



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Literatura

Devenir-animal: cuerpo y resistencia en *Montaceros* y
Ricardo Nixon School.

Informe de seminario para optar al grado de Licenciada en Literatura y Lingüística
Hispánica.

Alumna: Valeria Zúñiga Pozas

Profesora guía: Alejandra Bottinelli.

Santiago, Chile.

Marzo, 2020

A mis padres y amigas(os) por creer en mí.

*A mis compañeras caninas Dominga y Mila
por enseñarme a querer.*

Índice.

Agradecimientos.....	2
Índice.	3
Introducción.	5
Marco teórico.	11
1.1. La máquina antropocéntrica como dispositivo de poder.	13
1.1.1. El humano vs el animal.	14
1.1.2. Desde la razón incorpórea al cuerpo sensible	15
1.1.3. La práctica de poder de la máquina antropocéntrica: la teoría y las obras literarias.	20
1.2. El poder vital: cuerpo como lugar de resistencia en contextos de violencia internalizada.	24
Capítulo 2: Violencia y marginalidad en <i>Montaceros</i> y <i>Ricardo Nixon School</i>	29
2.1. <i>Lo que se llama este desmonte de chozas: violencia y marginalidad en Montaceros.</i> .	29
2.1.1. <i>Jamás imaginé que una picadura de araña iba a lograr una herida capaz de inundar de podredumbre el mundo: comunidad, exclusión e invasión.</i>	31
2.1.2. El cuerpo como umbral: sacrificio y desechabilidad.	34
2.2. <i>Ya no soporto este sufrimiento llamado nacionalidad chilena: violencia neoliberal y crisis de la subjetividad en Ricardo Nixon School.</i>	35
Capítulo 3: Devenir-animal: cuerpo y resistencia en <i>Montaceros</i> y <i>Ricardo Nixon School.</i> ..	42

3.1. Devenir-animal en <i>Montacerdos</i> : comunidad, contagio y cuerpo híbrido.	43
3.1.1. Comunidad.....	43
3.1.2. El niño que montaba un cerdo.....	44
3.2. Hacer manada: el devenir perro de Arturo Navarro.	47
Conclusiones.	51
Resistir en un mundo hostil.	51
Bibliografía.	57

Introducción.

Lo que tradicionalmente se entiende por ser humano corresponde a un pensamiento desarrollado por el paradigma antropocentrista que lo sitúa al centro del mundo y como la culminación física y espiritual respecto a las demás especies de animales, lo que ha funcionado como base para una serie de mecanismos orientados al orden y distinción entre cuerpos legítimos que reciben un trato público digno y otros ilegítimos que permanecen en la marginalidad. Sin embargo, a fines del siglo anterior surgen investigaciones enfocadas en la figura del animal y en su vínculo con el humano que tienden a desarticular la oposición binaria entre ambos y a resaltar la difuminación de los límites que los separaban. Así, desde una sensibilidad poshumanista, filósofos como Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Giorgio Agamben, entre otros, se han empeñado en deconstruir dicha fórmula y dismantelar la voluntad de poder que le subyace.

Por otro lado, la relación entre lo humano y lo animal ha estado presente en la Literatura incluso antes de que estas discusiones conformaran lo que se conoce como “giro animal” en Filosofía. Un ejemplo es el *Coloquio de los perros* (1613) de Miguel de Cervantes en el que dos perros, Cipión y Berganza, en clave picaresca, dialogan desde su experiencia canina pero con conciencia humana. Asimismo, un perro quiltro relata su experiencia en *Memorias de un perro escritas por su propia pata* (1893) del chileno Juan Rafael Allende, también en clave picaresca dando cuenta de los acontecimientos sociales de la época pasando por las costumbres, la vida política y la denuncia social. En un ejemplo más cercano se encuentra la novela, también chilena, *Patitas de perro* (1965) de Carlos Droguett en la que el personaje central, Bobi, se erige como símbolo de transgresión al constituirse como mitad humano y mitad perro, pues ha nacido con patas de perro, así, su existencia, que no soporta la categorización en ninguna de las dos identidades por sí sola permite evidenciar la violencia humana que lo estigmatiza y margina del centro social. En ese marco se inscriben las novelas que tratará esta investigación: *Montacerdos* (1981) del escritor peruano Cronwell Jara y *Ricardo Nixon School* del chileno Cristian Geisse, las que igualmente comprenden una interacción entre lo humano y lo animal que no pasa solamente por una simulación o imitación de las formas, sino fundamentalmente por la coexistencia de ambos elementos en los cuerpos de los personajes, lo cual condiciona la experiencia social

de estos y revela la violencia en la que se encuentran habituados. En este sentido, la presencia de la animalidad se configura como un recurso estético que permite concebir al cuerpo desde su carácter político, esto es, a partir de su rol en la vida pública, la manera en que es afectado por su entorno y las posibilidades que le permitirían resistir en ambientes socialmente hostiles.

De acuerdo con esto, el presente informe pretende desplegar una investigación cuyo objetivo principal es analizar la función que asume la animalidad en los textos narrativos a la luz del pensamiento contemporáneo en el que los discursos sobre lo viviente se han diversificado. Para esto será preciso entender la manera en que históricamente se ha entendido al animal en su relación con el humano para luego buscar nuevos órdenes de pensamiento que permitan leer los cuerpos animalizados del *corpus* sin caer en prejuicios que los sitúen solamente como representación de lo inferior o primitivo, por lo que la primera parte de este trabajo tratará sobre la voluntad de poder que subyace a la construcción de un saber que busca distinguir entre dos formas de vida otorgando solo a una la dignidad de ser vivida para luego presentar un orden teórico que contradiga estos planteamientos y defienda la heterogeneidad de lo viviente. En lo concreto los objetivos específicos son:

- Reflexionar sobre el modo en que la presencia de lo animal en los cuerpos da cuenta de la vulnerabilidad en la que estos se exponen al habitar en una cultura occidental antropocentrista.
- Pensar en la animalidad de los cuerpos a partir del “devenir-animal” como un recurso que permite vislumbrar la posibilidad de resistencia en un contexto hostil que los invisibiliza, mediante la forma en que se representan las nociones de comunidad e identidad en contraposición a subjetividad, y
- Caracterizar la potencia política de estos cuerpos a partir de los planteamientos asociados a la micropolítica.

En función de esto, el tratamiento de los textos literarios comprenderá un análisis que contemple la discusión teórica mencionada desde la especificidad literaria del *corpus* en virtud de reflexionar a partir de distintos órdenes de pensamiento.

Por último, la hipótesis que motiva este trabajo de investigación radica en reconocer la animalidad, en tanto parte constitutiva de los cuerpos, aquello que les concede la factibilidad de desafiar los discursos normativos sobre lo viviente y el punto desde el cual se evoca el poder vital que se resiste ante el poder que tiene por objeto el control de la vida, lo cual se espera constatar mediante un análisis del modo en que el poder se apropia de los individuos en un nivel tanto simbólico como material o, dicho de otra manera, reparando en la experiencia que éstos tienen de la violencia. Luego reflexionaremos sobre las posibilidades de resistir en un plano discursivo como también estético en el sentido de que tanto el exceso como la indeterminación de un cuerpo desbordado confrontan de manera intrínseca a la razón instrumental que opera de manera transversal en la cultura occidental, puesto que los cuerpos al exceder los límites de lo conocido como normal desvían y desafían la omnipresencia del control racional aun cuando estas formas no estén destinadas a permanecer.

Las obras literarias.

Montacerdos es una novela corta -o cuento largo- escrito por el escritor peruano Cronwell Jara y publicado en 1981 por Lluvia Editores, con algunas reediciones posteriores, como Eco del Búho, Lima, 1989, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile 2004, y en 2016, por la editorial del mismo nombre, Montacerdos, ubicada también en Santiago de Chile. La obra trata sobre una familia de migrantes sumida en la pobreza y de proveniencia rural que, con su casa “en hombros” (7), llegan a un barrio¹ ubicado más allá de la pampa de Amancaes, en Lima, e intentan recomenzar su vida allí. Sin embargo, debido a su condición de marginalidad e incluso doble marginalidad -ya que son excluidos por sujetos que también pertenecen a un ambiente de miseria- y a la violencia que los golpea de manera incesante, la familia no consigue sobrevivir (a excepción de Maruja, hermana menor y narradora del relato). La novela comprende una fuerte relación entre exclusión y marginalidad, presente no solamente en su dimensión propiamente narrativa, sino también atendiendo a las condiciones en las que se publica. Por una parte, esta ficción

¹ En Perú se denomina “barriada” al fenómeno de migración campo-ciudad que resulta de las políticas públicas orientadas a la modernización económica de dicho país. Dicho fenómeno sobrepasó la capacidad del Estado para regular el crecimiento y desarrollo de Lima, metrópolis de Perú, lo que produjo una serie de demandas sociales entre las cuales la demanda por la vivienda fue una de las más importantes. Collier, David. *Barriadas y élites :De Odría a Velasco*. Instituto De Estudios Peruanos, 1978.

se contrasta con otras que también tienen entre sus temas el de la marginalidad, pero que se enuncian desde una posición privilegiada, es decir, desde el lugar en que se erige la hegemonía cultural, social y económica. Cronwell Jara, en cambio, nacido en Piura en la década del cincuenta ha dicho en algunas entrevistas que la realidad que se presenta en *Montacerdos* se corresponde con su propia experiencia del fenómeno de las barriadas en Lima, Perú y a su crianza entre animales: “este acercamiento y gozo mío, intencional, de retratar mi mundo entre animales, es porque di mis primeros pasos de niño en el corral de mi casa, en Piura: aprendí a caminar entre cerdos, gallos, polluelos, conejos y duendes...”². Si bien afirma que su familia no era “pobre pobre” asevera que el relato es correlativo a las experiencias que tuvo de niño. Así también en “La ficción de los márgenes” de Núria Vilanova, se defiende el relato como perteneciente a una “narrativa de los márgenes sociales” (202) a causa de la posición de enunciación del autor y destaca el impacto que tuvo la publicación de este relato en los círculos literarios de Lima, en un momento en que no existía una infraestructura editorial sólida ni una establecida hegemonía literaria, además de ser un periodo (década de 1980) problemático para el Perú, debido a la crisis política marcada por el levantamiento armado de Sendero Luminoso y la deficiencia del Estado para resolver los conflictos sociales gatillados, a su vez, por una aguda crisis económica. Todo esto, es decir, este vacío de poder significa para Vilanova un momento propicio para que “la producción literaria periférica, tanto en el sentido geográfico como social, viaje a los centros de poder y de dominio cultural” (202). Por lo demás, la crítica de la novela de Cronwell Jara percibió este relato como “obra emblemática de la Lima emergente, periférica y subalterna, que drásticamente había cambiado el perfil de la Lima criolla y colonial, viendo en ella una expresión literaria de estas nuevas voces sociales” (Ibid.)

Con *Ricardo Nixon School* (2016) Cristian Geisse, por su parte, ingresa al mercado editorial mayormente establecido (canónico) al publicar con la editorial Planeta, después de haber publicado en editoriales independientes, lo que le significó una mayor visibilidad debido a las estrategias de difusión propias de las editoriales transnacionales. No obstante, cabe destacar el rol significativo de aquellas en la apertura del campo literario hacia voces

² Entrevista realizada a Cronwell Jara por Giovanna Minardi publicada en la revista *Quaderni Ibero Americani* localizada en internet: <http://sociedadliterariaamantesdelpais.blogspot.com/2016/11/entrevista-memorabile-cronwell-jara.html>

narrativas que comienzan a adentrarse en la producción literaria convirtiéndose, a veces, en plataformas desde las que posicionarse para luego avanzar hacia grandes editoriales como es el caso de Geisse. Por otra parte, la recepción de esta novela comprende críticas mayormente positivas que resaltan la relación entre humor, terror y delirio, la aparición de elementos fantásticos como el “Terri”, la incorporación del motivo de la provincia y, principalmente, la denuncia del sistema educacional chileno atravesado por la lógica del consumo neoliberal. Incluso medios periodísticos han reconocido principalmente en la obra del escritor vicuñense esta crítica que comprende tanto la precarización del trabajo de los profesores como la miserable educación que reciben los jóvenes. Sin embargo, tal como se evidencia textualmente en la obra y como también lo ha expresado Geisse, la novela no tiene como tema esta crítica social -aunque es imprescindible considerar el contexto para el desarrollo del personaje- sino más bien la historia de Arturo Navarro y su intento por lidiar con la realidad: “Mi interés al escribir la novela no era la denuncia, quizás era escribir una historia grotesca, pero ni siquiera de eso estoy seguro”³. Las críticas negativas, por otro lado, se dirigen hacia puntos en los que “la narración resulta por momentos inverosímil e inconsistente”⁴ o como también aprecia Gonzalo Schwenke en “Mi profesor se está volviendo loco”⁵ que los personajes no están bien desarrollados de modo que devienen en personajes planos de los cuales el personaje principal “sostiene una visión limitada y estúpida debido al tipo de narrador que no quiere crecer”. (párr. 6), por lo que, según él la obra irá directamente al “despeñadero”.

Por otra parte, en general la obra de Geisse permite diversificar el campo literario chileno en el que la “literatura de los hijos” –denominación que hace Alejandro Zambra en un capítulo de su novela *Formas de volver a casa* (2011) para una literatura que refiere al pasado dictatorial desde la mirada de quienes eran jóvenes o, incluso niños, durante la dictadura de Augusto Pinochet)— ocupa un lugar más amplio, en parte, debido a la dificultad por superar dicho periodo a causa de una justicia insuficiente frente a los crímenes de lesa humanidad cometidos por el régimen militar, por la permanencia de

³ Entrevista realizada a Cristian Geisse por Jonnathan Opazo titulada “El diablo es un magnífico” y publicada en la página web [paniko.cl](http://www.paniko.cl): <http://www.paniko.cl/ricardo-nixon-school-cristian-geisse/>

⁴ Apreciación que hace Cristian Brito Villalobos en una reseña de la novela publicada en *El Mercurio de Valparaíso* el día miércoles 15 de junio de 2016. <http://letras.mysite.com/cgei160616.html>

⁵ <https://www.eldesconcerto.cl/2017/05/10/critica-literaria-mi-profesor-se-esta-volviendo-loco/>

vestigios autoritarios además de la herencia de un sistema neoliberal que, en conjunto, producen la sensación de habitar una falsa democracia.. En efecto, *Ricardo Nixon School*, si bien no trata directamente con el pasado dictatorial, su personaje central padece los efectos del neoliberalismo que instauró el régimen autoritario. De todas formas, es preciso reconocer que el campo literario chileno se encuentra en un proceso de expansión al que contribuye fundamentalmente el desarrollo de un mercado editorial independiente que significa una apertura hacia la proliferación de nuevas voces narrativas que posibilitan ampliar y complejizar el panorama de la literatura chilena de la transición.

Marco teórico.

Dado que el eje articulador de este trabajo de investigación se compone de los conceptos de cuerpo, animalidad y resistencia conviene utilizar un marco de referencia que permita comprender el modo en que estos términos –principalmente los dos primeros— se construyeron en el pensamiento occidental, puesto que a partir de este saber se organiza la realidad social. Se trata, en última instancia, de la fórmula saber/poder foucaultiana que permite dismantelar una voluntad de poder bajo la afirmación de un saber que se defiende como verdadero, de manera que si el corpus literario presenta cuerpos expuestos a la violencia debido a su apariencia anómala frente al paradigma hegemónico europeo es necesario conocer bajo qué principios se construye este saber hegemónico para entender los criterios que subyacen a la estigmatización de cuerpos “anormales”. En este sentido conviene, en primer lugar, recurrir a un marco de referencia que explique la manera en que se construyó el discurso occidental en torno a las ideas de cuerpo, humano y animal y las consecuencias materiales de este discurso, vale decir, el ejercicio de poder que se despliega de esta estructura. Para ello, autores como Max Horkheimer junto a Theodor Adorno, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Roberto Espósito, Gilles Deleuze y Félix Guattari son indispensables, puesto que construyen su pensamiento desde una postura poshumanista, es decir, desde la inclinación a dismantelar las oposiciones binarias que articulan la relación entre el humano y el animal (o los animales como dice Derrida), como también entre cuerpo y alma, con la finalidad de sentar ciertas bases que permitan la exploración y afirmación de una economía diversa de cuerpos que desborda el modelo blanco de occidente.

Debido a la presencia en el corpus narrativo de esta realidad hostil en la que los cuerpos se clasifican según criterios de normalidad y anormalidad es que se precisa caracterizar la violencia que se despliega sobre las corporalidades presentes en las obras literarias así como el contexto marginal en el que se sitúan. Para ello los trabajos sobre biopolítica de Giorgio Agamben y Roberto Esposito son pertinentes ya que extienden los planteamientos de Michel Foucault hasta explicar de qué manera la biopolítica es un

ejercicio del poder que se origina desde mucho antes de la Modernidad y cuáles son las particularidades de esta en un contexto más contemporáneo como el de las obras literarias. En el caso de *Ricardo Nixon School*, no obstante, conviene recurrir a pensadores como Byung Chul Han y Gilles Lipovetsky para entender cómo funciona el sistema de dominación que desde una estructura disciplinaria pasa a una de control correspondiente a la sociedad neoliberal en la que el sujeto interioriza la opresión a causa de que esta se presenta permeada por el placer momentáneo que otorga el consumismo, por ejemplo.

Por último, y puesto que la hipótesis de esta investigación se centra en la afirmación de una potencia política del cuerpo que se manifiesta en la resistencia con la que los personajes sobrellevan la existencia en un entorno que los invisibiliza y golpea es que se torna indispensable disponer de un marco que proporcione la posibilidad de defender esta premisa. El enfoque teórico correspondiente a esta intención se compone por los planteamientos de Judith Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (2001) donde desarrolla algunos de los puntos sugeridos por Foucault respecto a la dimensión productiva del poder, es decir, que no solo somete al sujeto, sino que además lo produce sin que alcance, no obstante, a especificar cuáles son los mecanismos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión, de modo que Butler emprende este desafío investigativo en el que conjunta la teoría del poder con la teoría de la psique.

Asimismo, los planteamientos sobre el cuerpo que desarrollan Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* también son indispensables ya que apuestan por otorgar una imagen de cuerpo que se sostiene a partir de criterios que superan la escisión entre cuerpo y alma que sustenta el modelo occidental y que, por lo demás, conceden al cuerpo la condición de posibilidad creativa al afirmarse en su potencia de cambio contenida en el concepto de “devenir”.

Igualmente, es indispensable reparar en una definición de resistencia que se adecue a las realidades simbólicas de los textos narrativos, para lo cual es pertinente incorporar el concepto que Pilar Calveiro trabaja en “Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia” presente en *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina* (2008), puesto que visibiliza una resistencia que no se sostiene en el afán revolucionario o de disputa de un control hegemónico, sino una que, para permanecer, reside en lugares que le permitan protegerse y más que nada sobrevivir, como es el caso de

los individuos del corpus literario que antes de ser capaces de articular una voluntad política que busque la afirmación y defensa de su autonomía, el alcance de la violencia que repercute en la precariedad de los individuos y en la fractura de los valores en los que se sostiene el tejido social les permite apenas sobrevivir en un ambiente desfavorable. Finalmente, pienso que es interesante desarrollar una defensa sobre la legitimidad que tiene este tipo de resistencia que aunque sea de un carácter minoritario, como ha planteado Félix Guattari, no por ello merecen menos legitimidad o visibilidad, de modo que las ideas propuestas por este autor en *Micropolítica: cartografías del deseo* (2005) son beneficiosas, pues precisamente se encargan de sostener el reconocimiento político de manifestaciones minoritarias de resistencia a las que denomina expresiones de “micropolítica”.

A continuación, una exposición más detallada de lo recién planteado:

1.1. La máquina antropocéntrica como dispositivo de poder.

El elemento básico que sustenta el sistema de dominación occidental corresponde a la razón instrumental de la que hablan Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* (1944). Esta dialéctica se compone del mito y la razón que se impone por sobre éste a causa del temor de los humanos por la presencia de elementos en la mitología que exceden la comprensión humana. En este sentido, “el hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido” (70). De esta forma, estos autores sostienen que en el ser humano siempre se ha manifestado un miedo a la naturaleza debido a su carácter superior que lo desborda y lo sitúa indefenso frente a un eventual peligro para su supervivencia, de manera que el recurso con el cual el hombre asegura, en cierto modo, su seguridad es el de la razón, puesto que le provee el conocimiento necesario para tener un control sobre la naturaleza antes de que ésta se torne una amenaza. De acuerdo con esto, la razón que defiende la cultura occidental se funda en una acepción instrumental que surge como necesidad frente al miedo a lo desconocido al tiempo de que éste es la causa primera del afán de dominio. Sin embargo, mediante un movimiento contradictorio, la razón termina por sustituir y ocupar el mismo rol que se le recriminaba al mito, es decir, erigirse como la única vía hacia el conocimiento; el cual tiene como fin la dominación de lo conocido. Este es el esquema general desde el cual se construye el saber y se organiza la

realidad en la cultura de occidente y desde donde se definen los conceptos de humano, animal y cuerpo, lo cual se desarrollará enseguida.

1.1.1. El humano vs el animal.

La fundación de lo que tradicionalmente se concibe como humano corresponde a una definición producida desde el pensamiento humanista que se erige a partir de una lógica de separación y exclusión que Giorgio Agamben en *Lo abierto. El hombre y el animal* (2006) denomina, siguiendo a Furio Jesi, como “máquina antropocéntrica”. Así, la constitución de lo humano se articula mediante la oposición entre animal y hombre, quien para reconocerse como humano debe excluir de sí mismo cualquier atisbo de animalidad. Sin embargo, Agamben repara en que muchas de las investigaciones científicas que contribuyeron a la formación de esta máquina son incapaces de otorgar una categoría para situar al ser humano dentro de un tipo específico de manera que “la máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siendo siempre menos y más que sí mismo (63). Asimismo, la categoría del *homo sapiens* es un artificio que deviene en su vaciamiento al remitir a un ser que no puede reconocerse en ninguna identidad específica salvo la de su capacidad autorreflexiva, por lo que una de las conclusiones de este filósofo es que “el descubrimiento humanístico del hombre es de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*” (64) rescatando en este último término tanto la noción de “rango” que sería su significado auténtico, como también la idea de “dignidad” que se corresponde con la acepción más extendida.

Jacques Derrida, por su parte, en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006), reacciona ante una tradición filosófica que se ha empeñado en resaltar las diferencias que supuestamente separan al humano del animal -haciendo de este su contrapartida negativa al ser carente de los atributos propios del hombre, como el lenguaje, la razón, la conciencia, la técnica, cultura, etc.- puesto que observa en esto el soporte del maltrato físico que se ejerce sobre los animales ante el cual el humano es indiferente. De esta forma, expresa la necesidad de desarticular la división ontológica entre ambos precisamente para sugerir una responsabilidad política sobre el viviente; voluntad que luego profundiza en su seminario

publicado como *La bestia y el soberano*⁶ al situar la discusión en el ámbito político del hombre, y del animal y en la eventual animalización de la política, de manera que no se limita a manifestar las impertinencias que configuran el binomio animal/humano en función de impulsar deconstrucción, sino también en vista de instaurar una ética que comprenda el trato justo y respetuoso entre formas de vida heterogéneas. Esto es importante para el establecimiento de derechos de los animales, pero también para reflexionar acerca de la responsabilidad política que implica pensar en cuerpos en los que la frontera entre lo animal y lo humano se desdibujan, tal como se presenta en el corpus literario de esta investigación.

De acuerdo con esto, tanto Agamben como Derrida tensionan la “máquina antropocéntrica” procediendo a enfatizar que su develación no remite solo a “la teología y la filosofía, sino también la política, la ética y la jurisprudencia están desplegadas y suspendidas en la diferencia entre el hombre y el animal” (Agamben 48), lo cual se evidencia en el trato político-social que reciben los individuos de acuerdo con la categoría de cuerpo a la que se les someta. Por otro lado, Derrida enfatiza el carácter heterogéneo que se invisibiliza en el concepto de “animal” que es insuficiente para designar al resto de los animales no humanos la heterogeneidad que contiene dicha noción al incorporar la totalidad de animales no humanos, por lo que propone distinguir entre animal y animal-humano además del concepto de “animote” cuya definición no remite a “una especie, ni un género, ni un individuo: [sino a] una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o un acrónimo, una especie de híbrido monstruoso” (58).

1.1.2. Desde la razón incorpórea al cuerpo sensible

Desde un ángulo distinto, la ruptura entre cuerpo y alma característica del modelo cartesiano de sujeto también responde a una lógica de separación y exclusión, por lo cual el sujeto se encontraría definido a partir de una escisión en la que el cuerpo se percibe en detrimento del alma o como suplemento de esta. David le Breton en *Antropología del cuerpo y modernidad* (1990) da cuenta de que el concepto moderno de cuerpo responde a una estructura individualista que resulta de la ruptura del sentido de colectividad en la que los individuos se relacionaban de manera solidaria o con la finalidad de un bien común. De

⁶ o *La bestia es el soberano* según el juego de palabras presentes en el original *La bête et le souverain*.

esta manera —y en contraposición a las sociedades de composición holística en las que el cuerpo es parte de un todo de manera que se confunde con el cosmos, la naturaleza y la comunidad— la sociedad moderna concibe un cuerpo disociado del sujeto y como objeto de su posesión al servirle para delimitar la frontera que lo separa de los demás mientras le otorga un rostro como signo de identidad y singularidad. El cuerpo se convierte, así, en un “factor de individuación” que una vez muerto deviene en objeto de investigación en función de un saber anatómico anunciando, así, el ausente valor intrínseco del cuerpo, útil solo cuando se trata de conocer (para dominar). Simultáneamente, el *cogito* cartesiano enaltece a la razón como definición ontológica del ser humano, lo que refuerza el carácter secundario y suplementario del cuerpo. De modo que la separación del alma y el cuerpo físico junto con la consiguiente postergación de éste dialoga con las nociones de individualidad, propiedad (al concebirse el sujeto como propietario de un cuerpo) y residuo. Esto se vincula fuertemente con la construcción de los personajes del corpus literario de esta investigación, puesto que el cuerpo en *Montaceros*, por ejemplo, manifiesta un carácter desechable que se evidencia por medio de la indiferencia que produce la muerte de Yococo. En el caso de la novela de Geisse, por otro lado, la concepción de sujeto que tiene el protagonista de sí mismo corresponde a una noción individualista que, en ocasiones alcanza el narcisismo y no se presentan atisbos de comunidad hasta que el personaje tiene contacto con la manada de perros.

Sin embargo, aun cuando el pensamiento descrito es el que se posiciona hegemónicamente, no es el único que despliega un saber en torno al cuerpo, pues durante el siglo XVII, Baruch Spinoza escribe sobre el cuerpo sin recurrir a la oposición entre cuerpo y alma; para él, ambos son constitutivos del humano e interactúan paralelamente. En efecto, define al cuerpo a partir de un régimen afectivo que sitúa al individuo en un entorno en el que se encuentra constantemente afectado. Este planteamiento es retomado en la filosofía contemporánea especialmente por Gilles Deleuze, quien en *Spinoza: Filosofía práctica* (1970) —así como en otros trabajos— lo recoge para la formulación de su propio pensamiento.

Según el pensamiento de Spinoza, el individuo no se define en la separación de cuerpo y alma, ya que ambos son expresión de lo mismo y, por ende, se ven afectados en la medida

que el otro lo sea. Más bien se define por las relaciones de movimiento, de velocidad o lentitud entre las partículas que lo componen las que determinan la individualidad de un cuerpo y, por otra, se define por su poder de afección, esto es, la capacidad de ser afectado y de afectar a otros cuerpos con los que comparta un espacio e interactúe, lo que implica que la existencia está caracterizada por distintos estados (o modos) que resultan de esta interacción entre afectar y ser afectado. Distingue, por lo demás, entre afectos alegres y tristes según “el aumento o disminución de la potencia de acción” (62), vale decir, de la potencia de cambio a otro estado, de modo que Spinoza distingue entre afectos alegres que implican un aumento en la potencia de acción y, por lo tanto, una mayor posibilidad de cambio a un estado de mayor perfección y los afectos tristes que suponen una disminución de la potencia de acción y, por lo tanto, un estado de menor perfección. Sin embargo, como veremos más adelante, tanto en los personajes de *Montacerdos* como *Ricardo Nixon School* se despliega una potencia que no es correlativa a estos planteamientos, pues su potencia de acción se encuentra más asociada a las condiciones materiales, en gran parte deplorables, en las que están insertos los personajes, como lo es su contexto marginal y la violencia. En este sentido, no solo los afectos alegres implican una potencia de acción e incluso resulta sospechoso el imperativo de la felicidad en la sociedad neoliberal manifestada mediante la publicidad feliz o el comercio de libros de autoayuda, por ejemplo, tal como Sara Ahmed plantea en *La promesa de la felicidad* (2019). Para esta autora, la imposición de la felicidad opera como una técnica disciplinaria que organiza y condiciona los hábitos de los individuos, por lo que insta a resignificar el concepto de infelicidad como una forma de acción política y así desafiar las posturas que la asociaban a conductas pasivas o adormecidas en contraposición a los afectos alegres que, en cambio, supondrían actividad. Ahmed sostiene que “el acto de decir no o de señalar los perjuicios como un presente en marcha siempre afirma algo, desde el principio” (420) y, en vista de esto, se preocupa de observar y reformular la noción de felicidad, valorada como signo de la actividad y lo humano, como “un concepto que implica cierta *anestésica*, entendida como una pérdida de la capacidad o la voluntad de dejarse afectar por las cosas” (421), lo que conllevaría una pasividad respecto a la necesidad de cambiar el estado de cosas en función de mejores condiciones. En este aspecto, Ahmed no insta a negar el atributo de la felicidad, sino de luchar contra el imperativo de ella entendiendo el mecanismo e intencionalidad de su

funcionamiento además de considerar la dificultad que supone “ser feliz” en una sociedad en la que los servicios básicos no están garantizados, tal como se expresa en las realidades del corpus narrativo de este trabajo. En contraposición a esto, propone una lucha en nombre de la felicidad como posibilidad, por lo que, en realidad no se trata de perseverar por la felicidad en sí misma, sino más bien por la fortuna, en el sentido de que “ser afortunadx [sic] es hacer el acontecimiento. Una política de la fortuna procura abrir posibilidades de ser de otra manera, de ser quizá.” (445). Esta “ser quizá” se vincula, asimismo, con la concepción de cuerpo que he venido exponiendo como lugar de lo posible, de la potencia y lo impredecible desde el cual estimo pertinente defender una resistencia

Con todo, el cuerpo es una estructura compleja que no debe definirse desde su forma o funcionalidad, debido a la indefinición que deriva de capacidad de ser afectado y, por ende, modificado, lo cual también se relaciona con la potencia que lo constituye

A partir de lo mencionado, no resulta difícil evidenciar la influencia que tuvo el pensamiento spinozista en la formulación del pensamiento de Gilles Deleuze. La fórmula que abarca la noción de potencia, poder afección, relaciones de movimiento entre partes constitutivas de del cuerpo, así como una percepción integral de éste, es decir, ya no separado el cuerpo y alma, es indispensable para el concepto de cuerpo que plantea junto a Félix Guattari en *Mil mesetas* (1980) principalmente. Este cuerpo se caracteriza fundamentalmente por su desorganización e inestabilidad producto de las incesantes fuerzas e intensidades que lo afectan y constituyen, asimismo, el devenir. Corresponde a la noción de “cuerpo sin órganos” (CsO) que recogen de Antonin Artaud y modifican, pues mientras él abogaba por una irrelevancia de los órganos y, por ende, por su supresión, ellos apuntan a una desjerarquización del cuerpo debido a la multiplicidad de estímulos que constantemente lo están desestabilizando. De esta forma, el CsO tampoco debe definirse por su materia ni forma, sino ante todo por las diversas zonas de intensidad que lo componen y que se activan por las distintas fuerzas que lo afectan generando una desregularización que impide otorgarle una forma o un significado debido a que está sujeto al constante movimiento. Así, asignarle una forma sería, por una parte, actuar de acuerdo con una ilusión de estabilidad que resulta contraproducente en tanto obstrucción de esa apertura, y por otra, una manifestación de violencia al bloquear su movimiento natural. En

efecto, la vitalidad de este cuerpo se afirma mientras más desregularizado está lo que es una consecuencia directa del proceso de devenir en el que el individuo suele estar debido a la potencia que constituye su esencia.

Este marco perceptual les permite desarrollar una de sus ideas que resultarán fundamentales para este trabajo de investigación, en particular, la del “devenir-animal” que se refiere a una alianza con lo animal sin remitir a una relación de correspondencia, similitud o imitación, ni tampoco a un proceso hereditario que permita explicar el devenir a partir de una cadena evolutiva sino como expresión de la red de intensidades y multiplicidades que componen y en la que se disponen los cuerpos. En este sentido, el devenir apela a una capacidad creativa que no se contenta con llegar a una forma, pues lo importante es el proceso antes que el resultado ya que, en última instancia, “el devenir no produce otra cosa que sí mismo” (244). Dialogando con Spinoza, el devenir se explica a partir del grado de potencia que constituye la esencia de los individuos, de manera que se trata de verlo como una extensión y expansión de esa potencia que se ve constantemente impulsada a realizarse debido a las condiciones de “propagación, de ocupación, de contagio, [y] de poblamiento” (246) entre los cuerpos, como consecuencia de situarse en redes de incesante afectación. Así, esta interacción entre cambio y movimiento “se realiza por comunicaciones transversales entre poblaciones heterogéneas” (245) que decantan en los devenires. A razón de esto, es que es impertinente entrar a definir a los individuos a partir de sus formas y funciones, puesto que las fuerzas que penetran el cuerpo siempre lo desorganizan e impiden integrar una noción de estabilidad. Frente a esto cabe preguntarse por lo que supone esta noción de estabilidad, tan anhelada a veces. En general la utilidad de categorías fijas que otorgan estabilidad a la imagen del Yo se relaciona con la posibilidad de extraerle un plusvalor, una cierta funcionalidad orientada a un fin específico como la reproducción del capital, de modo que defender la idea de cuerpo deviniente y con eso afirmar su movimiento, descentramiento, inestabilidad, y la desjerarquización de sus partes permite despojarlo de la responsabilidad por ser funcional que le ha inculcado la estructura dominante y que lo distancia de la realización de su deseo, que no tiene que ver con la idea psicoanalítica irracional o carente del deseo, sino más bien con una en la que se contempla su carga afectiva y su potencia de devenir, de modo que el devenir es siempre expresión de deseo. Igualmente, otorgar una forma o un significado al cuerpo bloquea el movimiento y

permite el despliegue de su dominación, por lo cual la tradición epistémica que plantea el cuerpo desde una posición estable, organizada y jerarquizada ha funcionado de manera bastante fértil ante los propósitos de subordinación pertenecientes a entidades de poder

En este aspecto el CsO es improductivo no en el sentido de una inactividad o pasividad, sino que lo es frente a las exigencias que demanda el sistema económico capitalista, las que se traducen básicamente en la fuerza de trabajo, por lo que resulta ser inadecuado según las exigencias que demanda el capitalismo. Se evidencia, así, la fórmula foucaultiana del saber/poder que subyace a la producción de conocimiento. Sin embargo, una apropiación de esta fórmula podría permitir la posibilidad de concebir al cuerpo como un lugar de resistencia si se recurre a ideas que se proponen otorgarle una esencia que no sea funcional de acuerdo con las imposiciones del sometimiento.

1.1.3. La práctica de poder de la máquina antropocéntrica: la teoría y las obras literarias.

Como ya se viene mencionando, el tipo de cuerpo establecido por la máquina antropocéntrica funciona como paradigma desde el cual se despliegan una serie de prácticas de regulación y clasificación de los cuerpos en función de un orden social que se vincula con el tipo ideal de individuo que va a conformar una sociedad, con la función que él tenga dentro de ésta y con los derechos que poseerá al conformarla. Así, es posible distinguir entre cuerpos legibles, legales y legítimos y otros que no lo son. Por lo demás, retomando a Adorno y Horkheimer el pensamiento moderno se funda en la creación del concepto de razón instrumental que servía de base para la construcción de un conocimiento dirigido a ser tecnificado y utilizado como herramienta de dominio de la naturaleza y del semejante (cualquier individuo que no fuese el ideal de hombre moderno), por lo que la construcción de saberes durante la Modernidad se encuentra (in)tensionada por la voluntad de ejercer dominación, la cual a su vez, necesitaba un fundamento científico-racional que la sostuviera. Esto no implica que estos saberes sean falsos, aunque sí los hace poseedores de un sesgo ideológico que condiciona sus investigaciones sobreviniendo, muchas veces, en la afirmación apresurada de cosas no del todo claras, como la supuesta oposición entre humano y animal sostenida a partir de vacíos que permeaban dichos estudios.

La forma elemental de este ejercicio político es la biopolítica, es decir, la politización de la vida y el hecho de vivir, en la que existe una normativización y regulación de los cuerpos a partir de la distinción entre cuerpos normales y aquellos que no se adecuan a la norma, de modo que estos, al no pertenecer a un marco de ley que los vuelva legibles, legítimos y legales quedan expuestos a un ambiente de violencia, tal como los personajes migrantes de la novela corta (o cuento largo) de Cronwell Jara.

Más concretamente, en *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (1993), Giorgio Agamben analiza las figuras del soberano y del *homo sacer* para dar cuenta de cómo la relación entre política y vida también se configura por una lógica de exclusión e inclusión contenidas en una estructura de excepción en la que la figura del soberano y del *homo sacer*, vistas en su vínculo, constituyen una suspensión del derecho en la medida de que el soberano puede dar muerte sin que ese acto sea tipificado como un homicidio y el *homo sacer*, por su parte, está expuesto a que se le dé muerte sin que esta signifique y posea las consecuencias de un asesinato. Estas categorías se corresponden con las figuras del *Montacerdos*, pues encontramos a individuos que son receptores de una violencia invisible para el marco legal. Así también lo ha visto Nicolás Poblete en “Niños sagrados: Homines sacri el niño proletario y el montacerdos” (2002).

La violencia soberana, entonces, se funda sobre este derecho de excepción cuyo principio elemental es el de la exclusión, lo que permite distinguir entre vidas merecedoras de existencia y otras prescindibles y, por ende, desechables. En efecto, son vidas que están fuera del derecho, mas no de la extensión del poder. Por lo demás, la prolongación del estado de excepción conlleva a que entre los individuos se naturalicen las prácticas de exclusión, lo que genera, por una parte, que no sean necesariamente conscientes de éstas y, por otra, que su estructura se replique en comunidades que ya poseen un grado de marginalidad, generándose así subjerarquías que reproducen la violencia hacia subjetividades en una posición aún más inferior. Esto también se puede advertir en los relatos del corpus como en la novela de Jara, pues los vecinos de la comunidad a la que llega la familia de Yococo replican las lógicas de exclusión por las que ellos mismos se encuentran vulnerados.

Por otra parte, el concepto de biopolítica se vincula también con el de comunidad, tal como lo ha planteado Roberto Esposito en “Inmunidad, comunidad, biopolítica” (2012). Este filósofo, al igual que Agamben, refuta la idea de Foucault de que la biopolítica sea una forma exclusiva de la Modernidad, por lo que verá en el vínculo de comunidad e inmunidad la distinción de la biopolítica moderna. En función de comprender el modo en que funciona el concepto de comunidad en *Montaceros* (1981), la indagación de Roberto Esposito me parece productiva debido al tratamiento sobre lo comunitario en el relato, que por una parte resulta en un fracaso, pues se evidencia la imposibilidad de que la familia se inserte en el tejido social pero, por otra, se expresa la posibilidad de resignificar el modo en que hacemos comunidad considerando formas de lo viviente que no se reducen a lo estrictamente humano. Esposito evidencia la contradicción entre “comunidad” e “inmunidad” y la importancia de ésta para la constitución de una “biopolítica” o, mejor dicho, para distinguirla de otras formas de ejercer política sobre lo viviente realizadas anteriormente. Su aporte se dirige hacia el desplazamiento genealógico del origen del concepto *communitas* al término del cual éste deriva: el *munus*. Esto posibilita la apertura a *immunitas*, que leyéndose desde su acepción jurídica y médica permite concluir que “si la comunidad determina la fractura de las barreras de protección de la identidad individual, la inmunidad constituye el intento de reconstruirla en una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo capaz de amenazarla” (104). El giro hacia la biopolítica estaría dado justamente “en el punto de intersección entre derecho y biología, entre procedimiento médico y protección jurídica, [por lo cual] es evidente que también la política que ello determina, en forma de acción o de reacción, resultará en relación directa con la vida biológica” (105). Se evidencia, por lo demás, la continuación de los mecanismos de exclusión e inclusión que subyacen a la conformación y protección de esa comunidad.

En el contexto del capitalismo tardío se encuentra, por otro lado, *Ricardo Nixon School* (2016) de Cristian Geisse, cuyo narrador protagonista aparece afectado por las problemáticas correspondientes a dicho tiempo histórico, por lo cual es necesario contar con un marco que permita comprender cuáles son estas problemáticas, de qué modo afectan al individuo y desde dónde emergen. No se trata, no obstante, de que estas sean completamente distintas al tiempo moderno, sino de una extensión del poder que adquiere formas más sutiles de dominación. De acuerdo con esto, el trabajo de Byung Chul Han

denominado *Psicopolítica* (2000) resulta útil, debido a que da cuenta del modo en que se ejerce el poder en el neoliberalismo contrastándolo con su precedente, es decir, el poder disciplinario que “somete al sujeto a un código de normas, preceptos y prohibiciones, así como elimina desviaciones y anomalías” (36). Según el filósofo coreano, el poder psicopolítico iría más allá de lo biológico y corporal para encontrar en la psique la fuerza productiva, de modo que la técnica del poder del régimen neoliberal no se apodera directamente del individuo a través de prohibiciones y normas, sino que “se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad” (46). Así, el individuo deviene en una autoexplotación y, por ende, no es -o no completamente- consciente de su dominación. No obstante, la figura central de *Ricardo Nixon School*, sí percibe el daño que provoca este estado avanzado del capitalismo y lo padece, por lo que para comprender su subjetividad en crisis es preciso contar con los planteamientos de Gilles Lipovetsky en *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo* (2007), puesto que dirige su atención sobre un nuevo tipo social: el hiperconsumidor, aquel que cesa de desear simplemente el bienestar para anhelar una plenitud completa de su vida, vale decir, una vida feliz, armónica y de sabiduría. Esto, debido a que un nuevo peligro caracteriza a las sociedades hipermodernas que no tiene que ver con el hiperconsumo, sino con la fragilización y desestabilización emocional de los sujetos que deviene consecutivamente en el aumento de trastornos psicosomáticos y enfermedades mentales que impulsan, a su vez, el enriquecimiento de industrias farmacológicas que no resuelven para nada el problema. Según Lipovetsky, la causa de esta desestabilización emocional tiene que ver con que las instituciones sociales que han dejado de cumplir con su función de garantizar derechos sociales que constituían una estructura de protección básica para la vida, lo cual se puede evidenciar en la novela chilena en la que la educación es fundamentalmente un negocio, los personajes apenas sí soportan sus rutinas diarias y hay un clima transversal de desprotección que dialoga a su vez, con el acrecentado individualismo. Por lo demás, dado que Chile es el primer país a nivel mundial en el que se instauró el neoliberalismo, cabe adaptar la teoría mencionada al contexto específico de este país, para lo cual resulta bastante útil el análisis sociológico que realiza Tomás Moulian en *Chile actual: anatomía de un mito* (1997), puesto que pone en evidencia los principios que impulsaron el establecimiento del modelo y describe de

manera fiel las consecuencias que resultaron ya sea en un nivel macrosocial como en la particularidad subjetiva las que, lamentablemente, permanecen por más alejado que esté temporalmente del momento actual.

1.2. El poder vital: cuerpo como lugar de resistencia en contextos de violencia internalizada.

Los mecanismos de exclusión con los que opera el paradigma antropocéntrico son transversales a cualquier ámbito social de los individuos, por lo que es pertinente reflexionar en que la disposición territorial de los cuerpos también responde a una praxis de reconocimiento de cuerpos que se ajustan a la norma y otros que no. En el caso de las novelas estudiadas en esta investigación, la marginalidad en la que se sitúan los personajes es consecuencia del estado de desprotección en el que estos están, lo que da pie, no obstante, al surgimiento de otras dinámicas de interacción social como la formación de nuevas jerarquías o la intensificación de lógicas bajo las cuales se despliega el poder en violencia debido a la distancia de estos territorios respecto a la metrópolis central.

En este aspecto –y siguiendo a Julia Kristeva en *Poderes de la perversión* (1980), se obtiene otra lectura sobre la marginalidad, que no dejando de ser lo que constituye, es también un espacio en el que, debido a la situación de exclusión y abandono por parte del Estado, las regulaciones y prohibiciones no funcionan de la misma manera, lo que supone una mayor susceptibilidad a que surjan formas que se desvíen de la norma. Es, en efecto, una situación de ambivalencia en la que por una parte el entorno marginal reúne habitantes que son objeto directo de violencia, pero que debido a la distancia respecto a la metrópolis, existe la posibilidad de que emerja lo abyecto en tanto “perverso ya que no abandona ni asume una interdicción, una regla o una ley, sino que la desvía, la descamina, la corrompe. Y se sirve de todo ellos para denegarlos. Mata en nombre de la vida” (25). Se trata, por lo tanto, de un espacio marginal que constituye la posibilidad de un desborde o una perturbación respecto a la identidad normada. En este sentido, el concepto de resistencia cobra importancia sin tener que apuntar necesariamente a una disputa del poder hegemónico o a una resistencia revolucionaria, sino más bien en el sentido en que lo ha planteado Pilar Calveiro, pues la entiende como una potencia que no se exhibe, sino que

reside en lugares que le permitan protegerse y sobrevivir, siendo esta supuesta pacificidad o ‘debilidad’ “la razón de su potencia porque, en primer lugar, resulta difícilmente detectable (...). Rodea los focos de poder que no está en condiciones de enfrentar, para afectarlos de manera indirecta” (38).

Ahora bien, ya que se pretende manifestar en este trabajo de investigación una relación entre cuerpo y resistencia que pasa por la presencia de la animalidad como punto desde el cual se evoca el poder vital que resiste el poder que tiene por objeto la vida –tal como lo plantea Michel Foucault en *Microfísica del poder* (1992)— es que el concepto de resistencia debe comprender fundamentalmente a los cuerpos.

Si los cuerpos que devienen animal en el corpus manifiestan el entramado de violencia en el que están insertos y evidencian la necesidad de otro marco de pensamiento en el cual estos cuerpos desviados sean legibles, es porque existe un vínculo directo entre el paradigma que reúne una concepción en torno al cuerpo y las opciones y posibilidades de cómo este tiene que vivir en él. En este sentido, la resistencia que pretendo plantear en este trabajo de investigación se vincula directamente con el modo en que el cuerpo se concibe, para lo cual ha sido necesario considerar a Baruch de Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari junto con algunas sugerencias de Michel Foucault y Judith Butler, ya que es a partir de la conjunción entre estas ideas la que otorgará la posibilidad de pensar una resistencia asociada a la experiencia de los personajes.

En *Mecanismos psíquicos del poder* (2001) Judith Butler recoge la relación entre poder y sujeto planteada anteriormente por Foucault que expresa el carácter dual del poder en su vínculo con el sujeto, el cual no corresponde solamente a “algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, algo que subordina, coloca por debajo y relega a un orden inferior” (12), sino que también forma parte activa de la constitución del individuo en sujeto. Desde este punto de vista, “el sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia” (12), y el poder se basa en una ambivalencia que implica subordinación y producción, pues en su ejercicio somete, pero también produce al sujeto. Este, por su parte, tampoco se configura como un mero receptor del poder, sino que se forma a sí mismo mediante el impacto que el sometimiento tiene en él, incluso, desde antes de su existencia.

Considerando el hecho de que los individuos se insertan en entornos donde constantemente están expuestos a ser afectados, el poder podría ser ese algo que afecta desde un principio hasta el punto de causar el devenir-sujeto del individuo, de tal manera que podría resultar un diálogo entre la teoría de Butler y las de Spinoza y Deleuze y Guattari, por más que ellos no opten por hacer de los individuos unos sujetos, ya que esto implica hablar del cuerpo solo en su subordinación y aun cuando para Butler no tenga sentido hablar de individuos al momento de comprender su realidad lingüística o simbólica, puesto que todos hemos sido formados en el poder. En este intento por establecer un diálogo, es que considero al poder como una de las fuerzas que afectan al cuerpo, solo que es significativamente importante al constituir su devenir en sujeto, es decir, el proceso de devenir subordinado al poder que es, en el fondo, la realidad a la que pertenecemos. Lo relevante, además, es la ambivalencia con la que Butler enfoca su investigación respecto a la relación entre el sometimiento del sujeto y su consecutiva potencia que proviene de una operación de apropiación del poder por parte de aquél. Desde esta perspectiva, el poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas: “en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la condición de su posibilidad y la ocasión de su formación y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la ‘propia’ actuación del sujeto (25), de tal manera que “el poder asumido puede mantener y al mismo tiempo resistir a la subordinación” (24). En este sentido, tal como planteaba Foucault en *Microfísica del poder* el cuerpo es el centro de lucha entre el individuo y las instancias de control desde el momento en que el poder despliega su ocupación del cuerpo. Además, dado que no puede existir su ejercicio sin resistencias –pues el poder nos afecta y toda acción supone una reacción—, el cuerpo es también el lugar inicial desde el que puede operar la resistencia.

Entonces, si el cuerpo es el lugar desde el cual actúa en primer lugar la resistencia, los pensamientos de Spinoza, Deleuze y Guattari vuelven a ser adecuados ya sea por ofrecer un marco conceptual que permite leer los cuerpos-subjetividades desviados y en crisis presentes en el corpus, como también en la medida de que su propuesta supone una mayor factibilidad de pensar a los individuos con un poder vital que reaccione ante la subordinación sin que esta reacción sea necesariamente consciente o que tenga la voluntad política de articular la afirmación de su legitimidad. En definitiva, el devenir-animal en las obras narrativas de esta investigación, es la manifestación del poder vital de los cuerpos, es

decir, de la posibilidad de resistencia. Por lo demás, el devenir-animal no tiene un límite en cuanto a forma y, en todo caso, lo importante y “lo que es real es el propio devenir, y no los términos supuestamente fijos en los que se transformaría el que deviene” (244), de manera que si bien Arturo Navarro, personaje central de *Ricardo Nixon School*, deviene perro, no quiere decir que se *convierta* en perro, sino más bien presenta la manifestación de cómo comienza a verse afectado por su entorno y, por consiguiente, alterado o modificado de una manera no fija ni normada, sino de desvío y singularidad.

Todo esto tiene una consecuencia en la praxis metodológica de este trabajo de investigación, puesto que si he manifestado los riesgos que supone para la subjetividad el proceso de interpretación y fijación de sentido a partir de categorías identitarias que obstruyen la esencia deviniente del cuerpo, no me parece coherente desarrollar una metodología que tienda a la interpretación de los cuerpos bajo una lógica de semejanza o analogía, ya que el devenir-animal tampoco funciona de esta manera, sino apuntar a un análisis de estas subjetividades en el que se incluyan las relaciones entre los cuerpos y su entorno, es decir, situarlo en su capacidad de afectar y ser afectado y contemplar las propiedades intensivas contenidas en la lógica de reposo-movimiento de estos. Se trata, en definitiva, de apelar a una metodología que reafirme el carácter singular de estos devenires-animal y verlos como acontecimientos, pues al contrario del procedimiento hermenéutico que buscar fijar un sentido, “constituye una discontinuidad histórica única y no iterable, que carece de todo contexto histórico de aparición. (...) escapa al procedimiento de comprensión” (Beaulieu 21). Escapa, en efecto, al fundamento de la razón instrumental por comprender, fijar y dominar.

En consecuencia, las ideas que hemos visto asociadas al cuerpo como afectividad, potencia, movimiento, devenir y ambivalencia son las que sientan las bases para concebir al cuerpo como uno que posea en su misma constitución la posibilidad de establecer nuevas formas, entendiendo la posibilidad no en el sentido de lo probable, pues esto apuntaría a una causa, sino al carácter impredecible del término, es decir, “a la aptitud o facultad para hacer o no hacer algo” (DRAE). Spinoza ya expresó que no sabemos de lo que puede ser capaz un cuerpo, y en este aspecto, el entramado de la dominación jamás podrá ser suficiente ni anticiparse completamente a las formas que lo van a desviar y desafiar. El

exceso constituido desde la hibridación que supone el devenir-animal supone una transgresión al mismo entramado o lógica en la que se sustenta la dominación, fundamentada en la razón instrumental de la que hablan Adorno y Horkheimer. Por otra parte, este exceso se vincula con la esencia cambiante de la naturaleza de la que es parte el cuerpo, por lo que cualquier desvío de éste en relación al paradigma occidental se configura como lo desconocido e impredecible que caracteriza a la naturaleza amenazante a la que se refieren estos autores. En este sentido, el cuerpo como lugar de posibilidad se contrapone a las categorías de identidad como “hombre”, “blanco”, “heterosexual” que funcionan como obstrucción de la capacidad creativa de la subjetividad, es decir, del deseo. Y en la medida en que su emergencia suponga un exceso y desborde de la norma, su resistencia tiende, por una parte, a desafiar los discursos normativos sobre lo viviente, plantear la necesidad de la legibilidad de sus formas de acuerdo a una articulación política que las ampare y ofrecer modelos alternativos de convivencia entre formas de vida heterogéneas, como también se vincula con reivindicar, mediante la manifestación del desborde que constituye su existencia, la legitimidad de lo desconocido, de la posibilidad de que acontezcan formas singulares que no se expliquen por medio de la razón y que esta incompreensión de lo irracional no implique, por último, su exclusión.

Finalmente, el carácter político de esto reside en que las problemáticas del inconsciente se entrelazan con las problemáticas políticas en la medida de que se trata de procesos subjetivos que escapan a las identidades formuladas por el sistema de dominación capitalista. Parafraseando a Félix Guattari en *Micropolítica: cartografías del deseo* (2006), el capitalismo (o neoliberalismo) siempre busca capturar las subjetividades por medio del disciplinamiento del deseo que no remite a la noción de ese “algo indiferenciado que se podría atribuir (...) a un instinto, una pulsión, una fuerza bruta” (282), sino más bien a la de “máquina deseante” que configura junto a Deleuze en la que se contempla de manera inseparable la problemática de la producción y creación de puntos de singularidad que pueden dar lugar a procesos de singularización, es decir, de articular “revoluciones moleculares”. Ahora bien, a pesar de que en las novelas del corpus no hay procesos de singularización como los que describe Guattari, pues no se expresa una voluntad política dispuesta a articular una defensa de su diferencia y autonomía ya que son, más bien, manifestaciones de puntos de singularidad que se materializan en formas de existencia que

chocan “contra el muro de la subjetividad capitalista” (66), lo que por más precario que sea posee un alcance político puesto que se despliega un cuestionamiento al sistema de producción de subjetividad capitalista que no contentándose con la dimensión simbólica se extiende a plantear la necesidad pública de contemplar estas vidas con dignidad. En este sentido, la resistencia en las obras antes que partir de un “programa o axiomática general (...) se expresa en un nivel micropolítico –de forma más exacta, el de la producción de subjetividad” (Guattari 70).

Capítulo 2: Violencia y marginalidad en *Montaceros* y *Ricardo Nixon School*.

2.1. *Lo que se llama este desmonte de chozas: violencia y marginalidad en Montaceros.*

*¿Quién cuenta como humano?,
¿las vidas de quién cuentan como vidas? y,
finalmente, ¿qué hace que una vida sea digna de llorarse?*
Judith Butler.

La novela *Montaceros* de Cronwell Jara presenta, a grandes rasgos, la historia de la familia migrante compuesta por Mamá Griselda, Yococo y Maruja, quienes fracasan en el intento de asentarse en un lugar e incorporarse en una comunidad ubicada en algún barrio periférico de la ciudad de Lima. El relato es enunciado mediante la voz de la hija menor de la familia, Maruja, quien entrega un testimonio cuya perspectiva deambula entre el intento por comprender y exponer la violencia que sufre con su familia y su reconocimiento de la belleza que prevalece en este panorama de marginalidad, de tal modo que su relato se constituye por medio de la convivencia contradictoria de elementos contrarios como el asco, la belleza y la violencia que, en palabras de Carlos Yushimito del Valle, instala una “desestabilización”. El siguiente análisis tiene el propósito de observar de qué manera el entorno en el que habitan estos individuos se configura como uno marginal de acuerdo con el tipo de violencia que se ejerce sobre sus cuerpos y reconocer a ésta, además, como una que se condice con el ejercicio político que despliega el Estado moderno, vale decir, la

biopolítica. De esta forma, se podrá evidenciar la relación entre política, capitalismo y corporalidad. Para esto será útil revisar la representación del espacio en el que se instalan los personajes, el modo en que se constituye su subjetividad y la relación que existe entre ellos.

Cronwell Jara ha mencionado en algunas ocasiones que la historia de su novela se condice con elementos propios de su experiencia durante la migración interna en Lima, de modo que resulta útil aludir brevemente a este proceso para así otorgar un telón de fondo que permita contextualizar la realidad en la que se inserta la familia migrante de *Montacerdos*. El fenómeno de migración interna del Perú acontece, en una de sus etapas, entre los años 1940 y 1960 como consecuencia de las políticas modernizadoras que buscaban impulsar el proceso de urbanización del territorio limeño principalmente como ciudad capital de este país. Esto implicó una explosión demográfica que se concentró en aquellos sectores ocupados ilegalmente lo que propició un desarrollo de vida en condiciones mínimas de vivienda y salubridad, lo que bien puede constatarse en la situación de la familia de Yococo al llegar al barrio con “su casa en hombros”, la cual se componía apenas de una “rumba de palos y cartones” (9) y alimentándose de manera precaria con alimentos extraídos por ellos mismos de los lugares por los que transitaban, lo que manifiesta por una parte, la ausencia del Estado en su rol garante de derechos básicos así como también la situación de abandono en la que, consecuentemente, quedan Yococo, Maruja y Mamá Griselda. Esta situación permite, en primer lugar, observar cómo el cuerpo es el punto en donde convergen las dinámicas de producción capitalista y de control político, puesto que el desarrollo migratorio se relaciona directamente con la introducción de economías modernas que buscan la modernización e industrialización de determinados espacios y éstas, a la vez, son parte del plan común guiado por la ideología del progreso. El poder biopolítico se trata, entonces, del control sobre la sociedad que asume el Estado mediante la regulación de todos los aspectos relacionados con la vida, tales como la natalidad, salud pública, los desplazamientos territoriales, la vivienda, el régimen laboral, etc. pero también, se extiende a la configuración de identidades que deben resguardarse en función de que constituyen imágenes de cuerpo y subjetividad correlativas a los valores del occidentalismo que surgen del pensamiento humanista y racionalista. De esta forma, el ejercicio biopolítico se despliega mediante principios epistemológicos que repercuten en la

materialidad corporal, siendo esta el punto de articulación entre el saber y el poder que se ejerce según ese saber (Foucault 1992). Estos principios se estructuran de manera binaria haciendo la distinción entre lo normal/saludable y lo anormal, lo desviado, lo enfermo, monstruosidad, etc. lo que cobra sentido en el mundo ficticio de *Montaceros* cuyos personajes principales se encuentran sumidos en una profunda pobreza que da cuenta de la insuficiencia del proyecto moderno y porque su corporalidad y manera de vivir no se condice con los planteamientos de éste, de manera que realizar un análisis de la violencia desde la perspectiva biopolítica resulta sumamente productivo para situar las distintas dinámicas que afectan y violentan a la familia migrante. Dicho esto, mi análisis se concentrará en el aspecto comunitario que se desarrolla en la obra, vale decir, prestando atención en el modo en que los personajes constituyen un tejido social o no y en la presencia e incidencia que tienen algunas instituciones sociales como la familia, la iglesia católica y un centro de madres, para luego profundizar en cómo la configuración de los personajes centrales se constituye en aquello que el Estado moderno niega, rechaza e invisibiliza.

2.1.1. *Jamás imaginé que una picadura de araña iba a lograr una herida capaz de inundar de podredumbre el mundo: comunidad, exclusión e invasión.*

Maruja al principio del relato enuncia “jamás imaginé que una picadura de araña iba a lograr una herida capaz de inundar de podredumbre el mundo” (7), lo que, en efecto, posiciona a esta marca corporal como eje transversal articulador del relato, pues a medida que la llaga se agrava, la narración se encrudece al manifestar los abusos que cometen los otros habitantes del barrio a Yococo y su familia y, por lo tanto, la condición vulnerable en la que se sitúan, de modo que la herida es esa huella corporal que indica la realización de la violencia, como también constituye la marca textual que la registra en el plano simbólico. Efectivamente, es esta herida la que determina el trato que recibe la familia migrante, puesto que desde un comienzo Yococo ocupa un lugar central en la atención de los habitantes y los insta a cuestionarse sobre su humanidad: “le tocaban despacito por ver si era de verdad, si era humano”, de modo que su corporalidad es la que se encuentra en tela de juicio al configurarse como lo desconocido, lo ambiguo, el “muerto vivo. (...) para susto del mundo” (10). Desde ahí en adelante tanto él como su “rara familia de muertos. Muertos

vivos. Pudriéndonos. También familia de magos, brujos, difuntos, fetos, demonios (...)” (11) encarnarán en la comunidad aquello que, según la epistemología biopolítica, se establece como lo que la sociedad moderna debe alejar para protegerse tal como se plantea desde el paradigma inmunitario investigado por Roberto Esposito. En efecto, la obsesión por preservar la seguridad de la comunidad conlleva a que los vecinos interpreten la llegada de la familia como invasión en tanto peligro para la conservación de lo sano, he ahí, por ejemplo, el temor de que la familia contagie al resto de los vecinos de peste bubónica. Por lo demás, claramente se aprecian los mecanismos de exclusión e inclusión de los que habla Agamben al referirse la configuración de lo que denomina como “máquina antropocéntrica”, los que se mantienen a lo largo de todo el relato principalmente mediante las instituciones sociales que aparecen, tal como la familia y la iglesia; ambas representadas como organismos fracturados que dan cuenta de su insuficiencia al momento de generar vínculos sociales y afectivos, pues, por una parte, en las familias las figuras masculinas se encuentran ausentes o representadas según la violencia sexual que ejercen, como cuando el esposo de Doña Juana, don Eustaquio, vulnera sexualmente a Mamá Griselda mientras ella y sus hijos viven en su casa, y por otra, la iglesia aparece fundamentalmente en su aspecto discriminador e invisibilizador al negarles a Yococo y Mamá Griselda el sacramento de la eucaristía:

A la hora de la hostia los vecinos hacían fila, cruzados de brazos, limpios de piojos y olorosos. Bien peinados abrían la boca y el cura: rubio, mejillas rosadas, cara de ángel, les regalaba una preciosa hojita blanca, casi transparente. (...) y cuando les tocó el turno, el cura: rubio, mejillas rosadas, cara de ángel, los miró desconcertado, no supo que hacer, y luego hizo como si Yococo y mamá fueran invisibles. No los vio. O era que veía a través de mamá y Yococo, indiferente, santo, faltándole nomás la aureola. Y jamás les dio la hostia (27).

Exponiéndose, por lo demás, la contraposición de cuerpos que despliega el modelo corporal occidental: la categoría hegemónica del hombre blanco enaltecido y cualquier otro cuerpo que se aleje de esta norma, el cual mientras más distanciado más vulnerable queda. Así como también las ideas asociadas a la limpieza e higiene del cuerpo social, el cual debe evitar contagiarse de cualquier agente que la contamine, la enferme o degenera.

Sin embargo, otro organismo emerge como recurso de ayuda frente a la carencia de servicios estatales, el centro de madres que como centro de organización comunitaria territorial podría ser un espacio de mayor incidencia social al comprender un rol integrador y de ayuda más directa, pero no es el caso de esta ficción, puesto que reproduce los mismos mecanismos de exclusión impulsados por la matriz ideológica occidental, de manera que cuando la familia necesita de un lugar para estar luego de que su choza fuese quemada por un vecino, el recinto del centro de madres les es negado luego de que los criterios de tal decisión correspondieran a discutir si Mamá Griselda era o no era loca. Esta situación, por lo demás, es correlativa al fenómeno de internalización y reproducción de una violencia de la que se es objeto también, pues la actitud que tienen los vecinos del barrio, quienes están en un entorno marginalizado y, por ende, experimentando la vulnerabilidad asociada a la nula incidencia del Estado (que más bien aparece solo mediante la aplicación del orden a través de la policía), replican el modelo que los excluye expulsando a la familia migrante de su comunidad por razones que se condicen con los valores e identidades que defiende dicho modelo, así como la misma Mamá Griselda lo reproduce con unas crías de cuyes, vale decir, con un tipo de ser vivo inferior a ella según la ideología humanista que sitúa en la escala superior al humano por sobre cualquier otra especie biológica: “(...) cuatro críos que desesperaban por querer vivir estando atados en las tripas de la madre. Mamá Griselda los pisó con el talón: *Dios nos pisa a todos. Al cielo iremos*” (13).

En consecuencia, *Montacerdos* al exponer un espacio social situado en los márgenes del proyecto moderno, con habitantes abandonados a vivir en condiciones que apenas les alcanza para sobrevivir, da cuenta de una comunidad fracturada en que “la violencia y la pobreza han anulado todo sentido solidario de comunidad entre los sujetos” (Yushimito del Valle 2013, 32), cuya descomposición se presenta de manera simultánea al empeoramiento de la llaga de Yococo, como si la herida fuera la evidencia de la experiencia de los sujetos sumidos en un ambiente hostil que los niega e invisibiliza. La herida, en definitiva, es el punto que se inscribe en el cuerpo como señal de una experiencia, es el punto desde el cual se evoca la violencia y por eso Yococo es el personaje en el que se condensa la experiencia más cruda de ella, es el registro del “sujeto desechable” tal como plantea Carlos Yushimito del Valle o el *homo sacer* que interpreta Nicolás Pobleto en a propósito de las investigaciones que ha hecho Giorgio Agamben sobre la figura del *homo sacer* y el poder

soberano. A continuación, se mostrará un análisis más detallado sobre el personaje de este niño enllagado que montaba un cerdo con la finalidad de manifestar en qué medida la constitución de su diferencia lo sitúa en el punto más severo de la praxis de la violencia.

2.1.2. El cuerpo como umbral: sacrificio y desechabilidad.

En el comienzo del relato, Maruja enuncia que “Yococo fue el centro del espectáculo en la mañana que nos aguaitó ahí mismo” (9) por lo que desde un principio su cabeza enllagada y su boca de piraña con dientes filudos, cariadados y sobrepuestos, se constituyen como foco de atención que infunde en los demás habitantes del barrio el cuestionamiento respecto a su humanidad: “[los hombrecitos] con ojos sobresalidos le rodeaban. Le tocaban despacito para ver si era de verdad, si era humano” (9), lo que alcanza su culminación en el desafío que Lolo, el hijo de doña Juana, le propone: consumir un ají rocoto tan picante que era “capaz de hacer candela la saliva del mismo diablo” (30) y luego excremento para comprobar realmente si era humano o no. Según Yushimito, esta es una “prueba de control biopolítico”, pues proviene de un sujeto que “investido de autoridad, lo desensibiliza, anula su humanidad y, por consiguiente, lo reduce a una condición desechable” (35) que se vincula con la noción de *homo sacer* que estudia Agamben en *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (1993). En *Montacerdos*, la figura del soberano se personifica en los habitantes que gozan de cierta potestad sobre el espacio en el que viven lo que les permite decidir sobre qué cuerpos aceptar y cuáles no, haciendo la distinción entre cuerpos legítimos e ilegítimos. Por otro lado, si bien la familia migrante entera es víctima del poder soberano, es en Yococo donde se concentra la imagen del hombre sagrado, puesto que es aquel que encarna principalmente la *nuda vida* residual e irreductible, que debe ser excluida y expuesta a la muerte como tal, sin que ningún rito o sacrificio puedan rescatarla” (131). No obstante, la estructura de excepción de la que habla Agamben, plantea la inclusión mediante una exclusión, lo que se puede extrapolar a la admiración que infunde Yococo en los demás “hombrecitos” y niños del barrio, ya que, efectivamente, tras la repulsión que provoca su cuerpo, Yococo es una figura que provoca asombro, e incluso una especie de cariño sin que esto alcance una repercusión positiva en la realidad material, puesto que de todas formas su condición de abandono y de exposición a la violencia es tal que la crudeza de su muerte es expresión de este desamparo e indiferencia del poder soberano que, en este

caso, se representa por la policía, quienes “borrachos, ni se dieron cuenta” (36) de haber aplastado al niño con sus caballos. En este sentido, la sorpresa que constituye el cuerpo del niño ocupa una dimensión cercana a lo fantástico o increíble, es decir, alejada del plano de lo verosímil; de ahí las continuas pruebas para verificar su humanidad que además de ser un control biopolítico que permite afirmar la desechabilidad de su cuerpo, son pruebas en las que se juegan los criterios representativos de lo que se acepta como real; dicho de otra manera, el hecho de que el cuerpo de Yococo sea incomprensible racionalmente le impide que sea tratado de manera digna, pues no alcanza a constituirse como legítimo.

En consecuencia, el cuerpo intervalado del niño, puesto en un umbral entre lo muerto y lo vivo, entre lo animal y lo humano y, en definitiva, lo que no se puede definir recibe, en su defecto, la nominación de categorías que expresan lo desechable, lo no legítimo y, por lo tanto, lo despreciable para el paradigma occidental moderno, tal como “loco”, “enfermo”, “leproso” y “animal” haciéndolo receptor directo de una violencia de la cual ni siquiera puede defenderse.

2.2. *Ya no soporto este sufrimiento llamado nacionalidad chilena: violencia neoliberal y crisis de la subjetividad en Ricardo Nixon School.*

En realidad, la frase con la que comienzo el subtítulo de este análisis no corresponde a la novela en cuestión, sino a uno de los memes que han circulado por redes sociales a propósito de la revuelta popular iniciada en octubre de 2019 que surge como reacción frente al desmedido abuso que el neoliberalismo ha producido en la sociedad chilena cuyo daño se expresa en la precaria calidad de vida de los individuos. En ese sentido, la frase se relaciona con la historia de descenso de Arturo Navarro, ya que esta tiene todo que ver con el sistema productivo implantado por el régimen militar en la década de los 80's. A esta razón, se presentará un análisis de la crisis de la subjetividad de este personaje en relación al tipo de violencia que se despliega a partir de este modelo económico que invade cualquier espacio social y, por ende, afecta la integridad física y psíquica de los sujetos.

En *Chile Actual: anatomía de un mito* (1997) Tomás Moulian analiza la sociedad chilena de la transición bajo la luz de las últimas transformaciones políticas y económicas desarrolladas durante el periodo dictatorial que se condensan en la redacción de la

Constitución de 1980 y en la implantación de un modelo neoliberal. Las más importantes son la mercantilización de la sociedad y el fomento del consumo, ambas relacionadas, puesto que por una parte, la mercantilización alude a la transformación de los servicios básicos como la salud y la educación en bienes de consumo y, por otra, el consumismo se constituye como técnica disciplinaria que a la luz de las imágenes del éxito económico asociado a la adquisición de bienes materiales obliga a las personas a someterse al trabajo para así acceder a estas imágenes que se validan como el estándar de vida al que se debe aspirar. Sin embargo, en el modelo neoliberal perdura un desfase entre la calidad de vida mínima para la sobrevivencia y el costo de vida de ella, puesto que si bien este aumenta progresivamente el monto del sueldo mínimo no lo hace, lo que genera una situación de profunda desigualdad en la que los sectores más pobres terminan en una condición de vulnerabilidad y desamparo, explotándose para apenas “llegar a fin de mes”. Asimismo, el deterioro de la calidad de vida se asocia a la experiencia de vivir en la ciudad, espacio asediado por

las consecuencias no deseadas de la bárbara modernización (...) [como] el crecimiento desorbitado de la ciudad, el desorden y la lentitud del transporte público, la invasión del polvo proveniente de las calles sin pavimentar, por la omnipresencia de restos, de ‘dechets’, una inextinguible basura acumulada por la ingobernabilidad de los municipios, por la contaminación de los residuos industriales expelidos por las industrias insertadas en sus propios barrios (127)

Si bien la descripción anterior corresponde a la de la ciudad de Santiago, el mismo panorama se encuentra en el espacio en el que transcurre el relato correspondiente a Valparaíso, ciudad situada en los márgenes de la metrópolis cuyo crecimiento habitacional también aconteció (y acontece) a partir de una nula planificación urbana, en la que las casas invaden los cerros de manera laberíntica y hacinada. Como mencionaba anteriormente, esta situación junto con las malas condiciones laborales afecta de manera negativa a los habitantes, pues constituye una degradación de su calidad de vida. En la novela esto se evidencia en la experiencia de Arturo Navarro una vez comienza a trabajar como profesor:

Ojalá chocara esta micro de mierda, Ojalá choque. Así iba repitiendo yo, con el ojo izquierdo saltando, la corbata demasiado apretada, la carpeta al pecho llena de pruebas y

trabajos. Cagado de frío, ensordecido por el ruido infernal del motor de la maldita micro que andaba tan lento que difícilmente podría chocar con algo (28)

Cabe resaltar, además, la idea del castigo enunciada mediante la imagen de “la corbata demasiado apretada, la carpeta al pecho llena de pruebas y trabajos” asociada a la explotación laboral cuya intensidad del perjuicio se asocia luego a la dimensión infernal con la que el narrador continúa describiendo la situación y que aparece reiteradamente en la novela ya sea en el aludido “Decreto 666” por el cual se permite el colegio Ricardo Nixon School expulsar a cualquier alumno(a) que se presente como “mal elemento” (20) para el establecimiento, como también en el personaje de la sostenedora del colegio, vale decir, quien lo administra y se encarga de contratar a los profesores. Tal como plantea Carolina Yancovic en su tesis de magíster titulada *El diablo como alegoría del capitalismo en la obra de Cristian Geisse* (2018), la figura de la sostenedora aparece como alegoría del capitalismo al asimilarse a “la representación premoderna del diablo con forma humana. (...) [en la cual] el diablo era descrito como un hombre deforme, malvado, cruel, de baja estatura, con una joroba y un cráneo de punta” (68), descripción que coincide con la “deformidad” de la sostenedora: “una vieja coja, gorda, medio gangosa, con un ojo más grande que el otro” (16). Como sea “igual la vieja era la que le pagaba a todos esos infames”, por lo que pese a ser objeto de mofa para las demás autoridades de la institución, en ella reside el poder económico de la empresa que es el colegio Ricardo Nixon School como consecuencia de un sistema económico que mediante la mercantilización de los servicios básicos ha convertido la educación en un bien de consumo y, por lo tanto, el establecimiento educacional en un negocio cuyo fin último es la adquisición de capital. Ciertamente, la introducción del mercado a las distintas esferas de la sociedad produce, en este caso, el devenir de la práctica pedagógica en una fuerza de trabajo más o, más bien, una “verdadera mercancía, sometida a las reglas y mecanismos de la competencia” (Moulian 117), lo que a su vez genera, por una parte, precarización en las condiciones laborales de los profesores y la fractura de la vocación por enseñar y, por otra, la imposibilidad de que niños(as) y jóvenes adquieran una educación de calidad, ya que esta, como cualquier otra mercancía, depende plenamente del poder adquisitivo de las familias.

Más aún, el aspecto infernal de esta panorámica nefasta se intensifica por la lógica intrínsecamente cerrada del modelo neoliberal, vale decir, que no permite transformaciones sustanciales en su estructura, puesto que se encuentra sustentado por la Constitución de 1980 que funciona, en palabras de Tomás Moulian, como “jaula de hierro” al impedir la realización de cualquier operación que perturbe la integridad del modelo de manera que “ninguna transformación es posible [y] el futuro es la incesante repetición del presente” (58) lo que, a su vez, produce en los sujetos una sensación de desesperanza respecto a la posibilidad de vivir en un mundo mejor. En efecto, la dimensión infernal que atraviesa el texto surge como manifestación de una realidad marcada por un capitalismo que en la medida de su insuficiencia para resolver los problemas asociados a la carencia de una protección humana básica produce la fragilización y desestabilización emocional de los sujetos, que se conciben abandonados y encerrados en una especie de *loop* que no permite la posibilidad de pensar en un mundo alterno menos hostil ni tampoco en la agencialidad humana para impulsar cambios, pues el tiempo acontece como una repetición del pasado y, por ende, el futuro aparece dado de antemano.

Esta relación entre posibilidad de cambio y estaticidad se percibe, por lo demás, en Arturo Navarro, quien transita entre la intención por realizar ciertos actos o decir ciertas cosas para luego revelar que jamás lo hizo, de modo que abundan historias que jamás ocurrieron evidenciando la contradicción constante entre las expectativas que el personaje tiene de sí mismo y los actos que terminan por configurar su realidad.

Esta contradicción tiene mucho que ver con el nivel de frustración que alcanza Navarro en la novela, puesto que ya desde un principio se manifiesta el estado inicial de esta sensación de fracaso al verse obligado a trabajar en un oficio que no se correspondía con su supuesta genialidad:

Yo no había estudiado para profesor. Hice una licenciatura en Letras, pensando siempre que iba a terminar haciendo otra cosa. Editor, escritor, cineasta, cualquier cosa menor profesor. La verdad es que ni siquiera me había puesto a pensar que algún día tendría que ganarme la vida sudando, sino más bien recogiendo los frutos de mi supuesta genialidad (11).

No obstante, lo cierto es que este fracaso ni siquiera deriva luego de un esfuerzo por intentar lograr estas metas, puesto que en realidad jamás lo intentó:

Siempre pensé que algo bueno, inesperado, milagroso ocurriría y yo podría continuar con mi humilde vida de pachá. No sé, ganarme algún concurso de poesía o de cuentos o de novela. Quizás el Kino. Pero para qué seguir con la farsa: no escribía nada ni enviaba nada a ninguna parte hace meses. Tampoco había jugado Kino (12).

Efectivamente, para qué seguir con la farsa, los objetivos que el protagonista se había propuesto devienen en imágenes vacías en la medida en que no realiza ningún intento por cumplirlas. Es más, la imagen que tiene de sí mismo pareciera no concordar con su nivel de autoestima que luego decae progresivamente y de manera simultánea al crecimiento de su frustración. Esta relación entre la imagen y la constitución que hace el sujeto de sí mismo dialoga con los efectos que produce el capitalismo (y su evolución) en la subjetividad de los individuos. Tomás Moulian sostiene que la irrupción del consumo en la cultura cotidiana transforma la relación entre los objetos y el Yo confundiéndonos, de manera que la construcción que el sujeto hace de sí mismo esta permeada por los objetos que le rodean, por la imagen que proyecta hacia afuera. Así “el decorado o la fachada pasa a ser parte del Yo, núcleo íntimo de ese Yo, [el cual] se ha vuelto imagen en un espejo, atrapado en la cultura de la exterioridad. Soy el auto que tengo frente a la puerta, “soy” el colegio en el que los niños estudian (...)” (106); y en el caso de *Ricardo Nixon School*, soy mi profesión, el colegio decadente en el que trabajo, la relación sexo-afectiva que tengo, etc. Asimismo, el nombre del colegio era, de veras, “puro nombre” (15), una simple imagen que construida a partir de la cultura norteamericana evoca el prestigio que en Chile se le otorga a esta, de manera que al denominarse así infunde la promesa de una educación que apela a una mejor reputación, a un nivel social mejor. No obstante, una vez el narrador describe la turbia organización por la que se rige el establecimiento, el tipo de alumnos y docentes que lo componían evidencia que, efectivamente, “era puro nombre, porque el establecimiento era bien roñoso: una casa de dos pisos con un patio de cuatro por cuatro, rodeado por dos mediaguas que servían de salas. Tenía mala fama. Allí llegaba lo que botaban de otros colegios. Y me parece que eso último incluía también al cuerpo docente” (15).

Continuando con las consecuencias que genera el neoliberalismo en la subjetividad de los individuos, la experiencia de Arturo Navarro permite reconocer el daño que implica vivir en una ciudad cuya violencia es efecto del sistema socioeconómico imperante. En este sentido, la rutina de trabajo que sigue el personaje evidencia la lógica de autoexplotación de la que habla Byung Chul Han, puesto que tanto Navarro como el personaje de la micro manifiestan una explotación que encuentra en la psique su fuerza productiva, lo que se traduce en la asimilación psicológica de esta violencia que termina por generar en los sujetos una desestabilización emocional.

Simultáneamente, el panorama hostil de la ciudad (más aún en una ciudad que está situada en los márgenes de la capital) afecta de manera negativa la calidad de vida de los habitantes, lo cual no se percibe solamente en la carencia de servicios básicos para ellos, sino también en los efectos psíquicos y emocionales que lo anterior implica. En la sociedad del hiperconsumo, plantea Gilles Lipovetsky, la experiencia individual está marcada por la fragilización y desestabilización emocional de los sujetos debido a que las instituciones sociales han abandonado su rol de garantizar los derechos sociales que constituía una estructura de protección básica para la vida, tal como se evidencia en *Ricardo Nixon School*, donde la educación es un bien de consumo y los individuos se encuentran arrojados a continuar incesantemente sus rutinas estresantes de trabajo, de modo que “la alienación en el proceso de trabajo es soportada más que vivida” (Moulian 131). Junto con esto, el acrecentado individualismo que caracteriza a la sociedad hipermoderna además de la fractura de los valores comunitarios que esto supone, la sensación que invade a los sujetos es de una profunda angustia que, a veces, puede derivar en desesperación, tal como le sucede al pasajero del autobús que se impacienta fervientemente por la lentitud del transporte público, frente a lo cual Navarro en vez de sentir empatía se conforma con darse cuenta de que –pese a que anteriormente había afirmado su deseo de morir— no estaba tan mal como el transeúnte e incluso presenciar su desesperación le es útil en un sentido terapéutico: “En realidad ha sido algo terapéutico ver a alguien que realmente está así de destrozado. (...) Y yo voy a llegar atrasado de nuevo, pero por lo menos no estoy como ese pobre imbécil” (32). En este sentido, las ideas que desarrolla Lipovetsky adquieren forma en la lectura de esta novela en cuanto se trata de la desestabilización emocional que experimentan los individuos en el mundo del hiperconsumo marcada por “la desregulación

de la existencia, la vida sin protección, la fragilización de los individuos. La sociedad de hiperconsumo es contemporánea de la espiral de la ansiedad, de las depresiones, las carencias de autoestima, el duro trabajo de vivir” (140). Complementando con las observaciones que Tomás Moulian hace de la violencia de la ciudad neoliberal o hipermoderna, esta se trata de una ciudad “engullidora, desequilibrada, fuente nutricia del desquiciamiento psíquico” (134), de manera que aun cuando el capitalismo seduzca al ofrecer múltiples opciones de consumo, cuando se trata otorgar un sentido que nos llene afectivamente más bien es insuficiente.

Dicho lo anterior, es posible contextualizar la aparición del Terri, elemento fantástico del relato que establece una ruptura en el relato hasta entonces realista, como la manifestación inicial de la fragilidad psicológica del protagonista. El Terri, es decir, el nuevo estudiante a quien únicamente Navarro percibe bajo la forma de un perro con chaqueta de mezclilla, establece el inicio de la culminación de la frustración que experimenta el (anti)héroe de esta novela, puesto que si bien la sensación de fracaso acompaña a Arturo desde el inicio de su testimonio, es en el momento en que “ve” a su nuevo alumno de aspecto canino cuando la realidad que él creía real deja de ser para sentirla más bien como una pesadilla. Es más, el surgimiento de este elemento tiende a reforzar el carácter infernal del que hablaba anteriormente, puesto que el pseudo profesor es incapaz de comprender por qué ve lo que ve:

Busqué fisuras, agujeros o forados en la lógica del mundo en el que estaba viviendo para despertar de ese delirio tan prolongado; eso que uno hace cuando está soñando, eso de decir “esto es raro”, “esto no calza”, “esto no funciona”. Y claro, lo del Terri era raro, no calzaba ni funcionaba, pero yo no desperté jamás. Como dije, lo peor era que a nadie le parecía extraño lo que a mí me parecía el absurdo más inverosímil (60).

Desde entonces el camino hacia el ocaso se torna inevitable y despiadado. La angustia reforzada por la presencia incomprensible del Terri —y luego por el vínculo amoroso de éste con Laura Contreras su alumna y objeto de deseo— conduce a Arturo Navarro al abuso del alcohol entregándose varios días al abismo de la borrachería. La culminación de esta experiencia alcanza cuando en una de esas noches se incorpora a una jauría callejera de Valparaíso. La descripción y análisis pormenorizado de este episodio se realizará en el

siguiente capítulo dedicado al fenómeno del “devenir-animal”, mas mientras tanto es importante reparar en la experiencia subjetiva del personaje, quien jamás termina por entender su quebrantada realidad. Más que ver en la aparición de Terri una consecuencia directa de lo que genera la ciudad neoliberal en la subjetividad de Navarro, su presencia es más bien un recurso estético que sirve para dar cuenta de la desestabilización psicológica que el protagonista sufre en su relato, para reforzar el carácter infernal que supone vivir en la sociedad del capitalismo tardío ahora en la mente de un sujeto y que se traduce en la confusión respecto a la realidad, a la pérdida de conciencia que supone entregarse al alcohol durante días seguidos y a un deterioro de la identidad, puesto que “yo me sentía así: un quiltro sin dueño, que no sabía a dónde ir, qué hacer, dónde estar” (105) para finalmente, percatarse que, por “desgracia, nunca iba a ser Coetzee” (144), lo que se puede interpretar como la caída definitiva de sus aspiraciones asociadas a la imagen y exterioridad.

Capítulo 3: Devenir-animal: cuerpo y resistencia en *Montaceros y Ricardo Nixon School*.

Así como en el capítulo anterior se evidencia cómo las ideas que constituyen el modelo de cuerpo occidental se encuentran directamente relacionadas con la violencia que se ejerce sobre estos en los distintos ámbitos de la vida, en el presente apartado se busca demostrar cómo la posibilidad de observar algún indicio de resistencia en estos cuerpos y subjetividades desviadas depende también de la perspectiva a partir de la cual pensemos e imaginemos a estos cuerpos. En este sentido es necesario emprender distancia respecto al cuerpo promulgado por la maquina antropocéntrica para recurrir a otros modelos que sostengan mi intención, reparar en la relación entre poder y sujeto y, por último, transparentar el tipo de resistencia que experimentan los personajes del corpus.

De acuerdo con esto, la categoría de análisis idónea para los objetivos explicitados es el de “devenir-animal” propuesto por Deleuze y Guattari, puesto que, como se ha venido mencionando, apela a una continuidad entre el ser humano y el animal que permite superar las diferencias que los situaban en distintos grados de superioridad e inferioridad respectivamente.

3.1. Devenir-animal en *Montacerdos*: comunidad, contagio y cuerpo híbrido.

3.1.1. Comunidad.

Como planteaba anteriormente, el concepto de devenir-animal en Deleuze y Guattari antes que una transformación es un encuentro entre formas heterogéneas que da paso a la expansión del ser hacia la multiplicidad que siempre ha habitado en él. En este sentido, la marginalidad en la que habita la familia de *Montacerdos* les condiciona a vivir en contacto con la tierra y con los otros seres vivos que la habitan, puesto que el llevar su “casa en hombros” les impide asentarse de manera definitiva en un espacio determinado que los separe del afuera, de manera que sus cuerpos son superficies que están siempre expuestas hacia el exterior. Esto, a su vez, afecta la concepción de la realidad de la familia, para quien su mundo está plagado de agencialidades e imágenes de lo animal, lo que se demuestra en la explicación que mamá Griselda hace sobre la picadura de araña que ha infectado a Yococo: “Y mamá Griselda decía: *la araña era el dijunto brujo de tu padre, Yococo. Si no araña, se hacía zancudo. Si no zancudo, se hacía alacrán. En todos ellos podía vivir el dijunto brujo de tu padre. Creía que tú no eras su hijo. ¡Borracho desconfiau! De todos modos te hubiese picado*” (18). Como también en la complicidad de Yococo y el cerdo Celedunio que impide que el niño vea al cerdo como comida. Igualmente, la cercanía que tiene Maruja con las palomas constituye una relación de horizontalidad, pues las ve como sus similares en un sentido jerárquico, es decir, como sus “hermanas” y no comida: “*Porque yo quiero mucho a las palomas. ¿Cómo iba a comer a mis hermanas?*” (14) y junto a ellas es donde realmente se siente cómoda: “*mejor estaba al lado de las palomas. Ahí yo a nadie molestaba*” (13), porque claro, tanto su existencia como la de su familia es un estorbo, una presencia amenazante para la integridad colectiva de los otros habitantes. De esta forma se presenta una contraposición entre dos formas de hacer comunidad: por una parte se desmantela la descomposición del tejido social sustentado por los criterios de exclusión e inmunidad en función de evitar la entrada de cualquier elemento peligroso para la comunidad, lo que en este caso está representado por el conflicto que supone para los vecinos del barrio la llegada de la familia itinerante y, por otra parte, la forma en que esta familia se relaciona con su entorno se presenta como un modo alternativo de vincularse con

los otros que consiste en una red de convivencia y afección entre tantos cuerpos distintos existan sin que imperen las nociones de jerarquía como en el modelo anterior. Así, la familia compuesta por mamá Griselda, Yococo y Maruja, al convivir con otras especies, construye su mundo a partir de esta vida horizontal. De acuerdo con esto, aun cuando el destino de estos personajes sea la descomposición total de sus vidas, en el momento en que sobrellevan su existencia presentan, desde los bordes, un modelo de comunidad alternativo al impuesto por el paradigma moderno, caracterizado por la convivencia desjerarquizada entre distintas formas de lo viviente.

El carácter poblacional de esta forma rehúye a las organizaciones centralizadas como las instituciones sociales hegemónicas permitiendo la posibilidad de descubrir y experimentar una vida desterritorializada que esquivo los intentos por encasillar y fijar, lo que se vincula, asimismo, con el aspecto migrante de la familia.

En este estado de cosas surge el devenir-animal en *Montacerdos*, ya que gracias a la diversidad de vidas con las que comparten un entorno los personajes, estos están siempre ante “una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad” (Deleuze y Guattari 246) que les abre la posibilidad de establecer alianzas o contagios entre distintas formas de lo viviente. La representación cúlmine de este fenómeno está dada por la figura de Yococo, quien experimenta en carne propia las dimensiones de contagio, expansión e hibridación propias del devenir que concluyen con la alianza que establece con el cerdo Celedonio, a partir de la cual recibe el nombre del niño “montacerdos” precisamente por montarlos.

3.1.2. El niño que montaba un cerdo.

Ciertamente, Yococo es la imagen por antonomasia del devenir-animal, cuyas marcas inscritas en su cuerpo dan cuenta del encuentro entre formas distintas de lo viviente. La marca principal es la llaga que tiene en la cabeza luego de ser picado por una araña que por poca o ninguna atención médica se le infectó tanto hasta “crecer y crecer como tarántula de pus chupándole el seso, para chisguetearle dino, un hilito de sangre de cuando en cuando” (18). Esta herida es la que en primer lugar lo sitúa como “centro de espectáculo” en la comunidad a la que arriban, los hombrecitos lo veían intentando dilucidar qué era, porque

“¿cómo era que Yococo podía vivir teniendo tanta llaga, mitad pus, mitad costra, tan grande como sandía rajada y casi abierta, deshaciéndole la cabeza?” (9). Desde ese momento la figura de Yococo se torna ambigua e indeterminada, como un oxímoron que contiene la intersección entre dos formas contrapuestas, ninguna de ellas, sino siempre descentrada: “un muerto vivo pudriéndose” (10) enuncia Maruja, lo cual constituye un fenómeno de desterritorialización que en su continuo desplazamiento desafía los intentos por categorizarlo en una forma fija tal como la de “humano” la cual, efectivamente, se vuelve objeto de controversia debido a la actitud diferida del niño respecto a rasgos “humanos” como los del dolor o el asco, pues no expresa dolor por su herida ni asco frente a situaciones usualmente repugnantes, de modo que ¿cómo puede ser un “*hombre [si] no sufre dolor ni tiene asco a nada*”? (29) ni siquiera a consumir excremento de perro. Yococo es, más bien, un niño que expresa la realización del deseo, pues parece no importarle las leyes que rigen el mundo, sino que lo explora atendiendo a sus propias intuiciones lo que lo lleva a relacionarse, por una parte, con lo que desde una perspectiva higiénica occidental se vincula con lo sucio, lo asqueroso e inmundado y, por otra, con lo asociado a lo bello como la música, aun cuando sea de manera disidente: “luego se puso a soplar su vieja trompeta, horrible, asustando a los perros” (10). Esta actitud contrasta con el ejercicio de la violencia que lo afecta otorgando al relato una extraña apariencia cercana a la belleza que textualmente funciona como resistencia frente a la violencia intrínseca del relato⁷; Así lo describe su hermana:

Arriba, parecía levitar en la luz de su canto, entre las flores amarillas y los picaflores. (...) Como pájaro enamorado. Tocando jugoso su clarinete, salpicado de picaflores entre las flores que amarilleaban. Tocaba tan bien el huainito, tan alegre, que la gente decía: *pero, ¿se ha vuelto loco el loco? ¡Mírenlo arriba, aleteando feliz como un pájaro!* Sí. Sí, como un pájaro. Nomás le faltaban alas para volar (20-21)

Adicionalmente, la relación con Celedunio refuerza el carácter indeterminado de su configuración, puesto que al montarlo funcionan como una unidad compuesta por lo múltiple, como unidad híbrida que se constituye en la multiplicidad. Asimismo, la relación

⁷ Así también lo ha visto Luis E. Cárcamo-Huechante en “Cuerpos excedentes: violencia, afecto y metáfora en *Montacerdos* de Cronwell Jara” (2005) al sostener que la dimensión afectiva y lírica del texto contribuye a no hacer un espectáculo de la violencia, sino más bien a resistirla.

entre ambos configura una reminiscencia respecto al vínculo del consciente con el inconsciente que mediante una producción deseante emprende procesos de diferenciación que concluyen en singularidades. La alianza entre Celedunio y Yococo alude a ese inconsciente como pensamiento sin sujeto en el que la materia viva aun no se desarrolla en formas singulares, como una especie de pasado en el que sus composiciones eran parte del mismo todo, puesto que en su encuentro “descubrieron que ambos habían sido viejos camaradas aunque sin conocerse. (...) Y que sería que hicieron tan rara amistad que el cerdo curó la peste” (16-17). Su vínculo, en efecto, expresa la propiedad intuitiva de los cuerpos: un ejercicio de memoria que pasa por la materia viva y que da cuenta sobre la carga afectiva de los cuerpos, su capacidad de percibir, afectar y ser afectado que se traduce en una constante actualización del mismo pero ya no solo consigo mismo en su proceso de individuación, sino también en cada encuentro con otros cuerpos ya que cada encuentro es una apertura a nuevas composiciones. O tal vez sería mejor decir que esos procesos de individuación incluyen los múltiples nexos del cuerpo y su entorno, de tal forma que estos están en una incesante actualización. Es por esto que la esencia del devenir no está en la transmutación hacia otra forma, Yococo no se transforma en un animal ni es pertinente considerar que se comporte como uno; se trata de reconocer en su vínculo con Celedunio un movimiento de composición-descomposición-composición que no produce otra cosa que sí mismo, algo que ya había adentro y que no tiene fin “puesto que su término sólo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, forma un bloque con el primero” (Deleuze y Guattari 244). En resumen, la naturaleza múltiple de Yococo se encuentra con la diversidad de vidas entre las que él y su familia habita.

La manifestación del devenir-animal de Yococo es propiciada, entonces, por el contexto marginal que le posibilita encontrarse con una multiplicidad de formas de vida con las que se relaciona. La marginalidad, en este sentido, sin dejar de ser el entorno hostil en el que habitan los personajes, adquiere otra significación asociada a la posibilidad de que emerjan formas que se desvíen de la categoría de lo normal debido a la condición de abandono y aislamiento que supone habitar en los márgenes de una centralidad. Como se expone en el marco teórico, Julia Kristeva denomina esta posibilidad bajo el término de lo “abyecto” como manifestación de lo perverso en tanto fenómeno de borde y desvío frente a la norma, corrompiéndola en nombre de la vida, pero no esa categoría de vida legible y

legítima para el sistema de dominación, sino en su sentido más básico correspondiente a “zoe”, es decir, el simple hecho de vivir.

La invitación del devenir-animal de ver más allá de la similitud formal o conductual entre Yococo y Celedunio nos presenta la posibilidad de ver los puntos de encuentro entre ambas figuras, como la ambigüedad que se desprende de la figura del niño producto de su composición híbrida y transitoria entre lo vivo y lo muerto, pues lo tratan de animal, loco, leproso, un muerto-vivo y ser divino, es decir, nunca fijado, sino descentrado, ocupando categorías y evadiéndolas al mismo tiempo, y la multiplicidad de la que el cerdo es parte, lo que, en conjunto, se configura como evocación de una memoria intuitiva en la que los cuerpos se encuentran en contacto; así en el contacto entre Yococo y el cerdo que “una vez, curioso le hociqueó [y] lo olió, descubrieron que ambos habían sido viejos camaradas aunque sin conocerse” (16). Por lo demás, se trata de un encuentro que remite netamente a la corporalidad de ambos, ya que descubren su antigua alianza a partir de la percepción del cuerpo mediante los sentidos, (el cuerpo), y no por medio de una comunicación lingüística.

La dimensión del contagio, en este caso, se desplaza del paradigma higienista occidental para adquirir una connotación de contacto entre distintas especies biológicas y reivindicar la capacidad afectiva del cuerpo vivo y la fascinación por la convivencia entre multiplicidades que se afectan y potencian, tal como lo hacen Celedunio y Yococo, quienes una vez consolidan su vínculo mejoran su condición física, pues la llaga de Yococo deja de crecer de manera tan rápida y Celedunio curó la peste.

En este sentido, aun cuando este relato termina con la imposibilidad de la familia de entrar a la comunidad, su forma alternativa de relacionarse con su entorno funciona como una resistencia que opera desde el borde y como recuerdo de la posibilidad de pensar en otras formas de concebir lo viviente, tanto es su aspecto corporal como comunitario.

3.2. Hacer manada: el devenir perro de Arturo Navarro.

En el caso de la novela chilena también se puede evidenciar lo que se ha explicado bajo el concepto de “devenir-animal” aunque con ciertas diferencias respecto a la representación en *Montacerdos*. Lo cual tiene bastante sentido si se repara en el carácter involutivo y

singular de los devenires, puesto que no se corresponde con una serie evolutiva o filiativa ya que el devenir-animal no se produce según los códigos de herencia, sino como manifestación singular de la capacidad afectiva de un cuerpo, lo que implica la existencia de tantos devenires como ocurran. En este sentido es necesario, como he hecho antes, tener en cuenta el contexto que propicia el devenir de Arturo Navarro dentro del cual se incluye su experiencia sensible. Esta corresponde a un continuo estado de angustia y frustración que se refuerza luego de entrar a trabajar al colegio Ricardo Nixon School, cúmulo de precarias condiciones laborales y abandono de los alumnos respecto a la entrega de educación, lo que recuerda la relación entre afectos y potencia de acción planteada por Ahmed al reivindicar el concepto de infelicidad como una forma de acción política y no, esencialmente, de pasividad, puesto que este estado de desgracia del personaje contribuye a que el devenir se manifieste.

Por otro lado, el devenir-animal de Navarro se relaciona con el sentido marginal y de inferioridad que él le da al concepto de animal que se evidencia mediante expresiones como “Con manejo de curso se refería a si era capaz de controlar a una jauría de adolescentes indómitos, llenos de hormonas y problemas conductuales” (17) o también “la sala era pequeña y estaba hasta los topes con la fauna colegial más extraña que había visto hasta entonces” (24) y otras más o menos iguales aludiendo al aspecto indómito o salvaje del animal que en clave antropocéntrica se extiende a injurias sobre el carácter primitivo, irracional, incontrolable, inferior frente al hombre moderno, etc. De acuerdo con esto, el devenir-animal del pseudo profesor se vincula con la relación metafórica que él percibe entre la marginalidad y la figura del perro quiltro que se manifiesta en apreciaciones como “Valparaíso es el patrimonio de la perrunidad” (104) o

(...) muchas de las personas que vivimos ahí no estábamos mejor que los perros. Una buena parte éramos quiltros lanzados a las calles, tristes o alegres, hambrientos o satisfechos, siempre a la buena de Dios. Yo me sentía así: un quiltro sin dueño, que no sabía a dónde ir, qué hacer, dónde estar (105)

de manera que en la medida que Navarro desciende hacia el territorio oscuro del abandono de sí mismo y su entrega hacia la marginación se aproxima al terreno que propicia el encuentro entre él y el animal, lo cual se ilustra bien en “mientras bajaba por la escalera, el

perro negro subía” (105) para luego proyectarse en ese perro que apenas le dio atención: “Tal vez su rabia con la vida lo hacía desear furiosamente una buena pelea. Pero agachó la cabeza y siguió hasta perderse en un callejón. Un poco decepcionado –solo un poco—, terminé de bajar la escalera” (106). Luego de esto se comienza a hacer más evidente el proceso de devenir-perro de Navarro según aumentan los puntos de encuentro entre ambas figuras, tales como la chaqueta con la que se observa Arturo sin saber cómo ni de quién era, la cual es una clara referencia al Terri, el alumno a quien solo él percibe bajo la forma de perro con chaqueta, y la dimensión de lo sucio y hediondo, aspectos que suelen caracterizar a los perros quiltros y callejeros: “Estaba horriblemente cochino” (107) y que aluden al progresivo descenso hacia la decadencia que se expresa, por lo demás, mediante las apreciaciones inferiores que el (anti) héroe hace de sí mismo: “Ella estaba olorosa, yo estaba hediondo. Ella era grande, yo, pequeño” (108) lo cual lo sumerge en una especie de paranoia respecto a lo que los demás pensaban o no de él: “Los tipos de al lado empezaron a reírse más fuerte, esta vez de mí -- nunca entendí muy bien por qué-- (...). Qué importaba en todo caso por qué se reían, el asunto era que se reían de mí” (110), “no me atendieron en varios lugares, por la pinta” (110-111). En este momento su decadencia comienza a alcanzar su punto máximo al dejarse dormir “un rato en el suelo, en el parque Italia, debajo de un árbol” (111) tal como lo haría un perro para luego culminar con el proceso de hacer manada, vale decir, de incorporarse en la jauría.

Ahora bien, no se trata de hacer de la decadencia el punto de correspondencia entre Arturo Navarro y los perros, pues eso sería interpretar el devenir como un proceso de asimilación de caracteres que Navarro emprendería respecto a los quiltros, lo que no viene al caso. No se trata de que él los imite ni de afirmar que el personaje en su decadencia deviene perro porque estos sean decadentes o marginales, sino porque la decadencia y marginalidad constituyen el contexto que propicia el encuentro entre estas distintas formas de vida estableciendo una relación de continuidad entre esas formas, de contagio y de poblamiento tal como lo hace Navarro al integrarse y hacerse líder de la jauría. El desarrollo de su devenir-animal comienza cuando solo él advierte a Terri bajo la forma de un perro y concluye con la entrada a la jauría, pues es en este tránsito que experimenta de manera más intensa la carga afectiva de su cuerpo, es decir, lo expuesto que está a ser afectado por su entorno.

Con todo, vale preguntarse por qué este episodio es válido de ser considerado como expresión de una resistencia. Antes de proceder, es necesario transparentar que no se trata de defender una resistencia revolucionaria que dispute un control hegemónico, sino más bien de resistir en un entorno que afecta de manera negativa a los cuerpos que lo componen. En este sentido, el momento en que el sujeto de la novela deviene animal coincide (o, en realidad, esta es su causa *sine qua non*) con la descomposición de la imagen de su Yo que se expresa, en última instancia, al darse cuenta de que nunca será Coetzee. Su frustración, asimismo, se vincula con la imagen ficticia que tiene de sí misma, esperando ser un genio cuando ni siquiera demuestra un interés por intentar serlo y con las numerosas ocasiones en las que hubiese preferido actuar de otra forma contenidas en las constantes apariciones de verbos conjugados en condicional como “debería haberles dicho(...)” (24) y “algo así podría haber sido mi última clase en el Ricardo Nixon y yo me sentiría ahora un poco mejor persona” (142). En este punto de mínima autovalidación su decisión es abandonar la rutina del trabajador explotado, entregarse por completo a la incertidumbre y perseguir un proceso de disolución que se puede interpretar como resistencia al desafiar la realidad social en la que está inserto, puesto que si aceptarla implica sacrificar el deseo en tanto afirmación de la propia subjetividad, la resistencia afectiva que desafía el cumplimiento de sus preceptos de normalidad puede salvar, en cierto modo esta subjetividad. Esto es lo que percibo en el caso del sujeto de esta historia aun cuando ponga en riesgo la configuración de su Yo, lo que no es realmente contradictorio, puesto que en este proceso de descomposición del Yo se revela una potencia afectiva que corresponde más bien “a la potencia de un deseo que persigue la disolución del sujeto, porque este supone un obstáculo para él” (Butler 19). Este Yo es un obstáculo para el deseo porque su constitución es un producto del sistema de dominación neoliberal, es el “sujeto” en tanto individuo que se constituye en una sujeción mediante las categorías de identidad como “hombre”, “blanco”, “occidental” que obstruyen el curso libre de la vida, el del movimiento.

De acuerdo con todo esto, el devenir-animal de Arturo Navarro es un proceso aliado al deseo, pues el devenir siempre es un proceso de deseo que implica la destrucción de la identidad personal y la entrada hacia lo desconocido e indeterminado. Sin embargo, la experimentación a la que da lugar el devenir no está exenta de riesgos, pues no se trata

simplemente de dejarse llevar por el libre curso de los acontecimientos. Afirmar esto sería negar la agencialidad de ese cuerpo y confiar ingenuamente en que cualquier devenir es positivo. Al contrario, es un proceso que exige el compromiso de esa subjetividad de acuerdo a lo que es beneficioso para sí misma. De ahí la dimensión fabulesca al final de la obra señalada por la presencia de los fragmentos que guardan la intención de aportar con consejos o enseñanzas dirigidas frustradamente a sus alumnos --pues es parte de su ejercicio narrativo de presentar una acción para luego reconocer que jamás lo hizo, lo que se evidencia además mediante la presencia de verbos conjugados en condicional--. Estos fragmentos si bien transmiten su intención de una manera un tanto errática dan cuenta de un intento de resolución del personaje en la que hay una intención por rearmarse luego de la disolución de su identidad: “Este es mi consejo final: disfrute de la iluminación, entre en trance de vez en cuando, ponga su vida en peligro y disfrute. Pero hágalo para salir de ahí como un Buda, como un hermoso buda mojado que sale de una playa brava bajo la luna llena...” (141). Con todo, el narrador luego revela que no “fui capaz de seguir mis propios consejos” (142), lo cual no niega las afirmaciones anteriores, puesto que de todas formas da cuenta de un intento de reconstrucción que por más difícil que sea contiene la esperanza de que en algún momento “todo va a estar bien”, tal como le expresa su colega Sandra a modo de apoyo.

Conclusiones.

Resistir en un mundo hostil.

Ahora bien ¿por qué otorgar a estos devenires el aspecto político de resistir? En primer lugar, en las experiencias de ambas narraciones la asociación con lo animal se expresa como una posición en la cual los personajes resisten a sus respectivos contextos de violencia ya sea mediante el acto que realiza Yococo de atender a sus propias intuiciones y bordear las vejaciones que los otros le profesan como también a través del abandono que hace Arturo Navarro de sí mismo, de entregarse a la fractura de su subjetividad que en realidad se traduce en la crisis de un Yo producido por el neoliberalismo, de modo que esa fractura consiste, en última instancia, en la fisura de una subjetividad construida a partir de un paradigma de dominación. En este sentido, la resistencia que se evidencia en las obras

literarias se relaciona antes que nada con el acto de sobrellevar la existencia en un mundo hostil que constantemente está negando, invisibilizando o explotando a los personajes. Es una resistencia que reside en los cuerpos mismos de los personajes como potencia vital que no busca exhibirse, sino fundamentalmente realizarse y residir en los lugares que le permitan protegerse y sobrevivir, rodeando los núcleos de poder para afectarlos indirectamente, pues no está en condiciones de enfrentarlos (Calveiro). Tal es el caso de Yococo y Arturo Navarro quienes no manifiestan una voluntad por articular una red de resistencia política, sino que intentan sobrellevar sus vidas dentro de las posibilidades que encuentran y sin ser necesariamente conscientes de esto. Así, se defiende el carácter político del cuerpo porque en el fondo cuando hemos sido despojado de todo solo nos queda el cuerpo y es él, por lo demás, el lugar cero desde el cual se puede desplegar una reivindicación contra el poder. Foucault sostiene que en las relaciones de poder siempre hay resistencias, ” las cuales se forman en los mismos lugares donde el poder ejerce su sometimiento, vale decir, el cuerpo. Dicho de otra manera, no es necesario que la resistencia al poder provenga de afuera para ser real y efectiva ya que “cuando el poder deviene biopoder [es decir que tiene por objeto la vida], la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama” (Deleuze, 1986, 122), lo que se evidencia en la experiencia material de los personajes, quienes padecen la violencia propia de un poder que tiene por objeto la vida a la vez que sus cuerpos son el sustrato básico desde el cual ejercen una resistencia que busca la sobrevivencia en un entorno desfavorable.

Esta reivindicación del cuerpo, por lo demás, no tiene que ver necesariamente con una lucha revolucionaria, es decir, con disputar un control hegemónico, de manera que “es preciso aceptar lo indefinido de la lucha (...)” (Foucault 105). De cualquier forma, lo importante es reconocer el potencial político de la corporalidad en la medida que esta sea el objeto de sometimiento por antonomasia e intentar conocer cuáles son los mecanismos por los cuales la materia viva puede resistir. Estos pueden ser numerosos, pero en este caso se explica por lo que Judith Butler (2001) denomina un movimiento “ambivalente” del poder que consiste en la subordinación y producción respecto al individuo que frente a éste deviene sujeto, pero también le “proporciona su continuada condición de posibilidad” (18). En las obras literarias esta posibilidad aterriza en el devenir-animal que permite evidenciar

la capacidad de los personajes de desafiar el paradigma en el que se encuentran establecidos, ya que el devenir constituye una línea de fuga respecto al modelo hegemónico y es de carácter singular, puesto que no responde a formas que le antecedan. Así, tanto el devenir de Yococo como el de Maruja y Navarro son distintos entre sí y suceden en circunstancias distintas, aunque sí comparten ciertos aspectos contextuales como la marginalidad, violencia y la convivencia entre distintas especies.

La resistencia asociada al devenir-animal radica, por lo demás, en la dimensión de desterritorializada que supone el concepto de devenir, lo que en *Montacerdos* se traduce en la imposibilidad de denominar a Yococo bajo una categoría que explique exhaustivamente su cuerpo: es un animal, un loco, un leproso, un muerto-vivo, un ser divino, etc. nunca fijado, sino descentrado, ocupando estas categorías y evadiéndolas, al mismo tiempo. En cuanto a *Ricardo Nixon School*, el devenir-animal tampoco permite su definición, pues Arturo Navarro es incapaz de definir y explicarse racionalmente lo que está “viendo” cuando se enfrenta por primera vez a Terri: “me encontré con una serie de letras indecifrables, mal escritas, borroneadas, indistinguibles. (...) una serie de montículos irregulares, ininteligibles, de alcohólico...” (53) ni tampoco es capaz de explicarse su propia experiencia con la manada de perros, la cual se le presenta mediante imágenes incompletas y borrosas en las que no es posible dilucidar entre lo real y lo que no; es más estos criterios se tornan insuficientes al momento de intentar explicar dicha vivencia. Este proceso de desterritorialización se opone al principio de identidad con el que opera el sistema de dominación, al cual le es útil la determinación de entidades en tanto permite su control y manipulación. Sostener la estabilidad, la centralización del Yo, en este sentido, es incorporar el *establishment*, es decir, el estado de cosas actual como inmodificable. Entregarse al devenir, en cambio, es reconocer la inestabilidad de la vida, su constante movimiento y actualización, aceptar que los cuerpos están constantemente cambiando en la medida en que se afectan por su entorno. El cambio es su potencia de acción que en la búsqueda por persistir en un mundo hostil puede desbordar los límites de lo simbólico o materialmente aceptado y, por lo tanto, desafiar a estos modelos aunque solo sea mediante su existencia desviada.

Por otra parte, también existe un potencial político en el animal al componerse como una de las principales figuras de otredad en el pensamiento antropocéntrico, lo cual se percibe en la connotación que recibe el término cuando es utilizado por los personajes ya sea en el momento en que la familia de Yococo es nombrada de manera peyorativa bajo el signo de lo animal, como también cuando Navarro se refiere a sus precarizados alumnos como “la exótica fauna del Ricardo Nixon” (51), por ejemplo. Sin embargo, contrastivamente surge un revestimiento de la figura del animal al estar asociada a la potencia política del cuerpo, pues es a partir de la relación de los personajes con la animalidad que se desprende la factibilidad de advertir en ellos signos de resistencia.

Por último, parafraseando a Félix Guattari en *Micropolítica: cartografías del deseo* (2006) afirmar al sistema capitalista (o neoliberal) como un sistema de producción de subjetividades es considerar que en ese proceso existen diversas posibilidades de desvíos o líneas de fuga que pueden relacionarse con el modo en que los individuos conciben su existencia. La particularidad del devenir se vincula con lo que Guattari en *Micropolítica* denomina “procesos de singularización” cuya realización implica una frustración de los “mecanismos de interiorización de los valores capitalísticos” (62), de manera que esta línea de fuga no asegura una desviación indiferente respecto al sistema de dominación e incluso es el cuerpo el lugar en el que se efectúa el enfrentamiento entre el deseo y los preceptos externos. Es el caso explícito de Arturo Navarro cuyo devenir se presenta como una disolución del Yo construido por los valores capitalistas y ocurre en un momento en que su existencia bordea la productividad que le exige el sistema de dominación, pues elude las responsabilidades asociadas y se entrega a las calles de una ciudad tan laberíntica y periférica como Valparaíso; en periodos nocturnos, tiempo propicio para la emergencia de circunstancias que eluden y bordean una realidad contaminada por la marginalidad y la opresión.

De acuerdo con esto, en el corpus literario los personajes sobrellevan procesos de diferenciación atendiendo a lo que instintivamente se les presenta como capacidad para continuar existiendo y en la medida en que devienen-animal producen un “devenir diferencial [que] rechaza [o resiste] la subjetivación capitalística” (62). He allí el sentido

político de estos devenires, ya que, en palabras de Suely Rolnik, “atacan la lógica del sistema, no como abstracción sino como experiencia vivida” (60).

Finalmente, si bien Guattari expresa que estos procesos de singularización guardan la potencia de articular revoluciones moleculares a través de una voluntad política consciente, la precariedad del contexto en el que se sitúan los personajes de los textos narrativos y los conflictos en los que se encuentran en relación al sistema de subordinación, como la extrema pobreza en la que los sujetos de *Montacerdos* habitan y la descomposición total de los factores que componían la realidad de Navarro, tal como su trabajo, estudios, relación amorosa, etc. además del considerable individualismo que impera en *Ricardo Nixon School* ya sea mediante la insistencia del narrador por enfatizar que la historia tiene por objeto a sí mismo y su incapacidad de relacionarse de manera conveniente e íntima con otras personas, les impide articular un movimiento que defienda su diferencia y autonomía, por lo que su devenir se presenta antes que nada como punto de singularidad que dan cuenta de un modo determinados de existencia y lucha contra las intensidades que despliega el capitalismo/neoliberalismo que buscan disciplinar el deseo, es decir, coartar nuestra potencia de crear y capturar al cuerpo en función de extraerle un plusvalor mediante el sometimiento a la cadena de producción de capital, lo que se evidencia en el régimen de explotación laboral en el que está inserto Navarro, el cual aun siendo un empleo profesional vinculado a un servicio, se encuentra profanado por los intereses neoliberales vinculados al afán por aumentar el poder adquisitivo tanto como sea posible.

La resistencia, entonces, más que partir de un programa general se expresa en un nivel “micropolítico”, precisamente, en el de la producción de subjetividades que desvían y desafían la axiomática capitalista que mediante lógicas asociadas a la “rostrificación”, es decir, a procesos de significación y construcción de identidades fijas, perturba la realización del deseo y la capacidad afectiva del cuerpo que implica el constante devenir. Adicionalmente, la existencia de esas formas singulares de vida plantea la necesidad política de atenderlas con la misma dignidad que reciben las categorías hegemónicas.

Y posee, por último, un carácter minoritario, en tanto los devenires de las obras literarias no responden a modelos hegemónicos de identidad. Las minorías, en efecto, carecen de un modelo o imagen que les anteceda, son un devenir, una singularidad y un

acontecimiento, por lo que no tiene imagen en la cultura, sino que deviene como línea de fuga que bordea la hegemonía sin formar parte de ella aun cuando no cesa de resucitar ni resistir. En este sentido, los devenires de Arturo Navarro y Yococo, principalmente, constituyen esta expresión de lo minoritario al ser expresiones singulares que desafían la idea de sujeto formada en el sistema de dominación. He aquí la dimensión política de los cuerpos de estas novelas y el fundamento que sostiene su resistencia ya no en función de disputar un control hegemónico, sino de desplegar un proceso de subjetivación que, contrariando a las categorías identitarias hegemónicas, se constituye como desborde de estas categorías y las desafía. Igualmente, el hecho de que el devenir esté asociado a la figura animal también denota su carácter político, pues en el paradigma antropocéntrico éste es una de las principales figuras de otredad, es decir, de un individuo diferente que no pertenece —ni debe pertenecer— a la comunidad. De acuerdo con esto, la animalidad en tanto parte constitutiva de los sujetos es aquello que les concede la posibilidad de desafiar el discurso dominante sobre lo viviente y, por lo tanto, es el punto desde el cual se evoca el poder vital que se resiste ante el poder que tiene por objeto la vida. Estas apreciaciones son las que este trabajo de investigación ha pretendido demostrar a propósito de la lectura de los textos narrativos, los que dan cuenta de una animalidad que se constituye como recurso estético-discursivo cuya función no se reduce solo a expresar la violencia sobre la materia viva, sino sobre todo para manifestar la necesidad regresar al cuerpo no para volver a un paraíso perdido ni para defender el retorno hacia el buen salvaje, sino para afirmar la capacidad afectiva del cuerpo que hace posible el surgimiento de líneas de fuga que expresan una resistencia frente a la violencia desplegada por la estructura de dominación capitalista o neoliberal. Con esto, la representación de lo animal en los textos literarios constituye una resignificación de este, ya que además de expresar a figuras de otredad da cuenta de la potencia política del cuerpo. He aquí la motivación por leerlos desde la categoría del devenir animal, ya que esta fórmula permite regresar al cuerpo como condición de existencia en el mundo, es decir, el punto en el que converge la violencia y la resistencia que por más precaria que sea tendrá un carácter micropolítico. El devenir siempre es minoritario y una micropolítica que pretenda hacer de esto algo hegemónico simplemente no tiene sentido, pues de lo que se trata es de reconocer esa vida y darle dignidad de ser vivida.

Bibliografía.

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: El Poder Soberano y La Nuda Vida*. Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Lo Abierto: El Hombre y El Animal*. 1a. ed., Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- Ahmed, Sara. *La promesa de la felicidad: una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra, 2019.
- Beaulieu, Alain. *Cuerpo y Acontecimiento: La estética De Gilles Deleuze*. 1a. ed., Letra Viva, 2012.
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra, 2001
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. 1a. ed. argentina. ed., Tusquets, 2004.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez, Trad.). Valencia: pre-textos. [Mille Plateaux] (2004).
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Maciel. Madrid: Trotta (2008).
- Esposito, Roberto. "Inmunidad, comunidad, biopolítica." *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política* 1 (2012): 101-114.
- Foucault, Michel, and Julia Varela. *Microfísica Del Poder*. 3a. ed., Ediciones De La Piqueta, 1992.
- Geisse, Cristián. *Ricardo Nixon School*. Santiago: Emecé (2016).
- Guattari, Félix., et al. *Micropolítica: cartografías del deseo*. 1a. ed., Traficantes De Sueños, 2006.
- Han, Byung-Chul. *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder Editorial, 2014.
- Horkheimer, et al. *Dialéctica De La ilustración: Fragmentos filosóficos*. 8a. ed., Trotta, 2006.
- Jara, Cronwell. *Montacerdos*. Lluvia Editores (1981).

- Kristeva, Julia. *Poderes De La Perversión: Ensayo Sobre Louis F. Céline*. México: Catálogos Editora, 1988. Print.
- Le Breton, David. *Antropología Del Cuerpo y Modernidad*. 2a. ed. corr. ed., Nueva Visión, 1995.
- Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Moulian, Tomás. *Chile actual*. Lom Ediciones, 1997.
- Poblete, Nicolás R. "Niños sagrados: Homines sacri el niño proletario y el montacerdos." *Lucero* 13.1 (2002).
- Yancovič Bustos, et al. *El Diablo Como Alegoría Del Capitalismo En La Obra De Cristian Geisse*. 2018.