversive Intent. Gender, Politics, and the Avant-Garde*. Massachussets, Harvard University Press.

- RUIZ CASANOVA, José (2003), “Canon y política estética de las antologías”. *Boletín Hispano Helvético*, vol. 1, pp. 21-42.
- RUSHDIE, Salman ([1988] 2004), *Los versos satánicos*. Barcelona, Debolsillo.
- SÁBATO, Ernesto (1996), *El escritor y sus fantasmas. Obras Completas*. Buenos Aires, Seix Barral.
- SAFFRAY, Charles, (AÑO), *Voyage à la Nouvelle Grenade: un voyageur français découvre le monde indien, 1869-1870*. París, Phébus.
- SAID, Edward (1990), *Orientalismo*. María Luisa Fuentes (trad.), Madrid, Libertarias.
- SAINTOUL, Catherine (1988), *Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina*. Argentina, Ediciones del Sol.
- SÁINZ, Inmaculada (2007), *La teoría del Ordenamiento Jurídico, la Plenitud*. Las Palmas, Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- SALOMON Frank (1978), “Systemes verticaux aux marches de l’Empire”, *Annales 5-6*, París, ESC.
- SAN AGUSTÍN (1990), *Confesiones X*. Madrid, Editorial.
- SANJINÉS, Javier (2005), *El espejismo del mestizaje*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- SANJINÉS, Javier (2005), *El espejismo del mestizaje*. Instituto francés de estudios Andinos, La Paz.
- SANTIÁÑEZ, Nil (2002), *Investigaciones Literarias. Modernidad, historia de la literatura y modernismos*. Barcelona, Crítica.
- SANTO TOMÁS de AQUINO (1998), *Suma contra gentiles*. Comentador Ángel Álvarez Gómez. Madrid, Alianza Editorial.
- SANTOS CHOCANO, José (1941), *Selección de poesías*. Montevideo, C Garcia & Cía.
- SARDÁ, Alejandra (2005), “Lesbianas en América Latina: de la inexistencia a la visibilidad”, *Orientaciones. Revista de homosexualidades*, n.º 9, Madrid, pp. 37-52.
- SARDÁ, Alejandra (2005), “Lesbianas en América Latina: de la inexistencia a la visibilidad”. *Orientaciones. Revista de homosexualidades*, n.º 9, Madrid, pp. 37-52.
- SAUSSURE de, Ferdinand (1983), *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza.
- SAVIGNY, Friederich Karl von (1924), *Sistema del derecho romano actual*. Vol. I. Jacinto Mesia y Manuel Joley (trads.). Madrid, Centro Editorial de Góngora.

- SCHABERT, Ina (2000), “Habeas Corpus 2000: the Return of the Body”, en Broich, Ulrich y Bassnett, Susan (eds.), *European Studies. A Journal or European Culture, History and Politics. Britain at the Turn of the Twenty-first Century*. Países Bajos, Rodopi, pp. 87-116.
- SCHIWY, Freya (2006), “‘No queremos ser un capítulo de tu libro’. Notas sobre heterogeneidad, colonialidad y zonas refractarias”, en Monasterio, Elizabeth (ed.), *No pudieron con nosotras. El desafío del feminismo autónomo de ‘Mujeres Creando*. La Paz, Plural Editores, pp. 153-173.
- SEBASTIÁN ELIAN, Juan (2001), *El gran libro de los apellidos y su heráldica*. Ediciones Robinbook, Teià.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky ([1998] 2007), *Epistemología del armario*. Teresa Bladé (trad.). Barcelona, Ediciones Tempestad.
- _____ (2002), “A(queer) y ahora”, en Mérida, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria, pp. 29-54.
- SENDER, Katherine (2006), *Business, Not Politics: the Making of the Gay Market*. Nueva York, Columbia University Press.
- SHIH, Shue Mei (2010), “Traduciendo el femnismo: Taiwán, Spivak, A-Wu”. *Lectora 10. Revista de dones i textualitats*. Diego Falconí Trávez (trad.), Barcelona, Universidad de Barcelona.
- SILVERBLATT, Irene (1990), *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas.
- SMITH, Dorothy (1993), *Texts, Facts and Femininity. Exploring the Relations of Ruling*. Nueva York, Routledge.
- SONTAG Susan (1995), “Interview: Susan Sontag: On Art and Consciousness”. *Conversations with Susan Sontag*. EEUU, Mississippi University Press.
- SORBINO Otón, Enrique (1998), “Convencionalismo del género e innovación del autor”, *Los géneros literarios*. Sociedad española de estudios clásicos. Barcelona, UAB.
- SPENCER, Herbert (1990), *Los primeros principios*. José Andrés Iureste (trad.). Edición digital basada en la edición de Madrid, Biblioteca Perojo, 1890.
- SPIVAK, Gayatry (2010), *Crítica de la razón postcolonial*. Madrid, Akal.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2009), *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona, MACBA.

- _____ (2008), “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía”. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid, Traficantes de sueños, pp. 33-68.
- _____ (1992), “Woman in Difference: Mahasweta Devi’s ‘Duloti the Bountiful’”, en Parker, Andre et al. (eds.), *Nationalisms and Sexualities*. Nueva York-Londres, Routledge, pp. 96-117.
- STEINER, Peter (2001), *El formalismo ruso: una metapoética*. Madrid, Akal.
- STERNBERG, Meir (2008), “If-Plots: Narrativity and the Law-Code”, en Pier, John; García, José Ángel (ed.), *Theorizing narrativity*. Alemania, Walter de Gruyter, pp. 29-109.
- STOLTENBERG, John (1990), *Refusing to be a Man. Essays on Sex and Justice*. Nueva York, Penguin.
- STONE-MILLER, Rebeca (2002), *Art of the Andes: from Chavín to Inca*. Nueva York, Thames and Hudson.
- SULLÀ, Enric (1998), “El debate sobre el canon literario”. *El canon literario*. Madrid, Arco Libros, pp. 11-36.
- SURALLÉS, Alexandre (2010), “La retórica de traducir ‘cuerpo’”, *Retóricas del cuerpo Amerindio*. Madrid, Iberoamericana Verubert, pp. 57-86.
- TAMAYO VARGAS, Augusto (1984), “Interpretaciones de América Latina”, en Fernández Moreno, César (ed.), *América Latina en su literatura*. México, Siglo XXI.
- TAMAYO, Franz (1979), *Obra escogida*. Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- TAMAYO, José (1980), *Historia del Indigenismo cuzqueño. Siglos XVI alXX*. Lima, INC.
- TANYOL, Tugrul (2003), “Escuche el ti vivo”, *Los laberintos de agosto y otros poemas*. Madrid, Verbum.
- TELAM (2009), “William Ospina: ‘Por la sangre o por la cultura todos somos mestizos’”. *Revista Ñ*. Disponible en http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2009/08/03/_-01971065.htm
- TELTSCHER, Peter (2006), “El informe deforme de Oswaldo: ‘el fragmento de novela Tadey de Oswaldo Lamborghini’”, en Ingeschay, Dieter (ed.), *Desde Aceras Opuestas*. Madrid, Iberoamericana.
- TERÁN NAJAS, Rosemarie (1993), “Conquista española e inicios de la época colonial. El Siglo XVI”, en Ayala Mora, Enrique (ed.), *Ecuador las Raíces del presente*. Quito, UASB/La Hora.
- TERÁN, Rosemarie (2010), *Entrevista*. Quito. Manuscrito sin publicar.

- _____ (1993), "Conquista española e inicios de la época colonial. El Siglo XVI", en Ayala Mora, Enrique (ed.), *Ecuador las Raíces del presente*. Quito, UASB/La Hora.
- _____ (1992), "Woman in Difference: Mahasweta Devi's 'Duloti the Bountiful'", en Parker, Andre et al. (eds.), *Nationalisms and Sexualities*. Nueva York-Londres, Routledge, pp. 96-117.
- TEXTE, Joseph (1998), "Los estudios de literatura comparada en el extranjero y Francia", en Vega, María José y Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 26-31.
- TODOROV, Tzvetan (1978), *La poética estructuralista*. Barcelona, Anagrama.
- TOPINS, James et al. (2006), *Planeación de instalaciones*. Bogotá, Thompson.
- TORRAS, Meri (2009), *El poder del cuerpo. Antología de poesía femenina contemporánea*. España, Editorial Castalia.
- _____ (1998), *La epístola privada como "género": estrategias de construcción*. Tesis doctoral. Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona.
- TÖTÖSY, Steven (1999), *Comparative Literature. Theory, Method, Application*. Atlanta, Rodopi.
- TYRKUS, Michael (1997), *Gay and Lesbian Biography*. Detroit, Visible Ink Press
- U.S. DEPARTMENT OF STATE (2001), *U.S. Policy Toward the Andean Region*. Disponible en <http://www.state.gov/p/wha/rls/fs/2001/2985.htm>
- ULRICH, Hans (1998), "Cual fénix de las cenizas o del canon al clásico", en Sullà, Enric (ed.), *El canon literario*. Madrid, Arco Libros, pp. 61-90.
- URTON, Gary (1990), *The History of a Myth Pacariqtambo and the Origin of the Incas*. Texas, University of Texas Press.
- VALCÁRCE, Luis (1963), *Tempestad en los Andes*. Lima, Populibros peruanos.
- VALDANO, Juan (1987), *Historia de las literaturas del Ecuador. Literatura de la colonia 1534.1594/1594-1700*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- VALENCIA ASSOGNA, Leonardo (2000), "El síndrome de Falcón", en *Pablo Palacio Obras completas*. Madrid, Colección Archivos, pp. 331- 349.
- VALENCIA, Hernando (1984), "La mayoría de edad". *América Latina en su Literatura*. México, Siglo XXI.

- VALENZUELA, Luisa (2003), "El lenguaje del cuerpo", en de Mora, Carmen (ed.), *Escribir el cuerpo. 19 asedios desde la literatura hispanoamericana*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- VALLEJO, Fernando (2007a), *El desbarrancadero*. España, Alfaguara.
- _____ (2007b), *Años de indulgencia*. México, Alfaguara.
- _____ (2005a), *Entre fantasmas*. Colombia, Alfaguara.
- _____ (2005b), "El gran diálogo del Quijote". *SoHo*. 13 de octubre, edición 67. Disponible en <http://www.soho.com.co/opinion/articulo/el-gran-dialogo-del-quiote/7195>
- _____ (2004a), *Los caminos a Roma*. Bogotá, Alfaguara
- _____ (2004b), *El fuego secreto*. Argentina, Alfaguara.
- _____ (2003), *Los días azules*. Colombia, Alfaguara.
- _____ (2002), *La rambla paralela*. Bogotá, Alfaguara.
- _____ (1994), *La virgen de los sicarios*. España, Alfaguara.
- VAN DIJK, Teun (2008), *Ideología y discurso*. Barcelona, Ariel.
- VAN TIEGHEM, Paul (1998), "La literatura general", en Vega, María José y Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 63-67.
- VARGAS LLOSA, Mario (2007), *La verdad de las mentiras*. Barcelona, Alfaguara.
- VERANO, John (1992), "Prehistoric Disease and Demography in the Andes", en Verano, John y Ubelaker, D.H. Smithson (eds.), *Disease and Demography in the Americas*. Washington, Institution Press.
- VICH, Victor (2002), *El canibal es otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima, Instituto de estudios peruanos.
- VILLENA, Francisco (2005), *Discursividades de la autoficción y topografías narrativas del sujeto posnacional en la obra de Fernando Vallejo*. Tesis doctoral. EEUU, Ohio State University.
- VIÑAS, David (2007), *Historia de la crítica literaria*. Barcelona, Ariel.
- VIRNO, Paolo (2003), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires, Puñaladas.
- VITERI, María Amelia (2008), "'Queer no me da': traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D.C", en Araujo, Kathya y Prieto, Mercedes (eds.), *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito, FLACSO, pp. 99-105.

- VON HUMBOLDT, Alexander (2001), *Alexander Von Humboldt en Colombia. Extractos de sus diarios*. Biblioteca Digital Andina. Disponible en <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/CO-CA-0004.pdf>
- WALKER, Karen (2005), "Cowboys and Iranians". *Will and Grace*. NBC.
- WARREN, Montag (2003), *Louis Althusser*. Nueva York, Palgrave McMillan.
- WEBER, Max (2008), *Economía y sociedad*. México, FCE.
- WELLEK, René (1998), "La crisis de la literatura comparada" en Vega, María José y Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 79-88.
- WELLMER, Albercht (1988), "La dialéctica de modernidad y postmodernidad", en Picó, Josep (ed.), *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 103-140.
- WHITMAN, Walt (1976), *Hojas de Hierba*. Buenos Aires, Ed. Librería Fausto.
- WIEGMAN, Robyn (2002), "Desestabilizar la academia" en Mérida Jiménez, Rafael M. (ed.), *Sexualidades transgresoras*. Barcelona, Icaria.
- WILLIAMS, Raymond (2001a), "Orwell". *The Raymond Williams Reader*. Gran Bretaña, Blackwell.
- _____ (2001b), "Culture is ordinary", *The Raymond Williams Reader*. Gran Bretaña, Blackwell.
- WITTIG, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual*. Barcelona, Egales.
- _____ (1980), "No se nace mujer", *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, EGALES.
- _____ (1977), *El cuerpo lesbiano*. Valencia, Pre-Textos.
- WOODS, Gregory (2001), *Historia de la Literatura Gay*. Madrid, Akal.
- WORTON, Michael (1998), "Cruising (Through) Encounters" en Heathcote, Owen et al. (ed.), *Gay Signatures: Gay and Lesbian Theory. Fiction and Film in Frances. 1945-1995*. Nueva York, Berg.
- YOUNG, Iris (1995), "The Ideal of Community and the Politics of Difference", en Weiss, Penny (eds.), *Feminism and Community*. EEUU, Temple University Press, pp. 300-326.
- ZALDUMBIDE, Gonzalo (2009), "De Benjamín Carrión", en Salazar, Gustavo (ed.), *Pablo Palacio*. Madrid, Edición no venal.

- ZEPETNEK, Steven Tótósy de (1998), “La literatura comparada y la aproximación sistémica a la literatura y la cultura” en Vega, María José y Carbonell, Neus (eds.), *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Gredos, pp. 215-229.
- ZIMMERMAN, Bonnie (1996), “Lesbian Literature: A Continuation”, *The New Our Right To Love*. Nueva York, Touchstone, pp. 259-263.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001), *El espinoso sujeto*. Barcelona, Paidós.
- ZYSMAN, Diego (2005), “La crisis del *welfare* y sus repercusiones en la cultura política anglosajona”, en Rivera, Iñaki (coord.), *Política Criminal y sistema penal*. Barcelona, Antropos, pp. 255-280.

