



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS MODERNAS

ENTRE TÚ Y J/E: FIGURACIONES FEMINISTAS Y TACTO
ÉTICO EN *LE CORPS LESBIEN* DE MONIQUE WITTIG

TESINA

PRESENTA:

BELLANEY FIGUEROA RIVES

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS MODERNAS
(LETRAS FRANCESAS)

ASESORA:

DRA. CLAUDIA RUIZ GARCÍA

CIUDAD DE MÉXICO, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Primeramente, agradezco a mi madre, a mi abuela, a mis hermanas. Sus caminos recorridos inspiraron el mío. Me percató ahora de todo el esfuerzo, el amor y la atención que compartieron y siguen compartiendo.

También extendiendo mi agradecimiento a la profesora Claudia por su infinita paciencia en la revisión y sus comentarios al texto.

A todas las autoras que descubrí (Wittig, por supuesto, pero también Hélène Cixous, Adrienne Rich, Anne Dufourmantelle y muchas otras). Además de habituarme a escarbar en el canon, a volver a trazar una herencia literaria para así encontrar pepitas, me acompañaron en mis preocupaciones y mis entusiasmos.

A Liz, Yohana, Marely. Veo con admiración todo lo que hacen y eso me da ímpetu <3.

Gracias a mi Sra. Gata por todas sus enseñanzas.

Índice	
Páginas introductorias	4
1. Lo táctil como estrategia ética de desidentificación	11
1.1 El cuerpo múltiple y Roland Barthes	11
1.2 La utopía del cuerpo y Michel Foucault	13
1.3 El cuerpo táctil y Jean-Luc Nancy	15
1.4 El cuerpo lesbiano de Monique Wittig	25
2. Cuerpos lesbianos: monstruosidad, abyección y conectividades	37
2.1 Cuerpos-mundos, poder y emancipación	37
2.2 Cuerpos-mundos. El caso de las mujeres	43
2.3 Réplicas feministas en torno al cuerpo	45
2.3.1 Lo monstruoso y Margrit Shildrick	46
2.3.2 Lo abyecto y Julia Kristeva	52
2.3.3 El cyborg y Donna Haraway	58
Notas conclusivas: ¿hacia dónde nos lleva el deseo?	65
Bibliografía	69

Páginas introductorias

Cuando Barthes se refiere al intertexto, además de darle el significado convencional de un texto compuesto por ecos ocultos o explícitos de otros textos, agrega un significado más personal: el intertexto sería el centro magnético alrededor del cual la lectora iría formando su urdimbre de sentido. Ciertamente ayudada de otros discursos, la lectora, sin embargo, no dejaría de conectarlos a ese núcleo textual para así componer un significado. Un fenómeno parecido a este “recuerdo circular” se produjo luego de haber leído *Le corps lesbien* de Monique Wittig, pues me pareció éste, un texto tan nutrido de teoría feminista y de tradición literaria que su permanencia como foco de mi reflexión se justifica como un intento de conciliar proposiciones filosóficas —con su tendencia a separar la dimensión vivencial de la teoría—, algunas aportaciones feministas concernientes al cuerpo y esta novela. Texto tremendamente desafiante en lo que respecta a la forma, sus distribuciones, sus pausas, sus intercalaciones, sus mayúsculas y otras particularidades estilísticas dan un margen amplio de libertad interpretativa; así, unas teóricas, entre ellas Butler, se interesarán por la escisión en los pronombres correspondientes a la primera persona del singular, mientras otras como Erika Ostrovsky se ayudarán de la numerología para comparar el texto con mitos.¹

En consonancia con un texto tan disponible a la alteridad, siendo éste casi en su integridad dedicado a su interlocutora, el enfoque que he adoptado para abordar *Le corps lesbien* conduce a la deserción de la identidad y sus definiciones, en beneficio de una búsqueda de articulaciones heterogéneas; con más exactitud, me guiaré por un método de lectura feminista definido por Haraway: “La articulación debe permanecer abierta, con sus densidades accesibles a la acción y la intervención. Cuando el sistema de conexiones se cierra sobre sí mismo, cuando la acción simbólica se hace perfecta, el mundo está congelado en una danza de muerte” (Haraway, *Política y sociedad*, 1999, 153). Por consiguiente, mi reflexión no buscará esclarecer las imágenes, el estilo o los *leitmotiv* de la obra, sino establecer algunos

¹ En el análisis que lleva a cabo Ostrovsky se toma en cuenta el número de fragmentos del cuerpo lesbiano, además de la clara referencia que da Wittig en algunos fragmentos, como una reminiscencia del mito de Isis y Osiris donde se cuenta el asesinato y el desmembramiento de Osiris por la mano de su hermano Seth, y su renacimiento ulterior gracias a la recolección de sus partes que hace su amada Isis. El acercamiento entre el mito y *Le corps lesbien* favorece la identificación de temas significativos como: la muerte, la resurrección, el tiempo cíclico, la fragmentación y la reunión corporal.

puntos de fricción entre la teoría y el texto. Dicho esto, la pregunta que ronda mi lectura de la novela más que ser ¿cómo está constituido este cuerpo? o ¿cuáles son sus partes?, lo que significaría un intento de confinamiento del mismo, es ¿cómo se modifica este cuerpo al entrar en relación con una piel foránea?, ¿qué potencias adquiere al contacto con lo ajeno? Con el fin de elaborar algunas propuestas me centraré, en el primer capítulo, en las consideraciones que críticos del siglo XX formularon a propósito del cuerpo; Roland Barthes, además de tratarlo en relación con el discurso amoroso, apunta la multiplicidad como una de las características insospechadas del cuerpo y Michel Foucault juega con algunas derivaciones y espacios que la cultura occidental ha generado, al lanzar el cuerpo a una zona utópica, esto es, una zona que rechaza la materialidad del cuerpo. Aunque, con los primeros autores, la temática del cuerpo propio y del cuerpo ajeno sólo se sugiere, al alcanzar la concepción corporal de Jean-Luc Nancy, se hará evidente que el encuentro entre cuerpos y sus consecuencias son temas que preocupan tanto al filósofo como a Monique Wittig.

En el segundo capítulo continuaré interesándome en la cuestión del cuerpo, ahora enlazando teoría feminista y la corporalidad lesbiana desplegada en el texto de Wittig. Si en el anterior me habré enfocado en una actividad que caracteriza a este nuevo sujeto que surge del rechazo de las categorías heterosexuales —el sujeto lesbiano que, según mi hipótesis, practica el tacto satisfaciendo los rasgos descritos por Nancy—, en esta segunda sección, seleccionaré algunas figuras maravillosamente deformadas del feminismo: el monstruo, lo abyecto y el cyborg. Estas tres figuras acomodan, cada una a su manera, los participantes necesarios para que un sujeto estable se instale en ese sitio disputado por fuerzas identitarias y caóticas. La relevancia de una perspectiva feminista, en especial a la hora de aproximarse a un texto cargado de estrategias para transgredir la norma heterosexual, reside en el incremento de asociaciones al que da pie la toma de postura feminista. Por ejemplo, el giro lesbiano que Wittig imprime en los personajes míticos como Zeus, Orfeo, Osiris entre otros, no podría sacar conclusiones tan fructíferas a la luz de las reflexiones de Nancy, si se olvidara el análisis político que Wittig hizo del lesbianismo, y la potencia que le otorgó a la escritura de sujetos disconformes.

Al fin y al cabo, la escritora concebía la literatura como una máquina de guerra contra un régimen que fuerza a las mujeres a una posición de subyugación simbólica y

materialmente. Entonces, la labor escritural intentaría evitar, entre tantas amenazas de reincorporación al sistema, la primera de asimilación del punto de vista hegemónico y la segunda de encasillamiento en las periferias del canon literario. Si no toda la escritura, al menos aquellas discordantes a su contexto tales como la de Proust, Stein, Wittig se construyen como verdaderos caballos de Troya,² es decir; se sirven de la materialidad de las palabras y de su efecto prolongado en el lector según una disposición innovadora y logran “universalizar este punto de vista” (Wittig, “El pensamiento heterosexual”, 2006, 99), el punto de vista de la disconformidad. Asimismo, no podemos perder de vista la participación que Wittig sostuvo en la segunda ola del feminismo,³ en la creación de grupos feministas que desembocaron en el Movimiento de liberación de las mujeres (MLF) en 1970; movimiento que insistía en el cuerpo como sitio complejo donde se entrelazan los efectos de instituciones opresivas y desde donde es posible una emancipación⁴. Vemos que su compromiso político impregnaba con la misma intensidad su obra literaria y teórica que su participación en la vida social, por lo que intentar separar la dimensión política de su obra se vuelve una actividad árida en sus conclusiones. Múltiples entusiasmos de la autora que no pueden ser ignorados convergen en *Le corps lesbien*: la experimentación literaria, la corporalidad, el sujeto lesbiano, entre otros.

No cabe duda de que su postura podría resultar en una absorción acrítica de la universalidad, en una inversión de las jerarquías sin el subsecuente desmontaje del proceso de jerarquización en sí. No obstante, se evita este tropiezo al percatarse de que el objetivo de Wittig no tiende a un ajuste de cuentas que la perspectiva marginalizada emprendería. Como fue advertido por Butler, el carácter universal no se trata de la imposición de valores, sujetos, ocupaciones hasta ahora menospreciados, sino de la participación en lo común que la entrada

² Para profundizar acerca del punto de vista wittigiano, se puede revisar el artículo “Caballo de Troya”, incluido en *El pensamiento heterosexual*-- donde completa su posición acerca de la tarea de la escritora frente al sistema hegemónico.

³ Diane Lamoureux hace la distinción entre la primera ola del feminismo, entre los siglos XIX y XX, que buscaba un cambio en la condición social de las mujeres con su ingreso a la ciudadanía y el feminismo de los años 70 que criticaba opresiones más insidiosas, teniendo como eje el cuerpo: el “mandato” social de maternidad para las mujeres, la criminalización del aborto, las restricciones en la sexualidad femenina, la heteronormatividad, etc.

⁴ Para ilustrar este interés por el cuerpo, podríamos recordar que un acto de protesta emblemático de este movimiento fue el *Manifeste des 343 salopes*, publicado en 1971, donde 343 mujeres declaraban haber abortado de forma clandestina, esto con el fin de quitarle el tabú al aborto y de exigir la legalización de éste, además del libre acceso a métodos anticonceptivos.

al lenguaje entraña: “ese principio de igual acceso (al lenguaje, a la universalidad) se basa en sí en una hipótesis ontológica de la unidad de los seres hablantes en un Ser que es anterior al ser sexuado” (Butler, “Actos corporales subversivos”, 2007, 235). Arrebatarle, no la palabra, pero el monopolio de la palabra a sus colonizadores, y, de esta manera, ir debilitando los mecanismos de sujeción (entre ellos, el género) que otorgan el derecho a la palabra a algunos, en tanto que silencian a las demás. La hablante, al tomar la palabra y, así forjarse como un yo, un sujeto discursivo, quiebra una de las dicotomías principales, pues armoniza la particularidad de su posición con la universalidad del deseo. A este cruce de ubicaciones “contrarias”, Braidotti lo nombra *incardinamiento*, pues es desde el cuerpo que se experimenta lo infinito y lo concreto, además de añadir, con ayuda de este concepto, el factor relacional: se vive un cuerpo contiguo a otros, cada singularidad, ovillo y tejedor de sus concreciones e infinitudes.

Refiriéndonos a lo universal, preocupación política de Wittig, éste podría indicar más que la toma de palabra del sujeto lesbiano (universalizar un punto de vista) o el lenguaje como material colectivo (acceder a lo universal a través del lenguaje). Hay un deseo subcutáneo al sujeto y al logos, es a ese sitio dinámico al que se refiere Braidotti cuando dice: “todo el proceso de devenir sujeto es la voluntad de saber, el deseo de decir, el deseo de hablar, de pensar, de representar. En el comienzo solamente existe el deseo de...” (Braidotti R., “El sujeto en el feminismo”, 2004, 42), y es desde ese sitio que podríamos hablar de lo universal, somos⁵ deseo de tomar formas. Este cambio de cimientos en la constitución de un sujeto lingüístico, siendo ahora el deseo el elemento fundante y no la razón, aparte de desmitificar la contribución de la razón, del lenguaje e incluso del sujeto mismo, hace posible el despliegue de nuevas formas de pensamiento y de acción que la racionalidad unitaria restringía. Para Braidotti, el hecho de reconocer el deseo como un elemento estructurante de la identidad, pese a su carácter “inexpresable”, contribuye a centrarse en la experimentación de nuevos sujetos, reflexiones, prácticas y no en el rastreo de la razón absoluta. Es importante para mí señalar este giro en lo universal y sus consecuencias en el sujeto, ya que *Le corps lesbien* es un texto impregnado de este deseo de articulaciones corporales jamás producidas

⁵ En los capítulos siguientes no será tratado lo universal y el antropocentrismo, sin embargo, cabría preguntarse qué vidas se incluyen en ese somos. Braidotti, por ejemplo, sin atenuar las diferencias entre los organismos (entre ellas el lenguaje), no limita lo universal a lo humano; compartimos con otros modos de existencia el “deseo ontológico de ser” (Braidotti R., 2004, pág. 40).

y de nuevos acoplamientos conceptuales. Ya sea por el contacto con la otra o con la composición de figuras lesbianas, un deseo productor⁶ recorre cada interacción.

Estilísticamente, el deseo se podría identificar con el afán por deslindarse de las formas novelescas preestablecidas. Como lo anuncia la voz poética desde su primera página “*Ce qui a cours ici [...] n’a pas de nom pour l’heure*”⁷ (Wittig, *Le corps lesbien*, 1973, 7); es decir, el amor lésbico, al ser un tema en general excluido del canon literario, requería de un tratamiento que no asimilara el modelo heterosexual y que conjugara otras maneras de narrar el amor y el deseo. Eso explicaría la peculiaridad de su composición: una enumeración de partes corporales, en mayúsculas, en una disposición enigmática que escapa a un orden establecido (alto/bajo, interior/exterior), una terminología médica que aparentemente no se adecua al relato de una pasión. En contraste con ese tono “científico”, interrumpiendo la impersonalidad del inventario, pequeños acontecimientos son descritos, éstos con una intensidad equivalente a la transformación soportada por cada cuerpo. En efecto, estos pasajes atraviesan una cantidad impresionante de emociones: “*from the greatest possible tenderness to the fiercest savagery, from the most profound sorrow to the most intense joy, from the height of pleasure to excruciating pain, from despair to triumph*”⁸ (Ostrovsky, *J/est une autre*, 1991, 90).

Pero el desacato a la normativa heterosexual y a las reglas del canon literario no se expresan únicamente en el tema o el estilo, desde el título es posible percibir la voluntad de confrontación y de presentación de la largamente acallada experiencia lesbiana. Al menos, una de las primeras impresiones, según Ostrovsky, para quien se tope con el libro, sería de reto a su hospitalidad: ¿aceptarás recibir este corpus textual, asumiendo el peligro de quebrar las estructuras heteronormativas, o, al contrario, lo rehuirás para no comprometer los límites de la heterosexualidad? Desde el título, el paratexto exhorta a una extranjerización de la identidad en favor de la llegada del nuevo sujeto lesbiano. La propia autora comenta la magnitud que tuvo el hallazgo del título ya que fue a partir de él, de esta contradicción entre el sustantivo masculino –cuerpo- y su adjetivación lesbiana, que construyó el armazón

⁶ Braidotti reconoce la influencia que Deleuze imprimió en su pensamiento en especial en conceptos como devenir, deseo, multiplicidad, afecto.

⁷ Trad. “Lo que aquí ha sucedido [...] no tiene hasta ahora nombre”.

⁸ Trad. “desde la mayor ternura posible hasta la ferocidad más extrema, desde la tristeza más profunda hasta el más intenso gozo, de la cima del placer al dolor más insoportable, de la desesperación al triunfo”.

textual. Según la autora era tal la potencia de ese calificativo que lograba “lesbianizar” el cuerpo, los personajes mitológicos y los pasajes a la acción (Wittig, “Some remarks of the *lesbian body*”, 2005). Para introducir algunas implicaciones de lo que supondría esta “lesbianización” del sujeto, nos ayudará un rápido repaso de otro artículo tratando igualmente el título. En él, Yannick Chevalier considera las dos principales interpretaciones gramaticales que el título podría suscitar: “lesbiano” se emplearía como adjetivo calificativo o relacional, en otras palabras, el título podría designar un cuerpo “inherentemente” lesbiano o perteneciente a una lesbiana. En los dos casos, quedan supuestos los significados de lo lesbiano y del cuerpo; en contraste, Wittig perturba la estabilidad de ambas definiciones. Conuerdo con Chevalier cuando sostiene que, si bien las definiciones apriorísticas nos sirven en un primer momento, es en el transcurso de la lectura que se van delineando las nuevas capacidades de estos cuerpos. De ahí que sea a través del “propio” *corps lesbien* y de textos teóricos debilitantes de algunas dicotomías (por ejemplo, Kristeva con su estudio de lo puro y lo impuro o Shildrick interesándose en el monstruo como elemento disruptivo de las categorías de propiedad e identidad), que se puede apreciar de un modo más abierto la novela de Wittig. Concentrándonos, pues, en el diálogo que se da entre los cuerpos lesbianos y los corpus teóricos, nos detendremos, no en las descripciones de uso común que se hacen de la corporalidad y del lesbianismo, sino en las interrupciones críticas al modelo heteropatriarcal (con su propensión a la unidad, delimitación, la normalidad) para dejar en claro las potencias, que en el texto se indican, del cuerpo lesbiano.

Dicha alma no tiene otra superficie que el cuerpo, su esencial desnudez. La desnudez, tal una banda de Moebius de la que uno no podría distinguir el adentro del afuera. [...] No hay una línea de demarcación, ningún signo del que uno podría decir: allí está el punto de impacto de la interioridad, allí donde no se accede, el lugar del espíritu fuera de toda carne.

Anne Dufourmantelle, *Elogio del riesgo*

La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. [...] lo acariciado, propiamente hablando, no se toca. No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca. Este “no saber”, este desorden fundamental, le es esencial. Es como un juego con algo que se escapa, un juego absolutamente sin plan ni proyecto, no con aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre porvenir.

Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el otro*

1. Lo táctil como estrategia ética de desidentificación

1.1 El cuerpo múltiple y Roland Barthes

Entrar en la materia del cuerpo, asumo, es una tarea tan complicada como necesaria. Lo que ha hecho perdurar esta problemática sin respuestas definitivas son los acercamientos contradictorios entre sí que ésta ha generado. Hay un aparente antagonismo en las cualidades atribuidas a él, dependiendo el autor, el tiempo o el objetivo con el que se le estudia. Podríamos ejemplificar la permanencia de la controversia corporal con un autor griego de la época clásica, Platón, que concibe el cuerpo en su diálogo “Fedón” como una cárcel del alma, una energía de la que es imprescindible disponer sin, por lo tanto, confiar en lo más mínimo: “[...] su alma, está obligada a examinar la realidad a través de éste [del cuerpo] como a través de una prisión [...] dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo” (*Fedón*, 2018, 256). Por su parte, Butler, al aproximarse al planteamiento wittigiano del género, percibe el cuerpo sexuado como un dispositivo de control, una estructura naturalizada de una serie de órganos con el fin de servir al régimen heterosexual: “Las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros están fuera de lo humano y, en realidad, conforman el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se conforma lo humano” (Butler, 2007, 225) Sólo con esta pequeña comparación entre un filósofo clásico y una filósofa contemporánea, entre un cuerpo con el que se nace, que entorpece la perfección de la Idea y del que el sabio se habrá desecho una vez muerto y uno que, más bien, toma forma mediante la interiorización de las normas de género, se nos aparece la comprensión del cuerpo como una tarea continua a la vez que polémica. En los dos casos, circunscribir el cuerpo significa no solamente delimitar su contorno y sus funciones, sino también definir un tipo de relación que este cuerpo figurado guarda con su entorno, con los otros cuerpos.

Un ejemplo relativamente reciente del aprieto en el que se entra a la hora de intentar delimitar el concepto de cuerpo se muestra en una entrevista a Barthes; en ésta, Barthes expresa la multiplicidad de cuerpos a los que puede referirse este concepto, por lo que se revela insuficiente para acordonarlo. No solamente el cuerpo tiende a mutar a lo largo de las épocas pues es “un cuerpo que ha estado muy manipulado y transformado por la historia, por las sociedades, por los regímenes, por las ideologías” (Barthes, “Todavía el cuerpo”, 108),

de igual manera la comprensión de éste, y las conclusiones acerca de su comportamiento varían según el foco estudiado. Así, si nos interesa “la realidad intersubjetiva” del cuerpo, entonces se deberá tomar en cuenta, ayudándose del psicoanálisis, la imagen corporal que los otros imprimen en nuestra mirada y viceversa. Después de haber entendido un poco los mecanismos que hacen que yo perciba de una cierta forma al otro, es posible, según el escritor, llegar a una convivencia un poco más empática entre ambos; es decir, reconozco que tanto mi cuerpo como el del otro corresponden a una materia abierta, vulnerable. Si, en cambio, nos fijamos en la composición del cuerpo por la publicidad, estaríamos asistiendo a un fenómeno completamente diferente; se fijan como mandato para merecer la presencia en las pantallas: la pulcritud, la tersura, la juventud, la delgadez. Y se impone la aún más rigurosa orden de inmutabilidad a nuestras epidermis; esta búsqueda de la inmortalidad encierra una aversión al cambio del cuerpo, a su deterioro, a su capacidad de transmutarse de tal manera que se vuelva irreconocible a sí mismo y se refleja en prácticas ambivalentes que pueden identificarse como estrategias de dominio o de transgresión como son el fisicoculturismo y las operaciones estéticas, entre otras.

También en *El placer del texto* el autor hace mención de la multiplicidad del cuerpo como resultado de las varias disciplinas que quieren hacerse cargo de él: “expresión admirable: el cuerpo cierto. ¿Qué cuerpo? Puesto que tenemos varios: el cuerpo de los anatomistas y los fisiólogos, el que ve o del que habla la ciencia: es el texto de los gramáticos, de los críticos [...]” (Barthes, *El placer del texto*, 1993, 28). Hasta aquí, hay una variación mínima en cuanto al argumento de Barthes expresado anteriormente: dependiendo el campo de estudio o de acción que examine el fenómeno corporal, será el cuerpo reconstituido; no se le presenta el mismo cuerpo al biólogo que al enamorado, o al publicista. Sin embargo, modificará un tanto esa idea en páginas posteriores, pues pasará de una multiplicidad proveniente del “exterior” a una multiplicidad encarnada: “Cada vez que intento “analizar” un texto que me ha dado placer [...] es mi cuerpo de goce el que reencuentro. [...] una combinatoria muy fina de elementos biográficos, históricos, sociológicos, neuróticos (educación, clase social, configuración infantil).” (Barthes, *El placer del texto*, 1993, 102). Entonces es la propia carne la que se multiplica. Con más exactitud, el cuerpo al encontrarse con su goce, perfora la carcasa uniforme de su subjetividad y halla un sinnúmero de componentes incontrolables y que no logran fundirse completamente. Cada vez, a pesar de

las tentativas de reconstitución de un sujeto estable, un desajuste persevera, una brecha entre su placer generado por una cultura determinada y su goce excesivo a una identidad. Y tal vez sea esta bifurcación la que potencie otras multiplicidades en el sujeto mismo de forma que éste nunca se adecue a una unidad.

1.2 La utopía del cuerpo y Michel Foucault

Foucault también se interesa por este grano irreductible dispuesto en las fronteras del cuerpo, esta grieta corporal por la que escapa cualquier intento de delimitación del cuerpo. En Barthes, la diseminación de este concepto se debía a la multiplicidad de disciplinas, de contextos e incluso de alteridades que accedían a su contacto, descubriendo de este modo una imposible unidad; Foucault, con un recelo un poco más agudo hacia la coherencia del cuerpo, percibe la disrupción de lo heterogéneo desde el interior de la carne: ya no es preciso aceptar el encuentro con el otro (ya sea bajo la forma de una rama de conocimiento o bajo la forma de una persona concreta) para atestiguar la extrañeza que implica habitar un cuerpo. En su conferencia radiofónica de 1966 “Le corps utopique”, Foucault comienza inscribiéndose en la tradición filosófica que divide el cuerpo y el alma, creando un binomio jerárquico donde a la materia corporal se le atribuyen rasgos decadentes, “*mon corps, c’est le lieu sans recours auquel je suis condamné*” (Foucault, *L’utopie du corps*, 2022)⁹ Para apoyar el supuesto del cuerpo como un estorbo a la realización plena del sujeto, Foucault enumera tres ejemplos de lugares que permitirían al imaginario escapar de la prisión carnal, es decir muestra tres utopías recurrentes a lo largo de la historia occidental (estos no-lugares en los que el humano y el mundo se articulan con tal armonía que la felicidad es alcanzable para todos). El ejemplo de utopía que retengo es la del alma, pues me parece característico de una manera de pensar instaurada por la filosofía en la que la dicotomía sirve como plantilla para la comprensión del mundo, a la vez que inevitablemente desprecia a uno de los términos; esta estrategia de exclusión dentro del discurso ha sido criticada con severidad por múltiples teóricas y escritoras feministas ya que tiende a silenciar otros modos de pensamiento que no entran en

⁹ Trad. “Mi cuerpo es el lugar al que estoy condenado sin recurso”.

el esquema restrictivo del Logos.¹⁰ Hélène Cixous expone en un párrafo conciso el desgarramiento que supone el pensar occidental:

El pensamiento ha funcionado por oposición,

Palabra/Escritura

Alto/Bajo

Por oposiciones duales, jerarquizadas. Superior/Inferior. Mitos, leyendas, libros. Sistemas filosóficos. En todo (donde) interviene una ordenación, una ley organiza lo pensable por oposiciones (duales, irreconciliables; o reconstruibles, dialécticas). Y todas las parejas de oposiciones son parejas. ¿Significa eso algo? El hecho de que el logocentrismo someta al pensamiento – todos los conceptos, los códigos, los valores, a un sistema de dos términos, ¿está en relación con “la” pareja, hombre/mujer? (Cixous, *La risa de la medusa*, 1995, 14)

Y es con este hábito dialéctico que Foucault comienza la descripción del cuerpo. No solamente, contrapone el alma, entendida como la parte elevada, trascendente del sujeto a la corporalidad, la parte menguante del individuo; también posiciona el cuerpo dentro de los datos objetivables, lo dado, de lo que no es posible dudar. Así, si me levanto, me desplazo, tropiezo con las cosas, caigo y me identifico con esta masa que me forma sólo es posible por la desmesurada certidumbre que deposito en ella. En la segunda parte de su conferencia, sin embargo, Foucault va prescindiendo de la excesiva realidad con la que había dotado al cuerpo; en efecto, la posición y la presencia de éste nunca es tan clara como se podría pensar: “*Mon corps, en fait, il est toujours ailleurs, il est lié à tous les ailleurs du monde, et à vrai dire il est ailleurs que dans le monde*”¹¹. (Foucault, 2022). *Ailleurs* indica justamente un lugar extranjero sin precisar su ubicación con exactitud, lugar ambiguo del que sólo puedo decir que no está aquí. Entonces, para ubicar al cuerpo es menester posarse al filo de la presencia y de la ausencia, en el sitio donde se encuentran las cosas cargadas de innegable materialidad, y a la vez evaden cualquier tentativa de captura, es decir en la utopía. Según Foucault, el cuerpo es utópico por los numerosos escondites que escapan a nuestra percepción, partes en

¹⁰ La crítica al Logocentrismo y la apertura hacia nuevos modelos de pensamiento son ejes principales en el artículo de Braidotti, Rosi (2004). Sobre el sujeto feminista femenino. En A. Pfeiffer (ed.), *Feminismo, Diferencia sexual y subjetividad nómada* (33-50). Gedisa.

¹¹ Trad. “Mi cuerpo, de hecho, está siempre en otra parte, vinculado con todos los allá que hay en el mundo; y, a decir verdad, está en otro lugar que no es precisamente el mundo.”

nuestro cuerpo de los que jamás seremos testigos: la espalda, la nuca, las vísceras, etc. Pero no es solamente la imposibilidad de repararse como objeto en el mundo fuente de distancia entre el lugar que ocupa mi carne y el lugar que ocupa el Yo. Asimismo, Foucault señala la unidad corporal, la imagen de su totalidad como proyecto imposible salvo a través del cadáver o del espejo. Son estas dos sendas las únicas que permitirían un atisbo a mi composición íntegra, y son justamente las mismas las que quedan clausuradas a mi paso. Ni la muerte, ni los reflejos permiten que el sujeto se halle completamente (es decir, se atestigüe como cosa en el mundo, se deshabite para distinguir su propia materialidad); en la primera en razón de la desaparición del yo, en la segunda a causa de la duda de ilusión que permanece siempre frente a la imagen inversa del espejo. Se trataba de escapar del cuerpo (o al menos ésa era la función de las utopías en el primer movimiento argumentativo foucaultiano) cuando, en realidad, no se le puede colocar en un territorio fijo, ni se le puede habitar totalmente.

1.3 El cuerpo táctil y Jean-Luc Nancy

Filósofo posterior, Jean-Luc Nancy, en una postura contrapuesta a la anterior, rechaza la cercanía que el cuerpo podría tener con el concepto de utopía: “No hay ni atopía ni utopía de *ego*. Solamente la ec-topía articuladora, constitutiva de la tópica absoluta, cada vez absoluta, de *ego*” (Nancy, *Corpus*, 2010, 23). Este rechazo se debe más a la justicia de Jean-Luc Nancy hacia la ubicación exacta en la que se asienta el cuerpo que al desconocimiento de las zonas ambiguas de éste. Por lo tanto, la corporeidad no se encontraría en un exterior indefinido sino en el aquí-allá, prueba tangible de nuestra presencia en el mundo al mismo tiempo que desplazamiento constante y evasivo. Si bien la primera comparación entre la concepción corporal de los último dos autores (Foucault y Nancy) revela discordancias manifiestas, bajo un examen más pausado, no hay dificultad en descubrir similitudes entre ambos. En *Corpus*, entre otras inquietudes, se ronda la significación de existir en la encrucijada entre la experiencia corporal y la textual. A lo largo de la lectura, se vuelve palpable que este merodeo teórico no es accidental; la manera en la que concibe la materia corporal, y más precisamente, el ejercicio de tocar, va de la mano con su estilo estriado y fragmentario. Se trata no ya de

ofrecer definiciones o categorías que auxilien la comprensión del cuerpo, sino de formar nuevos surcos entre reflexiones, pensadores, imágenes, etc.

En su acercamiento, al igual que Foucault, lo ajeno del cuerpo no se hace esperar; efectivamente, según Nancy, el cuerpo como elemento simbólico de la radical alteridad ha obsesionado sobremanera al pensamiento occidental, afirmación con la que solamente se puede coincidir cara a la obstinación de tantos filósofos por separarse de lo material. Siguiendo el estudio de Marzano, en especial el primer capítulo donde hace el recuento de la vertiente filosófica que impone la escisión alma/cuerpo, se advierte que la desconfianza hacia la materia al juzgarla germen de error y de inmoralidad, a pesar de haber brotado en la antigüedad con los misterios órficos, ha persistido hasta la época contemporánea. Si en la época antigua este repudio se traducía en un idealismo platónico que acusaba a la esfera terrenal (incluido, por supuesto, el cuerpo y los sentidos) de ser un espejismo del que sólo un sujeto avisado se liberaría por medio de la razón, también aparece la separación en la Modernidad a través del portavoz Descartes bajo la forma del “cogito”, pues la verdad del pensamiento se manifiesta después de haberse purgado del cuerpo y sus percepciones equívocas. Pero la noción de *res extensa*, es decir de materia inerte, que impide el conocimiento continúa en la actualidad, al menos según Marzano. Subrepticios e insidiosos, los prejuicios despreciativos de la corporalidad inducen tanto a la ignorancia de sus potencias como a la pretensión a su domesticación. Es cierto que la búsqueda de la verdad o de la virtud han sido reemplazados por objetivos que, a simple vista se consideran más inmediatos como la belleza o la juventud, sin embargo, el trato tiránico hacia nuestra materia constitutiva no ha menguado ni un ápice, con la salvedad de que ahora se hace bajo el pretexto de la libertad y de la expresión de sí mismo: “ [...] *derrière la prétendue liberté de déterminer sa propre vie par la domestication du corps, se cache une dictature des préférences, des désirs et des émotions*”¹² (Marzano, *La philosophie du corps*, 2013, 17)

Por supuesto que, frente al dualismo reductor del idealismo y del racionalismo, fueron emergiendo alternativas que ensayaban una mixtura no simplificada de la carnalidad y el pensamiento. Entre ellas, el proyecto de Jean-Luc Nancy surge como una renovación de lo

¹² Trad. “Bajo la supuesta libertad de determinar su propia vida por la domesticación del cuerpo, se esconde una dictadura de las preferencias, los deseos y las emociones.”

misterioso del cuerpo; en su caso, el advenimiento de lo extraño no implica la subordinación de ninguno de los elementos, en virtud de lo cual su aproximación al acontecimiento carnal no se asemeja en modo alguno a los de Descartes o Platón. Entonces, ¿cuáles son las peculiaridades del cuerpo figurado por Nancy? Para empezar, habría que notar que no existe relación de propiedad entre mi cuerpo y yo, es decir sería imposible la formulación: mi cuerpo, pues esta frase ya incluiría una pretensión de asimilación y posesión. El sujeto (yo), agente dinámico, haría uso de su objeto (cuerpo), agente pasivo. Evitando el traspie de evocar el dominio en el lenguaje mismo, el filósofo propone una expresión que refleje con más precisión el entrelazamiento de la palabra y la carne: “No “mi cuerpo”, sino corpus ego. “Ego” sólo tiene sentido al ser pronunciado, proferido (y en su proferimiento, su sentido es simplemente idéntico a la existencia: “*ego sum, ego existo*”)” (Nancy, 2010, 23). Con una reinterpretación de la frase de Descartes (y que hace recordar al célebre “pienso, luego existo”), enfatiza la importancia de la pronunciación, del proferimiento, en otras palabras, el trenzado de la entraña con cualquier manifestación racional (ya sea pensar, escribir o hablar), pues es sólo desde el cuerpo que brota un Yo, un ego.

En otro fragmento, podemos reparar las consecuencias de la dichosa desviación que hace de Descartes:

Hace falta una vez, una cantidad discreta que dé el espacio de tiempo de la articulación o que dé lugar (que esta “vez”, sin duda, tenga lugar sin cesar, cada vez, en cada espacio de tiempo del existir, en cada momento, nada tiene de contradictorio: indica simplemente que el existir existe según esta discreción, esta discontinuidad continua, su cuerpo) Así, en la articulación del ego cartesiano, la boca o el espíritu es todo uno: es siempre el cuerpo. (Nancy, 2010, 23)

Entonces, el único lugar que permite mi plena existencia es el cuerpo; cualquier idealismo que busque un sitio externo a la carne para la realización de la identidad se confiesa restrictivo porque intenta separar una experiencia compuesta. Al tratar de pensar, escribir o hablar del cuerpo, aparte de buscar reafirmar el yo, la identidad, de buscarse en el cuerpo, paralelamente se insertan las multiplicidades que evitarán el encierro identitario e impermeable a la irrupción de lo otro. Al contrario, es el cuerpo con su variabilidad, sus cambios de postura, sus alejamientos y regresos, el que evidencia que sólo es posible llegar al asentamiento de sí mismo con la recepción de lo extraño. Por cada yo articulado, hay una transformación por

más leve que sea y esto significa que no se posee totalmente ni el cuerpo ni a sí mismo. Además, la pretendida consolidación del yo en el acto lingüístico incluye ya la huella de la otredad; como bien lo señala Nancy, “el ego enunciado enseguida se atrinchera frente al ego enunciante” (Nancy, 2010, 25), por lo que cabe suponer que el cuerpo nunca se asimila completamente al yo, o más bien que queda una excrecencia que el discurso no logra absorber. Esto no equivale ni mucho menos a clasificar el cuerpo como el objeto perpetuo, sino a percatarse de la zona indescifrable, ignota que permanece incluso en las confirmaciones más sólidas del yo.

A riesgo de caer en la redundancia, no puedo dejar de enfatizar la importancia que guardan las variaciones del cuerpo para la hospitalidad hacia el extranjero (siendo el cuerpo mismo el forastero íntimo) así como para disgregar la imagen de un cuerpo monolítico, entendido “racionalmente” como un todo estructurado. En efecto, bien enterado de la construcción ordenada que se ha hecho del cuerpo, en la que se estructuran con premeditación funciones y valores dando como resultado una cuadrícula inflexible de alto y bajo, puro e impuro, interno y externo, Jean-Luc Nancy prefiere dirigirse a los cuerpos como manifestaciones movedizas, permanentemente arribando y partiendo, por lo que se vuelve imposible una figura corporal estable: una cabeza dirigente con sus miembros subalternos o una interioridad consciente expresándose mediante la superficie. Desde luego, ya aparecían en el cuerpo utópico de Foucault las diversidades tectónicas cuando enumera los sitios carnales inaccesibles: las cavidades, los meandros, las playas del cuerpo; y el filósofo aumenta el desgaje del bloque de la carne al extender el territorio corporal a los fluidos, las acciones, las impresiones, etc. De tal suerte que los bosquejos (y es fundamental el gesto del esbozo que tantea cada vez y de diferente manera la materia, sin llegar a determinarla en su integridad, y que contradice justo ese otro gesto tajante de la definición) no procuran contener en absoluto el cuerpo en un esquema conceptual, y podemos contemplar la belleza intermitente y frágil del cuerpo en las descripciones que hace el filósofo de él:

Ego siempre articulándose – hoc, et hoc, et hic, et illic...-, ir y venir de los cuerpos: voz, alimento, excremento, sexo, niño, aire, agua, sonido, color, dureza, olor, calor, peso, pinchazo, caricia, conciencia, recuerdo, síncope, mirada, aparecer, en fin, todos los toques infinitamente multiplicados, todos los tonos proliferando. (Nancy, 2010, 24)

Aunque pudiera parecer que no se desmarca lo suficiente de la perspectiva binaria al continuar con la dialéctica de lo uno / lo otro, creo encontrar dos diferencias que dan cuenta de su especificidad: una en relación con la composición de la identidad, la otra en relación con la reacción que se tiene ante la alteridad, es decir, hay una divergencia existencial y ética. La primera, ya apuntada en páginas anteriores, se refiere a la situación encarnada gracias a la cual intervenimos en el mundo y de la que es imposible tanto separar los elementos como sintetizarlos; esta paradoja puede ser resumida por la declaración – tengo un cuerpo, soy un cuerpo¹³. Es decir, me percibo simultáneamente como objeto/sujeto, unidad/multiplicidad, identidad/otredad. La segunda, en íntima correlación con la anterior, se refiere a la respuesta de bienvenida frente a la llegada del otro, sea éste el propio cuerpo o las otras personas. El rechazo del cuerpo, característico del idealismo, permitía ampliar el umbral de discriminación contra otros seres que no entraran dentro de la categoría de “ser racional”; entonces, mujeres, niños, animales, esclavos fueron rápidamente identificados como recursos naturales, objetos corporales sin capacidad de acción ni reflexión, y por lo tanto a disposición del único sujeto que detentaba las propiedades racionales: el hombre blanco heterosexual¹⁴. Así pues, no se dificulta seguir la línea lógica entre Descartes diciendo “No soy, de ningún modo ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano”¹⁵ y las crueldades ejercidas contra los animales con el propósito de entender el mecanismo de sus órganos; para Descartes los animales eran solamente un manojito de engranajes y tuercas que no podían pensar ni sentir dolor.

En cambio, la postura de Nancy más que cazar lo extranjero a mí para subyugarlo, exige una actitud abierta, expectante a lo inesperado, al advenimiento de la alteridad y los cambios que hará surgir en la identidad. Después de todo, si mi cuerpo es mi extraño y no puedo apoderármelo por entero, es consecuencia de su apertura al mundo. El extrañamiento de sí mismo es ocasionado por el posicionamiento tan peculiar que adopta el sujeto en su empeño de afianzarse en el mundo. En otro apartado del mismo texto, el autor explicita el lugar inestable en el que el equilibrista se mueve, actúa, padece y sin el cual no habría

¹³ Las problemáticas derivadas del ser/tener el cuerpo son expuestas de manera muy clara en el libro *Body Studies* de Niall Richardson y Adam Locks

¹⁴ En el artículo “Sobre el sujeto feminista femenino” expone los lazos entre racionalidad y dominación, además de las diversas críticas feministas contra esta manera de construir saberes.

¹⁵ Citado por David Le Breton en *Antropología del cuerpo y la modernidad*, p. 71

existencia, o sea el sitio del cuerpo; para especificar lo insólito de esta posición, el filósofo se sirve de un concepto clave que expresa tanto el distanciamiento de sí mismo a raíz de esta nueva localización como la actitud disponible a la contingencia que ésta misma exige: *expeausition*. Una traducción que preservara la resonancia corporal de la palabra tendría que apostar por un neologismo que integre el juego poético de Nancy, en su defecto, escribo la traducción literal: ex - piel- sición. La exposición / *expeausition* de la que habla Jean-Luc Nancy, no alude a un despliegue de la interioridad, a un exponer el yo auténtico (que es concebido forzosamente interior), más bien a la exterioridad que significamos para nosotros mismos y para los demás. Mi piel se expone al contacto foráneo y con el mismo movimiento se extrae del sí-mismo, se extranjeriza, y ésta es una acción que no podemos anular pues es parte constitutiva de la identidad: no puedo negar que habitar corporalmente el mundo (dejo el pleonasma para hacer énfasis en el cuerpo, aunque, de hecho, no haya otra manera de existir) acarrea la capacidad de ser afectada por lo circundante, animales, temperaturas, humanos, texturas, etc.

Así encontramos otra similitud entre Foucault y Nancy, ambos se preocupan por el sitio del cuerpo a pesar de llegar a conclusiones no tan similares. Como ya anoté, Jean-Luc Nancy no acepta la utopía como concepto definitorio a la hora de describir la experiencia corporal, puesto que las vísceras y su distribución necesitan de un anclaje, un aquí que la utopía, al menos en su versión más ortodoxa, no proporciona. Este nudo que enlaza la existencia al mundo terrenal y corporal evita cualquier fuga hacia un supuesto lugar supraterráneo en el que se experimentaría la realidad de las cosas y que desestima el cuerpo como soporte cognoscitivo. Nancy, por el contrario, le devuelve la dignidad al asumirlo como materia inserta en un tiempo y lugar específicos, un aquí y ahora (no obstante, ese lugar será desestabilizado más adelante, e incluso la concepción del cuerpo como bloque orgánico que ocupa un espacio) y al deslastrarlo de la famosa esencia. Rechaza, por consiguiente, cualquier explicación o significado después de la muerte (o en la intemporalidad) a favor de la asunción de la pérdida de parámetros universales que den sentido al cuerpo y al mundo y, por lo tanto, a favor de la justicia en este “mundo de cuerpos”.

Ahora bien, después de haber vinculado el ego a lo corpóreo en una articulación inextricable, el filósofo complejiza la localización aparentemente bien asentada del cuerpo. Pues éste no

se encuentra sólo aquí; es más, lejos de ser masas compactas que llenan un espacio dado, “los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin ahí, sin un “aquí”, para el éste” (Nancy, 2010, 16). Además, su ubicación no se fija de forma determinada porque hay un movimiento de huida propio del cuerpo que frena la tendencia humana a la delimitación, a la categoría, a la confiscación:

Los cuerpos siempre en la partida, en la inminencia de un movimiento, de una caída, de una separación, de una dislocación. (Una partida es eso, incluso la más simple: ese instante en que deja sitio a la simple dilatación del espaciamiento que él mismo es. El cuerpo que se va se lleva su espaciamiento, se lleva como espaciamiento, y de alguna manera se pone a buen recaudo y se atrinchera en él. (Nancy, 2010, 31)

Un lugar que se desplaza, he aquí la diferencia con respecto al enfoque foucaultiano; mientras que Foucault inserta localidades utópicas dentro del continente corporal, mínimos conductos hacia lo recóndito que despistan tenuemente la representación global de sí mismo, Nancy ve al cuerpo escaparse de la captura no sólo por sus partes inalcanzables, sino también por el hecho de evadirse incluso en su inmovilidad. El ego, menos dinámico que el cuerpo, no consigue apresararlo en una rejilla categórica pues éste se derrama por cualquier abertura que encuentre: impulsos, inconsciente, sueños, placeres, etc.

Quizás se piense que las discordancias entre Foucault y Nancy son tan pocas que no ameritan una confrontación entre ambas. Sin embargo, la última noción de Jean-Luc Nancy (la fuga corporal) abre un horizonte ético que, me parece, apenas está esbozado en el cuerpo utópico de Foucault. La vía y las estrategias para relacionarse con lo otro difieren sobremanera según se juzgue la otredad como un monolito preciso de ajenidad, es decir como una figura bien delimitada a la que es preciso únicamente identificar y señalar para sustraerse de una posible invasión, o como una zona fantástica por su resistencia a las fronteras, un lugar que se mueve y lleva con él sus bordes. En este segundo caso, la reacción hacia lo nuevo, lo otro no puede centrarse en la identificación o discriminación (ya que es imposible definir sus contornos) y más bien adopta una actitud de exploración. Los otros, las otras serán, por consiguiente, esos lugares que nunca abarcaré con una mirada, de los que no puedo abstraer un concepto y cuya única manera de experimentación ética será recorrerlos y dejarse recorrer por ellos.

La pregunta derivada enseguida del planteamiento anterior tendría que enfocarse en el significado de exploración: ¿qué significa exactamente recorrer al otro en el contexto de la corporalidad? Antes de responder, será necesaria una ligera desviación que permita la comparación entre dos sentidos, la vista y el tacto, en el imaginario occidental. Según David Le Breton, la primacía de la vista sobre los demás sentidos como herramienta de cognición en función de la distancia que se logra entre el sujeto y el objeto percibido, revela el “borramiento” sistemático al que ha sido sometido el cuerpo (Le Breton, *Antropología del cuerpo y Modernidad*, 2002, 122). Después de todo, es gracias a la mirada que el sujeto se imagina alejado del objeto percibido y del propio cuerpo. De ahí que se restrinja otra aproximación al otro y al mundo (por ejemplo, el olfato o el gusto) que viniera a exponer la carnalidad constituyente de cualquier aprehensión del mundo, que viniera a descubrir al cuerpo silenciado.

También le concierne la vista en su dimensión simbólica y contrasta la postura filosófica altamente visual en la que se intenta comprender la totalidad de una ojeada con su postura fincada en lo táctil y en la que la comprensión sobreviene en pequeñas dosis:

...el ojo plantado en la separación del ser. Esta visión responde al más poderoso modelo visionario de la metafísica en su fondo místico. Es la Visión de los Misterios, tal como Platón la reedifica y la transmite. La eoptéia, la visión acabada, es decir, la visión que sobrepasa la iniciación (que sólo se limita a “comprender”) para acceder a la “contemplación”, a un “sobre-ver” que es un “devorar ojos” (el ojo mismo devorándose) (Nancy, 2010, 35)

A esta devoración visual del otro se opone el acercamiento por toques que no busca la revelación final que contenga enteramente al otro. Esta decisión de deslindarse de Platón y su modelo visionario obedece a una concepción del cuerpo en la que la vista no tiene cabida pues la carne no guarda misterio qué desvelar. Así, la aproximación escogida para explorar al otro (y explorarse en el mismo movimiento) se deshace de las dos características de lo visual: la demarcación: sujeto/objeto, yo/tú y la totalidad. La excursión hacia lo desconocido implica la exposición de uno mismo a lo azaroso y la aceptación de ir sin mapas, en resumen, perderse en el tacto.

Después de haber coincidido en que el tacto fuerza nuevos abordajes con el otro y con uno mismo, al socavar antiguas pretensiones que impedían un trato de plena bienvenida hacia lo foráneo, convendría también puntualizar algunos rasgos distintivos de este concepto.

En realidad, las formulaciones de Nancy acerca del tacto difieren de algunas características habitualmente asociadas a éste.

El primer rasgo, ya evocado en párrafos anteriores, es su carácter fragmentario: se vuelve, entonces, imposible tocar El Cuerpo, entendido éste como un concepto totalizante que engloba sitios corporales desemejantes entre sí. En efecto, uno de los descubrimientos del tacto reconoce la dispersión corporal y la ficción de su unidad; no se estrecha al todo, únicamente se acarician las partes. La constatación de la constante diseminación del cuerpo conlleva, como ya se ha anotado, una actitud inédita con la que recién llega; mientras que hacia la totalidad se reaccionaba con un deseo de captura dentro del cual la asignación de los participantes (sujeto-objeto) no admitía ambigüedad alguna, hacia los fragmentos (es decir la corporalidad) la asimilación admite su derrota y sólo queda como reacción disponible la ofrenda hacia el otro. Me destino hacia el toque del otro y espero su tacto también, y este vagabundeo entre lo propio y lo ajeno vuelve indiscernibles los límites entre objeto y sujeto.

Otro factor importante en el proceso de contacto que involucra nuevas definiciones tanto de la piel como del tacto es la impenetrabilidad de los cuerpos: “un cuerpo jamás penetra la abertura de otro cuerpo excepto dándole muerte” (Nancy, 2010, 24). Estando tan acostumbrada a seccionar el cuerpo en un interior y un exterior, y en consecuencia a establecer una gradación en la que todo lo identificado con lo interno (el pensamiento, la conciencia, el yo, etc.) prima sobre lo externo, una se desconcierta ante la propuesta de un mundo íntegramente abierto, un mundo de superficies. Más adelante, Jean-Luc Nancy observa que la carga violenta del léxico de la sexualidad se debe justo a este primer malentendido de asimilar los cuerpos a una materia penetrable; y si consideramos que penetración también significa discernimiento, se podría ampliar el lastre agresivo a la razón. Desde luego una podría preguntarse: ¿dónde radica la violencia? O ¿qué transformación ética se da, al pasar de una concepción penetrante/penetrado, interno/externo, sujeto/objeto a una concepción de umbrales? Con respecto a lo violento, éste tiene lugar cuando la identidad no acepta la existencia de la diferencia, es decir, cuando intenta absorber todo aquello que le es extraño sea como comprensión global (en este caso, se esfuerza por penetrar en el sentido del otro), sea como integración (en este caso, se esfuerza en la captación-asimilación del otro); si resulta irrealizable la absorción del ente extraño, su destrucción-exclusión no se hace

esperar. Un buen ejemplo de este consumo de la alteridad nos es proporcionado por Rosi Braidotti en su artículo “El devenir mujer: repensar la positividad de la diferencia”. En él, la filósofa advierte que la reciente tendencia hacia lo monstruoso en el discurso postmoderno y más específicamente en el feminista podría caer en la trampa del mercado y resultar en una “comercialización de las diferencias pluralistas y la comodificación de los otros bajo la forma de consumismo y de la apropiación neocolonial, romántica de su diferencia” (Braidotti R., “El sujeto en el feminismo”, 2004, 157).

El tercer rasgo táctil, en estrecha relación con lo impenetrable, es la distancia. Es cierto que estas dos características parecen desprenderse de lo normalmente atribuible al tacto; ¿qué nos queda del tacto si éste no puede palpar al otro, si no puede filtrarse en la carne del otro de tal modo que se llegue a la indiferenciación, a la fusión del yo/tú? Queda el contacto espaciado que no guarda similitud alguna con la distancia de la vista, pues ésta se parapeta en un cerco en el que los límites (yo/tú, objeto/sujeto) se asientan a favor de un dominio sobre el otro; en tanto que el tacto roza el límite del otro, dejándole, pese al toque, el espacio de su existencia. Toco al otro, evitando absorberlo, esto es conservando la diferencia del otro. Y el ejemplo del que el filósofo se sirve de forma continua para presentar las características del tacto es el cuerpo amoroso ya que es justo éste el que acepta todas las paradojas de un acercamiento ético: la impenetrabilidad del toque, la distancia de la caricia, lo incomprendible del otro. Coincidencia que también aparece en Foucault y Barthes quienes también se refieren al cuerpo amado como horizonte de resignificación y reapropiación del cuerpo; Foucault hacia el final de su conferencia erige el tiempo del amor como asilo en el que se da el reencuentro del cuerpo perdido, pues es bajo los dedos del otro que el yo se toca y se presenta. Barthes, por su parte, dedica un libro para seleccionar algunas resonancias discursivas en torno al amor; el apartado que me interesa por su correspondencia con las observaciones de Nancy es el que se ocupa del querer-asir del amante. En este capítulo, el escritor describe el trayecto que va de una urgencia de apresar al otro a la determinación de dejar al otro libre circulación: “dejar venir (del otro) lo que viene, dejar pasar (del otro) lo que se va; no asir nada, no rechazar nada: recibir, no conservar, producir sin apropiarse.” (Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, 2011, 233). Vemos aquí la actitud de recepción que caracteriza también el concepto de tacto en Jean-Luc Nancy, la hospitalidad

carnal que acoge al extranjero con plena conciencia de su diferencia, de su espacio propio, y de su movimiento fluctuante.

1.4 El cuerpo lesbiano de Monique Wittig

Hasta aquí, mi exploración se ha concentrado en tres autores franceses del siglo XX con el fin de rastrear concepciones corporales divergentes a la tradición dualista cuerpo-alma, cuerpo-mente tan fuertemente anclada en el imaginario occidental. Hallazgos de los que me serviré para una lectura analítica de la novela *Le corps lesbien* de Monique Wittig. Pero antes, será necesario un breve rodeo que me permitirá señalar algunos planteamientos teóricos de Wittig y sus vínculos con otras teóricas feministas.

Después de haber escrito la novela *Le corps lesbien*, Wittig publicó en los años ochenta una serie de ensayos donde hizo crítica del modelo heterosexual por su rol principal en la subyugación de las mujeres. Perteneciente al llamado feminismo materialista cuyo análisis de la condición femenina se basaba en conceptos marxistas¹⁶ como clase social, conciencia de clase, alienación, etc. integrándolos a una visión feminista en la que se atacaban los puntos ciegos de la teoría marxista,¹⁷ Wittig combate de igual manera la naturalización de la heterosexualidad y subsecuentemente los roles asignados en la relación mujer-hombre. En su artículo “No se nace mujer”, siguiendo la sospecha de Beauvoir quien con su icónica frase “*On ne naît pas femme: on le devient*”¹⁸ (Beauvoir, *Le deuxième sexe*, 1949, 13), frase con la que empieza la sección de formación de su obra *El segundo sexo*, se encarga de dilapidar la concepción naturalista de la mujer, para demostrar que si las mujeres se encuentran en una posición de subyugación se debe a la situación específica (los roles sociales, educación, etc.) que incentiva su sometimiento. Wittig profundiza la crítica hacia esta institución hasta el punto de problematizar la categoría misma de sexo (mujer-hombre). En su panorama, ya no habría datos preestablecidos en los que “naturalmente” se vendrían a

¹⁶ Por ejemplo, Colette Guillaumin también parte de este feminismo materialista que acuñará el término “sexaje” para dilucidar la complejidad de la dominación de las mujeres. Según éste, la dominación sería de una clase dominante (hombres) sobre la clase dominada (mujeres) y no individualmente.

¹⁷ Un punto ciego como bien lo señala Silvia Federici en la teoría de Marx es la condición específica de la explotación de las mujeres; ésta no se desarrolla únicamente en el espacio público (fábricas, empresas, mercado), sino también en el espacio privado por medio de la institución familiar.

¹⁸ Trad. “no se nace mujer, se llega a serlo”.

apoyar las categorías, sino que serían las mismas categorías las que marcarían el cuerpo transformándolo de forma coercitiva (sobre todo en el caso de la categoría mujer) en un elemento de la pareja heterosexual. Con este argumento, Wittig no busca ni mucho menos renegar de la materialidad del cuerpo; igualmente con su frase lapidaria “las lesbianas no somos mujeres” no se afana por negar las problemáticas que implican el ingreso en un mundo con un cuerpo que es marcado y leído como mujer. Hay que recordar que uno de los objetivos de la lucha de clases dentro del marxismo es justamente la desaparición de éstas, tanto de la clase proletaria como de la clase burguesa, por lo que se da un movimiento que tal vez pareciera paradójico en un primer momento: se lucha con la conciencia de pertenecer a una cierta clase, pero con la aspiración de acabar con esa misma categoría a la que se pertenece. Con la misma intención Wittig finaliza su artículo, no con la negación de la categoría sexual y opresiva (según su punto de vista) de la mujer, sino con la propuesta de una subjetividad que trascienda la dicotomía de las categorías sexuales: la lesbiana. Se perdería una gran oportunidad de construcción de identidades inéditas, si se considerara este nuevo sujeto únicamente en términos de preferencia sexual. Como bien lo expone Teresa de Lauretis en su texto “Cuando las lesbianas no éramos lesbianas”, el centro de interés de Wittig desde el cual orbitan las críticas contra la heterosexualidad y las estrategias para hacerle frente es la creación de un sujeto excéntrico. A este nuevo sujeto le correspondería la tarea de descentramiento del deseo y de los saberes; según Lauretis, este sujeto marginal se posiciona en un sitio contrapuesto a la hegemonía, es decir, al sitio ocupado por “la figura del individuo blanco de clase media” (Lauretis, 2000, “El sujeto excéntrico” 136). Así también, en el ensayo “el sujeto excéntrico”, Lauretis profundiza su análisis de los diversos sistemas de poder en los que no entra solamente el género, sino también la clase social, la pertenencia étnica, la preferencia sexual, etc., y concluye que estas relaciones se determinan mutuamente y están tan interconectadas que encontrar la hebra emancipadora que acabe de una vez por todas con la dominación resulta una actividad inoperante; en su lugar, la teórica aboga por la adopción de un punto de vista no convencional que se constituiría como “fuente de resistencia y de una capacidad de obrar y de pensar de modo excéntrico respecto a los aparatos socioculturales de la heterosexualidad [...] a través de una práctica cognitiva (Wittig) que no es únicamente personal y política sino también textual, una práctica de lenguaje en su sentido más amplio” (Lauretis, 2000, 139). Como resultado de este cambio de

estrategia en la que la energía ya no se dirige hacia la detección de un punto nodal de opresión, sino más bien ésta se encauza hacia la creación de nuevas subjetividades que vayan socavando la autoridad del discurso dominante, el sujeto adquiere la capacidad de esparcir disensiones, es decir, interactuar con su contexto e incluso de transformarlo, donde el enfoque utilizado anteriormente olvidaba las posibles réplicas disruptivas a la normatividad para centrarse en las sujeciones del individuo (materiales, sexuales, ideológicas), a saber, en la imposibilidad de éste de cualquier alteración al orden establecido.¹⁹

De igual manera, la reflexión que Isabel Balza construye en torno al pensamiento de Monique Wittig, y más específicamente a su novela *Le corps lesbien*, reafirma la postura que concibe la lesbiana como concepto disidente a la heteronormatividad más que como una inclinación sexual. Para llegar a esta conclusión, Balza recurre a las críticas que Judith Butler y Young formulan hacia la norma heterosexual; según éstas, la heterosexualidad aparte de regular los cuerpos, deseos y saberes con el fin de seleccionar los parajes permitidos y aquellos clausurados a los que se entra bajo riesgo de marginalización, también logra que la perspectiva de la norma se apodere psíquicamente del sujeto²⁰. Esta noción llamada “imperialismo cultural” por Young puede ser entendida como la internalización de una normativa (en el caso que nos concierne la normativa heterosexista) y la identificación con el punto de vista del grupo privilegiado, sea uno parte o no de él. Contra ese allanamiento mental ejercido por la cultura a través de diversos discursos²¹, la propuesta de Butler y que Balza pone en relación con el concepto de lesbiana es la irrupción de discursos minoritarios dentro del tejido hegemónico: “ese cuestionamiento constituirá el retorno desbaratador de los excluidos desde el interior de la lógica misma del simbolismo heterosexual” (Balza, *Éticas sexuales: El cuerpo abyecto de Monique Wittig*, 2007, 4). Al goce que resulta de la alocución

¹⁹ Me he guiado por el argumento dado por Teresa de Lauretis en el artículo ya citado, “el sujeto excéntrico”. En éste, la filósofa defiende el psicoanálisis como práctica de liberación, pues además de indagar en el inconsciente, es decir, en la implantación de la Ley por medio del lenguaje, también muestra su aspecto convencional y circunstancial de ésta, quitándole a la Ley su aura inapelable, y devolviendo al sujeto margen de maniobra y transgresión.

²⁰ A propósito de la internalización de un régimen, el capítulo 2 del libro *Body Studies* desarrolla con más amplitud esta cuestión. Siendo una introducción a teóricos ocupados por el tema del cuerpo y su acatamiento y/o transgresión de la norma, ayuda a definir conceptos tales como panóptico, mirada, norma.

²¹ De igual manera, Monique Wittig hace una crítica enérgica a discursos psicoanalíticos o etnológicos por su tendencia a naturalizar la relación heterosexual y hacer caso omiso de la dominación (o al menos desigualdad económica, social, política) necesaria para la implantación de ésta.

lanzada desde un lugar transgresor a la norma, Balza le añade el placer de construir una nueva subjetividad ajena a los modelos heterosexuales: la lesbiana. Cabe insistir que “la lesbiana” al funcionar en los discursos de Balza y Wittig como una categoría de un sujeto emergente, innovador, podría ser aplicado de manera más general que si se utilizara como una preferencia sexual: “las lesbianas [...] en tanto que ocupan una posición descentrada en el sistema político, permiten poder pensar un nuevo modo de constitución objetiva. En este sentido, se tratará de lesbianizar a todo sujeto (incluidos los hombres)”. (Balza, 2007, 47)

Ahora bien, ¿cómo funciona este descentramiento que contribuye al ensamblaje de esta subjetividad insólita? Si nos adhiriéramos al proceso descrito por Lauretis, habría que empezar por excavar la identidad elegida hasta toparse con las alteridades excluidas que hicieron posible la conformación de la primera. Es con el cuestionamiento del sujeto mismo, de sus complicidades y de su supuesta estabilidad que se propicia una toma de conciencia de la posición ocupada y una reubicación que permita la eclosión no de una nueva identidad (ya que la crítica va lanzada a ese blanco de presunta unidad), sino de tácticas comunitarias con el objetivo de abrir espacios no tan irrespirables para subjetividades marginales al centro hegemónico. Se llegaría, entonces, al descubrimiento de la impostura de una identidad limitada y se favorecería, por el contrario, el acceso al flujo de una lucha continua y colectiva. Para ilustrar ese proceso, Lauretis se apoya en el análisis realizado por otras teóricas feministas de la novela *Skin, blood, heart* en la que la narración se va tramando alrededor de la dislocación de la identidad de la protagonista. Lauretis apunta que la casa como metáfora de una identidad cercada y suspicaz de cualquier intrusión ajena a sus códigos sirve para ejemplificar el proceso que emprende la voz narrativa: a través de la rememoración de cada casa habitada, la protagonista va desalojando una identidad que ya le iba pareciendo demasiado restrictiva y se dirige hacia sitios más “peligrosos” para la inmutabilidad de ésta misma:

[...] el concepto de casa se sustituye por el de comunidad, en el sentido de algo intrínsecamente inestable y contextual, no basada en la identidad de sus componentes y sobre lazos naturales, sino una comunidad que sea fruto del trabajo, de la lucha, de la interpretación. (Lauretis, 2000, 136)

En el caso de la novela *Le corps lesbien* el desgaje de la identidad se da en varios planos (en cuanto a los apelativos dados a la otra, la descripción del cuerpo, la trama, etc.);

sin embargo, me gustaría ocuparme en un primer momento del sujeto gramatical, ya que me parece un ejemplo paradigmático de la escisión de un Yo. Aún antes de adentrarse en el entramado de la novela, una de las primeras particularidades tipográficas con las que la lectora se topa es con el corte escrito en todos los pronombres referidos a la primera persona del singular (y/o, m/e, m/i). La interpretación de esta fractura en el yo gramatical ha variado considerablemente dependiendo la teórica que la haya analizado. Así, por ejemplo, Judith Butler ve en este corte el establecimiento de la lesbiana “no como un sujeto dividido, sino como el sujeto soberano que puede librar lingüísticamente una batalla contra un mundo que ha efectuado un ataque sistemático y sintáctico” contra ella (Butler, “Actos corporales subversivos” 2007, 239). La cisura se encargaría, por lo tanto, de marcar la diferencia entre el sujeto aceptado tradicionalmente como universal (el yo masculino) y este nuevo sujeto lesbiano. Unida a la inserción de esta nueva subjetividad en el discurso, la alteridad se presenta como elemento constitutivo en cualquier acto de habla. Es decir, cualquier afirmación está destinada hacia un otro (o en el caso de la novela a una otra) y, en consecuencia, en cada toma de palabra no solamente se reafirma la posición de un ‘yo’ hablante, sino también de un ‘tú’ que recibe mi palabra y que puede responder a ésta. Esta valoración de ambos componentes de un diálogo es inusitada, según Butler, dentro del contrato heterosexual; pues, en esta situación, el habla es acaparada unilateralmente por un integrante o un número reducido de miembros, y le es arrebatada la posibilidad de discurso al resto. A decir verdad, este secuestro de la palabra correspondería, según la filósofa, a una distorsión del compromiso ético e implícito en el acto de habla: “todo acto de habla en primera persona acepta y confirma una reciprocidad absoluta entre los sujetos hablantes” (Butler, 2007, 240).

Esta reciprocidad del yo y del tú en el lenguaje, no es detectada únicamente en la interpretación que hace Butler de *El cuerpo lesbiano*; incluso en los textos críticos de Wittig ya se perfila la atención destinada al lenguaje y más específicamente a los pronombres personales. Entre otros artículos, en “La marca del género”, Wittig, remitiéndose a Benveniste, realiza un análisis relevante del impacto que los pronombres personales ejercen sobre la subjetividad. Bajo el auspicio de algunos argumentos de Benveniste, en efecto, la división en el J/e se nos aparece en su fecundo vaivén entre identidad y alteridad. Inicialmente, Benveniste mantiene que para que aparezca la subjetividad es preciso que las

impresiones y las vivencias se sinteticen en un sujeto gramatical, en un “yo” enunciándose. Antes de la formulación, antes del lenguaje, no se podría hablar propiamente de una subjetividad. Y aún faltaría la porción de extranjería imprescindible a la conformación del sí mismo, teniendo en cuenta que, para Benveniste, la toma de conciencia (a través de la apropiación de un yo gramatical) involucra en cada momento el diálogo con otro, con un tú: “Es en una realidad dialéctica que engloba los dos términos [yo y el otro] y los define por relación mutua, donde se descubre el fundamento lingüístico de la subjetividad” (Benveniste, “De la subjetividad en el lenguaje,” 1997, 181).

Considerando el trazado argumental de este artículo que he intentado resumir más arriba, vemos que, de hecho, sus reflexiones acerca de los pronombres, de la formación de un sujeto no difieren de las de Monique Wittig. Para ambos, la conformación de una subjetividad pasa, necesariamente por la apropiación del lenguaje y por el diálogo con un otro.

Por su parte, Teresa de Lauretis, en su análisis de *Le corps lesbien* le imprime a este corte en el pronombre un carácter subversivo. Sumándose a otras estrategias en el texto (el desmembramiento y recomposición ulterior del cuerpo, la recreación de mitos con protagonistas lesbianas, el llamado a la otra) este pronombre escindido vendría a lesbianizar el discurso. Para respaldar su perspectiva, Lauretis se ayuda de textos críticos escritos por la misma autora de la novela, Monique Wittig. En éstos, Wittig despliega de forma manifiesta las cuestiones políticas y literarias que cree decisivas a la hora de formular un proyecto de emancipación lesbiana. Uno de los focos cruciales no sólo para la desautomatización de ciertos tópicos que ayudan al asentamiento de un sistema de dominación, sino también para la elaboración de una alternativa es el lenguaje. En su artículo arriba citado precisa el papel contradictorio que juega el lenguaje: ya sea como promotor de la anulación de la alteridad y su discurso, “*La forme abstraite, le général, l’universel, c’est bien ce que le prétendu genre masculin grammatical veut dire. Historiquement, on peut constater que la classe des hommes s’est approprié l’universel [...]*” (Wittig, *La pensée straight*, 2018, 137),²² o como táctica contra el imperio y el punto de vista heterosexual, “*Car en dépit de la dure loi du genre et de*

²² Trad. “La forma abstracta, lo general, lo universal, eso es lo que significa el llamado género masculino, porque la clase de los hombres se ha apropiado de lo universal para ellos” (Wittig, *El pensamiento heterosexual*, 2006, pág. 104)

son forçage systématique, la possibilité de dire je, c'est pour tous les individus la possibilité de se parler de se concevoir au-delà des genres" (Wittig, 2018, 138).²³ La labor de la escritora sería, entonces, la de emplear de tal manera el lenguaje que se rompan esquemas mentales normativos. Entre dos direcciones a elegir: la primera, guiada por las formas y la retórica de la tradición literaria, la segunda, mutando esas mismas formas con el fin de impactar al lector con la plasticidad del lenguaje, Wittig opta por la vanguardia y la experimentación. Esta apuesta literaria se aparea con su intención de universalizar el punto de vista lesbiano; es decir, de aprovechar los efectos estéticos de la lengua, y con ellos transmitir la ruptura con el contrato heterosexual. Para Wittig, no hay separación posible entre su proyecto político (la abolición del género, de la mujer dentro del marco heterosexual) y su proyecto literario, como bien lo explica la autora: "[...] *quand les mots travaillent, la forme et le contenu ne peuvent pas être dissociés parce qu'ils relèvent de la même forme, la forme du mot, une forme matérielle*" (Wittig, 2018, 128).²⁴ Si, a mi vez, me atreviera a realizar una interpretación de la fisura pronominal (j/e), no podría más que enfatizar la relevancia otorgada a la destinataria de la palabra, a la otra a la que se dirige el llamado. Aunque no puedo negar la pertinencia de las observaciones de Butler y Lauretis, sobre todo en cuanto a la aparición de este nuevo sujeto lesbiano en la novela que pone en jaque varias estructuras creídas inamovibles por la heterosexualidad²⁵ (el cuerpo, el erotismo, etc.), el hincapié que hago en la Otra, en el tú en el contexto de la novela reorientan un poco el significado que se le puede dar a este pronombre escindido (j/e). Por supuesto, no se trata de la división del sujeto (interpretación a la que Butler se opone) más bien de la abertura hacia la Otra, necesaria para la formación de una subjetividad. La diagonal, entonces, no separaría

²³ Trad. "A pesar de la dura ley del género y de su presión sobre las mujeres, ninguna mujer puede decir "yo" sin ser para sí misma un sujeto total, es decir, sin género, universal, global" (Wittig, *El pensamiento heterosexual*, 2006, pág. 105)

²⁴ Trad. "Cuando las palabras trabajan, la forma y el contenido no pueden ser separados porque dependen de la misma forma, la forma de la palabra, una forma material" (Wittig, *El pensamiento heterosexual*, 2006, pág. 98).

²⁵ En el artículo ya citado "Éticas sexuales: el cuerpo abyecto de Monique Wittig" de Balza, la teórica se encarga de describir este nuevo erotismo que emerge gracias a la "destrucción" y la recomposición de un cuerpo femenino que ya no cumple con la estructura del deseo heteronormativo (es decir, el deseo focalizado en la genitalidad)

el sujeto gramatical y sólo se encargaría de señalar el espacio vacante en el yo, el espacio que acoge a la que es convocada desde mi discurso, desde mi j/e.²⁶

En este pequeño recorrido de algunas perspectivas feministas en torno a la novela *Le corps lesbien* me he regido por la preocupación principal de la identidad, o con más exactitud la desagregación de la identidad, entendida ésta como un armazón estable, congruente e impermeable a cualquier influencia externa. En su lugar, las teóricas citadas (Lauretis, Butler, etc.) favorecen la conformación de una subjetividad innovadora que acepte su germen constitutivo de alteridad. La ejemplificación que escogí para presentar este cambio de paradigma fue el pronombre escindido (j/e) en la misma novela de Wittig. Pero no olvidemos que, incluso en este rodeo feminista, la piedra angular de mi inquietud es el cuerpo, cómo se nos escapa, cómo hemos tratado de apresarlo en organizaciones ficticias, cómo se desborda hacia el toque de la Otra, etc. Así que, ¿de qué manera confluyen la propuesta feminista de la disolución de la identidad (es decir, de eso idéntico a sí mismo, clausurado, sin huecos a los que se pueda acceder) y el corpus ego de Jean-Luc Nancy? ¿Hay manera en la que estas dos concepciones se toquen con justeza dejando, sin embargo, área libre para su propio accionar?

Como en páginas anteriores ya había señalado, Nancy no quiebra la amalgama de cuerpo y pensamiento como lo habían hecho otros filósofos; en contraste con la tradición esencialista, este teórico le da prioridad a la localización, a la modulación de cualquier razonamiento, de cualquier formulación de un yo. Es desde la contingencia de una carne vivencial que puede surgir la pronunciación, la articulación de un yo, y por ello la formulación de enunciados racionales, de un pensamiento. Insistencia en la corporalidad que muy bien podría equipararse con los esfuerzos feministas por corporeizar la razón, refutando la idea de un conocimiento universal y sin ningún vestigio de subjetividad (y del que tenemos un claro ejemplo en la ciencia), y dando lugar a la reivindicación de saberes localizados. Este énfasis en la ubicación concreta del cuerpo y de los saberes logra, por un lado, desestabilizar la autoridad demasiado complaciente de la esfera académica y científica, pues: “el proceso teórico no es abstracto, universalizado, objetivo ni indiferente, sino que está situado en la

²⁶ Claro que no me jacto de la originalidad de mi interpretación. Se puede observar que me he encargado solamente de reunir los comentarios de Monique Wittig y de Émile Benveniste acerca de los pronombres en una articulación que me pareció concordante con nociones desarrolladas por Jean-Luc Nancy.

contingencia de la propia experiencia y, como tal, es un ejercicio necesariamente parcial” (Braidotti R. , *El sujeto en el feminismo*, 2004, 15); por otro lado, también la categoría de “cuerpo” va comprometiendo sus características más convencionalmente asumidas. El cuerpo ya no puede describirse como un sustrato presimbólico de cuyo carácter innato y estable no se puede dudar. En cambio, se realza la condición de montaje en cualquier presentación corporal: el hecho de asentarse como cuerpo supondría, entonces, no solamente una materialidad, sino también una organización culturalmente establecida, una manera de conducirlo, de hacerlo hablar o callar. Es bajo esta lógica que Braidotti insiste en lo compuesto de la corporalidad: “El cuerpo no es una cosa natural; por el contrario, es una entidad socializada, codificada culturalmente; lejos de ser una noción esencialista, constituye el sitio de intersección de lo biológico, lo social y lo lingüístico” (Braidotti R., 2004, 16).

De igual manera, Nancy ataca el ordenamiento presuntamente natural del cuerpo y opta por concebir diversos accesos a él. Para advertir su línea argumentativa, será preciso recorrer algunos apartados de *Corpus* referentes a la relación entre escritura y cuerpo. El primer apartado, “Sin falo y acéfalo”, comienza haciendo referencia a la analogía que hace Platón entre el cuerpo animal y el discurso; según Platón, ambos poseen un sentido que permite su comprensión universal. Así que, para lograr un buen discurso, un discurso comprensible, éste tiene que adoptar la forma “evidente” de cualquier animal (o de cualquier cuerpo): cabeza, vientre, cola. Por lo que la organización de un discurso en planteamiento, desarrollo y conclusión no sería más que otra versión de un orden cósmico. En contra de las proposiciones anteriores, el filósofo concibe el cuerpo en el límite del sentido, excediendo el sentido, por lo que una escritura que busque acercarse (y ya no traducirlo, transcribirlo o siquiera expresarlo) tendría que arriesgarse a tocar asimismo los bordes del sin-sentido:

El cuerpo-lugar no es ni lleno, ni vacío, no tiene ni fuera, ni dentro, como tampoco tiene partes, totalidad, funciones, o finalidad. Sin falo y acéfalo en todos los sentidos, si se puede decir. Es, eso sí, una piel diversamente plegada, replegada, desplegada, multiplicada, invaginada, exogastrulada, orificiada, evasiva, invasiva, tersa, relajada, excitada, confundida, ligada, desligada. Bajo estos modos y bajo mil otros (aquí no hay “formas a priori de la intuición”, ni “tabla de las categorías”: lo trascendental está en la indefinida modificación y modulación espaciosa de la piel), el cuerpo da lugar a la existencia. (Nancy, 2010, 16)

Cuando las estructuras que ayudaban a sostener el cuerpo, a sintetizarlo hasta alcanzar un molde inteligible, y sin embargo ficticio, vacilan, cuando las oposiciones dentro/fuera, arriba/abajo, los objetivos, las funciones desfallecen, es momento de buscar otros modos de experimentarlo. Esto no equivaldría a materializar de una vez por todas el cuerpo definitivo, o capturar por fin su configuración “verdadera”, pues se deja en claro la distancia insalvable que separa la corporalidad de la escritura, la desmesura de la carne que desborda cualquier intento de contención lingüística: “Si escribo, creo efectos de sentido – coloco cabeza, vientre y cola- y me separo por tanto de los cuerpos. Pero justamente: hace falta eso, hace falta una medida infinita, siempre renovada de esta separación.” (Nancy, 2010, 19). Así que no se trata de establecer un nuevo concepto de cuerpo que derroque al anterior y luego se imponga como modelo imperante; se trata, en cambio, de jugar con las posibilidades que deja el impasse entre palabra y cuerpo. Renovar, una y otra vez, el acercamiento de la escritura a lo corporal implica, además de un cambio de método (pasar de una delimitación conceptual a una poética corporal, de la filosofía a la literatura), una experimentación literaria que dé cuenta del polimorfismo de eso que nombramos cuerpo.

Una estrategia para expresar, no el cuerpo en sí, sino su ensamblado inestable (es decir, el hecho de poder ser configurado diversamente, desatendiéndose de la estructura estándar), es encontrado en otro apartado de *Corpus*. En clara contraposición con el esquema de un cuerpo unificado cuyas partes y funciones trabajan conjuntamente sin fricciones ni riesgos a nuevas organizaciones corporales híbridas, mutantes, frágiles, el autor parte el discurso, deshaciendo la secuencia lógica habitual (lógica que sabemos está fuertemente anclada en binarismos excluyentes) y se entrega a la aleatoriedad del fragmento. El sentido, en este caso, ya no es proporcionado a priori (y no es posible, entonces, entender el cuerpo dentro del esquema “intemporal”: cabeza, vientre, ano, pies) y la interpretación de la experiencia corporal reactiva en cada formulación vínculos y significados inéditos: “la fragmentación de la escritura, desde que tiene lugar y ahí donde tiene lugar [...], responde a una instancia repetida de los cuerpos en —contra— la escritura. Una intersección, una interrupción, una fractura de todo el lenguaje donde el lenguaje toca el sentido” (Nancy, 2010, 20). Se podría asociar esta propuesta, detractora de la totalidad, a las aproximaciones que hace Monique Wittig en su novela. En efecto, uno de los elementos característicos de este texto reside en su configuración: intercalándose de vez en cuando en la narración

principal (aunque convendría llamarla prosa poética más que narración), va construyéndose un inventario corporal. Balza interpreta este desmembramiento como un método para desligarse de todas las implicaciones acarreadas por la imposición de un cuerpo hegemónico; el cuerpo femenino necesita reconstruirse para dar lugar a una nueva subjetividad lesbiana:

Esta destrucción del cuerpo femenino es una destrucción del lugar que ha tenido el cuerpo de la mujer en el sistema de la heterosexualidad, es una destrucción de los modos de la subjetividad femenina que han sido posibles en la historia del pensamiento. Y el libro es una búsqueda de un nuevo cuerpo que soporte una nueva subjetividad: el cuerpo lesbiano que dé cabida al nuevo sujeto lesbiano (Balza, 2007, 48)

Pero no se trata solamente de la construcción de un cuerpo nuevo, sino del desmantelamiento de la presunción de una unidad corporal. Como ya habíamos advertido, gracias a las reflexiones de Jean-Luc Nancy acerca del cuerpo, éste se nos escurre de las manos, no tiene ni pies ni cabeza y cualquier intento que se haga de circunscribirlo dentro de un sentido o forma única, tendrá que confesarse provisional. Si, teniendo en cuenta las proposiciones del filósofo, tratamos de relacionar el proyecto escritural de este autor y el catálogo de las partes del cuerpo en la novela de Wittig, entonces, habremos de modificar un poco la interpretación que hace Balza: más que la aparición de un nuevo sujeto (el sujeto lesbiano), el inventario indicaría las formas variables que podría adoptar el sujeto lesbiano, las mutaciones que podría sufrir y gozar.

La vida surge del mar jadeante, mostrando primero su oscura cresta. Es a esto a lo que estamos vinculados, es a esto a lo que estamos unidos, como cuerpos a caballos salvajes. [...] Esto es parte del monstruo, en trance de aparecer, al que estamos vinculados.

Virginia Woolf, *Las olas*

Es siempre componiendo mis relaciones con otras relaciones y bajo tal perfil, bajo tal aspecto, que invento ese tercer individuo del cual el otro y yo mismo no seremos más que partes, sub-individuos. Y bien, cada vez que proceden por composición de relaciones, aumentan vuestra potencia.

Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*

2. Cuerpos lesbianos: monstruosidad, abyección y conectividades

2.1 Cuerpos-mundos, poder y emancipación

Antes de ser apreciado como lugar no intercambiable de conocimiento y experiencia, el cuerpo no solamente se ha adjetivado con numerosas depreciaciones (pesado, tumba, inerte, no inteligente, etc.), también, de manera paradójica, ha sido blanco de un severo escrutinio. Casi como si no se pudiera desprender el binomio mente-alma/cuerpo en dos elementos independientes (a pesar de los continuos esfuerzos por arrancarle cualquier rastro de materia a la idea, al yo) para una adecuada descripción de cómo está constituida una identidad, es necesaria una precisa delimitación de las fronteras mentales y corporales. Esto se debe a la presunta pureza con la que se asocia el alma y que no puede ser comprometida bajo ninguna circunstancia con ningún contacto carnal. Se desprecia la carne, sin esto significar que se le ignora; muy al contrario, cuanto más se rechaza la parte material de la persona (hasta negarle incluso cualquier injerencia en ninguna actividad cognoscitiva) más se vigilan sus desajustes, ademanes y negligencias.

Por supuesto que la separación entre los elementos constitutivos del sujeto no fue instalada de manera continua. David Le Breton, por ejemplo, confronta la Edad Media con la Modernidad en cuanto a la comprensión de la carnalidad que cada una configura. Para este fin el autor se sirve del concepto de cuerpo grotesco creado por Bajtín en su análisis de textos literarios de la Edad Media; el cuerpo grotesco se abriría en un tiempo suspenso en el que las jerarquías sociales, las prohibiciones y obligaciones se aplazan en beneficio de un disfrute común del Carnaval. Se crea, entonces, un asilo temporal donde el cuerpo puede disfrutarse con todas sus energías e impulsos sin obedecer a limitantes que habitualmente modelan la conducta. Esta corporalidad se caracteriza por su despreocupación hacia los límites, por su desbordamiento hacia los otros y hacia el mundo. A esta concepción corporal le opone el cuerpo racional correspondiente a la época moderna, éste no solamente trata de fijar el uso “adecuado” del mismo (restringiendo gestos, actitudes, deseos, acciones, etc.), también aísla una experiencia que antes se concebía compartida. En efecto, la concepción del mundo y la interacción con éste se van adecuando a la visión corporal predominante; así, la Edad Media permite una correspondencia entre el cuerpo y el cosmos que anuda los intereses de uno y

otro e impide la desintegración del cuerpo social, mientras que el cuerpo moderno se encarga de seccionar cualquier complicidad que pudiera construirse con el cuerpo (siendo éste, materia inerte y por consiguiente, insignificancia sin ninguna injerencia con “el núcleo auténtico del ser”), con el mundo (cuya única relación permitida con el ego racional es de análisis, tasación y explotación) ni con los otros (pues la conciencia se encierra en sí misma, capullo solipsista que no admite el hospedaje de la alteridad ni la indefinición de los límites) (Le Breton, 2002, 45, 57). Un ejemplo del tajo entre la carne y el mundo de los otros, ocasionado por una visión despreciativa del cuerpo, se encuentra en las restricciones y la opinión general hacia la disección de cadáveres humanos; Le Breton señala que el entrelazamiento carnal y cósmico, concepción extendida en la Edad Media, impedía la transgresión de los límites corporales. Así, esta época se caracterizó por una tremenda desconfianza hacia oficios que implicaran abrir el cuerpo: cirujanos, barberos, verdugos, todos temidos y menospreciados (Le Breton, 2002, 38). El pavor no significaba un estricto apego a las fronteras corporales que, al fin de cuentas, vendría a ser una variación de las dicotomías tradicionales: identidad/alteridad, propio/ajeno. Se trata de un pavor que aparece cuando el humano invade lugares sagrados, de un temblor que proviene, más bien, de un tejido de carne y mundo en el que el entendimiento tiene prohibido inmiscuirse y que la razón no logra explicar del todo.

Por su parte, Silvia Federici también se interesa por las implicaciones que se despejan del enfrentamiento constantemente reanudado entre cirujanos y familiares de “criminales” en las horcas durante el siglo XVIII, y que revelan perspectivas disímiles en cuanto al alcance del ímpetu corporal y las respuestas a éste. Por un lado, la mirada cirujana, anatomista -destazando la carne en funciones, órganos, síntomas, reacciones- presencia el cuerpo como un objeto de estudio, un mecanismo cuya potencia es frecuentemente fiscalizada con miras a un uso “óptimo” de ella. Equipada con esta visión corporal, la disección aparece como un paso más hacia la aprehensión total de la vida, sin la interferencia de un tabú que impida la rajadura entre sujeto y mundo, ya que la separación del sujeto y del objeto de conocimiento es, de hecho, una de sus premisas. La conciencia aislada, entonces, se da como tarea la dominación de esta carne y mundo extraños que se le enfrentan. Por otro lado, la convicción de una resonancia que abría pasajes asombrosos de energía entre ambos continuaba vigente en el imaginario a tal punto que incluso al cadáver se le concedía una influencia misteriosa y

potente. Como ejemplo de la resistencia de esta noción de correspondencias corpóreas se podría mencionar a Baudelaire, escritor del siglo XIX que retoma el motivo del poder del cuerpo más allá de la muerte en su poema en prosa “La cuerda” en el que, aun tratado como pura superstición, no se deja de advertir su fuerza en las psiques. En este caso, la energía de la carne abyecta del ahorcado se expande hasta los objetos que entraron en contacto con él: cuerda y allegados. Así pues, ¿cómo se componen los cuerpos en épocas respectivas? Federici lo resume de la manera siguiente:

Por un lado, tenemos el concepto del cuerpo que le confiere poderes aún después de la muerte; el cuerpo no inspira repulsión y no es tratado como algo podrido o ajeno. Por otro, el cuerpo es considerado muerto, aunque todavía esté vivo, ya que es concebido como un instrumento mecánico que puede ser desmantelado como si se tratara de una máquina. (Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, 2015, 199-200)

Engrosando las repercusiones de este nuevo modelo reificado del cuerpo, reactivo e inorgánico, los comentarios de Le Breton acerca del vínculo desgajado entre carne y humana permiten enfatizar el alcance nocivo de una concepción corporal que incomunica al sujeto con las fuerzas cósmicas. Según el antropólogo, es a partir de la individualización en la época moderna que la relación con el cuerpo adquiere una dimensión usufructuaria. Desde ese momento, el individuo posee un cuerpo sin ser poseído por él, es decir, niega o al menos intenta reducir cualquier enlace con lo que se considera fuente de inexactitud. El ser humano contra la posición ambigua que significa su existencia corporal (sujeto/no sujeto, conciencia/materia), cerca un espacio conceptual “seguro” al que la vulnerabilidad cognitiva y física del cuerpo no tiene acceso. Sin embargo, consecuencia inesperada, la delimitación de un campo límpido de conocimiento da lugar no a una certidumbre, sino al olvido de partes de la realidad indispensables para el lazo con el mundo. Al menos esa es la propuesta de Suely Rolnik y de Braidotti; “despersonalización” es el término empleado por Braidotti para designar al acto de desalojarse de su posición de sujeto con el fin de percibir corrientes subterráneas de vida que de otra manera quedarían amordazadas, “La vida que en nosotros no lleva nuestro propio nombre constituye una fuerza que nos conecta con cualquier materia viviente” (Braidotti R., 2004, 36). Esta asunción de una energía común e innombrable no se entiende lingüísticamente, por el contrario, se trata de una certeza orgánica que llega una vez disueltas las distinciones y diferencias necesarias al lenguaje. Esta propuesta teórica además de asemejarse a la concepción medieval, abre una cuestión ética que desarrolla más

ampliamente Rolnik en su crítica al sujeto; según esta filósofa, la restricción de la subjetividad al sujeto reduce sobremanera los modos de existir en favor de un único modo de existencia apropiado al capitalismo. El sujeto, una vez captado por el capitalismo, sólo se encarga de recrear acciones, actitudes, deseos pautados previamente por el imperativo capitalista de acumulación, repetición, homogeneidad, etc. La reducción de toda una gama potencial de experiencias a una alternativa excluyente de cualquier variedad deriva, como ya ha sido señalado en líneas anteriores, de la parálisis de un sujeto demasiado seguro de sí mismo; a saber, de su autosuficiencia, unidad, hermeticidad. Un sujeto que para alcanzar la promesa de la Modernidad garantizó las posibilidades del caos-contingencia-azar.

El cambio de las concepciones corporales no implica exclusivamente una diferencia en el trato con el entorno o con la alteridad; de manera clandestina, otra relación se pone en juego en el cruce de los cuerpos propios, los cuerpos ajenos y los mundos. Desentrañar la ligadura compleja de los tres elementos significa responderle a la carne, en concreto a la atención concienzuda que se proyecta sobre ella en un sistema que, a la vez, la desestima. Foucault, cuando trata al cuerpo supliciado en su libro *Vigilar y castigar*, se sirve del concepto *microfísica* para describir el intervalo entre cuerpo sujetado y construido, y los mecanismos que simultáneamente, lo acordonan y forman. La descripción de la interdependencia de los dos “elementos” nos ayuda a concebir un proceso en el que, en su comienzo, no aparecen dos o más componentes diferenciados y dispuestos a interactuar, pues es la propia interacción por la que circulan los bordes de ambos, las normativas, las oportunidades de transgresión, en fin, los efectos de sentido. De ahí que la formación de una cierta disposición corporal se adecue a una cierta organización política: la actitud contradictoria hacia el cuerpo que la Modernidad carga (de cuidado, repulsión, adiestramiento, contienda, etc.) proviene del germen de insurrección que contiene si no el cuerpo mismo, sí su vinculación, su reacción al proceso recíproco de formación cuerpos-mundos.

Potencia y riesgo de un cuerpo que puede desorganizarse a fin de encontrar nuevas maneras de vinculación, un cuerpo, pues, con tendencias a la desobediencia, al descanso, a los placeres, al juego y cuyos ímpetus rara vez se acomodan a proyectos políticos de control social. En efecto, la capacidad de un reacomodo corporal inmanejable que acarré otros

cambios más peligrosos al orden social no pasó desapercibido para el diseño de estrategias de gobernabilidad. Ya señalado por Foucault, el castigo corporal ya sea bajo la forma de suplicio, encierro, trabajos forzados, etc. no consiste solamente en un tratamiento del cuerpo adecuado a la época en la que se instituye, también supone una concepción propia de lo que constituye el crimen, el culpable, la ley, y la respuesta apropiada de ésta última al delito. Así, por ejemplo, si en la Edad Media el cuerpo criminal servía como prueba de la falta cometida cuando se forzaba una confesión por medio del suplicio y al mismo tiempo como soporte al castigo “merecido”, el cuerpo disciplinado de la Modernidad, por su parte, obedece al objetivo explícito de una reconversión del “alma” del criminal y a otro objetivo más disimulado de inoculación de los mecanismos de vigilancia de tal manera que antes de su “liberación” se hayan emplazado psíquicamente puestos de control que encaucen al buen ciudadano a un camino de acato a la normalidad. El suplicio medieval que a una mirada contemporánea parecería una atrocidad anacrónica, no tanto por el nivel alcanzado de crueldad hacia el cuerpo (estando a su disposición hoy en día un arsenal de imágenes brutales y siendo ésta una mirada acostumbrada a ellas) como por la unión que se da entre espectáculo, justicia y violencia, es mucho más inteligible dentro del contexto del poder monárquico. Según Foucault, la violencia tan reglamentada, tan precisa, tan exigente en su aspiración a desbaratar cada miembro del condenado se debe a lo que estaba en juego al momento de cualquier violación a las leyes establecidas, y con ello a la mismísima figura del rey: “...el castigo es también una manera de procurar una venganza que es a la vez personal y pública, ya que en la ley se encuentra presente en cierto modo la fuerza físico-política del soberano” (Foucault, “Suplicio”, 2002, 49). El castigo, en este caso, además de que conlleva la retribución debida por la transgresión al orden público, debía exhibir con todo el exceso posible el poder soberano (el poder de dar la muerte o mejor dicho en el caso del suplicio, de dar las “mil muertes”) de lo contrario se corría el peligro de irlo debilitando hasta su extinción.

Vemos, gracias al estudio foucaultiano del control creador y restrictivo ejercido sobre, en, a través del cuerpo delictivo en los diferentes sistemas penales cuan imprescindible es la corporalidad para cualquier sistema de dominación social. De igual forma, se puede ilustrar la proposición de un cuerpo modificado (inclusive producido en su totalidad) de acuerdo a las disposiciones de la ideología imperante con su descripción de la “corrección” sufrida por

el cuerpo en el paso de un poder soberano a uno disciplinario. Así, si con el suplicio se buscaba contener a la población a través del ejemplo y del terror, con la prisión el objetivo sigue siendo el mismo, pero se adoptan medidas disciplinarias que modelen el cuerpo en sus más mínimos gestos más que destrozarlo como pasa con el suplicio. Otro ejemplo de esta relación entre cuerpo y sistema de dominación es provisto por Federici en su crítica al capitalismo, más precisamente a los procesos precedentes que permitieron su implantación. Ya con Foucault podíamos comprobar cómo había sido necesario el seccionamiento del cuerpo en partes minúsculas, para así poder ejercer un poder exhaustivo sobre él (en la comparación que hace de las órdenes que se daban en el ejército en el siglo XVII y aquellas dadas a mediados del siglo XVIII para dirigir a un pelotón, se ve la manera en que se van especificando las unidades de control: la dirección, el gesto, los tiempos, el espacio que debe ocupar cada cuerpo, etc.). Ahora bien, antes de que sea posible fragmentar el cuerpo para un mayor beneficio a un menor costo, es necesario convertirlo en máquina; es decir, distanciar la persona de su corporalidad de modo que los ciclos de descanso y actividad, los impulsos, los deseos y otras energías que lo movilizan estén a disposición de la producción y no del bienestar humano. Para la filósofa, la acumulación originaria no se encargó únicamente de la apropiación ilegítima de las tierras comunes, también fue el secuestro del cuerpo del futuro trabajador. Una vez desarraigado tanto de su tierra como de su cuerpo, el sujeto tiene como única opción para su subsistencia el consentimiento de su subordinación a los falsos propietarios.

¿Por qué mi énfasis persistente que raya en la divagación de la relación cuerpos-mundos, cuerpos-sistemas de dominación? ¿Por qué el dedo en la llaga? Porque duele, por supuesto. Y porque es con las reflexiones de estas teóricas que se acompaña la voz propia para enunciar una intuición que apenas se asomaba en cada transbordo, en cada malestar corporal y psíquico, en la rabia, en el cansancio: la intuición simplísima de que el cuerpo siempre será materia de interés para mí y para otras, de que es una frontera inestable en la que se apuestan nuevas posibilidades de existencias y a la vez, donde se asientan restricciones tanto más eficaces cuanto más inadvertidas. En fin, a pesar de la aparente avanzada de los mecanismos de poder, me guía la creencia firme en el eco del dolor y del entusiasmo.

2.2 Cuerpos-mundos. El caso de las mujeres

Después de haber confirmado la construcción mutua de cuerpo y mundo, falta revisar con algunos ejemplos de qué manera específica fue marcado el cuerpo femenino. La razón de esta parada obligatoria se debe a la forma diferenciada y brutal con la que se intentó contener los poderes atribuidos a las mujeres. El primer ejemplo es dado por Federici con respecto a la caza de brujas realizada principalmente en los siglos XVI y XVII, o sea, bien entrada la Modernidad.²⁷ En la transición del feudalismo al capitalismo, además de la previamente mencionada captura de cuerpos y tierras, fue crucial para la clase burguesa emergente la puesta en marcha de mecanismos de división social que impidieran una organización capaz de hacerle frente a la dominación intrínseca al sistema capitalista. Muestras de modos alternativos de organizar el trabajo y la vida ya habían aparecido con los movimientos heréticos en la Edad Media que, gracias a una cooperación más igualitaria entre mujeres y hombres, a su crítica a la riqueza injustificada del clero y a su rechazo de las jerarquías sociales habían ganado bastantes seguidores. Contra este proyecto que atacaba los intereses de los detentadores del poder, Federici expone que la nobleza feudal, el clero y la burguesía idearon una serie de tácticas directas —como las cruzadas y las persecuciones— e indirectas —como las campañas de difamación y la instauración de políticas aún más misóginas—²⁸ que lograran desbaratar el movimiento y la solidaridad de clase. Cuando fue tiempo no ya de combatir los movimientos heréticos tajantemente extinguidos en el siglo XVI, sino de aplicar una “remodelación” al cuerpo-cósmico y más precisamente a las mujeres que habían ido ganando terreno en el espacio público a lo largo de la Edad Media, pues ejercían oficios y además gozaban de un saber herbolario que les proporcionaba una potestad sobre el cuerpo (sobre su sanación, la gestación, la anticoncepción, etc.) muy conflictiva en un contexto cada vez más misógino, entonces la estrategia de división tampoco quedó desapercibida. La caza

²⁷ Precisión temporal pues Federici apunta que en la misma época en la que se desarrolló el método científico y el racionalismo, la detención, tortura y quema de mujeres se recrudeció. De hecho, varios filósofos apoyaron esta estrategia de control e incluso se sirvieron del proceso inquisitorial para modelar sus métodos. Será hasta terminada la exterminación de conductas, modos de vida y miles de mujeres que este capítulo despreciable (uno entre tantos) será primero olvidado y luego atribuido a la “salvaje” Edad Media.

²⁸ Como ejemplo se podría dar el nulo seguimiento o castigo que daban las autoridades a las violaciones que mujeres proletarias sufrían por miembros de su misma clase en las ciudades. (Federici, “Política sexual”, 2015, 96)

de brujas, vista como reacción al mínimo margen de libertad conquistado por las mujeres, correspondería no tanto a una superstición popular como al esfuerzo estatal por controlar las fuerzas sociales y por conducir a la categoría-mujer a un espacio adecuado al buen funcionamiento del capitalismo, esto es, a un espacio privado y dentro del cual el ama de casa²⁹ cumpliría la única función de reproducción de la fuerza de trabajo.

A diferencia de la primera ilustración del interés que el cuerpo femenino ha tenido para la organización del mundo y, en un marco menos liberador, para las estructuras de poder en la que la fuerza brutal se administraba inmediatamente contra miles de cuerpos de manera a configurar una nueva forma de comportamiento y de relación con los otros, el segundo ejemplo actúa por supresión conceptual, lo que a primera vista podría parecer poco pernicioso y que, sin embargo dio lugar a consecuencias desgarradoras para el vínculo que cualquier mujer tiene con su cuerpo y con la herencia simbólica perdida de la vulva. Durante la antigüedad en mitos de múltiples culturas, la vulva³⁰ entrañaba energías protectoras y salvíficas que bien animaban el duelo de una madre, bien ahuyentaban a demonios inoportunos, bien facilitaban un proceso de iniciación. De hecho, las diosas y su sexualidad cumplían un rol primordial en la constitución de un tiempo cíclico en el que la vulva se manifestaba como umbral donde muerte y regeneración se tocaban:

Eva tiene su origen en la diosa palestina de la tierra Hawwa, Heba o Hebe, cuya pareja se llamaba Abdiheba (Adán). Originalmente, la manzana que ella le daba a su pareja era la manzana de la vida o de la muerte, que, al ser cortada, simbolizaba con su corazón el órgano sexual femenino. Después de que Abdiheba comiera la manzana, esto es, después de que se uniera a la diosa en el acto sexual, moría, y Heba le regalaba la juventud y la vida eternas en su paraíso de manzanos. (Sanyal, *Vulva, La revelación del sexo invisible*, 2012, 50)

Importante es también señalar que, según Mithu Sanyal, en muchos rituales o prácticas que se organizaban alrededor de la vulva los participantes y hacia quien se develaba los misterios y protección eran predominantemente mujeres. Esto sugiere una tradición femenina de

²⁹ Cabe destacar a la figura del ama de casa como invención propia del capitalismo, y no como rol eterno de la mujer. Para ahondar más en el tema, se puede revisar el artículo “La construcción del ama de casa de tiempo completo y del trabajo doméstico en la Gran Bretaña de los siglos XIX y XX” de Federici.

³⁰ Dejo en claro que, a pesar de la convicción que tengo de la importancia social de la reivindicación de las vulvas y sus diversidades, sobre todo en vista del aumento de operaciones estéticas que se realizan para alcanzar un “ideal genital”, esto no quiere decir poseer la autoridad de negar otros cuerpos e identidades...

transmisión de conocimientos fracturada primero por la censura o la reconversión de diosas, y después por su desaparición. En efecto, será con el asentamiento de religiones monoteístas (la autora ejemplifica con el islamismo y cristianismo), que la desvalorización de las deidades femeninas se emprenderá, escoltada, por supuesto, del menosprecio hacia cualquier manifestación asociada a la mujer, sea ésta corporal, lingüística, sexual, etc. De ahora en adelante, el monopolio fálico-patriarcal de la palabra habrá acallado la voz vulvar y a cualquier intento de toma palabra por parte de las mujeres se le opondrá el desprecio o la violencia.

Pareciera que las repercusiones de esta exclusión no tendrían por qué escapar al terreno simbólico; en tal circunstancia, la humana hoy se encontraría huérfana de meditaciones matriciales que podrían guiarla o tan sólo acompañarla a la hora de afrontar acontecimientos universales (duelos, deseos, dudas, etc.) y que el canon se ha encargado de acallar. Trágica en sí misma esta posición de desarraigo, sin embargo, también sufre el cuerpo de este robo de sentido, pues según describe Sanyal a partir de un pequeño experimento realizado con el fin de actualizarse acerca de la relación mantenida entre mujeres y su cuerpo, el desconocimiento que tenían esas científicas de sus genitales, en comparación con los genitales masculinos, sólo se podía entender en un contexto de extracción simbólica de la vulva de tal magnitud que incluso la evidencia misma (a saber, la materialidad de sus labios vaginales, de su clítoris, etc.) se había vuelto invisible a su percepción.

2.3 Réplicas feministas en torno al cuerpo

Estos son solo dos ejemplos de la vigilancia tan extrema que han soportado los cuerpos, en especial los de las mujeres, para una captación de sus fuerzas vitales en provecho de una clase dominante. Otros ejemplos más cercanos a nuestro entorno abundan, pero por ahora me limitaré a los ya mencionados pues, me centraré en las respuestas críticas que las feministas formularon contra las concepciones machistas, y en ocasiones contra el cuerpo mismo. Además, me gustaría extrapolar las propuestas feministas más afines a la novela *Le corps lesbien*, no para explicarlo, más bien para enhebrar algunas complicidades posibles.

2.3.1 Lo monstruoso y Margrit Shildrick

Habitualmente asociados mujer y cuerpo dentro de un esquema dicotómico en el que el borde fálico con todo su séquito de atribuciones (actividad, potencia, razón, medida, etc.) prevalecía de manera “justificada” en razón de una inclinación “natural” de la mujer por la insensatez, la imaginación, la emoción incontenida, por lo que al momento de contradecir dichos prejuicios se entiende la sospecha que las feministas pudieran albergar hacia una cómoda vinculación de ambos. En la aproximación que hace Elizabeth Grosz de la teoría feminista y la problemática corporal, delinea tres vertientes que se involucran en su tejido constitutivo de manera disímil. La primera encara con reticencia lo que ve si no como raíz de la desigualdad entre los sexos, al menos sí como un lastre que obstaculizaba la libertad de las mujeres. Entre sus exponentes más reconocidas, encontramos a Simone de Beauvoir que aun reclamando el sesgo sexista a las diferentes doctrinas y áreas del conocimiento que se encargaron de situar la diferencia de sexos con sus respectivas herramientas conceptuales y así tratar de explicarla, no logra eludir los prejuicios contra la corporalidad de las mujeres. Esta tendencia despreciativa se detecta en el capítulo acerca de la biología en *El Segundo sexo* donde no puede dejar de pensar el destino de la mujer en relación con una subordinación innata a la especie humana. El embarazo, siguiendo esta lógica, no sería más que la obediencia mansa hacia una voluntad ajena. Efectivamente, la gestación la emplazaría en una posición ambigua en la que su propio cuerpo es “invadido” desde adentro. Después de pasar por la diferenciación sexual o su ausencia en diversas formas de vida, Beauvoir se detiene un poco más en los mamíferos, distinguiendo el grado de intervención en la gestación de un nuevo miembro de la especie como el punto de inflexión en esta disparidad sexual: por un lado, el macho no gasta tiempo ni esfuerzo pues “*dans le même rapide instant le spermatozoïde par lequel la vie du mâle se transcende en un autre lui devient étranger et se détache de son corps*” (Beauvoir, 1949, 60).³¹ Es decir, para el macho no es necesario sufrir este proceso de desposesión identitaria. En contraste, la hembra “*pendant tout le temps de la*

³¹ Trad. “en un mismo y rápido instante, el espermatozoide, mediante el cual la vida del macho trasciende a otro yo, pasa a serle ajeno y se separa de su cuerpo”

gestation est à la fois soi-même et autre que soi-même ; après l'accouchement, elle nourrit le nouveau-né du lait de ses mamelles. Si bien qu'on ne sait trop quand il peut être considéré comme autonome : au moment de la fécondation, de la naissance ou du sevrage (Beauvoir, 1949, 60).³² Si quedaba alguna duda de las implicaciones suscitadas por esta interpretación, más adelante se referirá a las mujeres como las hembras más alienadas y las que más luchan por combatir su alienación (Beauvoir, 1941, 72). Lo problemático de su postura reside en la absorción de las diferencias (eso es el grado de irreductibilidad que encierra el encuentro con alteridades, y, por lo tanto, la imposibilidad de establecer una escala cualitativa) a un campo de desigualdades innatas el cual es fácil utilizarlo como justificación para la dominación de una clase sobre otra. Asimismo, se recae en la localización de una desventaja inherente al cuerpo mismo, entendido éste como material bruto anterior a la cultura. No obstante, la aprehensión de un cuerpo “puro”, de un cuerpo exclusivamente “natural” queda en entredicho cuando vemos que su anatomía y procesos son conferidos de juicios de valor y de prácticas que lo moldean. Incluso en las descripciones o informes en los que se busca ceñirse a una objetividad que con alfileres fije la carne definitivamente, si se tiene la mínima atención ética sobre la posición que una ocupa en la operación cognoscitiva, caerá en cuenta que sobre la mesa de disección las menudencias analizadas y clasificadas son las propias, y se mueven. Así, no se trata de alcanzar la máxima distancia posible, la imparcialidad sino de revolcarse y meter mano en nuevas configuraciones y valoraciones de la experiencia corporal teniendo presente los supuestos políticos de la propuesta adoptada. Dicho esto, ¿puede concebirse el embarazo -siendo el ejemplo que decidí retomar de Beauvoir- como algo más (o menos, o simplemente ajeno) que subordinación a la especie?, ¿Podría ser la encarnación de un estilo de tocar y ser tocada o quizás la situación que difumina las cortezas hasta volver necesario el replanteamiento de las categorías de identidad y alteridad?

Para responder y optar por una alternativa a la interpretación un poco determinista de Beauvoir, me ayudaré de la perspectiva de Margrit Shildrick, quien, en su luminoso estudio *Embodying the monster*, hace un repaso de varias figuras de la monstruosidad que la norma ha construido como sitios de marginación y que en realidad constituyen su reverso

³² Trad. “la hembra durante todo el proceso de la gestación es a un tiempo ella misma y algo ajeno a ella misma; tras el parto, alimenta al recién nacido con la leche de sus mamas. No se sabe bien cuándo se lo puede considerar como autónomo: ¿en el momento de la fecundación, del nacimiento o del destete?”

obligatorio, sin los cuales no podría alinearse la identidad normativa. En lo relativo al embarazo, la autora se refiere al concepto “imaginación maternal”, usado en los siglos XVII y XVIII para indicar la impronta que las fantasías de las embarazadas dejaban sobre las criaturas. Cualquier malformación o “desviación” en la estructura corporal podía ser imputado a la imaginación desbordada de las mujeres y al periodo de plasticidad en el que se encontraban los embriones durante la gestación.³³ Este concepto se basaba en los presupuestos tendenciosos de los que ya se ha hecho mención (lado femenino: corporalidad, irracionalidad; lado masculino: idealidad, razón...) con la novedad de la inclusión de la imaginación en estas series dicotómicas como elemento fronterizo. Como tal, ésta se coloca en una posición ambigua en la que los sentidos, las percepciones —componente corporal— y las ideas —componente descarnado— interactúan y forman un producto que bien será maravilloso o monstruoso dependiendo de quién se encuentre “detrás” de la actividad. De ahí que no fuera poco común el uso de la metáfora de la procreación para calificar al proceso creativo y así, indicar su exigida mezcla de sensaciones e ideas (Shildrick, *Embodying the monster*, 2002); en tales circunstancias, y como el autor era un sujeto masculino, se conjuraba el peligro de alguna “malformación” en el texto por tratarse de un “ser racional” capaz de mantener la separación entre los elementos. La amenaza del desborde sin embargo persistía cuando era una mujer el agente mediador, como era el caso en el embarazo³⁴ y entonces el advenimiento de algún accidente que deformara el producto parecía altamente probable. Lo que se pone en juego, según la filósofa, en las discusiones en torno a este concepto, además del grado de responsabilidad y de control sobre el cuerpo de la embarazada, es el intento de dominio de un lugar hermético al saber/poder patriarcal. Tras el fracaso de filósofos, pensadores, científicos ya que, a pesar de los conceptos y las coacciones ordenadores, no se eliminó ni la posibilidad de mutación, ni la potencia uterina, permaneció el temor, no siempre admitido, hacia la sexualidad de las mujeres y su poder de (de)formación durante el embarazo. No obstante, para Shildrick la transgresión que la embarazada inflige a la norma no radica en un resultado “anómalo”, en el nacimiento de un “monstruo”, sino en una manera

³³ Un caso típico del uso de este concepto como explicación de un nacimiento “inusual”: el hecho de que una recién nacida estuviera tan “velluda como un oso” se entendió como consecuencia de la preferencia excesiva de su madre por una pintura de San Juan Bautista vestido con piel de animal. (Shildrick *Embodying the monster*, 2002,37)

³⁴En la actualidad, la conceptualización de procesos que se creían únicamente concernientes a las mujeres se han ampliado a hombres transgénero.

de corporizar la interdependencia y el contacto que reniegan de la exigencia de autosuficiencia y separación del sujeto cartesiano. El freak, la embarazada, los siameses y otras formas de monstruosidad nos interpelan con un desafío ético que se resume de este modo: “*Is it possible that the encounter with the other can be mediated such that the interval of distance – the spacing that separates self-complete subjects and that makes possible the objectifying and disciplinary operation of the gaze – will lose its determining power?*” (Shildrick, 2002, 103).³⁵ La respuesta a este llamado se acerca con mucho tacto; un sentido que, aun cuando propone un entrecruzamiento de las existencias y, por consiguiente, la imposibilidad de concebirse en solitario, impide (por el límite de la respiración de la Otra) la absorción ecualizadora de las alteridades. En contraste, la vista, utilizada como paradigma de división entre sujeto y objeto, yo/ Otro, aparta y consume su objeto, “*The self cannot come into being without the other, which is positioned either in terms of identity as the selfsame, or in terms of difference as the other of the same*” (Shildrick, 2002, 104).³⁶ La crítica a un modelo óptico de vinculación no se detiene en las posiciones retiradas una de la otra que éste implanta, también examina la presunción de seguridad que este modelo proporciona al sujeto (promesa de inalterabilidad, de unidad, de dominio, de incorporeidad, etc.) y que provoca entonces el repudio a cualquier contacto anterior a la llegada del sujeto unificador (el contacto materno) y la aversión a cualquier encuentro futuro con el Otro que rompa con la ficción de un presente atemporal y todopoderoso, el presente del cogito. Los monstruos perturban con su toque pues muestran que estamos en contacto aun antes y pese a una voluntad que se pretende alejada del riesgo, de la pasividad y de la vulnerabilidad. Ni siquiera una mirada reificadora se escapa del temblor en sus contornos que sigue a la aparición y choque con lo monstruoso.

¿Entran en escena estas figuras en *Le corps lesbien*? Es decir, ¿Dentro de la novela se dan encuentros en los que no se respeten los lineamientos de una forma supuestamente humana y que generen transformaciones tales que no estaríamos en condiciones de detectar una silueta definida, de identificar un personaje? Un botón de muestra:

³⁵ Trad. “¿Se podría habilitar el encuentro con el otro de tal manera que la distancia – el espacio que separa los sujetos autosuficientes y que hace posible la operación disciplinaria y reificadora de la mirada- pierda su poder determinante?”

³⁶ Trad. “El sujeto no puede llegar a la existencia sin el otro que está posicionado en términos identidad del sí mismo o en términos de diferencia del otro semejante.”

De tes dix mille yeux tu me regardes, tu le fais et c'est moi, je ne bouge pas [...]j/e me laisse atteindre par tes dix mille regards ou bien si tu préfères par le regard unique de tes dix mille yeux mais ce n'est pas pareil, un tel regard immense m/e touche de toutes parts [...] j/e suis seule jusqu'au moment où j//entends des espèces de bruits de cloches des tintinnabulements on dit, je tremble, j'ai le vertige, cela résonne sur moi au-dedans, cela m'ébranle, c'est la musique des yeux (Wittig, 1973, 10)³⁷

¿Qué es esto que se me presenta y que se dice cuerpo con mil campanillas resonantes como ojos? Vemos aquí la falta inmediata a la forma convencional en la mirada de mil ojos, pero no tan evidente. Es la sinestesia que desestabiliza las funciones “naturales” de las partes corporales y sus materiales. Y hay que enfatizar que no es el único cambio advenido al cuerpo; cada punto y aparte, cada fragmento supone una recomposición de los miembros que impide la categorización permanente de lo humano y se decanta por una bienvenida a lo vivo, a lo retorcido, a lo corruptible. Así, en cada transformación no solamente hay un “desorden” de altos y bajos, de interior y exterior, cantidad y carácter, además ésta puede incluir características que, por lo general, no se atribuyen a las humanas: esporas, escamas, rocas, plumaje, flagelos, ningún material se descarta para la recreación de estos cuerpos compuestos. Surgen seres hasta ahora sin nombre, de los que no se niega la existencia y que, por el contrario, la voz poética recibe en su radical alteridad.

Por otra parte, puesto que dependo gustosamente de la reflexión de Shildrick, no puedo ignorar la dimensión táctil del encuentro con lo monstruoso/maravilloso. Hay un tiempo del tacto, diferido y desde hace tiempo presente, tiempo aporético que conviene al trato con la Otra. Pues si recordamos una de las características del tacto que detecté en el *Corpus de Nancy*³⁸ es la distancia. Pero no se trata de la separación jerárquica cartesiana de cuerpo y mente, es, en cambio, la distancia entre cuerpos: el hueco milimétrico que hace falta para que la llama no se extinga, el espacio íntimo y orgánico que no se alcanza pues hacerlo significaría la muerte de la Otra. Por esta razón, el tiempo del tacto es aquél que todavía no llega (o no del todo). Simultáneo a esta tardanza, el contacto con el mundo y sus cuerpos ya

³⁷ Trad. “Con tus diez mil ojos m/e miras, lo haces y soy y/o, no m/e muevo [...] y/o me dejo alcanzar por tus diez mil miradas o bien si lo prefieres por la mirada única de tus diez mil ojos, pero no es lo mismo, semejante inmensa mirada me toca por todas partes [...] y/o estoy sola hasta el momento en que y/o oigo una especie de ruido de campanas tintineos dicen, y/o tiemblo, y/o siento vértigo, eso suena dentro de m/í, eso m/e estremece, es la música de los ojos.” Todas las traducciones compartidas al pie de página de este libro corresponden a la siguiente edición: Wittig, M. (1977). *El cuerpo lesbiano*. Valencia: Pre-textos.

³⁸ Shildrick también retoma la distancia en el capítulo que le dedica al tacto.

ha sido anudado desde un entonces no especificado. Shildrick explica mejor esta maraña vital al aproximarse al pensamiento de Merleau-Ponty acerca de la implicación mutua en un mundo común: “*The term ‘flesh’ is used in the Visible and the Invisible to designate not matter, nor mind, nor substance, but an elemental medium – like air or fire- in which self and the world are constituted in mutual relation*” (Shildrick, 2002, 111).³⁹ Siguiendo los razonamientos de Ponty y Shildrick, todas nos rozamos en la sutura de una carne universal compartida, desde ahí y desde entonces. Esa influencia de la Otra en m/i, en el y/o incluso antes de cualquier toque se evidencia de igual modo en el fragmento citado de Wittig; en éste, presenciamos el impacto que el cuerpo de la amada genera en la identidad de la voz poética. En este pasaje el agente transformador toma forma de melodía, pero no siempre será el sonido el causante del cambio, otras veces será la tonalidad de sus órganos, de su sangre (53-54), e inclusive la ausencia de la amante. Una ausencia que donde no está aprieta, vibra y moldea el cuerpo de la persona que la recuerda y la extraña; en pocas palabras, una palpación incorpórea:

Il n’y a pas de trace de toi. Ton visage ton corps ta silhouette sont perdus. Il y a un vide à la place de toi. Il y a dans m/on corps une pression au niveau du ventre au niveau du thorax. Il y a un poids dans m/a poitrine. Il y a des phénomènes à l’origine d’une douleur intense [...] j/e m//interroge dans le silence dans le manque de trace, j//interroge une absence si étrange qu’elle m/e cause un trou au-dedans de m/on corps. [...] j/e te somme d’apparaître toi qui es sans visage sans mains sans seins sans ventre sans vulve sans membres sans pensées, toi au moment même où tu n’es pas autre chose qu’une pression une insistance dans m/on corps (Wittig, 1973, 31).⁴⁰

Cuando el contacto ya no se insinúa, cuando se entrechocan la voz poética y su destinataria resultan más nítidas las mutaciones que soporta la propia configuración corporal al ser abordada por una piel extranjera; en esos momentos y en la mayor parte de la novela, hay una exploración y cambios en los dos/múltiples cuerpos implicados; el texto no se ocupa

³⁹ Trad. El término ‘carne’, en *Lo visible y lo invisible*, no es utilizado para referirse ni a la materia ni a la mente, sino al medio fundamental – como el aire o el fuego- en el que el mundo y el sujeto, en una relación recíproca, se constituyen.”

⁴⁰ Trad. “No queda rastro de ti. Tu rostro, tu cuerpo tu silueta se han perdido. Hay un vacío en tu lugar. Hay en m/i cuerpo una presión a la altura del vientre a la altura del tórax. Hay un peso en m/i pecho. Hay ciertos fenómenos en el origen de un intenso dolor. [...] y/o me pregunto en el silencio en la ausencia de rastros, y/o m/e enfrente a una tan extraña ausencia que m/e causa un agujero en lo más profundo de m/i cuerpo. [...] y/o te invoco que aparezcas tú la sin rostro la sin manos la sin senos la sin vientre la sin vulva la sin miembros la sin pensamientos, tú en el preciso instante en que no eres sino una presión en m/i cuerpo.”

únicamente de la descripción de las metamorfosis de su amada, sino que narra a la vez las modificaciones sufridas por la propia voz poética.

Y como queriendo marcar la simultaneidad de las metamorfosis y la lectura, el tiempo que predomina en la descripción y la narración es el presente. Una atiende así “en vivo” a sus circulaciones amorosas sin que, por esta razón, la presencialidad permita la captura y definición de esas corrientes afectivas y energéticas en individuos concretos. Ni analepsis explicando los antecedentes (su pequeña historia, sus gustos, sus hábitos, su genealogía) a su reunión, ni anticipación informando el desenlace de sus aventuras, lo que gira entre ellas, a la inversa, es un tiempo semicíclico que mezcla la recurrencia de muertes y regeneraciones con la diversidad de “formas” portadas. Después de interpretar el empleo del presente en la novela, se vuelve necesario diferenciar el presente pulsátil de la novela con el presente estático del cogito al que he hecho alusión en páginas anteriores. La primera sospecha del desacuerdo viene del pronombre sujeto escindido (j/e) ya que, como se indicó, la barra oblicua “rebana” al sujeto para darle espacio y estancia a la amante, por tanto, la diagonal nos advierte que nos encontramos en un lugar-espacio no clausurado, una plaza receptiva a la que vendrá y ya se aloja aquí. La diferencia reside, entonces, en la aparición de la Otra que revienta la burbuja autosuficiente del cogito y hace emerger un mundo forzosamente compartido; el presente se abre en el texto por la interpelación constante a su amante: “*mon inquisitrice, mon adorable, ma ravisseuse, mon enfourrurée, ma bourreleuse, taure, génisse, agnelle de lait*” son algunos de los tantos apelativos usados para caracterizarla. Sin embargo, no se ofrecen solo los sobrenombres, es todo el discurso el que se encamina a esa tú.

2.3.2 Lo abyecto y Julia Kristeva

Continuando con la clasificación de los feminismos y su abordaje corporal establecida por Grosz, el siguiente apartado comprende a autoras que, si bien mantienen la línea divisoria mente / cuerpo, subvierten la connotación negativa que pesaba sobre la experiencia corporal. Según estas teóricas, el cuerpo existía al margen de cualquier significación como un soporte ahistórico y los diversos significados se iban adhiriendo a éste, cambiando la percepción que se tiene de él. Por medio de la división entre biología y psicología —Grosz anota— estas feministas expusieron la “neutralidad” de la anatomía (en contraste con el feminismo de la

igualdad en el que el cuerpo femenino guardaba en sí mismo un déficit) e insistieron en la necesidad de reformar los esquemas mentales para una revaloración de la corporalidad. En esta corriente se acomoda Julia Kristeva y sus propuestas psicoanalíticas que, aun apoyándose en teorías fácilmente catalogables como falocéntricas, no deja de ubicar lo femenino como elemento transgresor.⁴¹

La noción en la que ahora me gustaría adentrarme para luego intentar hilarla con el cuerpo lesbiano es la abyección. Una de las inquietudes que ha orientado mi reflexión respecto a esta novela y que reaparece como rasgo determinante de la abyección se instala en ese sitio riesgoso para la identidad: el territorio en pugna entre un yo y un otro. Ciertamente es que el sujeto frente a lo abyecto se perturba en sus límites y confronta ese algo con una sensación de repugnancia y fascinación. Confrontación con la ambigüedad pues, lo que encara el sujeto no equivale a un objeto ni a otro distinto al yo, con lo cual éste se queda sin referencias para la delimitación de sí mismo. Esta falla en la identidad es debido a que la abyección más que un elemento separado del yo, es una producción, en concreto, un acto de exclusión. Judith Butler, leyendo a Kristeva lo apunta así:

Lo abyecto nombra lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en “Otro”. Esto se efectúa como una expulsión de elementos ajenos, pero de hecho lo ajeno se establece a través de la expulsión. La constitución del “no yo” como lo abyecto determina los límites del cuerpo que también son los primeros contornos del sujeto. (Butler, 2007, 261)

Abyecto designaría, entre otras “cosas”, el producto de una extracción de lo impropio, de lo impuro, la separación primaria precisa para la estructuración de un cuerpo propio. En realidad, la amenaza de quebrar sus perímetros y perderse en la indeterminación no se aparta por completo; primero, por la huella gozosa y persistente de aquel lugar sin sujeto-objeto ni nombres que lo convoca al desacato de sus límites: “el Otro [...] deja caer al objeto en un real abominable, inaccesible salvo a través del goce. En este sentido se lo goza. Violentamente y con dolor” (Kristeva, *Poderes de la perversión*, 1988, 17), y segundo, porque esta frontera no se mantiene fija, sino que va cercando al sujeto paulatinamente hasta

⁴¹ Judith Butler, en su capítulo de actos corporales subversivos, resume una de ellas: en ésta, desviándose de la teoría lacaniana en la que la ley paterna vendría a instaurar la primera represión; es decir, el apartamiento de la cría y su madre, y en consecuencia la llegada del sujeto al espacio simbólico, al lenguaje, Kristeva presenta una represión anterior de un espacio semiótico (el cuerpo materno) donde la ambigüedad y multiplicidad del sentido eran consentidas.

desalojarlo en su integridad con su muerte, el cadáver equivaliendo al desecho definitivo de sí mismo: “Esos desechos caen para que yo viva, hasta que, de pérdida en pérdida, ya nada me quedé, y mi cuerpo caiga entero más allá del límite, *cadere-cadáver*” (Kristeva, 1988, 10). Este resto-franja escandalosa por su indicación de la “impureza” latente en la identidad, no se manifiesta sólo bajo la forma de cadáver, cualquier sustancia arrojada y rechazada del cuerpo se puede considerar abyecto: sudores, pus, excremento, menstruación⁴², orina, etc.

Por otro lado, aparte de contaminar la propiedad de la carne, la abyección traduce, a su vez, una actitud perversa ante la ley; en otras palabras, la perversa, discípula de lo abyecto, reconoce los bordes de la interdicción y disfruta no de transgredirlos, más bien de infiltrarlos hasta que las categorías de lo prohibido/lo permitido se desdibujen. Y es con este método retorcido y fraudulento que, me parece, se abordan en la novela los límites de los cuerpos para hacer de estos cuerpos híbridos, putrefactos y que se derraman uno sobre otro.

En lo que concierne a la primera acepción, en concreto, la evacuación de elementos “residuales” para la conservación de los bordes identitarios, es significativa la incorporación de esas secreciones en el catálogo corporal que se va intercalando a lo largo de la narración. Por lo que, en la estructura corporal propuesta por Wittig, los “sobrantes” del cuerpo también participan de su constitución. La enumeración entonces, incluye partes que bien pueden encontrarse en esquemas anatómicos tradicionales: músculos, órganos, vasos sanguíneos, huesos, etc., y los residuos que normalmente se descartan como heces, cerumen, flatulencias y otras secreciones. De esta combinación de un organismo con sus deyecciones resulta el cuerpo abyecto y lesbiano cuyas delimitaciones no acatan las normas del cuerpo moderno y que acepta la podredumbre de sus cambios.

Asimismo, según Kristeva, hay similitudes entre el proceso de abyección y la fobia; de hecho, ambos comparten la falta como componente crucial para detonarlos. En el caso de la abyección, falta de sujeto unificador en los primeros meses de vida, siendo la recién nacida un amasijo de pulsiones y sensaciones más que un ego localizado; en el caso de la fobia, pérdida del “continente materno” que proveía de calor, resguardo y nutrición sin necesidad de una diferenciación. No obstante las especificaciones recién enunciadas a propósito de la

⁴² De la misma manera que lo monstruoso guardaba una familiaridad con lo “femenino”, Kristeva asocia la abyección más al cuerpo materno, cuerpo menstruante, cuerpo fluctuante que al “hombre universal”.

falta, existe otro vacío arcaico e inexpresable alrededor del cual el sujeto se va construyendo lingüística y corporalmente: “toda abyección es de hecho reconocimiento de la falta fundante de todo ser, sentido, lenguaje, deseo” (Kristeva, 1988, 12). Así, el miedo y la abyección serían reacciones que salvaguardan una identidad en sus primeras fases de formación y en constante peligro de disolverse dentro del espacio pre-verbal donde aún no se funda la primera separación Adentro/Afuera de la que procederán las demás (Kristeva, 1988, 83). Aunque, una vez inscrito en un sistema simbólico, es imposible para el sujeto el acceso a este vacío constitutivo a riesgo de una psicosis, cierto uso del lenguaje permite un acercamiento a este estado primario. Mediante este “lenguaje realzado por los ornamentos”, parecido más a un conjuro que a un empleo “racional” de la palabra, se logra mantener contacto con la abyección sin por ello comprometer las estructuras elementales del sujeto de manera permanente, y aun mejor, con la combinación de elementos que apelan al juicio y al pathos, el lenguaje poético encauza al oyente a una catarsis. Es en este espacio intermedio — orgiástico y purificador— donde el sujeto, afectado en sus órganos y en su lógica, se abre a otro discurso, aquel que no se afianza ni en el significante ni en el significado, sino que se pasea por los silencios, entre líneas: “ese discurso se escucha, y, a través de la palabra que imita, repite en otro registro aquello que esa misma palabra no dice” (Kristeva, 1988, 42). El discurso de nuestra fisura.

No me parece ocioso insistir en la importancia que guarda el lenguaje para la confrontación contra esta carencia pre-lingüística, pues es mediante el lenguaje que la hablante metaforiza el vacío, se acerca a él y llega incluso a tocarlo sin perderse totalmente. Kristeva, en relación con el objeto fóbico comenta: “la escritura, el arte en general, no sería tratamiento, sino el único *savoir-faire* respecto de la fobia” (Kristeva, 1988, 55). Y en apartados anteriores, la filósofa también recurre al lenguaje poético como instrumento para transmutar o sublimar lo abyecto, lo corrupto: “metro y canto despiertan lo impuro, lo otro de la inteligencia, lo pasional-corporal-sexual-viril, pero lo armonizan...” (Kristeva, 1988, 42). Este proceso de purificación por vía inmundada se articula muy bien con la manera en la que es tratado el cuerpo en el texto de Wittig, pues, como ya ha sido señalado antes, los residuos corporales no se abandonan más allá del límite de la identidad, sino que son acogidos como elementos necesarios a esos y/o. Un pasaje nos ayudará a notar el fervor y la pasión que estos cuerpos alcanzan incluso en estado de putrefacción:

Tu obtiens d'elles de m/e ramener jusqu'à la lumière des vivantes à condition de ne pas te retourner sur m/oi pour m/e regarder [...] J/e vois ton large dos l'un ou l'autre de tes seins quand tes mouvements te montrent de profil, j/e vois tes jambes puissantes et fortes ton bassin droit, j/e vois tes cheveux qui atteignent tes épaules dont la couleur châtaigne m//est si belle à regarder qu'une douleur m/e vient dans m/a poitrine. Pas une fois tu ne te retournes. La puanteur de m/es intestins nous entoure à chacun de mes mouvements. Tu ne sembles pas t'en apercevoir, tu marches avec détermination m/e donnant à voix haute tous les noms d'amour que tu as eu coutume de m/e donner. De temps en temps m/es bras jaunes et pourris d'où sortent des longs vers te frôlent, quelques-uns rampent sur ton dos, tu frissonnes, j/e vois ta peau se hérissier sur toute la surface de tes épaules. [...] M/es os ronds apparaissent à m/es genoux où des lambeaux de chair tombent. M/es aisselles sont moisies. M/es seins sont dévorés. J//ai un trou dans la gorge. L'odeur qui de m/oi sort est infecte. Tu ne te bouches pas le nez. Tu ne cries pas d'effroi quand tout m/on corps putréfié et à moitié liquide s'appuie à un moment donné le long de ton dos nu. Pas une fois tu ne te retournes, pas même quand j/e m/e mets à hurler de désespoir les larmes roulant sur m/es joues rongées à te supplier de m/e laisser dans m/a tombe à te décrire avec brutalité m/a décomposition les purulences de m/es yeux de m/on nez de m/a vulve les caries de m/es dents les fermentations de m/es organes essentiels la couleur de m/es muscles blets. Tu m//interromps, tu chantes à voix stridente ta certitude de triompher de m/a mort, tu ne tiens pas compte de m/es sanglots, tu m//entraînes jusqu'à la surface de la terre où le soleil est visible. (Wittig, *Le corps lesbien*, 1973, 12)⁴³

El grado de descomposición corporal que la voz poética sufre se acentúa por el contraste con la descripción del cuerpo amado en la primera parte de la sección. Mientras que la amante se caracteriza por su lozanía, deteniéndose la mirada en su espalda ancha, sus muslos robustos, su pelvis recta, la voz poética, por su parte, va despedazándose, pudriéndose encima de su amada. Se menciona la piel de la amante y casi enseguida aparecen los jirones de carne de la

⁴³ Trad. "Obtienes de ellas que y/o sea devuelta a la luz de las vivientes con la condición de no volverte a mirarm/e. [...] Y/o veo tu ancha espalda uno u otro de tus senos cuando tus movimientos te muestran de perfil y/o veo tus piernas potentes y fuertes tu pelvis derecha, y/o veo tus cabellos que alcanzan tus hombros y su color castaño m/e resulta tan hermoso mirarlo que un dolor se apodera de m/i pecho. Ni una vez te vuelves. El hedor de m/is intestinos nos invade en cada uno de m/is movimientos. Tú no pareces reparar en ello, caminas decidida dando/m/e en alta voz todos los nombres de amor que solías darm/e. De vez en cuando m/is brazos amarillos y putrefactos de los que salen largos gusanos te rozan, algunos trepan por tu espalda, tú te estremeces, y/o veo erizarse tu piel sobre toda la superficie de tus hombros. [...] M/is huesos redondos aparecen en m/is rodillas de las que cuelgan jirones de carne. M/is axilas están enmohecidas. M/is senos devorados. Y/o tengo un agujero en la garganta. El hedor que de m/i surge es infecto. Tú no te tapas la nariz. Tú no gritas de espanto cuando todo m/i cuerpo putrefacto y medio líquido se apoya en cierto momento sobre tu desnuda espalda. Ni una vez te vuelves, ni siquiera cuando y/o m/e pongo a gritar de desesperación las lágrimas deslizándose por m/is raídas mejillas suplicándote que m/e dejes en m/i tumba describiéndote con brutalidad m/i descomposición las purulencias de m/is ojos de m/i nariz de m/i vulva las caries de m/is dientes las fermentaciones de m/is órganos esenciales los colores de m/is mustios músculos. Tu m/e interrumpes, tú cantas con estridente voz tu certidumbre de triunfar sobre m/i muerte, tú no reparas en m/is sollozos, tú m/e arrastras hasta la superficie de la tierra donde el sol es visible."

voz poética. Sin embargo, no es la comparación la pieza clave del fragmento, es el contacto entre ambos cuerpos y los cambios producidos a raíz de éste; los efectos no son menores ya que el toque de su amante, le permitirá a la voz poética regenerarse. E incluso antes de la resurrección, se advierte el cuidado de esa “tú” hacia los restos de su amante en su renuencia a dejarlos tirados. Cualquier huella de repugnancia de la que pudiera dar muestras (la piel erizada, por ejemplo) es resistida por la palabra. Vemos cómo dos veces la palabra (bajo la forma de canto o de enumeración) interrumpe el asco y el miedo. Entonces, este fragmento ejemplifica lo que se podrá comprobar a lo largo de *Le corps lesbien*: la actitud tan peculiar que se tiene hacia lo abyecto, esto es de aceptación y no de expulsión, además de la función decisiva que el lenguaje tiene para desactivar el sentimiento de repulsión contra los desechos, es decir, el lenguaje flexibiliza las fronteras entre lo propio y lo ajeno y abre un espacio en los cuerpos para la venida de lo otro: otro cuerpo amado, otra transformación.

A este respecto, es posible considerar el uso del lenguaje en esta obra como una especie de encantamiento que induce al cuerpo a tomar formas extraordinarias, abyectas. De hecho, Ostrovsky (aunque sin hacer referencia a la abyección), reconoce que tener en cuenta la dimensión oral del texto amplía las interpretaciones que pudieran hacerse. El hecho de que la recitación sea una parte crucial de la experiencia del texto “*puts an emphasis on a form of delivery often considered the province of women. It is also linked to myth, ritual and poetry*” (Ostrovsky, “*J/e est une autre*”, 1991, 90).⁴⁴ Más adelante, la crítica profundizará sobre la relación entre lo oral y lo mágico al abordar las enumeraciones corporales que se van intercalando a los apartados poéticos:

[...] to suggest that scientific terms can be “recited” (as Wittig does in the “Author’s Note”), or that they can become an incantation, attributes an entirely new function to them: one that denies the usual association with objective discourse and, instead, links the scientific to magical, poetical, no rational forms of expression (Ostrovsky, 1991, 95)⁴⁵

Así, extendiendo la interpretación de Ostrovsky a todo el cuerpo textual (y no sólo a la lista de términos científicos), se podría aventurar la tesis de un estilo que favorece la

⁴⁴ Trad. “enfátiza un estilo considerado propio de las mujeres y también ligado al ritual, al mito y a la poesía.”

⁴⁵ Trad. “sugerir que los términos científicos pueden ser recitados (como lo hace Wittig en sus notas) o que pueden convertirse en un hechizo, les atribuye a éstos una función completamente nueva: función que rechaza cualquier relación con un discurso objetivo y, por el contrario, asocia lo científico con lo mágico, con lo poético, formas no racionales de la expresión.”

recitación y que es este uso de la palabra hablada el que habilita una zambullida en lo abyecto sin el pavor que generalmente causa la vulneración de los límites identitarios. A diferencia del sujeto construido según la tradición filosófica del idealismo y racionalismo (Platón, Descartes) que se atrincheró detrás de sus bordes para no tocar lo impuro, lo ajeno, lo carnal, el cuerpo lesbiano es un cuerpo abyecto, poroso. Esto no significa que el cuerpo en el texto de Wittig se pierda en un espacio sin contornos, en una completa indefinición, las demarcaciones siguen existiendo entre propio/ajeno, animal/humano, yo/otra, vida/muerte, etc. La diferencia de este sujeto emergente reside en su reacción frente a estos límites, pues adoptando una actitud “perversa” de desplazamientos liminales, se construye no al establecer sus características o sus fronteras permanentes, sino al ir registrando, enumerando sus desviaciones.

2.3.3 El cyborg y Donna Haraway

A pesar de que, en el tercer apartado feminista de su repaso del feminismo y la cuestión corporal, Elizabeth Grosz no destaque a Donna Haraway como una de las teóricas clave, considero que se podrían conciliar algunas proposiciones de este apartado con el proyecto propuesto en su *Manifiesto cyborg*. Por ejemplo, Grosz enfatiza que las feministas de la diferencia sexual (en las que incluye a Wittig y Butler) intentan subvertir la dicotomía cuerpo/mente-alma y otras que la acompañan privado/público, íntimo/externo, naturaleza/cultura. El cuerpo en lugar de arraigarse en un sitio fijo del binomio, por ejemplo, en lo privado, íntimo y natural, funciona como franja modelada simultáneamente por ambos territorios “antinómicos”: “*The body is a cultural interweaving and production of nature.*” (Grosz, *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism*, 1994, 18)⁴⁶. Grosz entonces anota que, en lo sucesivo, se tendría que renunciar a las metáforas que anquilosan las oposiciones y la jerarquía derivada de éstas; una de ellas, herencia de la Modernidad es el cuerpo máquina. Le Breton localiza la creación de este concepto corporal en la época en la que la filosofía mecanicista escindió tanto al hombre de la naturaleza como al humano de su cuerpo y destaca a Descartes como uno de los portavoces principales de esta ruptura. Según el antropólogo,

⁴⁶ Trad. “El cuerpo es un entretejido de cultura y una producción natural.”

aun cuando antes del siglo XVII ya se hacía la diferencia entre el cuerpo y el humano, no fue sino hasta la Modernidad que la parte corporal pasó a ser un remanente inesencial de la persona:

Este sentimiento de dualidad [...] es eternizado por Descartes, hace de él un absoluto por medio del dualismo. Entre la dualidad y el dualismo se abre un abismo, ya que, si la primera está atada a la presencia humana, es lábil, sin consecuencias, el segundo provoca la autonomía del cuerpo, privilegia el polo espiritual de modo absoluto (Le Breton, 2002, 68)

¿Qué metáfora contrarrestaría la gran influencia que el mecanicismo sigue ejerciendo en la explicación del cuerpo y del mundo? ¿Podríamos regresar al eco que rebotaba una y otra vez del cosmos al cuerpo? Haraway, por su parte, no acepta esa vía, pues considera que la total “identificación con la naturaleza” impide la toma de conciencia de la complejidad vivencial. Es imposible reintegrarse a una naturaleza “pura” porque ya estamos compuestos de disimilitudes ni absorbentes ni repelentes, en otras palabras, de cada ensamble antinómico que nos constituye (naturaleza-cultura, por ejemplo) no se puede llegar a una síntesis serena, y tampoco pueden desvincularse sus elementos. Somos una mezcla de cyborg y compost.⁴⁷ El concepto de cyborg que Haraway arma se ofrece como una manera de imaginar la relación con lo otro, no desde la identificación, sino desde la complicidad. El caso que usa para ilustrar este vínculo de potencias diferenciales, en vez de una comunidad de lo idéntico, es el caso de las *mujeres de color*⁴⁸ en Estados Unidos. En diálogo con otras teóricas que se interesan por las identidades de la mujer chicana y la mujer norteamericana negra, se da cuenta que una *mujer de color* es una identidad cuyo estatus se caracteriza por estar hecho de exclusiones, y no de un núcleo de conformidad a un grupo específico. Ni la mujer negra ni la chicana podían universalizar o exponer su punto de vista en nombre de las mujeres o la población negra, pues incluso dentro de esas categorías se les descartaba como voz representativa: “La categoría ‘mujer’ negaba a todas las mujeres no blancas; ‘lo negro’ negaba a toda gente no negra, así como a las mujeres negras” (Haraway, *Manifiesto cyborg*,

⁴⁷ Me parece emocionante ver los cambios en el recorrido argumental de una teórica con la que sentimos afinidad. Haraway, en su *Manifiesto cyborg*, da la impresión de despegarse demasiado del *medio natural* para enfocarse en las articulaciones disruptivas (el cyborg) a la tecnociencia, en escritos posteriores la filósofa tomará más en cuenta la interrelación entre especies, propinando un saludable pinchazo a la hinchada figura humana como personaje principal de la historia y del mundo, en sus palabras: “Lo humano como humus tiene potencial, si pudiéramos trocear y triturar al humano como Homo, ese proyecto detumesciente de un jefe ejecutivo auto-creado destructor del planeta”. En *Seguir con el problema* (pp.62). Buenos Aires: Consonni.

⁴⁸ El término ‘mujer de color’ es utilizado por Haraway para agrupar a la población femenina negra y chicana.

2014, 16). Sin embargo, esta situación desfavorable les sirve como oportunidad para aliarse, forjando un proyecto conjunto, no un carnet de identidad, expresado así “fabricar una unidad político/poética sin basarse en una lógica de apropiación, de incorporación ni de identificación taxonómica” (Haraway, 2014, 18). Esta forma de implicación con diversas otras también resulta significativa cuando se pasa al texto de Wittig.

Ya se ha expuesto a grandes rasgos la estructura de *Le corps lesbien*: enumeraciones y narraciones poéticas. En algunos de estos relatos, los encuentros se producen entre criaturas similares. Así, presenciamos un combate a muerte entre dos luchadoras navegantes que intentan arrojar al mar (Wittig, *Le corps lesbien*, 1973, 119), o el acicalamiento y posterior hundimiento de dos cisnes (Wittig, 1973, 32). Y hay otros encuentros entre dos seres aparentemente parecidos que lidian con los efectos de su presencia compartida. No obstante, queda un resto inasimilable cada vez. La distancia vital que ya se ha enfatizado en secciones anteriores entre los participantes de cualquier contacto es indicada por la negativa a fusionar los pronombres *tu* y *j/e*, incluso en los relatos de la más estrecha simbiosis. Más aun, esta impermeabilidad entre ambas, además de manifestarse en los bordes de sus pieles y pronombres, aparece en la falta de reconocimiento. En muchos de esos encuentros, una de las participantes desconoce la figura o el lenguaje de su amante, sin esto implicar un cese del vínculo establecido. Por lo que, en esos casos, se tratará más de buscar composiciones o maneras de conjugarse con lo desconocido que de encontrar una identidad común. Transcribo uno de los ejemplos más extremos de este no reconocimiento:

[...] *j/e* ne connais pas ton dos tes larges omoplates tes fesses bien développées, *j/e* ne connais pas tes aisselles châtain ton pubis ta toison quadrangulaire, *j/e* ne connais pas ta vulve, *j/e* ne connais pas tes dents carrées, *j/e* ne connais pas tes mollets, *j/e* ne connais pas ta voix acide... (Wittig, 1973, 157)⁴⁹

Si incluso cuando a primera vista el cruce se da entre dos semejanzas, no se desvanece el núcleo de diferencia, sólo queda conjeturar las consecuencias de una reunión de mutaciones. A este propósito, nos importarán algunas consideraciones de Haraway respecto al cyborg y las fronteras. Según la bióloga, los adelantos científico-tecnológicos de finales del siglo XX difundieron una vacilación en los límites de algunas categorías

⁴⁹ Trad. “y/o no conozco tu espalda tus anchos omóplatos tus nalgas bien desarrolladas, y/o no conozco tus axilas castañas tu pubis tu toisón cuadrangular, y/o no conozco tu vulva, y/o no conozco tus dientes cuadrados, y/o no conozco tus pantorrillas, y/o no conozco tu voz ácida”

convencionalmente “opuestas”; por ejemplo, ya no era tan fácil seccionar al humano de los demás animales, cuando varias características que lo distinguían (herramientas, lenguaje, etc.) se descubrieron también en ellos. Otras ambigüedades incluían los límites entre el humano y la máquina, así como entre lo físico y lo no físico. El cyborg de Haraway no se destaca por conectarse más directamente con un artefacto que con un organismo; de hecho, su estrategia para perturbar el circuito integrado⁵⁰ recae en los desplazamientos de bordes y en las articulaciones heterogéneas: “el mito de mi cyborg trata de fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas” (Haraway, 2014, 12).

En razón de la facultad dinámica del cyborg y de su acogida hacia nuevos acoplamientos, la relación entre el sujeto y la Otra, y como se ha visto en cada ‘figura’ presentada (monstruo, abyecto, cyborg), se establece con líneas de contacto que sorteen, en la medida de lo posible, la dominación. Así, el cyborg se presenta en *Le corps lesbien* cuando en el encuentro entre mujer y hembra, en lugar de seguir los lineamientos que las fijarían en sus respectivas categorías, forman alianza y permiten el libre paso de afectos, coparticipaciones y promesas todavía no expresadas. El cyborg se forma en el engranaje de fiera y humana, no en los términos separados.

Haraway sintetiza la figura cibernética de este modo “todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo” (Haraway, 2014, 5). Pero de esta definición podría discutirse su centralidad en lo humano como agente de transformación (es el humano el que “incorpora” la máquina, el animal) y reconsiderarse la posición del sujeto en la figura del cyborg. La médula del cyborg, pues, no radica en una identidad heteróclita, es decir un sujeto ya formado que va recolectando partes ajenas, sino en su fundamental ausencia de núcleo unitario. La filósofa anotará luego que ni un mito originario, ni una forma preestablecida aseguran la coherencia del cyborg: “el cyborg elude el paso de la unidad original, de identificación con la naturaleza en el sentido occidental” (Haraway, 2014, 7). Y este comentario, aunado a una atmósfera general de rechazo a la identidad presente en su manifiesto,⁵¹ me permiten desconfiar de la autosuficiencia del verbo ser. No se es un cyborg,

⁵⁰ El circuito integrado correspondería a la conformación específica de las relaciones sociales monitoreadas o incluso moldeadas por la ciencia y la tecnología.

⁵¹ Como ejemplo de su resistencia a la unidad, a la identidad tenemos el pequeño preámbulo que hace antes de su diagnóstico de la experiencia contemporánea: “No hay manera de leer la lista siguiente desde una posición

se forma parte de uno o varios, pues, éste no existe antes de la conexión de disparidades. Enfatizo mi postura respecto al concepto harawayano porque los cuerpos cyborg que surgen en la novela de Wittig se mueven en un eje compositivo y no bajo una figura unificada.

¿A qué configuraciones dentro de *Le corps lesbien* puedo llamar cyborgs? Desde luego, teniendo en cuenta que si designamos cyborgs a estos acoplamientos lesbianos no es fijando la silueta definitiva de éstos, sino intentando captar los pasajes a otros modos que esos contactos abren. Aunque los demás ensamblados corporales también corresponden a formaciones cyborgs, me centraré en aquellos encuentros en los que comparecen animales identificables o desconocidas. Por ejemplo, en el fragmento siguiente, la reunión comienza con una especie de ceremonia de reconocimiento; dos forasteras encaradas en un cruce que tantean el territorio riesgoso de la alteridad. En realidad, al principio parece tratarse del episodio tantas veces repetido de detección y adiestramiento: un humano encuentra una fuerza que necesita examinar para después hacer un uso óptimo de ella. Pero se rompe la unilateralidad cuando se acepta que esa fuerza a su vez sopesa los volúmenes, las resistencias y elasticidades del j/e:

Ton poil est tout noir et brillant. Dans l'intervalle des longues mâchoires dents découvertes je reconnais ton sourire ambigu infini. Tes oreilles hautes bougent et s'agitent. M/a main en se posant sur ton flanc couvert de sueur fait se hérissier ta peau. J/e parcours toute ton échine à doigts légers, ou bien m/es mains s'enfoncent dans ta fourrure. J/e touche tes mamelles dures, j/e les presse dans m/a main. Toi sur tes pattes dressée tu te tiens l'une d'elles par instant grattant le sol. Ta tête sur m/a nuque pèse, tes canines entaillent m/a chair au plus sensible, tu m/e maintiens entre tes pattes, tu m/e contrains de m//appuyer sur m/es coudes, tu m/e fais te tourner le dos, tes mamelles s'appuient contre m/a peau nue, j/e sens tes poils toucher m/es fesses à hauteur de ton clitoris, tu m/e grimpes, tu m//arraches la peau des griffes de quatre pattes, une grande sueur m/e vient chaude et tout aussitôt froide, une écume blanche se propage le long de tes babines noires, j/e m/e retourne, j/e m//agrippe à ta fourrure, j/e prends ta tête entre m/es mains, j/e te parle, ta grande langue passe sur m/es yeux, tu m/e lèches les épaules les seins les bras le ventre la vulve les cuisses, il vient un moment où tout enfiévrée tu m/e prends sur ton dos m/a louve m/es bras autour de ton cou m/es seins m/on ventre appuyés à ta fourrure m/es jambes t'enserrant les flancs m/on sexe sautant contre tes reins, tu te mets à galoper. (Wittig, 1973, 14-15)⁵²

de 'identificación' de un yo unitario. La consecuencia es la dispersión. La tarea es sobrevivir en la diáspora" (Haraway, *Manifiesto cyborg*, 2014, 44)

⁵² Trad. "Tu pelo es del todo negro y brillante. En el intervalo de las largas mandíbulas descubriendo los dientes reconozco tu sonrisa ambigua, infinita. Tus orejas tiesas se mueven y se agitan. m/i mano al posarse sobre tu

Así distinguimos cuatro tiempos que ritman el encuentro y posterior ensamblaje. En un primer momento, el intento de reconocimiento de la voz poética, seguido de la misteriosa respuesta animal. En estos primeros dos tiempos, se inicia un intercambio no equivalente, esto es, a los gestos humanos de examinación y dominio (además del verbo reconocer, encontramos palabras relacionadas con campo léxico del tacto: dedos, tocar, erizarse, duras, apretar⁵³) no les son devueltos gestos similares que refuercen la idea de una reunión de identidades. En su lugar, la réplica que recibe la humana a sus “caricias” parece desmesurada: dentelladas, garras que despedazan su piel, la violencia de una fuerza que no permite encapsularla en términos de igualdades, semejanzas. Podríamos incluso poner el dedo en el momento justo en el que se calcula un posible colapso en el encuentro. La espuma blanca marca el punto de crisis, pues es tal el grado de discrepancia en sus reacciones (vemos como gestos humanos de asimiento son respondidos por gestos fieros) que se sospecha una conclusión que no alcance a “armonizar” las partes animales y humanas en un nuevo organismo multiforme. Más bien se espera lo peor, esto es, la destrucción de uno de los integrantes potenciales: la presa humana será devorada, la espuma rabiosa de la loba ya contiene en su viscosidad el indicio del último bocado. No obstante, una variación en sus enlaces logrará apartar este fin previsto, la humana pasa de un acercamiento táctil a uno sonoro. Los dos últimos momentos son aquellos de la reconciliación y el ensamblado corporal. El detonante de éstos aparece bajo la forma de una palabra secreta, dirigida únicamente a “su” loba, una palabra entonces que se aleja de su función referencial, para adquirir una función de interpelación: te hablo, no para transmitir un mensaje. Te hablo, y este acontecimiento, antes de comunicar una interpretación o creación de la realidad, indica una comunidad del cara a cara en la que *algo* nos atañe por igual, *algo* nos toca muy de cerca

flanco cubierto de sudor eriza tu piel. Y/o recorro todo tu espinazo con dedos ligeros o m/ís manos se hunden en tu piel. Y/o toco tus mamas duras, las aprieto en m/í mano. Tú incorporada sobre tus patas por un instante rascas el suelo con una de ellas. Tu cabeza esa sobre m/í nuca, tus caninos muerden m/í carne en lo más sensible, tu m/e retienes entre tus patas, m/e obligas a apoyarm/e sobre m/ís codos, m/e haces volverte la espalda, tus mamas se apoyan contra m/í piel desnuda, y/o siento tu peo tocar m/ís nalgas a la altura de tu clítoris, trepas sobre m/í, m/e arrancas la piel con las garras de tus cuatro patas, m/e invade un gran sudor cálido y de pronto frío, una espuma blanca se extiende por tus befos negros, m/e vuelvo, m/e agarro a tu piel, y/o cojo tu cabeza entre m/ís manos, y/o te hablo, tu gran lengua pasa sobre m/ís ojos, tú me lames los hombros los senos los brazos el vientre la vulva los muslos; llega un momento en que enfebrecida m/e tomas sobre tus espaldas m/í loba con m/ís brazos alrededor de tu cuello m/ís senos m/í vientre apoyados sobre tu piel y m/ís piernas apretando tus flancos m/í sexo saltando sobre tus riñones y te pones a galopar.”

⁵³ En estos primeros dos “actos”, nos damos cuenta que el tacto, pese a su ligereza, no cumple con la exigencia ética que Jean-Luc Nancy imprimió en su concepto.

sin que *esto* pueda ser expresado lingüísticamente. Así pues, en este segundo intento de entramar elementos heterogéneos por medio de un exceso de la palabra (siendo ésta, altamente necesaria, no por un sentido pleno que pudiera transmitirse, sino por rozar un sobrante de la significación), la loba acepta esta ofrenda sonora, y responde, a su vez, con una efusión ofrecida, la saliva. Los lengüetazos caninos, además de marcar el inicio del ensamblado de elementos dispares (animal y humana), también exponen uno de los límites del lenguaje. La loba no da su respuesta en palabras y, aun así, *algo* fluye entre ambas.

No será éste el único encuentro entre mujeres y animales descrito, ni tampoco el más extremo. El texto es recorrido por vacas, tiburones, lobas, hormigas, abejas, protozoarias, moscas, etc. No en todos se alcanza a montar este mecanismo cyborg que las transforma sin fusionarlas completamente, formando una potencia conjunta sin núcleo de identidad. Cuando sucede, la mutación de ambas es tal que aparecen figuras, acciones e intensidades nunca antes construidas. Resumiendo en algunas líneas que explican la interacción entre una humana y su amada protozoaria : "J/e m/e branche sur toi, à cet instant ta composition change, tu prends forme figure couleur nouvelles, une passante qui reviendrait de sa promenade ne te reconnaitrait pas." (Wittig, 43). Así es, en los encuentros de *Le corps lesbien*, rara vez se trata de reconocimiento, esto es de la fijación de cualidades y fuerzas corporales; al contrario, lo que mueve una y otra vez los cuerpos, en impulsos de atracción y repulsión, es la experimentación.

Notas conclusivas: ¿hacia dónde nos lleva el deseo?

Imposible traducir un cuerpo, sus tardanzas, sus sudores, desvíos y asentamientos. Aun siendo ése un objetivo central de la Modernidad: crear un cuerpo transcrito; es decir, lograr la asimilación de estas dimensiones en principio antagónicas, la corporal y la simbólica, para Jean-Luc Nancy, continuaba siendo en el siglo XX, una tarea fructuosamente imposible. Claro, la imposibilidad de transmitir la completitud corporal “abandonaba” a teóricas interesadas en un terreno ambiguo donde, en lugar de abstraer una imagen unitaria, se recorría a tientas las posibilidades y riesgos de sus peñascos y arideces. Además, la teórica extraviada no sabría con exactitud si ya ha puesto pie dentro del continente corporal o si continúa merodeando en sus afueras; siempre en el límite de la significación, siempre al filo del cuerpo. Las perplejidades y extravíos que conlleva un acercamiento a esta materia indómita, no significaban para Nancy una mala noticia ya que esto forzaba una reflexión más compleja de las fases de cada cuerpo y de la justicia necesaria a cada uno.⁵⁴ Quizá, después de todo, el poder de los cuerpos no sería resuelto, y se trataba más bien de abrirse a ellos y tocarlos, afectarlos. La escritura, entonces, si algún propósito pudiera trazar, no sería esquematizar las multitudes germinándonos en forma de órganos, proclividades, disgustos, callosidades, sino conmoverlas, provocar una onda que de alguna manera las alcance y las sacuda: “no le ocurre, pues, otra cosa a la escritura [...] que tocar. Más precisamente: tocar el cuerpo (o más bien, tal o cual cuerpo singular) con lo incorporal del “sentido”.” (Nancy, 2010, 13-14).

En este trabajo intenté apuntar algunas decisiones formales y de contenido que convierten *Le corps lesbien* en un texto desorientador en su esfuerzo por fracturar pretendidos corporales y heteropatriarcales, emocionante y, sobre todo, detonante de modificaciones y de aperturas en la lectora. Proyecto estratégico que introduce un nuevo sujeto- lesbiano-, desertor de las relaciones y roles sexuales dominantes, que emprende una travesía corporal en la que se encontrará con muchas otras (la alteridad multiplicada para así, no ceder a una instancia unificadora) y se desprenderá de sí misma hasta un cierto punto, esto es, menguará su identificación con una supuesta unidad (gramatical, corporal, afectiva, etc.). Creí crucial

⁵⁴ Aunque en este trabajo no fueron desarrolladas otras preocupaciones del filósofo, pues se optó por una correspondencia entre Wittig y Nancy vía táctil, Jean-Luc Nancy también se interesó por la correlación que la concepción corporal tenía en la organización social, sobre todo con el vínculo que hace entre cuerpo-comunidad y con la crítica que lanza contra el capitalismo por su participación en la subyugación de cuerpos proletarios.

aventurarme en cómo se expresa el tacto, ya que este sentido favorece una posición equívoca respecto al yo-tú: una se pierde y reencuentra bajo el toque de otras, sin que éstas jamás se subsuman al “todopoderoso” yo.

Después de haber repasado algunos imperativos para un tacto ético (inconclusión, distancia, impenetrabilidad), advertimos que, para este acercamiento, era imposible concebir el cuerpo como un término; en cambio, se encontraban más resonancias teóricas abordándolo como lugar fantástico, a saber, como una dirección hacia la cual se encaminan todos los enunciados, actos, lealtades sin llegar a alcanzar sus orillas. Esto significaría abandonar, a cada paso, una organización que nos dispone de cierta manera: planos, separados desde la jerarquía, con una interioridad-exterioridad no reversibles, con órganos y funciones bien establecidos, etc. Un proyecto de gran alcance, si se hace la correspondencia con un concepto deleuziano, el CsO -cuerpo sin órganos-, similar en su búsqueda de nuevas configuraciones que liberen los deseos capturados en el modelo edípico. También para Deleuze, el cuerpo, desamordazado del ego, explora con intensidades y flujos no mediados por una estratificación paralizante.

Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre [...] Donde el psicoanálisis dice: Deteneos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo (Deleuze & Guattari, 28 noviembre 1947 – “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, 2002, 157)

De hecho, los ecos entre el cuerpo lesbiano y el CsO no se detienen en la desarticulación del organismo. Ambos dan pie a un cuestionamiento y desmontaje de los estratos de significación y subjetividad que arraigan toda una gama de participaciones e intensidades en la rejilla de un sujeto que juzga, que interpreta. El plan deleuziano para desplazarse del triple estancamiento implica una experimentación con lo circundante (en lugar de su “comprensión” a través de signos), una desidentificación con la primera persona gramatical en favor de la llegada de numerosas tribus y la “pérdida” del organismo. Esta práctica no arranca de raíz los estratos identificatorios, ya que el colapso de todas las estructuras provocaría un estado de caos radical del que muy difícilmente se podría salir. Afortunadamente, la literatura, y *Le corps lesbien* en concreto, ofrecen un terreno donde explorar las desestructuraciones más extremas sin la “amenaza” de un descenso en el delirio

(ruptura total con la significación), la muerte (ruptura con una cierta organización corporal) y otros estados catastróficos.

En el sujeto lesbiano de Monique Wittig, las desestructuraciones son imprescindibles para destruir un cuerpo y subjetividad impuestos por la heterosexualidad. En efecto, desatascar los deseos lesbianos requiere un alto grado de disconformidad con la identidad heredada (no en vano esta idea nos remite a la propuesta wittigiana de deserción de la categoría mujer); Butler y Balza coinciden en la desidentificación como elemento clave para una recuperación de nuevas corporalidades deseantes: “Butler apuesta por la incoherencia de la identidad, defendiendo la idea de que “únicamente el sujeto descentrado está disponible para el deseo”” (Balza, 2007, 45). Si bien estoy de acuerdo con sus proposiciones, me parece que este desfase de sí misma, además de esta recuperación de otras organizaciones y deseos, tiene como consecuencia inesperada una dinámica más ética en el trato con las alteridades; una delicadeza, un tacto y una apertura que no se presentan en el pomposo sujeto moderno.

Como la relación identidad/alteridades había hecho relucir “características” del tacto que no se le atribuyen habitualmente, y así lograba desautomatizar conceptos, ademanes y sensaciones, me pareció adecuado continuar utilizando esta relación como eje de análisis en el segundo capítulo. En él, me ayudé de algunos conceptos acuñados por feministas en los que se desdibujan las murallas entre lo propio y lo ajeno alzadas por el dualismo y se intenta formar pasadizos entre ellos que no impliquen control, marginación o borradura. A través de las reflexiones que desarrollaron Shildrick y Kristeva acerca de lo monstruoso y lo abyecto, pudimos quebrar el espejismo moderno que separaba de tajo la identidad normativa de cualquier alteración a ésta. No solamente la norma juzga la amplitud de su dominio en función de lo “extraño”, cumpliendo, éste, el rol de boya más allá de la cual la identidad se hunde en lo corruptible; no solamente la figura del monstruo perturba al tiempo que fascina por su transgresión de límites y formas, incluso en el desarrollo psíquico de un individuo es fundamental un germen de extranjería (encarnado por el proceso de abyección) como condición previa para la consolidación de un yo. Con las primeras dos “figuras” alternas a una identidad pura, la filtración entre las categorías se evidenciaba por la impronta casi indeleble de espanto que permanecía aún en los intentos más decididos de separación; no importa cuánto se atrinchere el sujeto en su célula identitaria, pulsa sin pausa la sospecha de

un contagio muy antiguo, vigente. El cyborg, tercera figura propuesta, la planteé como una alianza táctica entre diferencias y, al contrario de las dos figuras anteriores, el miedo ha sido reemplazado por el goce de articularse con entidades ajenas.

Hasta aquí, un resumen del hilo argumental desarrollado en esta tesina. Me detengo en un lugar un tanto incierto, apoyándome en estas dos particularidades -un tacto cuidadoso y una habilidad proteica- que apartan estos cuerpos lesbianos de un modelo normalizado heterosexual. Incierto, pues todavía hay que agregarle, a este nudo ético-relacional, la dimensión política, raras veces ausente en los textos de Wittig⁵⁵, para estimar el alcance revitalizador que alcanzarían tal dislocación del sujeto y tal receptividad hacia las otras. Como Federici y Foucault, con sus respectivos estudios, nos lo han advertido, el cuerpo continúa siendo materia de interés para cualquier institución que busque captar o desviar sus fuerzas; hospitales, escuelas, familias, cárceles no dudan en disponer de mecanismos que plieguen los cuerpos en posiciones convenientes al capital, al trabajo no remunerado, a la heteronormatividad, al bloqueo del deseo. Pero, es gracias a esta misma vulnerabilidad, es decir, a la capacidad de ser afectada por lo circundante, que la materia corporal toma su revancha. Sin duda, nacemos demasiado disponibles a regímenes normativos que se incrustan desde edad muy temprana y que incluso modelan de una cierta forma la subjetividad; sin embargo, esta apertura al mundo también implica la posibilidad de algún accidente, de algún encuentro desestabilizador de las estructuras del sujeto. Wittig parece apuntarnos, con su carrusel de sujetos lesbianos cuyas partes y corrientes jamás se asientan, no solamente la necesidad de despejarse (un poco) de la identidad para una mayor bienvenida a la otra, o el ritmo vital e ininterrumpido de roturas y conexiones, o incluso el cuerpo como primer sitio de desobediencia. Mucho más revoltosa y política, Wittig parece urgirnos – vincúlense lo más posible, híbrídense de las formas más inesperadas, compónganse con otras como una quimera tan feroz, tan potente que su dominación sea imposible.

⁵⁵ Utilizo, en este trabajo, algunos de sus artículos más frontales respecto al combate simbólico contra la dominación masculina (falocentrismo). Cabe anotar que, en sus demás novelas, persiste el interés por pensar formas alternativas de organizarse socialmente (*Les guérillères*)

Bibliografía

- Balza, I. (2007). “Éticas sexuales: El cuerpo abyecto de Monique Wittig”. En M. A. Flores, *Escritoras y pensadoras europeas*. Sevilla: Arcibel editores.
- Barthes, R. (1993). *El placer del texto*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Barthes, R., & Bustamante Simon, A. (2009). “Todavía el cuerpo”. *Educación Física Y Deporte*, 25(2), 107–115. Recuperado a partir de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/educacionfisicaydeporte/article/view/3095>
- Barthes, R. (2011). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Beauvoir, S. (1949). « Enfance ». En *Le deuxième sexe, II* (pp. 13-87). Paris : Éditions Gallimard.
- Beauvoir, S. d. (1949). « Destin ». En *Le deuxième sexe I* (pp.37-108). Paris: Éditions Gallimard.
- Benveniste, É. (1997). “De la subjetividad en el lenguaje”. En *Problemas de lingüística general I* (págs. 179-187). Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Braidotti, R. (2004). “El devenir mujer: repensar la positividad de la diferencia”. En *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (pp. 151-185). Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, R. (2004). “El sujeto en el feminismo”. En *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (pp. 9-32). Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, R. (2004). “Sobre el sujeto feminista femenino o desde el "sí mismo" hasta el "otro mujer". En *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (pp. 33-54). México: Gedisa.
- Butler, J. (2007). “Actos corporales subversivos” En *El género en disputa* (pp. 173-276). Barcelona: Ediciones PAIDÓS.
- Chevalier, Y. (2012). « Le Corps lesbien : syntaxe corporelle et prédicat lesbien ». (B. Auclerc, & Y. Chevalier, Edits.) *Lire Monique Wittig aujourd'hui*, 233-255. doi::10.4000/books.pul.4317
- Cixous, H. (1995). *La risa de la medusa*. Barcelona: Anthropos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). 28 noviembre 1947 – “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”. En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (pp. 155-172). Valencia: Pre-textos.

- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Foucault, M. [Diego F Villaverde]. (2022, 17 de mayo). *Michel Foucault : L'utopie du corps (Radio Feature, 1966)*. [Video]. Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=NSNkxvGIUNY>
- Foucault, M. (2002). “Suplicio”. En *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (pp. 6-70). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Grosz, E. (1994). Introduction. En *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism* (pp. 3-24). Indiana: Allen & Unwin.
- Haraway, D. (1999). “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”. En *Política y Sociedad*, (30), 121-155.
- Haraway, D. (2014). *Manifiesto cyborg*. Córdoba: Ediciones en Negro.
- Kristeva, J. (1988). “Sobre la abyección”. En *Poderes de la perversión* (pp. 7-45). Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Lauretis, T. d. (2000). “Sujetos excéntricos”. En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo* (pp. 111-152). Madrid: Horas y horas.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marzano, M. (2013). *La philosophie du corps*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Nancy, J. L. (2010). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Ostrovsky, E. (1991). « J/e est une autre ». En *A Constant Journey: The fiction of Monique Wittig* (pp. 70-109). Illinois: Southern Illinois University Press.
- Platón. (2018). “Fedón”. En *Diálogos* (C. G. Gual, Trad.). México: RBA Editores.
- Sanyal, M. M. (2012). *Vulva. La revelación del sexo invisible*. Barcelona: Anagrama.
- Shildrick, M. (2002). *Embodying the Monster*. Londres: SAGE Publications.
- Wittig, M. (1973). *Le corps lesbien*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Wittig, M. (2005). “Some remarks on The Lesbian Body”. En N. Shaktini (Ed.), *On Monique Wittig: theoretical, political, and literary essays* (pp. 44-48). Illinois: University of Illinois Press Urbana and Chicago.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. Barcelona: Editorial EGALES.
- Wittig, M. (2018). *La pensée straight*. Paris : Éditions Amsterdam.