

EJEMPLOS DE DESHUMANIZACIÓN EN LA ANTESALA DEL POSTHUMANISMO REIFICACIÓN Y DES-SUBJETIVACIÓN DEL SER HUMANO EN *EL PATIO*, DE JORGE EDWARDS

Giuseppe Gatti

Università degli Studi Guglielmo Marconi – Roma

Universitatea de Vest de Timișoara – Rumania

g.gatti@unimarconi.it

giuseppe.gatti@e-uvt.ro

Resumen: Se propone en estas páginas un análisis del volumen de cuentos *El patio*, que Jorge Edwards (Santiago de Chile, 1931) compuso en su juventud, a lo largo del periodo 1950-1952. Nuestro enfoque se propone analizar la forma a través de la que el escritor traslada al plano ficcional los mecanismos que pretendían gobernar no solo la vida social e individual sino también los cuerpos y las conductas de los ciudadanos en la época de gestación del volumen. A partir de las líneas teóricas trazadas por Foucault, Braidotti y Bourdieu, entre otros, se pretende evidenciar de qué manera Edwards describe críticamente los fenómenos de “incorporación forzada” de normas y valores dominantes que la estructura social vigente imponía como efecto de una verdadera biopolítica de la existencia. La deshumanización que el autor denuncia se refiere a una forma de biopolítica que manipula los cuerpos sociales para forzarlos a asimilar normas que los sujetos creen “libremente elegidas”. Dos son las formas de deshumanización que se pueden detectar en los cuentos escogidos: o bien una modalidad que —sin conducir a la creación de monstruos y *cyborgs*— lleva a la reificación del ser humano, sobre todo de sexo femenino; o bien una modalidad que niega la “experiencia práctica” del cuerpo e impone la “normalización forzada” de la conducta subjetiva.

Palabras clave: Jorge Edwards, narrativa chilena del siglo XX, *El patio*, deshumanización, biopolítica.

EXAMPLES OF DEHUMANIZATION AT THE BEGINNING OF POST-HUMANISM REIFICATION AND DE-SUBJECTIVATION OF THE HUMAN BEING IN JORGE EDWARDS'S *EL PATIO*

Abstract: In the next pages we will propose an analysis of the volume of stories *El patio* that Jorge Edwards (Santiago de Chile, 1931) composed between 1950 and 1952. Our approach aims to analyse the way in which the writer transfers to the fictional level the mechanisms that were intended to govern not only individual and social life but also the bodies and behaviours of citizens. From the theoretical lines drawn by Foucault, Braidotti and Bourdieu, among others, we

will try to show how Edwards critically describes the phenomena of “forced incorporation” of dominant norms and values that the current social structure imposed as an effect of a true biopolitics of existence. The dehumanization that the author denounces refers to a form of biopolitics that manipulates social bodies to force them to assimilate a sort of “control and domination rules” (even if the subjects considers these as a “free choice”). Two forms of dehumanization can be detected: either a modality that—without leading to the creation of monsters and cyborgs—leads to the reification of the human being, especially the female; or a modality that denies the “practical experience” of the body and imposes the “forced normalization” of subjective behaviour.

Keywords: Jorge Edwards, 20th century Chilean narrative, *El patio*, dehumanization, biopolitics.

DOI: <https://doi.org/10.24029/lejana.2020.14.1660>

Recibido: el 9 de junio de 2020

Aceptado: el 15 de agosto de 2020

Publicado: el 26 de febrero de 2021

*Porque ella había decidido que la infancia no podía cargar
con tanto secreto, con tanta obligada necesidad de callar.
(Dina Díaz, La ballena de Jonás)*

*Durante un día entero, el sótano abovedado y sofocante
se llenó con el murmullo rítmico, monótono y profundo
de la oración que se desprendía de los cientos de labios
que contestaban alternativamente al recitativo siempre uniforme,
al rumor apagado, oscuro, que se renovaba miles de veces como las olas.
(Margit Kaffka, Hormiguero)*

I – Reacción a lo preestablecido y “construcción cínica” de la identidad subjetiva

En el año 1983, Michel Foucault dictó en la universidad estadounidense de Berkeley un seminario centrado en el cinismo de la antigüedad griega y latina, volviendo pocos meses después a reelaborar esas lecciones en un segundo curso dictado en la primera parte de 1984 en París, en el Collège de France. A partir de aquellas sesiones, en estudios posteriores el filósofo francés recuperó sus reflexiones previas acerca de los continuos intentos que los poderes contemporáneos llevan a cabo a diario para establecer normas, fijar reglas y gobernar la vida del ser humano, interviniendo en la conducta cotidiana de los individuos como efecto de un afán normalizador que apunta al disciplinamiento del sujeto y a conseguir una *normación disciplinaria*. Esta se realizaría a través de la introducción de moldes dirigidos a la consecución de ciertas prácticas de comportamiento social, con el objetivo de conseguir un cierto “resultado de orden”. La *normalidad* vendría, así, a medirse sobre la base de la cercanía de las actitudes individuales y colectivas al modelo, convirtiendo en *anormal* a quién no sepa ajustarse a esta norma: de ahí el riesgo de la *degeneración*, aplicable, “a los individuos o series de individuos que se apartan de su tipo específico” (Foucault, 2012b: 208).¹

Según Foucault, la acción de resistencia del ser humano, tanto a nivel individual como a nivel colectivo (es decir, el apartarse del “tipo específico” impuesto por la normación disciplinaria), frente a los propósitos normalizadores del poder, debe asentarse precisamente en el plano de la conducta cotidiana: esto conlleva la necesidad ética para el individuo de volver a reapropiarse de la vida ordinaria mediante un trabajo que Foucault considera de “ética personal”. Frente a las imposiciones de los poderes gubernamentales y frente a los intentos de regulación de la existencia, el ser humano debería comprender que su propia vida tiene que convertirse en la materia misma de la ética. El llamado del filósofo francés apunta a subrayar la importancia de una nueva adquisición por parte del hombre contemporáneo de su propia vida cotidiana, una conquista diaria que puede lograrse mediante un “esfuerzo de conducta” que el *yo* lleva a cabo sobre *sí mismo* y que se constituye como una respuesta consciente frente a los modelos impuestos por las estructuras de la *gubernamentalidad*. De este modo, existiría una posibilidad de

¹ Vincenzo Sorrentino, en su estudio “Biopolítica, liberalismo y libertad en Foucault”, analiza el concepto de *normación disciplinaria* y sostiene que la noción “consiste en la introducción de un modelo optimizado en función de un cierto resultado [...]”; por lo que *normal* es quien es capaz de conformarse a esta norma, *anormal* quien no lo consigue” (Sorrentino, 2012: 54).

apropiación de la existencia como producto de un compromiso entre lo individual y el precepto social, puesto que el mismo Foucault usa el concepto de *gubernamentalidad* para referirse a “la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de *sí mismo*” (Foucault, 1994: 445).² En esta lógica se inserta la figura del cínico antiguo, entendido como un sujeto capaz de asumir su propia vida —hasta en los pormenores que en apariencia resultan irrelevantes— como el objeto principal de su propia visión de la existencia, de su percepción de sí y también como herramienta para construir una vida verdadera (Foucault alude explícitamente a la *vraie vie*). Es decir, lo que se plantea es la construcción de un *bíos* personal que funcione como “testimonio de la verdad”, o sea, como una forma existencial dirigida a invertir las relaciones de poder existentes y a subvertir los modos de vivir asentados y aceptados ciegamente.

La referencia a la vida de los cínicos de la antigüedad resulta coherente y compatible con los postulados foucaultianos si se vuelve atrás la mirada hacia la tradición filosófica grecolatina, para la cual es innecesario que el ser humano oculte parte de su propia existencia: el modelo humano del cínico clásico puede quedarse bajo la mirada de los demás puesto que su vida, al no cometer él ninguna acción deshonesta ni digna de reproche, se vuelve irreprochable. En el marco de nuestro enfoque, es esencial reflexionar acerca de que el hecho de no ocultar nada de la propia vida significa, en particular, no ocultarse detrás de los modelos socialmente codificados, de las expectativas generalizadas por el hábito, de las convenciones sociales impuestas y menos aun de los códigos de conducta preconstituidos. En oposición a estos modelos socioculturales de regulación *a priori* de la existencia, el cínico testimonia “la verdad de la propia vida” a través de su propia praxis vital, que se convierte en una *crítica militante* de las estructuras sociales y de poder consolidadas gracias al conformismo imperante. A partir de este principio de no-disimulación, la actitud filosófica y social del cínico se coloca en el plano de una reprobación a todas las convenciones culturales y de pudor que se han considerado socialmente válidas, convenciones que el entramado sociocultural comparte sobre la base del principio de la dúplice división artificial entre la esfera de lo público y de lo privado, y de lo masculino y lo femenino.

Cuando el cínico afirma que la existencia individual debe entenderse “como instrumento táctico de lucha, de subversión puntual de las relaciones de poder que intentan a diario gobernar nuestra vida” (Lorenzini, 2012: 111), está afirmando que la existencia subjetiva debe convertirse en una *construcción estratégica*: “estratégica” en cuanto tiene que configurarse como una forma de resistencia ante la eficacia normalizadora del poder, y sobre todo ante la imposición de reglas y normas de conducta establecidas por las convenciones del pudor aceptadas. Así, la vida del sujeto, en la interpretación foucaultiana, debe percibirse como una construcción subjetiva para hacer frente a las jerarquías de poder establecidas y, sobre todo, debe verse como una creación ético-política de la que cada individuo debería ser *autor*. En los textos literarios que se analizan en estas páginas —unos cuentos que el escritor chileno Jorge Edwards (Santiago de Chile, 1931) compuso en su juventud y que fueron recopilados en el volumen titulado *El patio*, publicado en

² En el ensayo titulado “Mostrar una vida. Foucault y la (bio)política de la visibilidad”, Daniele Lorenzini reflexiona sobre la importancia de una nueva adquisición por parte del hombre contemporáneo de su existencia que se logre “a través de un *trabajo de sí sobre sí mismo* que se configura como el revés militante del poder gubernamental” (Lorenzini, 2012: 111).

1952— nos proponemos dos objetivos: en primer lugar, aplicar las reflexiones planteadas por Foucault al contexto sociocultural de la ciudad de Santiago de Chile a lo largo de la década de los años cincuenta del siglo XX, sobre la base de la identificación de los rasgos idiosincrásicos más representativos de la prosa de ficción del autor, que “escribe de la burguesía, atrapada en un presente de fantasmas aristocráticos y mala conciencia, de la opresión de la mujer y de un exilio innmercedo. En Edwards el discurso del pasado y presente de la burguesía se modula en un intento de autorrescate [...]. Por otro lado [el autor plantea] la necesidad de escaparse de un mundo atrofianete” (Schulz Cruz, 1994: 14).

Paralelamente a este primer nivel de análisis —que enlaza con los motivos centrales de la narrativa del autor presentes en sus más conocidas y estudiadas novelas (*Los convidados de piedra*, 1978; *El museo de cera*, 1981; *La mujer imaginaria*, 1985; *El anfitrión*, 1987; *El inútil de la familia*, 2004)— se propone en estas páginas un acercamiento a los relatos escogidos desde la perspectiva de un “posthumanismo sesgado”. Es decir, se tratará de comprobar: a) en qué grado los textos primerizos de Edwards abarcan tanto el espacio conceptual de los procesos de deshumanización como el ámbito de las reflexiones sobre biopolítica y biopoder, y b) bajo qué modalidad de representación literaria se preocupa el autor por las formas de deshumanización que, si bien no conducen a la creación de monstruos y *cyborgs*, pero sí llevan a la reificación del ser humano, sobre todo si es mujer, y a su conversión en muñeca u objeto sin voluntad, según una *necesidad histórica* que se construye a través de la “opinión” consolidada.

Si el marco literario en el que se inscribe la redacción y la publicación del volumen de Edwards coincide con una etapa histórica próspera de las letras chilenas (pensemos en la publicación de títulos como *Hijo de ladrón*, 1951, de Manuel Rojas; *Coronación*, 1957, de José Donoso; *Para subir al cielo*, 1958, de Enrique Lafourcade, entre otros), el ámbito sociocultural en el que se generan los cuentos de *El patio* es el de una familia burguesa tradicional que se enriqueció gracias al negocio de transporte de exportaciones y que permitió al joven Jorge recibir estímulos culturales ya desde temprana edad (sintonizó desde pequeño con la lectura y el teatro gracias a su madre y se volvió amante de la música gracias a la pasión de su padre).

Sin embargo, la condición de privilegio socioeconómico que caracterizó la infancia y la adolescencia del joven Jorge acarreó también la experiencia sombría del contacto con la rígida enseñanza jesuita que se le impartió en el antiguo colegio San Ignacio, ubicado en el centro de Santiago. En el instituto, el joven tuvo que lidiar con la austeridad religiosa y moral de la institución en la que se estaba formando y tuvo también que convivir con la experiencia de la enfermedad, debido a una pleuresía que lo mantuvo un año sin ir al colegio. Fue en esa época de tránsito de la pubertad a la edad adulta cuando el joven Jorge empezó a sentir el peso de la conformación artificial de modelos culturales impuestos por las maquinarias familiares e institucionales, percibiéndolas por vez primera como mecanismos que pretendían gobernar la vida individual y los cuerpos de los ciudadanos, manteniendo inmutable un *status quo* socioeconómico de tipo estamental.³ Fue aquella una etapa reveladora, en la que el joven sintió

³ La percepción por parte de Edwards del peso de la estructura artificial e inicua de los modelos sociales, económicos y culturales impuestos por las instituciones y por la familia se vuelve explícita en las declaraciones del mismo

con claridad el lastre de los fenómenos de “incorporación forzada” de normas y valores dominantes que la estructura social vigente pretendía imponer como efecto de una suerte de biopolítica de la existencia “que interviene los cuerpos para forzarlos a asimilarse a una norma que los sujetos creen *libremente elegida*” (Guerra Palmero, 2012: 138). Ante la exigencia de sustraerse a tales prácticas de “normalización forzada” —y ante la necesidad de manifestar abiertamente y sin recelo su pasión por la literatura, que hasta ese momento había sido una práctica secreta e imposible de realizar en una familia en la que se predicaba que nadie podría ganarse la vida escribiendo— el joven Jorge empieza a desarrollar una estrategia defensiva de desvinculación de la normatividad familiar social: comienza a elaborar una visión personal de la vida en la que separa las obligaciones y el “deber ser” de cuño ideológico, por un lado, del sentido de libertad ligado a la autocreación del individuo, por el otro.⁴ Se vuelve una suerte de “cínico del siglo XX”, según la terminología foucaultiana, buscando no solo su propio modelo existencial, sino tratando de alcanzar también una forma artística (la literatura) que le permita llevar a cabo una *crítica militante* de las estructuras sociales, culturales y de poder consolidadas; se plantea, así, una etapa vital “llena de dudas y de conflictos entre el *deber ser* y el descubrimiento de lo que verdaderamente quería para sí” (Modiano, 1994: 9). Una fase vital en la que el *deber ser* alude al sistema sociocultural vigente en Chile, donde los mecanismos de perpetuación de modelos consolidados y reacios al devenir histórico garantizan el mantenimiento de un orden social que se afirma como una suerte de “orden residual”, ajeno a los estímulos externos y a los agentes del cambio. Un sistema comunitario que rechaza el cambio —percibido como un gesto traumático que amenaza el *status quo* vigente— y que anhela la repetición, según un modelo sociocultural para el que la repetición “anuncia el advenimiento de la Ley, del Nombre-del-Padre en el lugar del padre asesinado, muerto; el acontecimiento que se repite recibe su ley retroactivamente, a través de la repetición” (Žižek, 2003: 95).

Lo que se propone en las páginas que siguen es, precisamente, una lectura de los textos de ficción de nuestro autor a partir de la inscripción del sujeto en la doble categoría foucaultiana, por un lado como a) un individuo cautivo del *deber ser*, es decir, un sujeto sometido al poder del Otro por efecto del control y de la vigilancia que este ejerce sobre el primero (de ahí nace la conversión del ser humano en objeto sin voluntad, cuya identidad acaba desestructurada o, incluso, negada); por otro lado, como b) un individuo cínico según la acepción foucaultiana, o

escritor, quien en su libro autobiográfico *Los círculos morados* (2013), alude precisamente al despertar de su conciencia moral y de su discernimiento ético: “En diversos momentos de mi infancia, mi adolescencia, mi juventud, incluso en mi juventud ya un poco avanzada, tuve visiones agudas, intensas [...] de esa injusticia social dramática que nos mostraba el padre Hurtado. Siento a menudo que fui un niño intimidado, en cierto modo idiotizado, pero que sufría continuos remezones de escándalo, de consciencia social alarmada, bruscamente despertada” (Edwards, 2013: 139).

⁴ De nuevo, en el volumen autobiográfico *Los círculos morados* la voz de Edwards se refiere al proceso que lo llevó a una visión personal de la vida desvinculada de las obligaciones sociales y de las barreras culturales impuestas por modelos ideológicos reaccionarios, hasta alcanzar paulatinamente un sentido de libertad ligado a la autocreación cultural del *yo*. Alude Edwards al rol de su preceptor, el padre Hurtado, en el proceso de adquisición de las herramientas culturales para alcanzar una verdadera amplitud de mirada: “Cuando apareció en el San Ignacio, en el fragor de nuestra adolescencia, solía llegar a la clase de apologética con un montón de libros recién aparecidos en Francia. [Nos mostraba] *La náusea*, de ese joven filósofo y novelista que se llamaba Jean-Paul Sartre. [...]. Y después nos exhibía la cara desesperada de Federico Nietzsche en la tapa de un libro [...]” (Edwards, 2013: 135-136).

sea, un ser humano que es capaz, en cambio, de construir una identidad propia como herramienta básica para el conocimiento de sí y el de-sometimiento a los códigos impuestos. Así lo ratifica el propio Foucault, cuando observa cómo “hay dos sentidos que pueden aplicarse a la palabra *sujeto*: *sujeto* sometido al Otro por medio del control y la dependencia, y *sujeto* aferrado a su propia identidad para alcanzar la consciencia o el conocimiento de sí” (Foucault, 2001: 1046).⁵ Esto significa que nuestra lectura de los textos debe analizar al sujeto como un “conjunto de límites históricos y efectivos de la acción” que se originan en un espacio que se convierte al mismo tiempo en una *posibilidad* y en una *limitación*. ¿Por qué posibilidad y/o limitación? Porque, las anécdotas descritas en los relatos de Edwards plantean un discurso en el que el sujeto (femenino, en ambos casos) se encuentra frente a ciertos límites impuestos por una cierta estructura de poder y se halla, a la vez, ante la posibilidad de ejercer una crítica de este poder que le permita alcanzar una consolidación íntima de la propia identidad. Se trataría, en suma, de aplicar a los textos presentes en *El patio* lo que Foucault denomina con el término de “cuestión de la verdad”, que puede resumirse en la dialéctica entre, por un lado, la *sujeción* del ser humano y, por el otro, los *modos de subjetivación* que este intenta poner en práctica en el campo gubernamental, donde el poder impone sus límites y sus códigos de conducta.

II – Prácticas de incorporación de prejuicios de género

“La Virgen de cera”, el primer relato que se examina, es un texto construido sobre la denuncia de la represión de actitudes de liberalización del cuerpo femenino, asociado a la idea de que lo que la estructura sociocultural considera “pecado” —sobre todo cuando este se asocia a la sexualidad— va a merecer su castigo. Se accede, a partir de la presente reflexión, al campo de la bioética y, en un sentido más amplio, a las distintas lógicas de apropiación patriarcal del cuerpo femenino que despojan a la mujer de toda posibilidad de decisión acerca de su propia conducta. La anécdota que da origen al desarrollo ficcional remite a la apuesta entre dos adolescentes que dejan pasar las horas en un patio doméstico, en una casona de la burguesía santiaguina, durante una tarde de verano soleada en que se encuentran solos, sin la presencia de adultos. A la voz masculina se le atribuye un nombre, Pedro; a la voz femenina solo un pronombre, ella. La apuesta entre los dos consiste en averiguar si la joven tiene la valentía para sacarse las prendas íntimas en el medio del patio. El texto resulta, así, construido desde la perspectiva de una focalización que subraya la imposición de una “normatividad social” relativa solo al cuerpo y a la conducta femeninos, siendo además esta normatividad impuesta en un contexto espacial de marca doméstica (la cocina, el comedor y el jardín): se plantea, así, una visión de conjunto de ámbitos hogareños y amenos caracterizados por la inclusión de símbolos como la mariposa o la misma virgen, que enlazan con las construcciones culturales dominantes en la época de la redacción del relato. El escenario en el que acontecen los hechos es, en principio, un contexto femenino, una morada marcada por el sosiego de los quehaceres domésticos diarios —se alude a “la puerta

⁵ Así en el texto francés original: “il y a deux sens au mot *sujet*: *sujet* soumis à l’autre par le contrôle et la dépendance, et *sujet* attaché à sa propre identité para la conscience ou la connaissance de soi”.

entornada de la cocina [que] dejó ver una hilera de verduras en descanso” (Edwards, 1994: 46)— en el que irrumpe el desafío procedente del mundo varonil. No es casual, de hecho, que el sesgo de la mirada sea el del personaje masculino; el mirar, en el cuento, es un acto dirigido hacia el cuerpo femenino, al asumir el chico una postura de “espectador” que sanciona la reificación del cuerpo de la joven. Estamos de nuevo enfrentados a lo que Foucault denomina con el término “cuestión de la verdad” y que se expresa a través de una forma de poder que impone una *clasificación* de los sujetos en categorías predeterminadas, obligando a los miembros de la sociedad a aceptar una suerte de “verdad desde arriba” que debe ser reconocida tanto por el sujeto mismo como por el contexto sociocultural de referencia, puesto que el poder (entendido como conjunto de instituciones, convenciones sociales, etc.) impone al individuo la aprehensión de (y la inclusión en) esta categorización. Así resume Foucault esta dialéctica entre el poder y el ciudadano: “esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana de manera inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los vincula a su identidad, les impone una ley de verdad que debe ser reconocida y que los demás deben reconocer en ellos” (Foucault, 2001: 1046).⁶

Sobre la base temática de la crítica de los modelos socioculturales que conducen a la reificación de la mujer, y de la condena de toda práctica que apunte a despojarla de sus caracteres humanos para volverla un objeto, el texto enlaza con la axiología social y cultural dominante que —a partir de la clasificación en categorías no solo sociales sino, *in primis*, conceptuales— refuerza la asociación entre el cuerpo femenino y el materialismo de la carne, entendiendo lo “físico femenino” como una construcción corporal de tipo necesariamente performativo: “Pedro se detuvo en el centro del patio. La miró un instante, con las manos en los bolsillos del pantalón, y dijo: / —No saques la vuelta. Confiesa que no eres capaz” (Edwards, 1994: 46). Al reflejar una crítica al antropocentrismo consolidado en las prácticas socioculturales chilenas de la época, la postura del autor plantea la necesidad de una revisión de las estructuras conceptuales asentadas, que imponen códigos de conductas, reglas de comportamiento y formas de represión del deseo en función del género sexual de pertenencia (obsérvese cómo la joven no tiene salida: haga lo que haga, tendrá que someterse o bien al deseo/desafío de Pedro, o bien a la norma, explicitando, así, la condición de imposibilidad del despliegue de la voluntad subjetiva). Cabría observar, de hecho, como en el plano textual el modelo de recreación de un esquema consolidado “hombre-sujeto-observador/mujer-objeto-observado” no es puesto en discusión por el personaje femenino; de este modo, a través del sexismo de las prácticas de interacción, se sugiere una denuncia no solo de la apropiación simbólica de la repetición de la prevaricación de género como algo asentado, sino también de la falta de libertad relacionada con la auto-creación del sujeto (femenino). De ahí que la dinámica observador/observado puede interpretarse como un discurso crítico que remite “tanto a como la normatividad social produce y regula a los individuos, a sus prácticas y a sus ficciones

⁶ En el texto original Foucault alude así a la dialéctica que opone el ciudadano al poder: “cette forme de pouvoir s’exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, les impose une loi de vérité qu’il faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux”.

de libertad, como a las maquinarias institucionales que gobiernan la vida y los cuerpos” (Guerra Palmero, 2012: 138).

Plenamente insertada en el marco cultural de las maquinarias institucionales que gobiernan la vida y los cuerpos, la joven acepta la asignación simbólica, y también real, del protagonismo a la esfera de lo masculino y acepta, además, la asignación de la “superioridad valorativa” que procede del hombre hacia la mujer. A lo largo de los siglos, la construcción de los cuerpos y de las sexualidades ha ido adquiriendo un carácter de normatividad que crea una “tensión de expectativas” acerca de las dinámicas de relación entre los dos sexos; de ahí que, para la joven, el desnudar la parte inferior de su cuerpo se vuelva un “efecto del poder”: “En un instante, sus calzones se deslizaron. Sacudió los pies y los calzones quedaron solitarios en el centro del patio. Una mariposa voló cerca del pequeño atado solitario [...] Sentía frío debajo de las faldas y tenía la sensación de estar desnuda desde la cintura” (Edwards, 1994: 47). El pasaje pone en relación la materialidad del cuerpo, —es decir, la consideración de la materia de los cuerpos femeninos como el efecto de una *dinámica de poder*— con la evidencia de que esta misma materia del cuerpo femenino resulta *in*-disociable de las normas no escritas que regulan los hábitos y las costumbres establecidas, hasta convertirse en modelos reguladores de la actuación del individuo, según el género sexual de pertenencia. El “cuerpo percibido” resulta así una construcción determinada desde un punto de vista social porque —tal como recuerda Pierre Bourdieu— “incluso en lo que tiene de más aparentemente natural (su volumen, su estatura, su peso, su musculatura, etc.) es un *producto social*, que depende de sus condiciones sociales” (Bourdieu, 1998: 84).

Las propiedades del cuerpo femenino —al convertirse este en un objeto desprovisto de humanidad por la “cosificación” a la que es sometido— son advertidas y aprehendidas a través de unos esquemas de percepción contruidos *a priori* en el espacio social. Estos esquemas conceptuales articulan una suerte de “construcción de género” (femenino) que se ha ido consolidando artificialmente, imponiéndose como una norma cultural que no solo gobierna la materialización de los cuerpos, sino que acaba produciendo “materias alienadas”. Es decir, estaríamos de nuevo ante el despliegue de una forma de poder que se ejerce, dentro del marco de la “cuestión de la verdad”, y que impone una categorización de la individualidad que es producida “por una forma de poder en la que se da la ley no solo de lo que debe ser dicho, sino de lo que debe hacerse” (Perea Acevedo, 2013: 142).

En el relato, Edwards pone el acento, precisamente, en la necesidad de repensar los procedimientos que llevan a un sujeto femenino a asumir su rol y su condición como efecto del poder reiterativo de un discurso que impone lo que debe hacerse en función de la categoría (social, sexual, económica, etc.) de pertenencia, y que asocia a la mujer ciertos valores culturales, hasta desembocar en la idea del cuerpo-objeto. El texto de ficción enlaza, así, con la propuesta que formula Judith Butler cuando subraya la necesidad de una “reconceptualización del proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, *se somete*, sino más bien como una evolución en la que el sujeto [...] se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo” (Butler, 2002: 19). Si bien se ensalza aquí la importancia de que *asumir un sexo* no tiene que implicar la identificación del

individuo con la consideración del cuerpo femenino como materia, el relato deriva hacia la constatación crítica de que la sociedad impone esta identificación como resultado de las dinámicas de poder y de los medios discursivos mediante los cuales “se forman” los sujetos y se consolidan las jerarquías de género.

Una prueba de ello se aprecia en el desenlace del cuento: al vislumbrarse la sombra de una figura adulta acercándose al patio, la joven “culpable” se dirige, rezando, a la Virgen pidiéndole que la mantenga oculta de la mirada del adulto castigador: “Una virgen de cera apareció sonriendo con helada e hipócrita sonrisa” (Edwards, 1994: 49). La amenaza inminente de un castigador que se encargue de penalizar la exhibición de la desnudez confirma la existencia de categorías por las que los sujetos son definidos, y sobre todo categorizados, como consecuencia de un poder social y cultural que no solo “construye identidades” sino que también decreta y delimita el espacio de los comportamientos de género. Una vez que se establece una delimitación de las prácticas de comportamiento social concedidas a las mujeres y una vez que se les atribuye un rol que institucionaliza la materialidad del cuerpo femenino, se hace viable decretar también dónde empieza el espacio de la normalidad y dónde comienza, en cambio, el de las desviaciones de la sexualidad. De hecho, el castigo que se le promete a la joven (y que, en cambio, no es una amenaza que cae encima de su compañero) confirma la existencia de unos mecanismos de personalización de la pena, en función del género sexual; de ahí que se llegue a la inversión de los hechos, hasta convertir a la joven mujer en culpable: su desnudez vendría a ser el efecto natural de la que se considera una exigencia biológica, pues la exhibición del cuerpo se percibe —según los esquemas dominantes de regulación y de percepción esquemática de los cuerpos— como un rasgo perteneciente a la mujer, en tanto que “ser saturado de sexualidad”.

Se crea así un proceso de “histerización” del cuerpo femenino, que exhibiría sus genitales como consecuencia de una saturación sexual de origen biológico, tal como recuerda Foucault cuando alude a un triple proceso “según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado —calificado y descalificado— como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas” (Foucault, 1977: 127). La mano que se levanta para golpear a la réproba —una mano anónima y asexuada que impide al lector saber si el castigo procede del padre o de la madre de la protagonista— y que cae encima de la joven “con rabiosa violencia”, mientras la virgen de cera sonríe, es el castigo por la saturación sexual: los mecanismos de histerización, constitutiva de la identidad, no son castigados solo por considerarse potencialmente subversivos, sino también porque la normatividad social impone la pena solo a la mujer-objeto, frente a prácticas que, sin embargo, las mismas maquinarias socioculturales han engendrado y después colocado bajo el rótulo de “pecaminosas”. Con el pasar de los años, en el panorama literario chileno los caminos transitados por los narradores locales para trasladar a sus ficciones la necesidad de implantar formas de resistencia y denuncia tanto frente a la eficacia normalizadora del poder como ante la imposición de reglas y normas de conducta establecidas por las convenciones del pudor asentadas, naturalmente, se han modificado. La denuncia del “cuerpo sometido” se ha empezado a plantear desde el punto de vista del discurso alegórico, tal como se ha hecho evidente —entre los muchos casos posibles que pueden citarse— en ficciones como *Las infantas* (1998), de Lina

Meruane, donde las reflexiones éticas y sociales sobre la condición femenina se articulan desde la perspectiva de los clásicos cuentos infantiles de Perrault, o en el la novela *Jeidi* (2017), de María Isabel Bustos, en la que el tema de la virginidad se plantea desde la perspectiva de la fábula alegórica acerca de un embarazo milagroso que acontece en un contexto rural ya anacrónico.

III – Prácticas de control represivo

El segundo cuento que se analiza, “La salida”, traslada la anécdota ficcional de un espacio cerrado de tipo doméstico a otro ámbito, siempre estrictamente clausurado, relacionado, *mutatis mutandis*, con las experiencias juveniles del escritor: el ambiente, cerrado casi herméticamente, que hace de escenario a este segundo relato es el de un instituto religioso —un colegio de monjas para hijas de la burguesía capitalina (ya está de más recordar cómo se trata de un ámbito que dialoga con la experiencia autobiográfica del propio Edwards y los años de su permanencia en el Colegio San Ignacio)— cuyos ambientes internos están protegidos por altas paredes y rejas que solo permiten vislumbrar lo que acontece en la calle. El frío, el silencio y la oscuridad se imponen como condiciones reales y alegóricas que caracterizan el interior de la estructura y remiten a un modelo social en el que las instituciones “no apelan a castigos violentos o sangrientos, [...] utilizan *método suaves* que encierran o corrigen” (Foucault, 2012a: 34). Protagoniza el relato una alumna de la primera preparatoria a la que se describe sentada en uno de los bancos de madera oscura que ocupa todo un lado de la sala de recibo del instituto, en ese momento desierta: “del mismo modo que una mosca parece perdida en la amplia superficie de una hoja de papel, parecía perdida en la amplia y desolada superficie del banco” (Edwards, 1994: 62). Ya desde el comienzo de la narración, el uso de adjetivos como “desolada”, “desierta” u “oscura” aplicados a la institución y a sus ambientes pretende remitir a un discurso metafórico que relaciona los campos de la *opresión* y de la *oscuridad*, y que alude a los mecanismos de control y de regulación de la vida subjetiva en el interior del colegio; es decir, muestra —trasladando al micromundo del colegio lo que ocurría en la sociedad chilena con el progresivo derrumbe de un sistema social reaccionario ya carcomido— la “necesidad protectora” de la burguesía de defender tanto los modelos de educación tradicionales como las estructuras conceptuales de raigambre patriarcal.

En el nivel de la diégesis se identifica, así, un doble plano discursivo de carácter metafórico: por una parte, tal como se verá a continuación, el espacio físico del instituto acaba determinando la mecánica de desarrollo del relato, puesto que —a lo largo de la narración— se crea un contrapeso con el proceso interior de constitución individual, íntima, de la joven protagonista. Se apreciará más adelante cómo este contrapunto es metaforizado en una pequeña jaula habitada por dos pájaros, uno azul y otro negro, que emerge de la sombra en el espacio yermo y desolado del claustro y que “era lo único del patio que se podía mirar” (Edwards, 1994: 63). Por otra parte, la necesidad protectora de la burguesía a la que se ha aludido encuentra su demostración en el discurso del cuento cada vez que se hace referencia a barrotes de hierro, rejas o puertas cerradas, como cifra de la actitud defensiva burguesa. La existencia, en el relato, de una relación constante entre el ejercicio de abrir y cerrar rejas, y la llegada de la sombra o de ruidos que parecen traer funestos presagios plantea un discurso simbólico y profético: en los años cincuenta —época de redacción del cuento— se estaba empezando a vislumbrar lo que el mismo

Edwards define como “el espíritu revolucionario que se impuso más tarde durante décadas, que alcanzó una fuerza social transversal, que desembocó en el gobierno de Salvador Allende y de la Unidad Popular” (Edwards, 2012b: 133). Ahora bien, nótese cómo en el plano textual el cuento insinúa la inminente aparición de presagios aciagos: “las sombras se extendían por el patio y se pegaban a los muros, y los ruidos de la llave de agua y de la juntura de la jaula y de los pájaros pequeños que murmuraban sus *funestos presagios* seguían trayendo frío y soledad, cuando la madre Francisca abrió la puerta de rejas” (Edwards, 1994: 66).

Los mecanismos de control biopolítico que se describen en el relato —los *métodos suaves* que encierran o corrigen, según Foucault— se articulan, en este caso, a partir de la presión del ultra-catolicismo conservador de la institución: sobre la base de la exhibición crítica de los “valores tradicionales de una clase ligada a la tierra, los valores patriarcales y familiares se muestran como inauténticos y quienes los encarnan como moribundos, rígidos y grotescos” (Dorfman, 1971: 74). La manipulación biopolítica, en este caso, se articula en torno a la relación compleja que se establece entre los tres elementos clave de nuestro enfoque: la verdad, el poder y el sujeto. Esta relación conflictiva se origina, en el plano textual, porque la subjetividad individual de la joven protagonista del relato se vuelve objeto de una reflexión acerca de la “estética de la existencia” y de la que Foucault describe como *ontología crítica del presente*. En el espacio cerrado de la institución religiosa, la subjetividad individual se ve limitada en el ejercicio de una vida íntegra (o “vida verdadera”, la *vrai vie*, según la definición de Foucault) mediante prácticas represivas de anulación de la individualidad humana y de construcción, en su lugar, de una “entidad obediente”. Lo llamativo del texto reside en que ya en la década del cincuenta, Edwards plantea una crítica que parte del modelo clásico del humanismo —que se apoyaba en una cerrazón ontológica de fondo y se basaba en los principios de autonomía, responsabilidad e indeterminación— para postular, o al menos dejar entrever, la necesidad de un enfoque (que hoy definiríamos *posthumano* en su acepción positiva) que permita alcanzar una síntesis entre distintos elementos, barriendo con la idea de la *identidad humana unívoca* y sometida a modelos impuestos de conducta.

Nuestro punto de partida para analizar la presión cultural que el poder ejerce sobre la joven protagonista reside en comprobar cómo hoy en día una de las críticas que se mueve al capitalismo avanzado, como expresión de lo posthumano, es la ausencia de una bioética tecnológica; es decir, el sistema capitalista contemporáneo y las tecnologías biogenéticas a él asociadas estarían generando “una forma perversa de lo posthumano. El fondo de dicho capitalismo consiste en el radical cercenamiento de toda interacción humana y animal, desde el momento en que todas las especies vivas son capturadas en los engranajes de la economía global” (Braidotti, 2015: 18). En el caso de “La salida” —texto redactado en una etapa previa respecto a la transición hacia el posthumanismo— el punto crítico reside en la posibilidad de poner en relación el encierro de la joven con un tipo de cercenamiento que dialoga con el que describe Braidotti: el de la identidad individual y del “trabajo de sí sobre sí mismo”, que se vuelve inviable. Se esbozan, así, los trazos de una verdadera desestructuración de la subjetividad, una desarticulación del *yo* fundada en la condición de subordinación histórica de lo femenino, entendida y analizada no ya desde la perspectiva de la “saturación de la sexualidad”, sino como

“subjetividad sumisa”, frente a la audacia individual, a la libertad de acción, percibidas como expresiones de lo masculino.

A partir de la *clasificación* de los sujetos en categorías predeterminadas que el poder (entendido según la línea foucaultiana como conjunto de instituciones, convenciones sociales, etc.) impone al individuo, se establece una suerte de *inercia conservadora* en la estructura social, una inercia que impone ciertos límites que acaban asentándose en la construcción sociocultural y conceptual de una comunidad. Ahora bien, ¿cuáles son las categorías que pueden rebelarse contra los límites impuestos por las estructuras socioculturales?, ¿quiénes pueden mancharse de lo que los antiguos definían con el término *hybris* (o sea, audacia)?, ¿quien puede desafiar a los dioses que castigaban, en el mundo grecolatino, a los infractores de las normas? Solo los hombres. La *hybris* era un pecado que solo podía pertenecer a los hombres porque se asociaba a la idea de rebelión, de acción y de velocidad, entendida esta última como transformación de la sociedad. Por el contrario, en el infierno de los griegos, los que se manchaban del pecado de *hybris* se veían condenados a expiar sus culpas mediante la repetición infinita de acciones que significaban simplemente una reiteración sin fin, alejada de toda acción rápida y agresiva, que solo le es concedida al hombre. Y, ¿quiénes eran los que tenían que pagar su pecado a través de la repetición sin fin de gestos rutinarios? Precisamente, aquellos hombres que no eran libres y las mujeres:

los que cometían un pecado de *hybris* eran condenados a repetir eternamente un mismo gesto o dar vueltas eternamente en una rueda o, en cualquier caso, a moverse en los ciclos sin fin de la naturaleza: los del hambre, la reproducción y el trabajo, propios de esclavos y mujeres. El infierno era lo contrario de la *polis* o ciudad, donde la libertad y la igualdad, patrimonio masculino, era indisociable de los límites impuestos por las leyes y las tradiciones. La *hybris* era un pecado propio de los machos y de las clases altas y, sobre todo, de los tiranos. El poder siempre tendía hacia el exceso o, si se quiere, hacia la multiplicación, la velocidad y la *in*-diferenciación. (Alba Rico, 2017: 155)

El ciclo siempre idéntico de las estaciones y de los cursos, el estudio y el aprendizaje de “materias femeninas”, los rezos iguales, de significado oscuro y repetitivos, lo inmutable y sombrío de los espacios que se describen en el texto constituyen un conjunto de rasgos que remite a la idea de repetición antes aludida y que pone en evidencia la imposibilidad para la joven de concebir una *ontología crítica de sí misma*, es decir, la imposibilidad para ella de concebir su existencia como una actitud existencial “en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible” (Foucault, 1999: 351).

Una esclarecedora representación metafórica de esta imposibilidad es la relación simbiótica que se establece en el relato entre la condición de la jovencita, rodeada de las altas rejas del instituto, y la de dos pájaros encerrados en una jaula que cuelga de un gancho de una de las paredes del patio: “El patio estaba oscuro ahora, [...]. Dentro de la jaula estaba la oscuridad, y en el castaño de ramas caprichosas, y en el corredor helado por donde las monjas se alejaban. En el fondo del corredor era posible percibir una luz escarlata que iluminaba débilmente la vitrina con la Virgen” (Edwards, 1994: 66). Los motivos de la *opresión* y de la *oscuridad*, que aluden

simbólicamente a los mecanismos de control ya mencionados, conducen al establecimiento de una reciprocidad entre el discurso interiorizado de la joven, su despliegue de pensamiento, y el enfoque que el escritor propone: el de la perspectiva del “encierro interior” de la niña y de su desasosiego, un desamparo anímico que establece un diálogo casi osmótico —en el plano textual— con el estremecimiento de los dos pájaros, quienes “ahora erizaban sus plumas, comenzando a sentir frío. Ella comenzó también a sentir frío y contrajo los músculos, como achicándose dentro de su abrigo grueso y espacioso” (Edwards, 1994: 64).

La dialéctica en el plano alegórico que se establece entre la pequeña jaula de los animales y la gran jaula de la protagonista sanciona el “espacio de la imposibilidad”: es decir, traza el perfil de una vida manipulada por el poder, una existencia que es difícil construir sobre la base del “juego de verdad” al que alude Foucault. Este “juego de verdad” vendría a ser no solo un análisis crítico y subjetivo de los límites que el poder ha establecido sino también una práctica que debería convertirse en el punto de arranque para ampliar el abanico de posibilidades del sujeto y permitirle alcanzar “la consciencia o el conocimiento de sí” a los que alude el filósofo francés.⁷ La cerrazón de la estructura sociocultural en la que se encuentra insertada la joven, metaforizada por la doble jaula, es el blanco de la crítica implícita en el texto de Edwards, quien invoca para su protagonista la oportunidad de “un examen y un franqueamiento de los límites que circunscriben el campo de posibilidad del sujeto [...] en términos de la construcción de una *espacialidad otra*, de una plataforma estratégica que permita extender el campo de posibilidades de la acción del sujeto” (Perea Acevedo, 2017: 234).

En el plano textual lo que se propone es, precisamente, la imposibilidad de extender el campo de acción del sujeto. En el desenlace del relato, después de la larga espera en los ambientes sombríos del instituto, la joven vislumbra a lo lejos, en el marco de la puerta, una figura adulta: reconoce en ella la silueta de su madre. Del escueto diálogo que se establece entre las dos se desprende la absoluta falta de comunicación familiar, pues la madre estaba convencida de que ese día le tocara al padre la tarea de ir a buscar a la hija. Cuando la dama se dirige a la jovencita preguntándole por qué no se le ocurrió avisar por teléfono, la respuesta de la adolescente confirma la distancia y el silencio que la separan de sus padres: “Yo creí que ustedes estaban todos muertos —dijo ella” (Edwards, 1994:67). La “experiencia práctica” del cuerpo que experimenta la joven —y que es una experiencia que se engendra al aplicar a su propio cuerpo y a su propio *yo* los esquemas básicos que derivan de la asimilación de los comportamientos sociales y familiares a su alrededor— construye un cuerpo débil, un cuerpo acostumbrado al sometimiento y al abandono, y habituado a la postergación. En el ya citado ensayo *La dominación masculina*, Bourdieu insiste en este aspecto y sostiene que “la experiencia práctica del cuerpo [...] se ve continuamente reforzada por las reacciones [...] que el propio cuerpo suscita en los demás, y es uno de los principios de la construcción en cada agente de una relación duradera con su cuerpo” (Bourdieu, 1998: 85). La condición de incomodidad con el propio *yo* —cuando ese *yo* es puesto en los márgenes afectivos y sociales— produce la transparencia del

⁷ En el texto en francés Foucault hace referencia a la posibilidad de alcanzar la “conscience ou la connaissance de soi”.

sujeto. Al describir el proceso que lleva paulatinamente a su joven protagonista a percibirse a sí misma como una entidad fantasmal, Edwards pone en entredicho los valores del humanismo tradicional, pues denuncia la deconstrucción de las formas por él preestablecidas. Al criticar la desestabilización que se provoca en el *cuerpo olvidado*, atribuye a la mirada un poder simbólico fundamental: lo esencial para nuestra interpretación es observar cómo este poder de la mirada — es decir, la consideración que se le otorga al objeto mirado— influye en los esquemas de percepción y de apreciación subjetiva del ser humano convertido en blanco de la atención/mirada. En el momento en que esta atención/mirada se desvanece, el *cuerpo real* se deshace y el sujeto que la mirada olvida se vuelve *cuerpo alienado*, por percibirse a sí mismo como inconsistente.

IV – A manera de breve conclusión

Al día de hoy, desde una perspectiva que nos ubica cronológicamente a casi setenta años de distancia de la fecha de publicación de los relatos examinados, ¿qué tipo de vigencia se le puede atribuir a los dos textos de *El patio*? En una etapa de la historia de la humanidad caracterizada por la desaparición del *anthropos*, se comprueba una evolución en la forma tradicional de entender las diferencias según los modos de pensar canónicos, modos que imponían una dicotomía rígida entre lo masculino y lo femenino, o entre lo natural y lo cultural. Desde la perspectiva actual se observa una re-definición científica de estas estructuras conceptuales dicotómicas y se comprueba

el deslizamiento de la diferencia de los esquemas binarios a los procesos rizomáticos; de las oposiciones sexo/género o naturaleza/cultura [se pasa] a los procesos de sexualización/racialización y naturalización que hacen de la vida en sí [...] su objeto principal. Este sistema provoca deliberadamente el debilitamiento de las diferencias dicotómicas, lo cual no resuelve ni mejora el poder de las diferencias; es más, lo intensifica de distintas maneras. (Braidotti, 2015: 115)

Lo que se pretende poner de relieve en esta breve conclusión, a partir precisamente del debilitamiento de las diferencias dicotómicas, es que en el *antropoceno* estamos alejados de aquellos modelos que ponían en evidencia las diferencias sobre la base de las características anatómicas más exteriores y más fácilmente verificables, como el sexo, la raza y la especie. Se ha dado, en cambio, un rápido tránsito desde el *biopoder* entendido —siguiendo a Foucault— como “anatomía comparada”, a un sistema social fundado en el control del poder molecular de la vida. Braidotti se refiere explícitamente a esta condición y alude a “una sociedad fundada en el control del poder molecular de *zoe*. [...] Hemos pasado de la sociedad disciplinaria a la del control, de la economía política del *panopticon* a la informática del dominio” (Braidotti, 2015: 116). Esto no significa, sin embargo, que en la sociedad posthumana hayan desaparecido los asuntos relacionados con las diferencias, las jerarquías humanas o las distribuciones asimétricas del poder.

En efecto, tanto en el panorama social como en el ámbito político, el posthumanismo no ofrece —con respecto a setenta años atrás— mejores condiciones de igualdad ni de tolerancia racial o de igualdad sobre la base del sexo de pertenencia; por el contrario, lo que se observa es

un intento de mantener, preservar y transmitir ciertos “valores conservadores” ya consagrados, que reafirman la Ley, o sea, las diferencias de género, las jerarquías familiares y las distancias fundadas en la raza. Puede, así, resumirse el estado de las estructuras socioculturales contemporáneas afirmando que la construcción lógica que subyace a los cuentos de Edwards —si bien escritos desde un *topos* sociocultural anclado a los modelos vigentes en la década del cincuenta del siglo pasado— no deja de mantener su grado de actualidad que deriva de la continuidad de los esquemas mentales y culturales en nuestra sociedad. Así, el actual panorama del posthumanismo demuestra que el mecanismo social “no es necesariamente más igualitario o menos racista y heterosexista, dado su empeño en sostener papeles de género conservadores y valores familiares, aún a costa de proyectarlos sobre especies intergalácticas y ajenas, como en el caso del éxito hollywoodense de la película *Avatar* (2009)” (Braidotti, 2015: 116-117). En conclusión, la lectura de los cuentos examinados debe hacerse, en nuestra opinión, desde la perspectiva de un posthumanismo entendido en un sentido amplio, que aun no anticipa los modelos propuestos por el transhumanismo y/o el antihumanismo, pero que es capaz de denunciar —desde la crítica del control de los cuerpos en espacios represivos y desde la perspectiva de la denuncia la reificación de la mujer— la anulación de la conciencia identitaria.

Bibliografía

- ALBA RICO, Santiago (2017): *Ser o no ser (un cuerpo)*. Barcelona, Seix Barral.
- BOURDIEU, Pierre (1998): *La dominación masculina*. Trad. Joaquín Jordà. Barcelona, Gedisa Editorial.
- BRAIDOTTI, Rosi (2015): *Lo Posthumano*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona, Anagrama Editorial.
- BUTLER, Judith (2002): *Cuerpos que importan*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires, Paidós.
- CRUZ SCHULZ, Bernard (1994): *Las inquisiciones de Jorge Edwards*. Madrid, Editorial Pliegos.
- DORFMAN, Ariel (1971): “Notas para un análisis marxista de la narrativa chilena de los últimos años”. *Casa de las Américas*, XII/69: 65-83.
- EDWARDS, Jorge (1994): *El patio*. Santiago de Chile, Editorial Sudamericana.
- (2013): *Los círculos morados. Memorias I*. Barcelona, Editorial Lumen.
- FOUCAULT, Michel (1977): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinazú. Barcelona, Siglo XXI Editores.
- (1999): *Estética, ética y hermenéutica*. En *Obras esenciales III*. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós.
- (2001): *Dits et écrits*. Paris, Gallimard Quarto.
- (2012a): *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

- (2012b): *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada clínica*. Trad. Francisca Perujo. México, Siglo XXI Editores.
- GUERRA PALMERO, María José (2012): “Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos”. En Domingo Fernández Agis y Ángela Sierra González (eds.): *La biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el efecto Foucault*. Barcelona, Laertes Ediciones: 137-151.
- LORENZINI, Daniele (2012): “Mostrar una vida. Foucault y la (bio)política de la visibilidad”. En Domingo Fernández Agis y Ángela Sierra González (eds.): *La biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el efecto Foucault*. Barcelona, Laertes Ediciones: 89-116.
- MODIANO, Pilar (1994): “La historia de *El patio*”. En Jorge Edwards: *El patio*. Santiago de Chile, Editorial Sudamericana: 7-12.
- PEREA ACEVEDO, Adrián José (2013): *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- SORRENTINO, Vincenzo (2012): “Biopolítica, liberalismo y liberad en Foucault”. En Domingo Fernández Agis y Ángela Sierra González (eds.): *La biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el efecto Foucault*. Barcelona, Laertes Ediciones: 41-63.
- ŽIŽEK, Slavoj (2003): *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

© Giuseppe Gatti



<http://ojs.elte.hu/index.php/lejana>

Universidad Eötvös Loránd, Departamento de Español, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/C