

Juan Carlos Arteaga Fernández

Los lenguajes de la masculinidad

La novela en América Latina
en la segunda mitad del siglo xx



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



la caracola
EDITORES

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
Qué son los lenguajes genitales	9
El privilegio eréctil.....	16
Lo animal.....	25
La violencia y el paso del tiempo.....	31
El homoerotismo como posibilidades homosociales	35
La <i>male gaze</i>	46
Vasos comunicantes.....	52
Mecanismos de interpretación.....	58
CAPÍTULO PRIMERO	
DEL CULTO A LA ERECCIÓN	
AL TERROR POR LO «ANORMAL»	71
La <i>performance</i> eréctil	71
La corporación masculina	82
El terror por lo «anormal»	98
Mutilaciones y textos.....	III
Masculinidad y Estado	122
La potencia de la mirada.....	137
Relaciones con lo animal	150
CAPÍTULO SEGUNDO	
ENVEJECIMIENTOS: LA IMPOTENCIA POR LA EDAD	157
El paso del tiempo.....	157
Sintaxis y poder	175

El proceso de acumulación	192
Cuerpo del dictador y cuerpo de la nación.....	206
La pedagogía de la pederastia.....	220
La pérdida de control sobre el cuerpo y sobre la nación	229
La pérdida de la diferencia sexual.....	243
CAPÍTULO TERCERO	
ERECCIONES INCONVENIENTES.....	249
Sobre los tipos de inconveniencia	249
La educación sentimental.....	263
Cuerpos, fantasías y afectos	288
Erecciones inconvenientes	299
El cuerpo femenino como puente entre el deseo y el amor.....	310
CONCLUSIONES	317
OTRAS POLÍTICAS DE LA REPRESENTACIÓN.....	323
REFERENCIAS.....	333

INTRODUCCIÓN

¿Qué son los lenguajes genitales?

¿Cómo abordar una literatura —o más bien una parte de la literatura— leyéndola de la cintura hacia abajo?, ¿cómo relacionar el lenguaje literario con las políticas de la representación de la genitalidad masculina, que se crea con ese mismo lenguaje? Desde la segunda mitad del siglo xx, por lo menos en América Latina y por lo menos en una parte de su novelística, ha sido evidente la descripción del falo como el centro organizador de la vida social. Pero esos falos, jamás transparentes o neutros, no están estáticos o muertos, sino que experimentan crecimientos, disminuciones, diseminaciones, inseminaciones, traslados: tienen sus propios movimientos para instaurarse en los flujos del poder.

En este punto, es central recordar la reflexión de Paul B. Preciado, quien realiza una crítica del sistema de pensamiento contemporáneo señalando el hecho de que no se «arriesga» a realizar lecturas que puedan ser «de la cintura hacia abajo». Es como si los genitales, dentro de ciertos campos del pensamiento o de la producción y de la cultura en general, no existieran. Preciado anota:

Negri y Hardt hablan de «producción biopolítica», utilizando la noción foucaultiana para nombrar las formas complejas actuales de

la producción capitalista que combinan tanto «producción de símbolos, de lenguaje, de información, como producción de afectos». Nombran apelando al «trabajo de la vida», las formas de producción que emanan del cuidado corporal, de la protección del otro y de la creación de relación humana, del trabajo «femenino» de la reproducción, de las relaciones de comunicación y del intercambio de saberes y afectos. Pero la mayoría de estos análisis se detienen en su descripción de esta nueva forma de producción cuando llegan a la cintura. (Preciado 2008, 34-5)

Paul B. Preciado señala, acertadamente, cómo las nociones críticas de pensamiento, en un contexto contemporáneo, se detienen hasta llegar a la cintura; lo cual significa que no se ha realizado una lectura de la «cintura hacia abajo» de los discursos contemporáneos y mucho menos del corpus seleccionado en el presente trabajo de investigación. No se ha realizado una lectura crítica de textos literarios comprendiéndolos como lenguajes genitales; es decir, como representaciones literarias —novelas en mi caso de estudio— que describen en sus narrativas explícitamente los genitales de los protagonistas. Esos lenguajes genitales tienen una sintaxis específica, dependiendo de cada uno de ellos —dependiendo de cada una de las novelas— que connota y crea significado en esa representación. Pero dichos lenguajes genitales están enmarcados en un orden «carnofalogocéntrico»¹ en que se observa no solo el flujo de la sexualidad sino el flujo del poder. A través de dos mecanismos —el privilegio eréctil y el poder de penetración—, los lenguajes genitales materializan la *male gaze* de los narradores de las novelas,

1 Como se anotará más adelante, el orden «carnofalogocéntrico» —descrito por Jacques Derrida (2008a)—, se refiere al orden simbólico de los flujos del poder desde la «racionalidad» y la «masculinidad hegemónica»; es decir, la organización de los significados del mundo colocando al falo y a la razón cómo los únicos SIGNIFICANTES desde donde se desprende todo el sentido.

materializan su corporación masculina y su forma de ejercer la fuerza y la violencia sobre cuerpos femeninos o feminizados.

Cuando empecé este recorrido conceptual —hace más de cinco años—, tan solo contaba con el entusiasmo inicial de crear una categoría de análisis literario en torno al lenguaje y a los genitales masculinos —siempre en relación con el poder, su organización y su ejercicio— sin tener nada más que pudiera considerarse «claro». Tal cual le sucedió a Nigel Barley (2006) con la antropología —peripecias relatadas en *El antropólogo inocente*—, no lograba tener lo que se llama una *propuesta*, mucho menos una *propuesta conceptual*.

Únicamente contaba con una percepción inicial que, durante todo este tiempo, ha ido tomando forma, se ha ido perfilando como una categoría, que incluso podría ser un cierto tipo de lectura —una hermenéutica—: existe una relación, explícita o implícita, entre la sintaxis del lenguaje de un determinado grupo de novelas en América Latina en la segunda mitad del siglo xx, la sexualidad y la organización del poder como un flujo descrito dentro de la representación literaria. Esa relación responde a una mirada masculina donde el poder se ejerce a partir de mostrar la erección y a partir de penetrar a otros cuerpos para «extraer» y legitimar la masculinidad. Aquella intuición inicial se ha ido modificando considerablemente en la medida en que las lecturas, las reflexiones, las discusiones se han desarrollado; entonces, el enfoque interpretativo se ha tensado y profundizado.

Los lenguajes genitales, como propuesta de interpretación literaria, se caracterizan, por un lado, por la descripción artística del pene —su potencia y vigor, su rigidez y su fuerza— como una sinécdoque del cuerpo del personaje que, a su vez, es una sinécdoque de la organización masculina del flujo del poder; y, por otro, por una sintaxis especial, una forma particular de escritura narrativa de ficción, dependiendo de cada uno de los autores escogidos para el presente trabajo de investigación, la cual connota y refuerza aquel significado.

Esta descripción artística del pene y la sintaxis que para ello se utiliza están enmarcadas dentro de la mirada masculina, dentro de la *male gaze* y, por tanto, dentro de un orden carnofalogocéntrico donde el falo es el gran SIGNIFICANTE.

Entonces, se trata de observar la utilización particular del lenguaje literario para construir ese significado, para connotar justamente aquello: la organización, la distribución y el ejercicio del flujo del poder que se desprende del falo; probar que, desde la forma de la escritura, se construye el orden carnofalogocéntrico en relación con los mandatos de masculinidad. El movimiento interpretativo viaja de la imagen de los genitales a la reflexión del falo y su organización del mundo simbólico a partir de él como el gran SIGNIFICANTE. En este punto, es preciso comprender que existe una relación entre la representación —del discurso literario—, la escritura del cuerpo y el flujo del poder. Esos elementos constituyen la estructura de los lenguajes genitales presentándolos como narraciones que contienen una específica carga en el ámbito de significación —que nace de la descripción de los genitales de los personajes— y que legitiman, desde sus narradores, la *male gaze* como la mirada «única» y «verdadera» para interpretar el mundo, y el orden carnofalogocéntrico como el único posible.

Tanto el lenguaje como la representación de los genitales se encuentran enmarcados en un sistema conocido con el nombre de *heteropatriarcado*. Históricamente, el término se desprende de la designación del *pater familias*, aquel sujeto con «autoridad» para decidir sobre la dimensión política, económica, social o afectiva de cualquiera de los miembros de la familia. Cabe recalcar que esa autoridad nace del dominio y monopolio de la violencia, y de cómo se la ejerce sobre los cuerpos «otros» —aquellos cuerpos femeninos o feminizados—: el *pater familias* para legitimar su autoridad se impone por la fuerza. De allí se desprende la relación entre el heteropatriarcado y la violencia. Paul B. Preciado, al describir esta relación, dice:

Si la madre era entendida como seno nutricio que debe dar leche, el padre era pensado por la posibilidad de establecer con el hijo, y por extensión con la madre (pues incluso la madre es construida en dependencia filial con el padre), relaciones de muerte, de sangre. Eso fue lo que el feminismo de los años 70 denunció con el nombre de patriarcado: el derecho del padre —del marido, del novio, del amante— a utilizar de forma legítima la violencia como modo de relación política y económica con el otro. (Preciado 2019, 57)

Tal como lo señalada Paul B. Preciado, el heteropatriarcado se refiere a un régimen político donde el cuerpo masculino se impone por la fuerza al resto de cuerpos «otros» que deben subordinarse a él para cumplir con sus deseos. Históricamente, se impone lo que Pierre Bourdieu ha llamado *dominación masculina*: ella se va legitimando hasta convertirse en «natural». El heteropatriarcado se ha legitimado a sí mismo como el sistema único que debe regir la vida humana, como el gran paradigma para organizar la vida social de los colectivos y como la mirada «válida» desde donde leer e interpretar. Rita Segato describe cómo los cuerpos de los otros, en relación con la masculinidad, se van convirtiendo en cuerpos feminizados, cuerpos subalternizados, sobre los cuales se ejercerá la violencia. El despliegue de esa fuerza, el flujo de ese poder es constitutivo de las estructuras de organización del heteropatriarcado.

El tema central de *Las Estructuras* es entonces la inserción del agresor en el cruce de dos ejes de interlocución. En uno de ellos él dialoga, mediante su enunciado violento, con su víctima, a quien pune, disciplina y conduce a la posición subyugada, feminizándola. [...] Por acción del mismo gesto, el agresor exige de ese cuerpo subordinado un tributo que fluye hacia él y que construye su masculinidad, porque comprueba su potencia en su capacidad de extorsionar y usurpar autonomía del cuerpo sometido. El estatus masculino depende de la capacidad de exhibir esa potencia, donde masculinidad y potencia son sinónimos. (Segato 2018, 46)

Los flujos del poder, entonces, se construyen de tal forma que los cuerpos de los «otros» se vuelven subalternos, feminizados, con relación a quien ejerce la violencia. Y ese que ejerce el poder y la violencia, ese que construye su «dominación» no es otro que el «hombre» como sujeto. La masculinidad se «extrae» del cuerpo subyugado y es expuesta al resto de hombres para que la legitimen. Por ello, ejercer el poder, sobre todo de forma violenta, es tan importante para adquirir estatus, para adquirir la masculinidad. Los cuerpos feminizados serán todos aquellos sobre los cuales se ejerza la violencia.

En palabras de Pierre Bourdieu (2000a), se impone la «dominación masculina», donde lo sexual es otra de las dimensiones para que se presente esta organización desigual de acceso a los flujos del poder. Todo el andamiaje de las interacciones sociales requiere del falo como una figura representativa. Rita Segato especifica, en el texto, cómo se construye esa visión de los cuerpos feminizados, cómo se los vuelve subalternos y cómo se convierten en el espacio preciso en el que se va a ejercer la violencia y la fuerza, «extrayendo» la masculinidad de estos:

Pero la violación pública y la tortura de las mujeres hasta la muerte de las guerras contemporáneas es una acción de tipo distinto y con distinto significado. Es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer, y el cuerpo femenino o feminizado es, como he afirmado en innumerables ocasiones, el propio campo de batalla en el que se clavan las insignias de la victoria y se significa en él, se inscribe en él, la devastación física y moral del pueblo, tribu, comunidad, vecindario, localidad, familia, barriada o pandilla que ese cuerpo femenino, por un proceso de significación propio de un imaginario ancestral, encarna. (Segato 2018, 81)

Los cuerpos, entonces, van volviéndose funcionales a la organización de los flujos del poder en donde la masculinidad hegemónica se impone y categoriza a los cuerpos entre aquellos que ostentan el privi-

legio eréctil y adquieren el poder de penetración, y aquellos que son feminizados, subalternizados, aquellos sobre los cuales se ejercerá el poder y la violencia, aquellos que serán violados de forma impune. El heteropatriarcado, como lo define Millet, es un régimen político que necesita la figura del hombre, del «padre de la patria», no ya en términos operativos de funcionamiento para el sistema, cuanto en términos simbólicos: es útil y funcional el significado de su presencia y su monopolio sobre la violencia que se ejerce sobre los cuerpos «otros».

Asimismo un examen objetivo de nuestras costumbres sexuales pone de manifiesto que constituyen, y han constituido en el transcurso de la historia, un claro ejemplo de ese fenómeno que Max Weber denominó *Herrschaft*, es decir, relación de dominio y subordinación. En nuestro orden social, apenas se discute y, en casos frecuentes, ni siquiera se reconoce (pese a ser una institución) la prioridad natural del macho sobre la hembra. Se ha alcanzado una ingeniosísima forma de «colonización interior», más resistente que cualquier tipo de segregación y más uniforme, rigurosa y tenaz que la estratificación de clases. Aun cuando hoy día resulte casi imperceptible, el dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder. (Millet 1975, 69-70)

El heteropatriarcado, siguiendo el pensamiento de Millet, ha logrado «colonizar interiormente» a los sujetos para autodenominarse como el gran sistema de organización social, donde la experiencia masculina es la privilegiada y el hombre, quien toma decisiones, organiza y ejerce el poder, dejando en posiciones subalternas a todos los otros cuerpos. Es a partir de ese orden dado —de esa «dominación masculina»—, de ese paradigma y de esa mirada sobre el mundo, que se estructuran posiciones hegemónicas diferenciándolas de las subordinadas —donde también se dictamina lo que es estético y lo que no lo es—. Estas relaciones de poder definen quién tiene voz —quién

ocupa el centro— y quiénes deben mantenerse en silencio, justo por su posición subalterna; quiénes ejercen la fuerza y la violencia, y sobre quiénes lo hacen.

De esa forma, en aquel específico escenario del poder —construido desde una perspectiva donde la «dominación masculina» es el paradigma vigente—, los sujetos van adquiriendo voz o van perdiéndola. Por ello, la teórica Lola Luna (1996) afirma que, en la dimensión pública —donde se construye e impone la «autoridad»—, el cuerpo masculino tiene la facultad de tener una voz, de «poder decir»; mientras que el cuerpo femenino es destinado al «silencio». Para mi trabajo de investigación, esta voz —adquirida únicamente por el hecho de ser hombre— es una de las tantas prebendas que componen lo que llamaré *privilegio eréctil* y que justificará su poder de penetración.

El privilegio eréctil

El sujeto, según Luna, es solo considerado como tal si cuenta con voz en la historia. Lola Luna, teórica que trabaja en el cruce entre los estudios literarios y los estudios de género, realiza una lectura de cómo es representado «el sujeto femenino en la historia de la literatura» y afirma:

La estrategia de «separar» la historia de las mujeres ha contribuido en un primer momento a focalizar el estudio sobre un sujeto específico. Un sujeto marcado por un «silencio» cultural, enmascarado por una amplia producción sobre las mujeres que ha sustituido a sus voces. El silencio del que pretendemos rescatar a nuestras escritoras es la característica cultural de un grupo *muted*, un grupo antropológicamente silenciado en la historia de la cultura, por haberlo sido en las esferas del poder público del Estado moderno. La esfera del poder público donde se ubica la «autoridad» parece ser la zona del silencio femenino. (Luna 1996, 70)

El sujeto femenino, desde esta perspectiva, ha sido históricamente silenciado por el heteropatriarcado en el ámbito público de la política; de allí se desprende el hecho de que, en la esfera cultural, se haya impuesto un silencio equivalente. El grupo se encuentra en *mute*, a la espera de ser autorizado para que se le devuelva la voz. El heteropatriarcado, desde su organización del flujo del poder, ha relegado a la categoría de subordinado a este sujeto femenino que sirve únicamente en la medida en que le permite obtener lo que desea: ser el espacio sobre el cual se ejerce la fuerza y la violencia. Cabe aclarar, como lo hace Rita Segato desde su perspectiva, que la violencia en el plano sexual no tiene que ver con la satisfacción sexual sino con la legitimidad que se obtiene de los otros:

La expresión «violencia sexual» confunde, pues aunque la agresión se ejecute *por medios sexuales*, la finalidad de la misma no es del orden de lo sexual sino del orden del poder... [...] mediante este tipo de violencia, el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo tanto representando un tipo de violencia expresiva y no instrumental. (Segato 2003, 18)

El poder de penetración es estructural para la constitución de la masculinidad hegemónica. Por un lado, se trata de la forma en que se «somete» o se ejerce la fuerza sobre otro cuerpo subalternizado; pero, a la vez y de forma simultánea, de cómo se despliega la masculinidad para que el resto de hombres legitimen aquella organización del flujo del poder que Rita Segato denomina *corporación*. Es en esas dos direcciones simultáneas en las que se mueve cualquier tipo de violencia y finalmente de violación.

El sujeto femenino, para la lógica del heteropatriarcado, es únicamente un objeto para ser observado, consumido, controlado o violado. Cabe resaltar que el heteropatriarcado ha realizado la misma operación —subordinar— a otros cuerpos: el niño, el sujeto marcado

étnicamente, el animal, entre otros. Esos sujetos se han vuelto subalternos, cuerpos feminizados, lo «otro» en relación con la norma. Se debe comprender, como lo explica Rita Segato, que la masculinidad se construye del proceso de «extraer» de un otro cuerpo feminizado aquella condición. En su texto *Contra-pedagogías de la violencia*, Segato pone especial énfasis en aquel movimiento de extracción:

La prueba de que es hombre es que será capaz de «extraer» o «exaccionar un tributo» de la posición femenina. En la economía simbólica del género, una posición es femenina porque de ella circula un tributo en dirección a la posición masculina, que lo exacciona y de él se nutre. La violación coloca a su víctima —mujer más frecuentemente, pero a veces hombre— en la posición femenina, y se nutre con el tributo resultante de esa dominación, por ese proceso de reducción. No hay masculinidad sin la circulación de ese tributo que la construye. Y no hay feminidad sin esa conducción a la posición reducida, subyugada: esta es la «matriz heterosexual», la matriz patriarcal, el género. (Segato 2018, 43)

Los cuerpos, en relación con el poder, son subordinados o feminizados pues, como lo explica Rita Segato, de ellos se «extrae» la legitimidad de la masculinidad —su «tributo», señala la autora—. Y, como ya se lo mencionó, históricamente se ha tratado del cuerpo de la mujer, pero también puede ser del cuerpo del niño, del animal o de todo aquel que se constituye en lo «otro» para la «dominación masculina», para la corporación.

En la historia de la representación, el sujeto femenino es inexistente o únicamente representado como «objeto erótico» de la *male gaze* —ya explicaré esta categoría más adelante—. Nattie Golubov, quien realiza un cruce entre teorías de género, teorías de la cultura y teorías audiovisuales, dirá que el sujeto femenino es representado como un objeto de consumo, excluido incluso de la representación de la lectura: «En este trabajo analizaré cómo la crisis de determinados valores y

supuestos de la civilización (masculina) ha afectado a la novela negra, género literario que por definición es masculino y que explícitamente excluye a la mujer como lectora» (Golubov 1991, 99). El heteropatriarcado, que va extendiendo sus lógicas de funcionamiento a la matriz cultural, implanta un tipo de lectura marcada por la *male gaze*, un tipo de lectura masculina que responde a las lógicas de organización del flujo del poder y que tratan de mantener el estado de las cosas.

Se trata de comprender cómo esa mirada masculina, que representa el mundo y que dictamina qué es lo estético y qué no lo es, se traduce en una serie de «valores» supuestamente «naturales», supuestamente «neutrales»: literatura escrita y consumida por hombres. La institucionalidad de esa mirada —y la legitimidad que esa institucionalidad otorga— es la columna vertebral de lo que se vuelve «aceptable». El canon, desde aquella perspectiva, es justamente lo «aceptable» —dictaminado por un grupo de lectores para otros lectores— bajo criterios de legitimidad, de institucionalidad. La lista de autores y la lista de textos se vuelven legítimos porque el grupo de lectores hombres otorga su visto bueno, su sello de «calidad», determinando que ese trabajo literario es «estético», bajo los «valores» de su propia mirada, bajo su propia perspectiva; en definitiva, bajo su propia *male gaze*. De allí que el heteropatriarcado, dentro del mundo literario, puede volverse equiparable al canon. Los autores y los textos se legitiman y se inscriben dentro de la tradición desde valores que se emparentan completamente con las nociones que, desde el heteropatriarcado, se han impuesto hacia el campo cultural, en general; y hacia el campo literario, en particular.

Los textos se legitiman —y son caracterizados como «estéticos»— solo si una institución de poder los avala, los nombra, los cataloga y los difunde; es decir, solo si una institución de poder deposita en ellos su capital simbólico. La institucionalidad se va revistiendo de poder en la medida en la que los lectores confían en ella y le otorgan la po-

sibilidad de que decida cuáles son los autores y los textos que deben estar dentro del canon y cuáles son aquellos que, en cambio, quedan por fuera, no merecen ser leídos o estudiados. Y el canon se empata con la mirada masculina cuando se descubre que la institucionalidad —de esa institución abstracta— está permeada por una lectura donde la *male gaze* es la «norma», el lugar desde el cual leer e interpretar la literatura y el mundo.

Este trabajo de investigación busca des-centrar esa mirada sobre el canon, al sexualizar los textos, al presentarlos inscritos dentro del heteropatriarcado y al evidenciar la *male gaze* que los permea constantemente al construirlos como lenguajes genitales. El heteropatriarcado, como una de sus principales herramientas de funcionamiento, ha logrado «limpiar» el canon al presentar la cultura como un campo «neutral» que se rige por valores absolutos —y absolutistas— como «estética», «calidad» y «literario». Esos valores están relacionados con el poder. Por tanto, se trata de comprender que los procesos de producción, distribución y consumo de la literatura también se encuentran atravesados por nociones de género, pero que justo se trata de ocultar esas marcas, volviendo aséptica la escritura:

Las mujeres que escriben, en su mayoría, han considerado, hasta muy recientemente, que lo hacen no como mujeres sino como escritores. Tales mujeres declaran que la diferencia sexual no significa nada, que no hay diferencia atribuible entre escritura masculina y femenina. Partamos diciendo —retomando una cita de Lyotard— que «esa neutralización de la cuestión [de la cuestión de la diferencia entre escritura masculina y femenina] es ella misma muy sospechosa: al igual que cuando alguien dice que no hace política, que no es ni de derecha ni de izquierda: todo el mundo comprende que es de derecha»; «decir que el lenguaje y la escritura son in/diferentes a la diferencia genérico-sexual refuerza el poder establecido al seguir encubriendo las técnicas mediante las cuales la masculinidad hegemónica disfraza con lo neutro —lo im/personal— su manía de personalizar lo universal». (Richard 1993, 131)

Según Nelly Richard, la masculinidad hegemónica utiliza la estrategia de la «neutralidad» para ocultar —sinónimo de silenciar— aquellas voces que no se corresponden con la «oficial», con la «dominante», con la voz de ese cuerpo masculino que ocupa el centro. El canon, como institución literaria, no es sino únicamente la concreción de esa mirada sobre un grupo de textos que, desde aquellos valores universales, tienden a neutralizar cualquier posible indicio de la condición de su autor o autora, como si las personas que escribieran no estuvieran marcadas por sus condiciones sexo-genéricas y por sus diferentes experiencias sexuadas en el mundo. La propuesta es desmontar esa «neutralidad», es observar cómo el heteropatriarcado se traduce en canon literario, y comenzar con la sexualización de los textos.

El canon se basa en la institucionalidad, en la historia de la institucionalidad dictaminando si un texto y un autor merecen estar dentro de una «lista» o no. Por ello es que existen autores y libros que se inscriben dentro de esa lógica, buscando el reconocimiento de esa institución, buscando ese capital simbólico. Nelly Richard, en su artículo «¿Tiene sexo la escritura?», señala perfectamente cómo se ha buscado históricamente esa institucionalidad, esa legitimidad del canon; incluso señala cómo algunas escritoras han buscado ese reconocimiento de la institución aun renunciando simbólicamente a su propia condición de mujeres.

Los lenguajes genitales son también una forma de comprender cómo se estructuran los flujos del poder y desmitificar a aquellos autores y textos que se alinean perfectamente con el canon «neutral», con criterios que abogan por lo «puramente estético». Es decir, develar cómo la *male gaze* se halla profundamente arraigada en la mirada de los diferentes narradores —de las novelas escogidas para la presente investigación— y cómo, en sus narrativas, relatan los movimientos de la corporación masculina. Y los lenguajes genitales —que miran la representación literaria desde su relación con el poder y con

el orden carnofalocéntrico— son también una propuesta de lectura crítica de las novelas canónicas que componen la historia literaria de América Latina en la segunda mitad del siglo xx.

«Estética» o «calidad literaria», como valoraciones disociadas de los cuerpos que escriben —es más, como valoraciones disociadas de los cuerpos de los textos— se asumen como «universales», reforzando la idea de poder que se esconde en la institucionalidad del canon. Con el sujeto femenino, como algunas autoras denuncian, se crean dos formas de incluirlas «bajo vigilancia»: la primera es que se las trata como un grupo «aparte» —el canon, en su perspectiva paternalista y haciendo gala de su propia benevolencia, incluye en varias antologías o tratados o estudios aquel capítulo dedicado exclusivamente a la escritura de mujeres—. Este es un intento por inscribir esas otras escrituras dentro del marco de la institucionalidad literaria: «Su primer saldo favorable parece haber sido una toma de conciencia más extensivamente compartida por las escritoras chilenas de cuáles son las precariedades y ambigüedades de inscripción que afectan a la “literatura de mujeres” dentro del marco de la institucionalidad literaria» (127).

Como lo explica Richard, la institucionalidad aparece cuando, dentro del canon, se busca incluir a la «escritura de mujeres», pero no de forma general sino en un capítulo aparte, dedicado únicamente a ellas, como si se tratara de un «cierto tipo de escritura» —un «cierto tipo de ser humano»—. Es como si se hubiera decidido «integrar» a la producción literaria de mujeres, pero bajo vigilancia, encasillándola en una categoría específica, con un membrete determinado: «escritura de mujeres». Pero la escritura de mujeres, ¿requiere de ese canon y su capital simbólico, de esa *male gaze* como única forma de lectura?

La segunda es la estrategia del lugar común —también propio del canon— de nombrar a mujeres sin conocer lo que Richard denomina como la *escritura-mujer*; es decir, colocar en los listados o catálogos nombres de escritoras sin penetrar en sus composiciones sobre el mundo

(128), sin estudiar sus obras literarias desde una perspectiva seria. Allí, como a veces sucede con espacios que incluyen a mujeres solo para cumplir con las «políticas de cuotas», se utiliza el mecanismo de la inclusión «bajo vigilancia» al citar nombres que se vuelven vacíos, pues no se realiza una lectura de esas otras escrituras: el nombrarlas, pero no leerlas y mucho menos realizar el esfuerzo de comprender sus estéticas.

Realizar un trabajo teórico e interpretativo sobre los lenguajes genitales es también construir una mirada, una lectura sobre ese canon para —sin afán de homologación o de inscripción institucional— comprender las «escrituras de la disidencia» de la identidad, comprender lo que Richard denomina el *devenir minoritario* y hallar una forma de lectura que transforme las lógicas del poder masculino del heteropatriarcado; para que el sujeto femenino deje de ser representado como el «objeto irrepresentable», posible solo en el deseo de la *male gaze*. Por tanto, realizar una lectura a «contrapelo» de lo dictaminado por la corporación masculina o, al menos, evidenciando cómo es su funcionamiento dentro de las novelas canónicas de América Latina en la segunda mitad del siglo xx:

Cualquier literatura que se practique como disidencia de identidad respecto al formato reglamentario de la cultura masculino-paterna; cualquier escritura que se haga cómplice de la ritmicidad transgresora de lo femenino-pulsional, desplegaría el coeficiente minoritario y subversivo (contradominante) de lo «femenino». Cualquier escritura en posición de descontrolar la pauta de la discursividad masculina/hegemónica compartirá el «devenir-minoritario» (Deleuze-Guattari) de un femenino que opera como un paradigma de desterritorialización de los regímenes de poder y captura de la identidad normada y centrada por la cultura oficial. (132-3)

Para esta investigación se han seleccionado textos y autores que justamente no pertenecen a ese devenir minoritario, que justamente no

son parte de lo subversivo; sino que están totalmente alineados con la cultura masculino-paterna, con la identidad normada, y cómodos con la «neutralidad» oficial del canon, confortados con pertenecer a esa lista. Lo subversivo se halla en la propuesta de lectura de esos autores y textos canónicos como lenguajes genitales, dejando en evidencia cómo se construye o se refuerza la masculinidad hegemónica, cómo opera dentro de esos textos la *male gaze*, cómo se constituyen los flujos de poder y cómo se estructuran las interacciones de los diferentes personajes a partir de su privilegio eréctil y de su poder de penetración. La propuesta, por tanto, es la sexualización del canon: justo dejar por fuera el criterio de «neutralidad» y atrevernos a leer de la cintura hacia abajo.

Así, el objetivo de la investigación es construir una hermenéutica que desmonte o deconstruya esa particular organización del mundo individual y colectivo, y de los privilegios desprendidos a partir de ser hombre y de contar con un cierto tipo de cuerpo que, socialmente, continúa siendo más valorado que otros. Por tanto, desmontar la forma en que se ejerce la fuerza y la violencia sobre los cuerpos femeninos o feminizados.

On l'a déjà dit : le «toucher» de cette pensée – ce pèse-nerfs qu'il faut qu'elle soit, ou rien – n'appartient pas à une immédiateté antérieure et extérieure au sens. Du sens, au contraire, il est la limite même – et la limite du sens se prend dans tous les sens, dont chacun fait effraction de l'autre. (Nancy 2000, 40)²

Jean-Luc Nancy describe un tipo de escritura que, a partir de la imagen, se relaciona con las dimensiones concretas o corporales. Lo

2 «Ya se ha dicho: el “tocar” de este pensamiento —ese “pesanervios” que debería ser, o nada— no pertenece a ninguna inmediatez anterior y exterior al sentido. El sentido, al contrario, es el límite mismo; y el límite del sentido se toma en todos los sentidos, cada uno de los cuales se fractura (o entra en efracción) con el otro». (Nancy 2000, 40). (La traducción es de Andrés Cadena).

racional del lenguaje deja de ser lo único importante para dar cuenta de otro tipo de dimensiones y tensiones: los afectos, por ejemplo. Se debe indagar por un tipo de interpretación que una la dimensión sintáctica del lenguaje con las imágenes que crea y que no son únicamente conceptuales o «racionales» para el lector; sino que además apelan a su afectividad. La interpretación se instala en el incómodo vértice entre lenguaje e imagen, entre sintaxis y representación, entre el cuerpo concreto del pene y el orden simbólico del falo. La sonoridad del lenguaje, su estructura sintáctica, la disposición de las palabras, crean determinados efectos para reforzar una imagen.

Por ejemplo, como se explicará a lo largo del primer capítulo, en *Los cachorros*, se utiliza una sintaxis que parece «quebrada» o «rota» —donde se han extraído, intencionalmente, partes importantes de la oración como ciertos verbos— para simular la emasculación del personaje protagonista. Aquel es un ejemplo de la relación entre sintaxis e imagen que se crea para producir un sentido en el lector; una aplicación práctica del postulado de Nancy: una escritura que, a partir de la imagen, se torna corporal. Karina Marín (2018, 40), reflexionando a propósito de estos postulados, da algunas pistas para comprender la simbiosis entre lenguaje e imagen: «Nancy propone entonces pensar en una escritura en la que sea posible tocar el cuerpo. Esa tentativa del tacto solamente se comprende cuando el lenguaje se rinde ante la imagen y ella se niega a someterse al mandato de lo meramente racional».

Lo animal

Ahora, en este punto, cabe poner en relación lo afirmado por Nancy con lo sostenido por Jacques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde realiza una crítica a Nancy y a la forma en que delinea su reflexión. Derrida sostiene que el tacto, no únicamente la

mirada, es «racional» y que esta categoría de «racional» es justo lo que construye el privilegio «especista» y antropocéntrico. Los seres humanos para legitimarse a sí mismos como el «centro» de toda la existencia han dividido a los cuerpos entre «racionales» —los seres humanos— e «irracionales» —los animales—. Los primeros poseen todo el capital simbólico mientras que los segundos son únicamente cuerpos subalternos sobre los cuales se puede ejercer la fuerza y la violencia de manera impune. Desde allí, se realiza una crítica a la escritura como una de las formas para constituir aquel privilegio.

Ahora bien, ¿qué es, en última instancia, lo que distingue así la guerra animal, aquella que confina pues dentro de la bestialidad salvaje, de una guerra humana que, por el contrario, haría salir del estado salvaje, abriendo entonces a la cultura y a la conciencia social? ¿Qué es lo que, en resumidas cuentas, va en el mismo sentido que ese «yo pienso» que garantiza la humanidad y la racionalidad del animal que estoy si(gui)endo? (Derrida 2008b, 121)

Como lo señala Derrida, el privilegio eréctil y el poder de penetración también están contruidos sobre un privilegio especista que otorga capital simbólico únicamente a los cuerpos humanos, que legitima la «racionalidad» y que, a partir de la relación entre lenguaje e imagen, sostiene dicho privilegio. Por ello, es importante realizar una lectura crítica de Nancy y una lectura crítica de «lenguaje» y de «imagen» y de la forma en que ambas construyen la representación.

A partir de esta relación entre lenguaje e imagen —es decir, entre sintaxis y representación—, el lector, dentro de un universo literario específico, asume la tarea de descubrir cómo el escritor narra los movimientos del falo para volverlo el gran SIGNIFICANTE, dentro de ese orden carnofalocéntrico. Por esta razón, no a todas las novelas de un autor las considero como lenguajes genitales —o su sentido puede

desprenderse de esa categoría de lectura—; sino únicamente aquellos textos en donde la utilización consciente del lenguaje subraya aún más el falo sobre el cual se está fabulando, en su relación con los flujos del poder, con la vida social, con la vida de los cuerpos hegemónicos y los subalternos, y el entorno de interacciones entre unos y otros. La propuesta de este trabajo investigativo es justamente relacionar el lenguaje con la representación del personaje. No evitar esa confrontación, sino remarcar esa relación para tensar aún más la concepción de lenguajes genitales y su relación con los flujos del poder y con ese orden carnofalogocéntrico en donde el falo es el gran SIGNIFICANTE.

Este orden carnofalogocéntrico no es «neutral», «inmutable» o «intocado»; sino que, por el contrario, sufre una serie de movimientos de significado de acuerdo con varios factores diferentes en que el privilegio eréctil y el poder de penetración se ven marcados, transformados, acrecentados o extintos. Esto último sucede cuando los cuerpos de los hombres se vuelven subalternos en relación con los cuerpos de los otros hombres. En el primer capítulo se realiza una descripción de algunos de los privilegios que ostentan los personajes hombres —y los tienen por el solo hecho de ser hombres—; pero, sobre todo, cuando muestran al resto que son capaces de la erección y de «extraer» la masculinidad de los cuerpos femeninos o feminizados al penetrarlos. También se enuncian algunas de las penalidades cuando por alguna razón ya no son capaces de ejercer aquella violencia.

A través de un sistema simbólico de valoraciones y jerarquías, los cuerpos masculinos entablan relaciones con otros cuerpos desde una posición de privilegio. Y, sin reducirlos únicamente a sus genitales, es vital para aquella construcción del mundo el tamaño literal del pene y su potencia sexual para cumplir con el poder de penetración. Ese tamaño —central en la organización de los flujos del poder, pues de esas dimensiones se desprende cuáles personajes habitarán posiciones hegemónicas y cuáles subordinadas— está en constante tensión

con lo «anormal». Comprendo lo «anormal» —a lo largo de los diferentes capítulos— como cuerpos, elementos o comportamientos que salen de los límites impuestos, que se alejan de lo que «deberían ser», de lo que les enseñaron a ser desde la matriz heteropatriarcal y desde la norma.

El tamaño y la potencia del pene, caracterizados por su literalidad, pronto se proyectan hacia el mundo simbólico de las relaciones sociales, enmarcándose en el orden carnofalocéntrico. El movimiento de significado parte de la literalidad del cuerpo, pero pronto se desplaza hacia una organización del mundo donde es el falo su único rector y del cual se desprende todo el orden simbólico. Para construir una significación, parto de la imagen de los genitales —imagen corporal, literal de la representación del cuerpo de los personajes—, pero me desplazo hacia el falo y su sistema simbólico de organización de los flujos del poder. Jacques Derrida señala la relación estrecha entre «logocentrismo» y «falocentrismo», haciendo referencia al privilegio de lo masculino en la construcción del significado, y a cómo toda la arquitectura simbólica se edifica a partir de ubicar a lo masculino en el centro, como el paradigma, como el ente rector: «El logos, ser vivo y animado, es, pues, también un organismo engendrado. Un *organismo*: un cuerpo *propio* diferenciado, con un centro y extremidades, articulaciones, una cabeza y pies. Para ser “conveniente”, un discurso escrito debería someterse como el propio discurso vivo a las leyes de la vida» (Derrida 1968, 117).

Jacques Derrida, en «La farmacia de Platón», describe cómo se ha priorizado la construcción del significado desde una única concepción de «racionalidad» humana. Sin embargo, dicha concepción está situada corporalmente, dominada por el privilegio de lo masculino y lo humano, en general. Hablar de «logocentrismo», para Derrida, es hablar de «falocentrismo»: el privilegio masculino para dominar el significado de las cosas; pero, sobre todo, para imponer aquello como

la «norma», dejando de forma implícita la posibilidad de que sea lo masculino, el cuerpo masculino, el que ejerza sobre los otros cuerpos la fuerza y la violencia. Es más, en otro de sus textos, Jacques Derrida nombra el término *carnofalogocentrismo* para describir mejor este orden heteropatriarcal, basado en la «razón», pero con un componente «especista» que estructura la creencia de que los seres humanos son los únicos importantes, siendo los animales cuerpos «otros» que serán subalternizados.

Entre todas las aportaciones de la primatología moderna y entre todos los rasgos que, perdonen que se los recuerde, subrayo desde hace tiempo en todas partes en donde (es decir, más o menos por doquier) me he interesado por la gran cuestión del animal y de lo propio del hombre, así como de lo que he denominado el carnofalogocentrismo... (Derrida 2008a, 34)

La reflexión de Derrida, en su serie de conferencias *La bestia y el soberano*, también atraviesa la perspectiva «especista», que sitúa al ser humano en el centro y lo concibe como el único capaz de construir un proceso simbólico sobre el mundo, como el único ser «racional» capaz de ejercer el poder, de organizar sus flujos, de imponer su «mirada». Y los cuerpos «otros» de los animales son cuerpos subalternizados, cuerpos sobre los cuales se puede ejercer la fuerza y la violencia, cuerpos que se pueden violentar de forma impune porque el privilegio especista así lo determina. En el libro *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, Derrida describe cómo funciona este privilegio especista:

Cada vez que «se» dice «El Animal», cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más «El Animal», pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre (el hombre como «*animale rationale*», el hombre como animal político, como animal hablante, *zoon logon echon*, el hombre que dice «yo» y se toma por el sujeto de la frase que él profiere entonces a propósito del susodicho

animal, etc.), pues bien, cada vez, el sujeto de esa frase, ese «se», ese «yo» dice una tontería. Confiesa sin confesar, declara, de la misma manera que un mal se declara a través de un síntoma, hace que diagnostique un «digo una tontería». Y este «digo una tontería» debería confirmar no solo la animalidad que niega sino su participación comprometida, continuada, organizada en una verdadera guerra de especies. (Derrida 2008b, 48)

En varias de las novelas comentadas en este trabajo, se observa cómo los protagonistas violan animales —ya sea de forma individual o colectiva— justo porque gallinas, yeguas o perras son cuerpos sobre los cuales es posible ejercer violencia y permanecer impune. Nadie reclama por sus derechos, nadie los defiende. El especismo radica en esta visión desde la cual solo los seres humanos son simbólicamente importantes y todos los otros ocupan posiciones alejadas del centro. El «carnofalocentrismo» es el tipo de orden simbólico que se trata de describir y, por tanto, de deconstruir. Es por él, por su funcionamiento basado en el falo y el poder de penetración, que se dictaminará si un personaje es «importante» o «desechable». Además, en la primera parte de la investigación, se observa cómo los hombres pueden ser considerados como «anormales» justamente por el tamaño y la potencia, demostrando que el orden carnofalocéntrico se modifica y se adapta según las conveniencias de determinados contextos y que, además, el discurso masculino del poder está permeado por varias paradojas como esta.

La «monstruosidad animal» —reflexión de Derrida— se articula con la idea de «soberanía» y cómo los soberanos —ya sean Estados «soberanos» como la República Dominicana de Trujillo o dirigentes «soberanos» como el patriarca— imponen sus deseos por sobre los del resto de cuerpos. Aquí la reflexión alrededor de los flujos del ejercicio del poder está atravesada también por la concepción de la «monstruosidad animal» como parte del soberano y lo que tiene permitido hacer; y cómo se ubica por encima de la «ley», por encima del

resto de los ciudadanos. Aquello significa que la «bestiada»³ es posible únicamente en el ser humano que se cree por encima de la ley y ejerce sobre los otros su violencia.

La violencia y el paso del tiempo

En el segundo capítulo, se mapea cómo el paso del tiempo erosiona, simbólicamente, la corporación masculina y cómo algunos privilegios se van perdiendo por el hecho de envejecer. Entiendo el término *corporación* tal como lo describe Rita Segato. Aquella explicación se realizará más adelante. Por la edad, por ya no ser capaces de tener una erección, los personajes se van devaluando, se van volviendo obsoletos o reemplazables al perder su poder de penetración. La erección, por tanto, es una categoría hermenéutica comprendida en constantes desplazamientos y valoraciones, según el tiempo transcurre y los personajes se corresponden con la edad que van teniendo. Es importante, en esta reflexión, recoger los aportes de Segato, en *Las estructuras elementales de la violencia*, donde señala cómo el orden falogocéntrico se relaciona con el carácter generacional de un cuerpo envejecido. La autora utiliza la categoría de «mandato de violación» y menciona la edad como otro de los factores para ejercer el poder de penetración; pero, sobre todo, para ser legitimado por el resto de hombres al hacerlo.

3 Para entender la concepción de «bestiada» —que será explicada a lo largo del presente trabajo— es importante recordar que dicha concepción se emparenta con la de «soberanía». Jacques Derrida, en su texto *El animal que (luego) estoy siguiendo*, anota que la soberanía es justamente no contar con nociones de «ley», donde el ser humano se impone por la fuerza. La soberanía se vuelve violenta y se impone por la fuerza. El soberano, al no contar con la «ley» como un marco regulador, es la verdadera «bestia». Los Estados soberanos se encontrarían en la misma situación.

La idea de mandato hace referencia aquí al imperativo y a la condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico e instancia paradigmática de todos los otros órdenes de estatus —racial, de clase, entre naciones o regiones. Esto quiere decir que la violación, como extracción forzada y naturalizada de un tributo sexual, juega un papel necesario en la reproducción de la economía simbólica del poder cuya marca es el género —o la edad u otros sustitutos del género en condiciones que así lo inducen, como, por ejemplo, en instituciones totales—. Se trata de un acto necesario en los ciclos regulares de restauración de ese poder. (Segato 2003, 13)

Las relaciones de género, según la autora, están permeadas por los componentes étnicos, de clase o geográficos —en interseccionalidad⁴— que marcan las estructuras a través de las cuales se instaura la violencia como forma legítima de convivencia. En este punto es fundamental conceptualizar lo que se concibe como violación, el movimiento de ejercer la fuerza sobre ese otro, sobre ese cuerpo subalteralizado. Rita Segato (2003, 31-3) anota tres formas en las que entiende la violación: primero, «como castigo o venganza *contra* una mujer genérica que salió de su lugar, esto es, de su posición subordinada y ostensiblemente tutelada en un sistema de estatus». En segundo lugar, «[c]omo agresión o afrenta *contra* otro hombre también genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de un cuerpo femenino o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él». En tercer lugar, «[c]omo una demostración de fuerza y virilidad *ante* una comunidad de pares, con el objetivo de

4 Entiendo el término *interseccionalidad* como aquel fenómeno por el que un sujeto sufre discriminación u ostenta un privilegio por la suma de múltiples categorías tales como grupo étnico, género, clase social, opción sexual, espacio geográfico, grupo generacional, entre otras.

garantizar o preservar un lugar entre ellos probándoles que uno tiene competencia sexual y fuerza física».

La violación, entonces, se caracteriza por el despliegue de la fuerza en dos sentidos simultáneos: como «castigo» para el cuerpo femenino o feminizado y como exhibición de la fuerza «masculina para los pares» hombres. De esta idea se desprende lo que comprendo como «poder de penetración»: aquel movimiento en donde se despliega la fuerza física sobre un «otro» en donde, por un lado, se lo «castiga» por ser subalterno; pero, de forma simultánea, se demuestra la propia masculinidad, se la «extrae» de ese cuerpo. El privilegio eréctil —mostrar la erección al resto de hombres— es solo el primer momento. Después, aparece el poder de penetración en donde la masculinidad hegemónica se legitima a sí misma como el sistema «válido» de organización y ejercicio de los flujos del poder. Santiago Cevallos González, mapeando la forma en la que se relaciona la violencia, la «rapiña», la violación y la literatura de la Generación del 30 en Ecuador, anota a propósito de la novela *Los Sangurimas*:

La crueldad en la violación y asesinato de María Victoria por parte de Facundo y sus hermanos da cuenta justamente de que nos encontramos frente a un mandato de violación, y una exhibición de poder e impunidad. A su vez, sin embargo, la violación apuntaría siempre «a una experiencia de masculinidad fragilizada» (37) [...] Además, la violencia sexual sobre el cuerpo femenino tendría que ver con un mensaje dentro de una estructura corporativa mafiosa. De ahí la espectacularización de la violación, como la cruz clavada en los genitales de María Victoria en el relato de José de la Cuadra. (Cevallos González 2020, 19)

Tal como lo anota Cevallos González, la impunidad es exhibida frente al resto de hombres —o es exhibida únicamente para los otros hombres—, pues el poder es, precisamente, encontrarse más allá de

la «ley», de lo que se entiende por «ley»: el poder es la impunidad de violar un cuerpo femenino o feminizado y permanecer impune. En el relato mencionado por Cevallos González, los Rugeles se saben capaces de violar a su prima pero no les basta: deben exhibir que no tendrán consecuencias por ejercer el poder de penetración. La corporación masculina, entonces, basa parte de su funcionamiento en la impunidad y en la exhibición de la impunidad para, de esa forma, ganar más capital sexual. Rita Segato lo describe de la siguiente forma:

El poder está, aquí, condicionado a una muestra pública dramatizada a menudo en un acto predatorio del cuerpo femenino. Pero la producción y la manutención de la impunidad mediante el sello de un pacto de silencio en realidad no se distinguen de lo que se podría describir como la exhibición de la impunidad. La estrategia clásica del poder soberano para reproducirse como tal es divulgar e incluso espectacularizar el hecho de que se encuentra más allá de la ley. (Segato 2003, 43)

El poder de penetración que se puede desprender de una lectura crítica de las reflexiones de Segato radica en acceder al privilegio eréctil, ser capaz de violar y, además, no tener consecuencias por aquello, no tener un castigo sino adquirir más reconocimiento por parte de los otros hombres, obtener mayor estatus dentro de la cofradía masculina, adquirir mayor capital sexual. El poder de penetración está relacionado con la exhibición de esa impunidad, con mostrar al resto que se es capaz de ejercer fuerza y violencia sobre un cuerpo subalterno y que no se tendrá una consecuencia, ni civil ni penal; sino que, por el contrario, se adquirirá mayor reconocimiento.

Destaca la relación existente entre masculinidad y edad, perceptible en el cuerpo y que se irradia al universo simbólico de organización de los flujos del poder. Por ello, los personajes seleccionados como ejemplo de aquella relación —cuerpos que envejecen— son precisamente

los dictadores, patriarcas o «padres de la patria»: quienes ostentaban, de manera más evidente, la serie de privilegios eréctiles que les otorgaban el heteropatriarcado y la exposición pública de su masculinidad; principalmente, la exposición pública de su poder de penetración. Son justamente ellos porque, en su pérdida, se observa cómo el poder masculino se encuentra constantemente reinventándose para mantener su funcionamiento, para que el capital sexual no deje de acumularse, para que el estado de las cosas se mantenga igual —o finja mantenerse igual—.

La erección es una imagen extraída de escenas del corpus literario seleccionado para este trabajo que alumbra una zona de funcionamiento del heteropatriarcado. Los dictadores, mientras gozan del prestigio social —la posibilidad de decidir cómo ejercer el poder—, aprovechan la organización de la masculinidad para imponerse. Sin embargo, su cuerpo se va deteriorando por la edad, y asimismo ocurre con la posibilidad de continuar estando en el centro mientras pierden, paulatinamente, el poder de penetración. Este acápite intenta mapear ese desplazamiento al dar cuenta de cómo la masculinidad funciona en términos de mandato y, además, cómo ese funcionamiento se transforma con el tiempo.

El homoerotismo como posibilidades homosociales.

Finalmente, en el último capítulo se aborda la representación del homoerotismo que no llega a consumarse en una relación sexual. La hipótesis del apartado es que la corporación masculina está marcada por el erotismo, por el deseo mutuo que consolida aún más los lazos de poder entre hombres, construyendo redes que ayudan a otros hombres a acceder a los espacios de poder y dejando por fuera a las mujeres. La concepción de espacio homosocial de poder es justamente la materialidad de esas redes —incluso se podrían denominar *amis-*

tades— masculinas que fundan un pacto para montar un escenario donde los hombres acceden a las decisiones mientras las mujeres —o los cuerpos «otros», los cuerpos feminizados— son relegadas.

Martínez-Góngora, realizando un análisis interpretativo de la obra de Garcilaso de la Vega —y apalancándose en la terminología de Eve Kosofsky Sedgwick—, realiza una definición clara de la categoría «deseo homosocial»:

El término *homosocial* resulta el más pertinente para aludir a las relaciones políticas entre hombres, eróticas o no. Según Bray, hablar de «homosexualidad» en la temprana Edad Moderna resulta un anacronismo. Tomo el término *homosocial* de Eve Kosofsky Sedgwick para referirme al tipo de relaciones entre hombres que pueden incluso caracterizarse por una intensa homofobia, temor y odio a la homosexualidad. Sedgwick utiliza la expresión «deseo homosocial» para formular una hipótesis sobre la existencia de un continuo ininterrumpido entre lo «homosocial» y lo «heterosexual» que en nuestra sociedad resulta radicalmente interrumpido. (Martínez-Góngora 2004, 137)

El espacio homosocial, por tanto, será aquel territorio concreto, perceptible, donde se entablan este tipo de relaciones entre hombres, donde se configura la cofradía de la masculinidad, donde se construye su corporación. Además, relaciono con ese espacio homosocial a los lugares —colegios, cárceles o el sertón— donde los hombres aprenden a entablar dichas interacciones: la cercanía de los hombres, de unos con otros, construyendo una organización del flujo del poder donde únicamente ellos tienen acceso. Los colegios de Mario Vargas Llosa —como el Leoncio Prado o el Champagnat— se relacionan con el sertón por la edad de los protagonistas al pasar por allí. Tanto los personajes de *Los cachorros* como los de *Gran Sertón: Veredas* tienen una edad de «formación», donde se encuentran «aprendiendo» cuál es el mandato de masculinidad.

Por tanto, para la masculinidad hegemónica, esos colegios o ese sertón se constituyen en los espacios en que los protagonistas tendrán su «iniciación» para probar su masculinidad. Esa «iniciación» —que varía de espacio a espacio dependiendo de cada una de las novelas— radica en mostrar y demostrar, frente al resto de hombres, el privilegio eréctil y el poder de penetración. Tanto en el sertón como en los colegios, los personajes están marcados por el deseo de mostrar a sus pares que son «hombres», que pertenecen a la corporación. Kosofsky Sedgwick, al caracterizar las relaciones homosociales, dice:

I will be arguing that concomitant changes in the structure of continuum of male «homosocial desire» were tightly; often causally bound up with the other more visible changes; that the emerging pattern of male friendship, entitlement, rivalry, and hetero- and homosexuality was in an intimate and shifting relation to class; and that no element of that pattern can be understood outside of its relation to women and the gender system as a whole. (Kosofsky Sedgwick 1985, 1)⁵

Elena Martínez, quien realiza una aplicación de la categoría de «homosocial» a la literatura, analizando el cuento «Bienvenido, Bob», de Juan Carlos Onetti, describe las distinciones de términos entre *homosocial* y *homosexual*. Dichas formas de comprensión de las relaciones entabladas entre hombres para su corporación tienen un origen en el trabajo de Eve Kosofsky Sedgwick en *Between Men: English Literature*

5 «Yo discutiría que los cambios concomitantes en la estructura del *continuum* del “deseo homosocial” del hombre se daban estrechamente, a menudo casualmente atados a otros cambios más visibles; que el patrón emergente de la amistad masculina, de su afirmación y rivalidad, y de la hetero y homosexualidad, tenían relación directa con la clase; y que ningún elemento de dicho patrón puede entenderse por fuera de su relación hacia las mujeres y del género como un sistema integral». (Kosofsky Sedgwick 1985, 1) (La traducción es de Andrés Cadena).

and Male Homosocial Desire. Se utilizan, a lo largo de esta investigación, las mismas categorías para observar cómo funciona la organización de esos flujos del poder, enmarcados en un orden carnofalocéntrico.

Homosocial es, como explica Eve Kosofsky Sedgwick en *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, un neologismo formado por analogía con la palabra *homosexual*, y se usa en las ciencias sociales para describir vínculos entre personas del mismo sexo aplicándose a actividades como camaradería masculina; es diferente a homosexual y aún, a veces, se caracteriza por una homofobia intensa. Ese deseo homosocial se ve en los patrones de amistad, rivalidad y competencia; los cuales están obviamente condicionados por las reglas de conducta de clase social y no se pueden entender fuera de las coordenadas de esta. Como es sabido, el patriarcado está basado en relaciones entre hombres que establecen una jerarquía de solidaridad e interdependencia que les permite controlar a las mujeres. Dentro de las estructuras de dominación patriarcal, la heterosexualidad se impone y se rechaza la homosexualidad. Las construcciones de la heterosexualidad y la homosexualidad son complejas y están entrelazadas con género, raza, clase y la institución familiar. (Martínez 2006, 21)

Las relaciones de «amistad» construyen el campo político al incluir a los otros hombres y al excluir a las mujeres,⁶ siendo una especie de tamiz, de muralla del heteropatriarcado para que su centro continúe funcionando más o menos de la misma forma en que históricamente ha venido naturalizando cómo se debe ejercer el poder,

6 Aunque no es parte del presente trabajo de investigación, existe un sector de representaciones de mujeres que son funcionales a la lógica de dominación masculina. En *Cien años de soledad*, por ejemplo, Úrsula representa también la *male gaze*, es coherente con los mandatos de masculinidad y los legítima en el tipo de formación que imparte a sus hijos, en las interacciones sociales que rigen su casa, en la forma en que se relaciona con los otros.

con quién y cuándo; pero, principalmente, sobre qué cuerpos. Además, ese deseo homoerótico muestra las porosidades, inconsistencias e incoherencias del discurso alrededor de la masculinidad, evidenciando la inconveniencia de un determinado tipo de deseo que es disidente. Aunque los personajes seleccionados para este capítulo viven en conflicto por lo que están experimentando —por la cercanía de los cuerpos de sus camaradas—, no se atreven a abandonarse al amor homosexual, pues aquello significaría perder el privilegio eréctil, volverse cuerpos feminizados sobre los cuales se ejerce el poder y la violencia, ser subalternizados.

Llamo *erecciones inconvenientes* a aquellas que se encuentran en el límite de lo permitido, en el límite de la norma y del comportamiento sin sanción: se trata de hombres que sienten amor por otros hombres y experimentan cómo su cuerpo confronta lo que se les ha enseñado durante décadas, a través de una formación sistemática de lo que debe ser la masculinidad; y, sobre todo, de lo que debe ser su comportamiento en relación con esa idea de masculinidad. Aquí cabe aclarar que la heterosexualidad, como lo afirma la teoría de género y algunos aportes de la teoría *queer*, no es simplemente un tipo de relación sexual, sino que se trata de toda una organización del mundo; es decir, no es una opción sexual sino un régimen político.

Se busca, por medio de la heterosexualidad, normar los cuerpos de los sujetos, pero, sobre todo, normar los comportamientos de los ciudadanos: una forma política de controlar la vida. Paul B. Preciado, al realizar una genealogía de la experiencia del cruce experimentado por ella/él, señala los alcances de ese sistema de control. En uno de los artículos que componen el libro *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*, recuerda la vida de Jean Genet y su carácter de resistencia. Según Preciado, Genet se rebela a través de la sexualidad. Pero ¿contra qué? Pues precisamente contra el régimen político que controla los placeres de los ciudadanos. Preciado dice:

Genet inventó una forma de filiación-sin-hijos que escapa a los lazos de sangre y de leche, a las relaciones de identidad, oposición y exterminación que rigen las normas de la transmisión paterno-filial narradas mitológicamente, formuladas por el derecho romano, asentadas después durante la Edad Media por los códigos eclesiásticos y hoy extendidas en su variación heterosexual como ideal de relación familiar y social. Las relaciones paterno-filiales de sangre y de leche, herederas de un modelo de poder soberano, deberían darnos miedo. En las sociedades soberanas, el poder del padre no es el poder de dar la vida, como dejaría claro un estudio criminológico detallado de los casos de Edipo y Cronos, sino el poder de dar la muerte. (Preciado 2019, 56)

Paul B. Preciado recuerda la importancia de observar al heteropatriarcado como un sistema político que desea controlar la vida y la muerte; donde la figura del padre es de vital importancia pues él decide quién vive y quién muere. Pero no únicamente aquello sino que, además, decide cómo se vive y cómo se muere. Ahora, es fundamental ampliar la descripción de este régimen político controlando el placer de los ciudadanos y su importancia para el capitalismo. Preciado, en otro de los textos que se han vuelto claves para comprender la creación de «subjetividades», describe el control farmacopornográfico de la subjetividad en el mundo contemporáneo.

El verdadero motor del capitalismo actual es el control farmacopornográfico de la subjetividad, cuyos productos son la serotonina, la testosterona, los antiácidos, la cortisona, los antibióticos, el estradiol, el alcohol y el tabaco, la morfina, la insulina, la cocaína, el citrato de sildenafil (Viagra) y todo aquel complejo material-virtual que puede ayudar a la producción de estados mentales y psicosomáticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotencia y de total control. Aquí, incluso el dinero se vuelve un significativo abstracto psicotrópico. El cuerpo adicto y sexual, el sexo y todos sus derivados semiótico-técnicos son hoy el principal recurso del capitalismo postfordista. (Preciado 2008, 36-7)

La descripción de Paul B. Preciado sobre el control del régimen farmacopornográfico da cuenta de cómo el régimen se enfoca en el control sobre los cuerpos y sus flujos en relación con la producción del capital. Los elementos tangibles —como señala, incluso el dinero— se vuelven obsoletos frente al control de todos los flujos de esos cuerpos y sus subjetividades.

Ese padre, para llegar a ser reconocido como tal por el resto de miembros del sistema, ha tenido que «probar» su masculinidad imponiéndose, haciendo explícito el uso de la violencia y legitimando su autoridad por medio de la fuerza. El heteropatriarcado, por tanto, se traduce en esas relaciones paterno-filiales de poder que reproducen la enseñanza de la masculinidad para perpetuar un cierto orden, una cierta mirada sobre el mundo. Y vuelve un nuevo ciclo. En ese proceso, el capital juega un papel fundamental, pues el régimen político del heteropatriarcado, al querer controlar la reproducción, se asegura de que el capital será legado, será heredado mediante esas relaciones paterno-filiales. El gesto de Jean Genet, desde esa perspectiva, plantea una alternativa diferente: escapar a las exigencias del mandato de masculinidad apostándole al placer.

Aquí cabe complejizar las relaciones e interacciones refiriéndonos a las reflexiones «farmacopornográficas» enunciadas por Preciado. Según el pensador español, existe un régimen posindustrial, global y mediático que hace referencia a procesos de gobierno biomolecular (farmaco-) y semiótico-técnico (porno) de la subjetividad sexual (Preciado 2008, 32) que construye relaciones, interacciones e identidades complejas. Es aquella perspectiva alrededor de los flujos del poder desde donde se estructurará cómo se construyen los diferentes tipos de masculinidades aparecidos en el corpus de estudio de este trabajo de investigación. Esto significa que los regímenes políticos de control, que antes se aplicaban al cuerpo en general, en la era posindustrial se aplican sobre los órganos individuales —me atrevería

a decir incluso sobre las células individuales— haciendo que los «fármacos» o medicamentos posean una gran importancia para moldear, desde su discurso médico, cómo debe ser la vida humana. Por otro lado, en el campo semiótico, también se realiza un trabajo de «normalización» al moldear cómo «debería ser» la subjetividad sexual de los sujetos. La pornografía, desde esa perspectiva, tiene la posibilidad de marcar y definir la subjetividad sexual de los sujetos, presentando relaciones inequitativas e interacciones violentas, «naturalizando» la violencia, ayudando a construir el paradigma de la *male gaze*: donde la violación y el poder de penetración son permitidos. Ahora, en esta era posindustrial, la biopolítica se ocupa principalmente de aquellos componentes.

El heteropatriarcado se articula como sistema político y la masculinidad como sistema pedagógico. Rita Segato, en su libro *Contra-pedagogías de la crueldad*, define al heteropatriarcado como la «primera pedagogía de poder y expropiación de valor». Esa misma línea de reflexión es utilizada en el presente trabajo. El heteropatriarcado, como se ha afirmado anteriormente, es la primera pedagogía de poder y expropiación de valor, tanto en una escala filogenética como ontogenética: es la primera lección de jerarquía, aunque la estructura de esa jerarquía haya ido mutando en la historia (Segato 2018, 17).

Esto significa que entender al heteropatriarcado como una pedagogía de la crueldad es mirar las formas en las que la visión masculina —la *male gaze*— se «enseña» a una nueva generación para que la organización y el ejercicio del poder continúen favoreciendo a la corporación masculina. Todo el uso de la fuerza y la violencia sobre un cuerpo subalterno —femenino o feminizado— se «enseña» como un mandato, se lo aprende como un comportamiento y se lo reproduce en el mundo social. Por esa razón, la antropóloga argentina define a la masculinidad hegemónica como una pedagogía de la crueldad. La propuesta política de Rita Segato es justamente plantear una *contra-pedagogía*.

Por último, y a manera de un breve colofón, planteo una ética de la lectura para que la masculinidad pueda ser vivida desde otras perspectivas menos violentas. Aquí, enfatizo en el legado que, de generación en generación, se va transmitiendo; incluso que yo mismo voy transmitiendo. La *male gaze*, de entre todas sus posibles características, también es un tipo de herencia que se va dando a quienes vienen después; un tipo de legado, incluso si el mismo es deconstruido. Es por ello que esta ética de la lectura y esta transformación de la enseñanza pueden ser vistas como estrategias de resistencia o, mejor aún, como campos específicos sobre los cuales intervenir a modo de resistencia.

Así fue como esta combinación entre la sintaxis de un discurso literario y la representación de la sexualidad que se hacía con esa misma sintaxis —a partir de la organización del poder desprendiéndose de la fuerza simbólica del falo—, se fue convirtiendo en trayectoria teórico-metodológica. No se trata de un fenómeno aislado, que se vea en la poética particular de un autor como una rareza, sino que, por el contrario, es una constante de diferentes textos literarios y que tiene relación con una forma hegemónica de ver el mundo; allí, el ejercicio de interpretación desde los lenguajes genitales podría ser elevado a un tipo de lectura de distintas tradiciones literarias, en un determinado período de tiempo. Desde la imagen del pene —que, como se ha mencionado ya, aparece en los textos literarios seleccionados en el corpus—, se reproduce un cierto orden carnofalocéntrico que continúa legitimando el poder de penetración. Jacques Derrida lo señala claramente:

Hablo más que todo, desde mucho tiempo, de las diferencias sexuales, más que de una diferencia (dual y oposicional) constitutiva en realidad, con el falocentrismo, con lo que llamo también el *falocentrismo*, de un rasgo estructural en el discurso filosófico que habrá prevalecido en la tradición. La deconstrucción pasa, en primer lugar por ahí. Todo vuelve ahí. (Derrida 2000)

Jacques Derrida describe un orden simbólico que toma como «unidad de medida» al falo para convertirlo en el gran SIGNIFICANTE; en la «unidad de medida» de todas las cosas desde donde, invariablemente, «se debe desprender» el significado y todos los significados posibles. Sus reflexiones se apalancan en la crítica a Freud y Lacan, principalmente. Es desde allí, desde esa organización simbólica del mundo, que planteo cómo se reproducen dichos órdenes en las historias narradas por escritores latinoamericanos, quienes —sean conscientes de ello o no— enmarcan a sus personajes en situaciones que describen al falo como su único valor; escritores que, además, son canónicos dentro de la historia de la novela en la segunda mitad del siglo xx en América Latina. Derrida relaciona directamente al falo con el logos. En una entrevista realizada por Cristina de Peretti, en 1989, dice:

[L]a unidad entre logocentrismo y falocentrismo existe, no es la unidad de un sistema filosófico. Por otra parte, esta unidad no es patente a simple vista: para captar lo que hace que todo logocentrismo sea un falocentrismo hay que descifrar un cierto número de signos. Este desciframiento no es simplemente una lectura semiótica, implica los protocolos y la estrategia de la deconstrucción. Debido a que la solidaridad entre falocentrismo y logocentrismo es irreductible, a que no es simplemente filosófica o no adopta solo la forma de un sistema filosófico, he creído necesario proponer una única palabra: *falogocentrismo*, para subrayar de alguna manera la indisociabilidad de ambos términos.

El orden simbólico del falo, desde donde se desprenden sus mandatos y significados, se estructura a partir de su construcción como paradigma único para organizar la «vida» de los «vivos», para convertirlo en la «única mirada posible». Así, se retoma la idea de la interpretación como un ejercicio que cuestiona frontalmente ese tipo de orden que se permea hacia lo político, lo estético o lo cultural.

Diego Falconí Trávez, a propósito del cuerpo femenino, señala cómo cierto tipo de estéticas ayudan a «naturalizar» y «estetizar» algunas actividades violentas sobre ese cuerpo femenino o feminizado.

La violencia inserta en la historia colonial que va marcando los cuerpos de las mujeres negras no solo por su género sino también por su raza. En este sentido, si bien los raptos de las mujeres en varios textos europeos de diferentes épocas son de extrema violencia, dando cuenta de un canon artístico que naturaliza y estetiza estas acciones (Pollock 2007, 169), me parece que la contraposición corporal que plantea Arroyo Pizarro resulta básica para entender cómo el cuerpo de la mujer negra, al esclavizarse, encuentra un lugar de extrema indignidad en la economía de las representaciones de violencia contra la mujer. (Falconí Trávez 2018, 136-7)

El arte, según Falconí Trávez, se convierte en un mecanismo para naturalizar la violencia, para volverla un elemento ordinario y de la vida ordinaria. De acuerdo con esta perspectiva de análisis, sucede lo mismo con el corpus literario seleccionado: la estética ayuda a «naturalizar» un comportamiento excluyente o violento que, por ser estetizado, parecería no ser tan grave o por lo menos no perturbar tanto. O podría tratarse de una consencuencia. Estas estéticas son el resultado, el producto de una determinada organización más amplia que ellas, que se da por natural, legítima y funcional; y, a la vez, contribuyen a producir dicha organización. Los lenguajes genitales son nombrados así, porque realizan una representación explícita de los genitales masculinos, y utilizan una sintaxis específica para connotar aquello, pero además porque presentan este orden en donde la masculinidad hegemónica se construye a partir del privilegio eréctil de los personajes y su poder de penetración.

La *male gaze*

Es tan generalizada la representación de los lenguajes genitales —categoría que se convirtió en reiterativa durante toda la investigación y el proceso de elaboración intelectual— que en un inicio seleccioné, para este estudio, una novela por cada década, de la siguiente forma, encontrando en cada una de ellas esta particular organización de los flujos del poder:

- 1956: *Gran Sertón: Veredas*
- 1967: *Cien años de soledad*
- 1970: *El obsceno pájaro de la noche*
- 1984: *Colibrí*
- 2000: *La Fiesta del Chivo*

La organización del poder basada en el falo se «estetiza» por la literatura, por lo menos para gran parte de la producción novelística en América Latina en la segunda mitad del siglo xx. Desde allí se plantean los lenguajes genitales como una propuesta política de lectura, justo para rastrear otras alternativas posibles —para imaginarlas al menos—. Comprender los lenguajes genitales como una propuesta política de lectura es plantear una lectura crítica desmontando la representación de los genitales masculinos en relación con la sintaxis que utilizan para connotar, dentro de un régimen que continúa legitimando la corporación masculina y el falo como creador de significaciones.

Por términos metodológicos —principalmente de extensión—, se decidió trabajar con una novela por cada uno de los capítulos: en el primero de ellos, *Los cachorros* (1967); en el segundo, *El otoño del patriarca* (1975); y en el tercero, *Gran Sertón: Veredas* (1956). Aunque se tuvo que sacrificar cierta cronología, es fácilmente observable cómo la representación de la masculinidad —sobre todo el privilegio eréctil y el poder de penetración— va siendo parte de una matriz cultural presente en los diferentes discursos literarios de la época; además, se escogió delibera-

damente narrativa escrita por hombres; así como autores y textos que pertenecen al canon literario de América Latina en la segunda mitad del siglo xx. El ejercicio hermenéutico está basado en la deconstrucción de un tipo de mirada —la *male gaze*— que justamente es parte no solo de las estéticas de los autores sino de su propia condición: narrativa escrita por hombres. Esa mirada también constituye el paradigma desde el cual los narradores de las novelas seleccionadas significan el mundo, comprenden las interacciones sociales y las representan literariamente.

Los cuerpos de los textos y los cuerpos de los autores están atravesados por ideas sobre la masculinidad que irán apareciendo paulatinamente en las diferentes narrativas, a través de los narradores particulares de las novelas seleccionadas. La decisión de escoger cuerpos masculinos también apunta al objetivo de remarcar lo profundamente arraigado que está el sistema carnofalogocéntrico. Y, además, en esta decisión se encuentra la intención de leer, de forma crítica, a los autores canónicos que durante décadas han sido privilegiados con el reconocimiento, sin ser abordados desde sus perspectivas de género, desde sus concepciones con relación a los sistemas sociales, desde sus diferentes formas de naturalizar la violencia y la desigualdad, desde su propia falta de distancia para plantear universos ficcionales marcados por el privilegio eréctil y el poder de penetración.

La *male gaze* es una categoría utilizada por Laura Mulvey quien, desde su campo de reflexión —el cine—, se da cuenta en 1975 de que las lógicas heteropatriarcales se han filtrado a la forma de producir, distribuir y consumir la producción audiovisual. Según la autora británica, el cine se constituye como un ejercicio escopofílico; es decir, se basa en el placer que produce mirar al otro desde una perspectiva erótica. A partir de esa premisa —que la autora importa del psicoanálisis como herramienta política, como lo afirma al inicio de su ensayo «Placer visual y cine narrativo»—, Mulvey se pregunta: ¿quién mira?, ¿qué es lo mirado?; y, sobre todo, ¿cuál es la relación de poder entre

ambos? Se construye una perspectiva de género para desentrañar el funcionamiento de la *male gaze* en un entorno audiovisual.

Mulvey plantea que toda la ilusión del cine de ficción —el Hollywood de los años 60 y 70 que es su corpus de trabajo— se encuentra marcada por la forma en que se construye el escenario ficcional para que ese espectador —identificado con lo masculino, con su placer y con sus flujos de poder— encuentre en la ficción la satisfacción buscada. Lo visto, por contraste, será lo «otro»: lo femenino como «objeto de deseo», representado en la pantalla. La *male gaze* crea una dialéctica de la mirada para construir una relación de poder que se suma al estereotipo de lo masculino como «activo» —como el ojo que mira y que tiene el derecho de sentir placer y que, además, tiene el derecho de ejercer la fuerza y la violencia— y lo femenino como «pasivo» —aquello que debe ser mirado y que existe solo en función de lo primero, subordinado a los deseos de lo «activo» y el receptáculo sobre el cual se ejercerá la violencia del primero—. Mulvey dice:

Una división heterosexual del trabajo activo/pasivo ha controlado igualmente la estructura narrativa. De acuerdo con los principios de la ideología dominante y de las estructuras psíquicas que la sustentan, la figura masculina no puede llevar la carga de la cosificación sexual. El varón se muestra reluciente a la hora de mirar a sus semejantes exhibicionistas. De ahí que la escisión entre espectáculo y narración propicie el papel del hombre como parte activa que despliega la trama, que hace que las cosas sucedan. El hombre no solo controla la fantasía de la película, sino que surge además como el representante del poder en un sentido nuevo: como portador de la mirada del espectador, consigue trasladarla más allá de la pantalla para neutralizar las tendencias extradiégticas que representa la mujer en tanto que espectáculo. (Mulvey 2001, 371)

Laura Mulvey, desde su crítica al mundo de la representación cinematográfica y los lenguajes audiovisuales, da cuenta de la pers-

pectiva donde la *male gaze* se impone para configurarse como el paradigma único desde donde se «debe» observar e interpretar el mundo y el arte, borrando otras posibilidades y reduciendo las complejas interacciones humanas hacia la simplicidad de un hombre que mira —en función de su propio placer— y de una mujer que es mirada —vuelta un objeto erótico— para la complacencia del primero. Esa es la perspectiva que se va creando para configurar el mundo de las representaciones.

Para Stuart Hall, también existe una relación estrecha entre mirada y erotismo.

Como Freud ([1927] 1977) argumentó, a menudo hay un elemento sexual en «mirar», una erotización de la mirada. La mirada es con frecuencia impulsada por una búsqueda no reconocida del placer ilícito y un deseo que no puede ser satisfecho: «Las impresiones visuales continúan siendo el sendero más frecuente a lo largo de los que la excitación libidinal se enciende» (Freud, [1927] 1977: 96). Continuamos mirando, aun si no hay nada más que ver. Él llamó a la fuerza obsesiva de este placer de mirar, escopofilia. Se hace perversa, dijo Freud, solo «si se restringe exclusivamente a los genitales, relacionada con el disgusto [...] o si, en lugar de ser preparatoria para el objetivo del sexo normal, lo suplanta». (Hall 2013, 452)

La mirada y el erotismo se relacionan directamente —según Hall— y se emparentan, a su vez, con el poder. Se trata de comprender cómo la erotización de la mirada conlleva también la pregunta: ¿qué se está viendo?, ¿cuál es el «objeto» mirado?, ¿cuál su relación con los flujos del poder? Para esta investigación, es vital reconocer que este tipo de mirada no se limita únicamente a la metáfora visual del cine —como espacio de interacción, donde existe un espectador y la imagen proyectada—; sino que, además, ha sido expandida a la vida cultural. En varias de las novelas que son parte de este corpus aparece la *male gaze* con su misma lógica: un espectador masculino, organiza-

dor de los flujos del poder y del placer, mira el mundo —y por tanto, a los otros— en función de su propio beneficio, para ejercer el poder de penetración, en función de su propia acumulación de capital sexual.

La *male gaze* no es privativa del cine sino que es expandida como el paradigma desde donde se «debe mirar». El monopolio del poder y del placer, por tanto, radica en ese espectador que construye todo el escenario del mundo con la lógica de que el centro es él. Allí su conexión con las concepciones de falo abordadas por Jacques Derrida en tanto que el falo vuelve a presentarse como el gran SIGNIFICANTE, como el único posible. La *male gaze* es esa mirada en donde lo masculino es el lugar de observación —y también de enunciación— y decide lo que es el placer y cómo se lo consigue —incluso decide cuándo debe ser intercambiado por poder— y qué cuerpos serán privilegiados al penetrar y qué cuerpos serán violados para «extraer» de ellos la masculinidad. Estas posiciones se desprenden del grado de cercanía o lejanía que los hombres tienen con la corporación masculina; es decir, si los sujetos cumplen con los mandatos de masculinidad serán los privilegiados al penetrar; pero si los sujetos no cumplen con dichos mandatos, serán cuerpos feminizados que es posible violar de forma impune.

La *male gaze* materializa las posiciones de enunciación de personajes y narradores, mostrando la complejidad de sus interacciones. Los diferentes narradores y personajes que serán descritos en estas páginas cuentan con la *male gaze* como parte de su formación —así les enseñaron a mirar, a significar y a vivir el mundo—, pero también como parte de su sentido de vida —son importantes en cuanto se mantienen dentro de lo que «deberían ser» como «hombres» desde ese paradigma, en cuanto cumplen con el mandato de masculinidad—.

Cabe aclarar, sumando a las reflexiones de Mulvey, que esta mirada masculina no solo que tiene su relación con el erotismo y con el poder —desde su propio sitio de privilegio—; sino que, además, se

caracteriza por estar atravesada por el capital. La organización heteropatriarcal es constitutiva del capitalismo, como lo anota Rita Segato en *Contra-pedagogías de la crueldad*: «La captura de algo que fluía errante e imprevisible, como es la vida, para instalar allí la inercia y la esterilidad de la cosa, mensurable, vendible, comprable y obsolescente, como conviene al consumo en esta fase apocalíptica del capital» (Segato 2018, 11). El capital es constitutivo a la organización masculina de los flujos del poder. Y la *male gaze* empata perfectamente con la lógica del consumo porque se vuelve voraz e insaciable: jamás puede ser satisfecha. Joaquín Barriandos, teórico argentino que trabaja sobre la colonialidad de la mirada, llama la atención sobre ese canibalismo que supone el ojo del que está observando. «La fuerza de este tipo de violencia epistémica —inserta en la *colonialidad del ver*— consiste por tanto en una doble estrategia visual, origen de toda modernidad-colonial ocularcéntrica: el hacer aparecer al *objeto salvaje* y, al mismo tiempo, hacerse desaparecer como *sujeto de la observación*» (Barriandos 2008, 7).

Aunque el área de trabajo de Barriandos pueda ser otra, debe quedar enunciado que la *male gaze* también está construida por las diferencias étnicas que componen los diferentes mundos de las masculinidades, en sus luchas por constituirse en el sitio hegemónico. La *male gaze* es un paradigma que se impone no solo desde estructuras de género sino también de clase y étnicas —como se explicará más adelante, con la «blanquitud» de la que hablaba Echeverría—, creando un cierto tipo de masculinidad y legitimándola como única para el ejercicio del poder. La *male gaze* es aquella forma de mirar el mundo en donde se monopoliza el placer para la satisfacción propia del sujeto que mira, asociando lo masculino con la acción de mirar y lo femenino con lo pasivo de ser mirado. Dicho paradigma ha invadido la vida cultural, siendo aceptado como el único existente y construyendo la ficción de que es la forma «natural» de construir el poder y el placer, la única forma de significarlos, de vivirlos y de organizar la vida social.

Vasos comunicantes

En esta investigación, se seleccionaron aquellos textos que se relacionan directamente con la imagen de la genitalidad, tanto desde el plano de la representación como de la sintaxis. Por ello, el personaje de Pichulita Cuéllar se constituye en el arquetipo, en la imagen simbólica potente que, por contraste, encarna la «nada», el exterminio del privilegio eréctil y el poder de penetración por una mutilación. A partir de ese relato se proponen conexiones como «vasos comunicantes» (Rivas Iturralde 2014) con otros personajes: Aureliano Buendía, el Boa, el Esclavo, para remarcar cómo algunos personajes, en esa particular *economía*, se acreditan o se devalúan.

Se menciona el término *vasos comunicantes* como una metodología de interpretación. Se relacionan imágenes, episodios, acontecimientos extraídos de una novela con imágenes, episodios y acontecimientos de otra para crear un nuevo núcleo de sentido, que me ayude a explicar cómo podría funcionar la constitución de la corporación masculina en los diferentes universos literarios. Los «vasos comunicantes» se refieren a las interconexiones que un determinado texto puede tener con otros que no precisamente le son afines, pero que, desde una lectura crítica, desde los lenguajes genitales como una posibilidad de interpretación y deconstrucción de la masculinidad hegemónica, se vuelven cercanos.

El privilegio eréctil y el poder de penetración se desprenden del reconocimiento del resto. Allí es cuando entra en juego el concepto de *performance* eréctil para alcanzar reconocimiento o capital sexual. Estos personajes se ven en la tarea de competir entre ellos para legitimarse, para demostrar que son «dignos» de ostentar el poder y de ejercerlo. El cuerpo emasculado de Pichulita Cuéllar —y el texto emasculado de *Los cachorros*— sirve como referencia para realizar una hermenéutica de lo que «debe ser» la masculinidad y lo que su-

cede cuando «no ocurre» así, cuando el pene ha sido extirpado. Hay un abismo de diferencia entre lo que Cuéllar cree que «debe ser» y lo que termina siendo.

De esa distancia, por supuesto insalvable, nace el conflicto del personaje. Dentro de la representación literaria, los mandatos de masculinidad y las valoraciones sociales se ven claramente representadas en un cuerpo que ya no puede acumular capital sexual porque ha perdido su pene; por tanto, ha perdido la capacidad de «extraer» su masculinidad al penetrar a un cuerpo «otro»: ya no tiene su poder de penetración. Fue un accidente. Cuéllar no escogió su nueva condición; y, sin embargo, para el resto de hombres, se va devaluando, poco a poco, hasta cuando termina muerto en un raro accidente de tránsito, olvidado por sus pares.

Para el segundo de los capítulos escogí, desde el contraste, la figura de El Chivo de Mario Vargas Llosa y la del patriarca de Gabriel García Márquez, donde se incluye el componente de la edad como trascendental dentro de la masculinidad hegemónica. Se plantea que la masculinidad, desde la interseccionalidad —condición social y económica, el componente étnico o la situación geográfica—, también debe ser puesta en relación con un criterio generacional. No es lo mismo ser joven y hombre que ser viejo y hombre: existen, simbólicamente, diferencias notables en lo relacionado con la masculinidad y su valoración por parte del resto cuando el cuerpo experimenta la vejez, culturalmente asociada con la decadencia, los malos funcionamientos y hasta con la enfermedad y la muerte.

En los casos seleccionados, tanto Trujillo como el patriarca se ven interpelados por la edad y por sus cuerpos que ya no reaccionan a los estímulos sexuales como sucedía anteriormente; ambos se ven enfrentados a una impotencia —real o imaginaria— que los atormenta y que les hace perder el privilegio eréctil y el poder de penetración. De ese proceso de envejecimiento se desprende la inte-

rrogante: ¿qué sucede con el poder cuando la erección ya no es posible por la vejez?, ¿qué sucede con esa organización y con ese capital sexual cuando ya no se puede penetrar? A partir de la historia de ambos, se realizan conexiones con otras figuras y representaciones literarias para describir cómo el orden patriarcal simplemente los desecha cuando envejecen.

El mecanismo de análisis va adquiriendo un devenir histórico centrado en la figura hegemónica del patriarca que, poco a poco, se ve desgastada, deteriorada por el paso del tiempo; de lo que se desprende, como consecuencia, que su relación con los flujos del poder mute. Ese cuerpo antes fue poderoso y capaz de la erección —o, mejor dicho, fue considerado poderoso justo porque era capaz de una erección; por tanto, de ejercer el poder de penetración—. Desde la perspectiva de Rita Segato, la «corporación masculina» se realiza en el dominio violento del cuerpo femenino o feminizado.

El privilegio eréctil, por tanto, no se trata únicamente de ser capaz de la erección —aquel es el primer momento del flujo—; sino, de poder penetrar a un otro cuerpo que, en el acto, se vuelve subalterno feminizándose. Así, entiendo el privilegio eréctil como la organización y ejercicio del poder que se basa en la penetración de un cuerpo, ejerciendo la fuerza y la violencia sobre él. Justamente por este movimiento del poder de penetración es que la vejez —y la flacidez sexual descrita en las novelas seleccionadas para el capítulo— se tornan problemáticas. Se debe recordar que la relación entre erección y penetración, y poder no es mecánica ni transparente; de ahí que los personajes puedan ocultar su impotencia, camuflarla, sublimarla o fingir que no la padecen.

Finalmente, para el tercer capítulo, se escogió la historia entre Riobaldo y Diadorín en *Gran Sertón: Veredas*. Ambos personajes son los protagonistas de una travesía por el sertón brasileño para tratar de convertirse en soldados, cuando en realidad no lo son. A partir

de ese éxodo, como en el caso de los dos acápites anteriores, se establecen «vasos comunicantes» con otros autores y con otras travesías para ir describiendo el deseo homoerótico que es parte sustancial de la masculinidad, su «corporación» y su funcionamiento «exitoso» —aunque pueda parecer una paradoja—. Los lazos de «amistad» entre hombres, fundados sobre este homoerotismo, se vuelven más fuertes y duraderos en la medida en que la convivencia se impone en la cotidianidad. Por ello es que Kosofsky Sedgwick denomina *deseo homosocial* a este pacto social entre hombres para mantenerse en el centro, convivir juntos y monopolizar los flujos del poder.

El pacto implícito de ejercicio del poder por parte de los hombres está atravesado por el deseo que sienten por sus pares: deseo sexual experimentado en el cuerpo pero manifestado como «admiración», como «reconocimiento», como «amistad» o «fraternidad». Y es justo esa forma de reconocimiento el tipo de capital sexual que se trata de acumular. Aunque la relación sexual como tal no es consumada por los personajes —como las relaciones sexuales no son consumadas en muchos momentos—, existe el homoerotismo que los junta, que los vuelve cercanos y que los emparenta para la organización y el ejercicio del poder, creando, por un lado, la concepción de «corporación» —una logia de hombres que constituyen lazos para ejercer el poder—, pero, por otro, feminizando los cuerpos sobre los cuales se ejercerá ese poder y esa violencia, feminizando los cuerpos que serán violados para «extraer» de ellos la masculinidad.

El capítulo está destinado a mostrar esos momentos de deseo, de duda, y cómo la masculinidad hegemónica —como una *pedagogía de la crueldad*— se pone en funcionamiento. Se trata de probar que el homoerotismo es vital para el heteropatriarcado, siempre y cuando aporte a la consolidación de los lazos sociales entre hombres —lazos homosociales— y no cuando «distriga» a los personajes de lo verdaderamente importante: los mandatos de masculinidad.

La historia es recordada por Riobaldo muchos años después, cuando ya ha salido del sertón y se ha casado con Otacilia; y a partir de esa oralidad de la memoria se cuelan las grietas de su deseo y afecto por Diadorín; se filtran sus fantasías. Este tercer capítulo, además, muestra cómo la masculinidad evidencia las diversas formas en las que se educa a la erección como una pedagogía de la crueldad —como se lo infiere por la interpretación del trabajo de Rita Segato— donde el poder se ejerce por la penetración a un cuerpo feminizado y, sobre todo, por mostrar a los otros hombres —sus pares— esa penetración.

Llamo *pedagogías de la crueldad* a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En ese sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto. La trata y la explotación sexual practicadas en estos días son los más perfectos ejemplos y, al mismo tiempo, alegorías de lo que quiero decir con pedagogía de la crueldad. (Segato 2018, 13)

La pedagogía de la crueldad, entonces, radica en la forma como se instaura un sistema de enseñanza que se trasmite a nuevas generaciones para «normar» el comportamiento de lo que significa ser «hombre» por el mandato de masculinidad y cómo la misma se «extrae» justamente del ejercicio de la fuerza y la violencia sobre un cuerpo femenino o feminizado: el poder de penetración. Rita Segato es muy certera al momento de definir la masculinidad como una pedagogía de la crueldad; pero, además, plantea una posición crítica que podría considerarse como un «norte» para dismantelar la corporación masculina, para minarla.

La contra-pedagogía de la crueldad tendrá que ser una contra-pedagogía del poder y, por lo tanto, una contra-pedagogía del patriarcado, porque ella se contrapone a los elementos distintivos del orden

patriarcal: mandato de masculinidad, corporativismo masculino, baja empatía, crueldad, insensibilidad, burocratismo, distanciamiento, tecnocracia, formalidad, universalidad, desarraigo, desensibilización, limitada vincularidad. (Segato 2018, 17)

Esto significa que entender la masculinidad como una pedagogía de la crueldad es comprenderla como un sistema de enseñanza —de enseñanza de baja empatía, de insensibilidad, de burocratismo, de limitada vincularidad— que se trasmite a las nuevas generaciones a través de un ejercicio sistemático del conocimiento y el comportamiento para construir una determinada mirada: la *male gaze*. Se enseña a los hombres, desde que son pequeños, cómo debería ser su forma de mirar el mundo y su forma de habitarlo, así como su organización de los flujos del poder y cómo adquieren reconocimiento por su erección y por su poder de penetración. Aquellas concepciones no aparecen de forma espontánea sino que, por el contrario, responden a un trabajo de «enseñanza» que se incorpora a los cuerpos. La contra-pedagogía, según la autora, sería precisamente poder «enseñar» una forma diferente de comprender la masculinidad, de vivirla para construir relaciones de género que no estén marcadas por la violencia y la desigualdad.

Igual que en los casos anteriores, a partir de la pareja Riobaldo-Diadorín, se establecen «vasos comunicantes» para observar similitudes o diferencias con otras parejas de personajes que sienten amor homoerótico y se ven conflictuados por él pues no pueden abandonarse a lo que experimentan sus cuerpos, ya que deben cumplir con los mandatos de masculinidad, deben cumplir con la corporación. La travesía es, desde esa perspectiva, tanto por lo indómito del sertón como por lo indómito de un cuerpo que ha recibido un determinado tipo de educación pero que experimenta algo diferente: el enfrentamiento entre lo que le han enseñado que «debe ser» y lo que realmente desea.

Mecanismos de interpretación

Desde el campo de las sexualidades —de forma general—, el campo de las masculinidades —de forma específica— y la literatura, se plantea en suma construir una hermenéutica de la lectura donde las políticas de la representación literaria puedan transformarse para no reproducir la misma organización del flujo del poder; es decir, una hermenéutica de la lectura que desemboque en una pedagogía movilizadora para que vivamos dentro de campos sociales donde las interacciones no estén marcadas por la competencia y por la acumulación de capital —ni siquiera por la acumulación de capital sexual—, ni por el tamaño de los genitales masculinos ni por el poder de penetración. Se trata de una pedagogía porque es el conocimiento que se trasmite a una nueva generación: la posibilidad de no legar el mandato de masculinidad, la posibilidad de heredar algo diferente, la posibilidad de dejar a las nuevas generaciones otra concepción del mundo.

Se trata de que la representación literaria resuene en la matriz cultural y viceversa, transformando a esta última para una vida social menos comprometida con la acumulación de solo unos pocos, menos comprometida con la violencia como forma de interacción. Se va a realizar un ejercicio crítico donde la relación entre representación y poder —que podría ser implícita— sea desmontada y modificada. Y este ejercicio, a su vez, sea enseñado a las nuevas generaciones.

Para ello, se requiere construir un mecanismo de interpretación, de análisis literario que comprenda cómo ciertos discursos narrativos se encuentran dentro de un entramado —que llamaré *economía política de los genitales*—; y cómo, a su vez, este entramado es representado en los mismos discursos literarios. Economía porque alude al intercambio, a la relación de cambio entre los seres humanos en donde los genitales se vuelven una mercancía más para ser vendida o comprada —distribuida—, es decir, la circulación del capital sexual;

política pues marca un lugar de poder, un posicionamiento del sujeto y de todos los otros que se encuentran en relación, un espacio de enunciación; y *de los genitales*, porque es el falo el centro desde el cual se organiza la vida individual y social.

Esto significa que los diferentes personajes que aparecen en esta investigación están permeados, de una u otra forma, por esa manera particular de comprender el mundo basada en la acumulación de capital sexual. Los personajes escogidos se encuentran obsesionados con la idea —que se les ha enseñado a lo largo de su vida— de adquirir reconocimiento por parte de los otros, a propósito de su masculinidad, de exhibir su erección, de exhibir su poder de penetración. No basta con tener el título de «hombre» sino que, para la masculinidad hegemónica, es fundamental ejercer, demostrar y ostentar este poder de penetración, este «extraer» la masculinidad de un cuerpo subalternizado al subordinarlo, dominarlo y en muchos casos también violarlo. La *performance* erectil, entonces, no es solo la actuación sino el movimiento de penetración donde el flujo del poder se «extrae» y se adquiere el estatuto de «hombre» otorgado por el resto de competidores.

A partir de este sistema de competencia —donde se divide quiénes ocuparán posiciones hegemónicas y quiénes posiciones subordinadas—, basado en el pene como sinécdoque de la fuerza masculina, cada uno de ellos construye su propio camino de acceso al poder, para imponer al resto sus ideas de lo que el mundo «debe ser»; pero, sobre todo, de lo que la vida de los otros «debe ser».

Para acumular capital sexual, se dispone de una dialéctica efectiva en la distribución del poder: lo masculino como ese sujeto capaz de penetrar, y por tanto «digno» de acumular; lo femenino como ese cuerpo reducido simplemente a objeto que será acumulado, receptor de la fuerza y la violencia del primero. Esa es la forma constitutiva del funcionamiento de la corporación masculina: la forma en la que se «extrae» la masculinidad, el «tributo» nombrado por Segato.

Esas posiciones, y sus relaciones de interacción, están marcadas por tensiones y contradicciones, por negociaciones y exclusiones. Y, sin embargo, esta división maniquea del mundo es justo el componente central de la *male gaze*, la mirada masculina hegemónica que se erige como un paradigma que debe ser introyectado, a partir de sistemas de enseñanza, en hombres y mujeres para que el funcionamiento de la *economía política de los genitales* se perpetúe. Esa reducción tan simple adquiere el carácter de paradigma. El trabajo sistemático de la enseñanza, por tanto, radica en la forma en que la subjetividad se va amoldando a aquella idea para que sea el sujeto quien, después, reproduzca las mismas lógicas en el campo de las interacciones sociales.⁷

No pretendo simplificar un orden mucho más complejo, pues el carnofalocentrismo requiere de posiciones hegemónicas y subordinadas para su funcionamiento en tanto *economía* y organización política. Es así que los «desechos» no son únicamente tales, sino que, en ciertos momentos, se vuelven imprescindibles para el funcionamiento de la *economía*: un entramado de organización del poder que se establece en la vida social y que se desprende del falo y la exacerbación

7 En este punto, es fundamental recordar las reflexiones de Giorgio Agamben a propósito de Auschwitz. El pensador italiano, rememorando los campos de concentración, creó la categoría de «nuda vida». Bajo esa perspectiva intentó explicar cómo fue tan «sencillo» el exterminio de millones de personas en la Segunda Guerra Mundial. Básicamente —y aunque pueda parecer una construcción «reducida»— el mundo se dividió entre sujetos —aquellos que merecían vivir— y la «nuda vida» —aquellos que no eran considerados humanos—. Desde esa perspectiva, el asesinato de millones de personas se volvió una tarea administrativa —y no ética—, pues simplemente pertenecían a esa «nuda vida»: «desechos» de los cuales se debía prescindir. «Lo que todavía debe ser objeto de interrogación en la definición aristotélica no son solo, como se ha hecho hasta ahora, el sentido, los modos y las posibles articulaciones del “bien vivir” como *telos* de lo político; sino que, más bien, es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida» (Agamben 2003, 16). Giorgio Agamben realiza una crítica al poder soberano, basándose en los campos de concentración, y en la división cruel de los seres humanos entre quienes deben ostentar el poder —un poder soberano por encima incluso de la ley, creando la ley, siendo la ley misma— y aquellos que pertenecen a la «nuda vida», estos son los «perecibles», los «desechos».

de su importancia; un entramado de significados que tienen al falo como el gran SIGNIFICANTE, como el «molde» privilegiado desde el cual se desprende la red de conexiones, ubicando a los sujetos en espacios más cercanos al centro o más alejados de él; un entramado simbólico que atraviesa concepciones, pero también cuerpos, que construye la ficción de que lo único importante es «lo masculino». Y el poder no entra en relación solo con sus pares, sino igualmente en relación con los cuerpos feminizados, cuerpos que son considerados como subalternos y sobre los cuales se va a ejercer la violencia por el mandato de masculinidad.

Así es como la *male gaze* no solo se refiere a un punto de vista —el hegemónico— o una forma de comprender el mundo, sino que abarca galaxias, un conjunto amplio de interacciones sociales que los personajes van entablando, donde el ejercicio del poder los define; galaxias de interacciones sociales que se han naturalizado hasta el punto de creer que son las únicas posibles, que son las únicas existentes y que, por tanto, son las únicas legítimas. La *male gaze* cuenta con al menos tres niveles de estructuración presentes en esta investigación.

El primero de ellos se refiere a la posición del autor. Cada escritor, por medio de su poética, presenta su visión del mundo. Se podría, en otro trabajo que no corresponde a la propuesta hermenéutica planteada en esta investigación, intentar rastrear en entrevistas o testimonios las ideas particulares de cada autor para observar cuál es la distancia crítica de cada uno de ellos al presentar, en sus discursos literarios, su concepción de la masculinidad y sus mandatos y su corporación.

Dicho paradigma se encuentra internalizado en cada uno, pero es un trabajo de lectura descubrir si los novelistas del canon de América Latina en la segunda mitad del siglo xx fueron críticos respecto del orden social en que vivieron en términos de la desigualdad de género. Entonces, el lector podría encontrar claves para determinar si un escritor específicamente está presentando la *male gaze* para desmontarla. Y, sin

embargo, esa mirada del autor es parte del telón de fondo de la poética de cada uno de ellos. Mi hipótesis es que ninguno de los autores seleccionados tuvo la intención de deconstruir su propia mirada, su posición alrededor de los privilegios eréctiles de los cuales gozaban o continúan gozando. Esto no significa que sus textos no puedan ser leídos con ese objetivo. Es más, los lenguajes genitales, como una propuesta de lectura, proponen justamente aquello.

El segundo de los niveles en los cuales opera la *male gaze* se refiere a los narradores y los personajes. Ya dentro del universo literario de un texto, se trata de comprender cómo organizan el mundo Riobaldo, el Chivo, el patriarca o Pichulita Cuéllar, no solo para legitimar comportamientos propios del heteropatriarcado, sino para observar cómo, simbólicamente, el falo continúa siendo el centro de la vida social y cultural. Por tanto, tensar la relación entre sus existencias —algunos experimentan la emasculación, otros la impotencia y otros el amor homoerótico—, por un lado, y lo que les han enseñado que «deben ser» —en cuanto a su masculinidad y su forma de comportamiento—, por otro. A partir de esa tensión —llena de contradicciones— se desprende la relación que entablan con los flujos del poder y con los otros personajes. Aquí, vale aclarar que, para construir este enfoque, se ha revisado la literatura feminista que se ha dedicado —desde distintos momentos históricos— a problematizar e impugnar el orden carnofalocéntrico. Estas reflexiones nacen de aquel contexto de herramientas teórico-políticas para sumar esta propuesta de lectura a esa interpretación de resistencia que proviene de la literatura y la teoría.

Propongo, entonces, que se incorpore una ética de la lectura que discuta la *male gaze*, que la ponga en cuestión, para desmontar aquel ejercicio del poder y de la organización de sus flujos; y, por qué no, construir otras formas diferentes de leer y de vivir. La propuesta no es original, pero sí necesaria, pues los autores escogidos para el presente trabajo continúan siendo canónicos en la medida en que son leídos, en algunas

ocasiones, solo desde aspectos filológicos, narrativos o estéticos, pero sin mayor criticidad en cuanto a cómo naturalizan la violencia desde la construcción de la masculinidad de sus personajes y de sus narradores.

Finalmente, el tercero de los niveles en los que aparece la *male gaze* se relaciona directamente con la sintaxis, con la construcción del lenguaje literario. De la connotación de algunas novelas —desprendida del lenguaje—, se puede inferir que se legitima la acumulación de capital sexual al plantear al poder de penetración —la violación en última instancia— como forma de letigimar la masculinidad en los flujos de ejercicio del poder. En la novela *Los cachorros*, por ejemplo, no solo se está describiendo el episodio de emasculación del protagonista sino que, además, cada una de las oraciones del texto se encuentra emasculada —rota o fragmentada— para apoyar el efecto de «incompleto» sobre el cual gira esa estética particular y su organización simbólica del universo literario.

Desde el primer párrafo, analizando la primera oración, se cuenta con un «mordisco sintáctico»: Cuéllar será atacado por el perro y emasculado, y también el texto será castrado y cortado. La oración: «Ese año, cuando Cuéllar entró al Colegio Champagnat.» ejemplifica perfectamente lo afirmado: aunque la oración cuenta con un verbo —«entró»—, se encuentra incompleta en cuanto a la acción —cuando Cuéllar entró al Colegio Champagnat... ¿qué?—; le hace falta una parte o más bien ha sido quitada de forma violenta. Por supuesto, el ejemplo seleccionado adquiere sentido por la oración precedente y, sin embargo, no está completa. No se trata únicamente de narrar la mordida del perro sino, sobre todo, de que la sintaxis simule ese efecto de mordida al cercenar la escritura y al extraer partes importantes según la gramática. La sintaxis, en este caso, también tiende a la emasculación textual para remarcar aún más la devaluación de la masculinidad cuando no cuenta con un pene con el que se pueda competir mostrando la erección y ejerciendo el poder de penetración.

En el caso del Chivo o del patriarca, ambos están experimentando impotencia por la edad que tienen. Desde esa perspectiva, la sintaxis de los autores se compone de oraciones excesivamente largas donde casi no existen puntos aparte para separarlas, donde un acontecimiento se sucede a otro, de forma vertiginosa a través de múltiples voces. Ese procedimiento literario simula la disolución del poder, la disolución de la «voz» de mando, así como la disolución del cuerpo del protagonista. El conflicto del personaje es el conflicto del narrador, quien se niega a aceptar que ha terminado su período de mandato. El lenguaje, nuevamente, cuenta con esa significación para connotar aquella visión particular de la masculinidad hegemónica en donde los hombres son «valiosos» únicamente por sus genitales.

Para Riobaldo y Diadorín sucede lo mismo en el ámbito de la sintaxis: la *male gaze* se encuentra presente en la construcción del discurso literario. El personaje se enamora por la presencia próxima de su amigo, pero le han enseñado que aquel deseo y aquellos afectos «no pueden ser». Es así que Riobaldo, por todos los medios, trata de ocultar —y ocultarse a sí mismo— la pasión homoerótica que lo embarga cada noche. La sintaxis de la novela, utilizando el recurso de la oralidad y del recuerdo, esconde el amor homosexual e incluso esconde al sujeto homodeseante.

El privilegio eréctil, categorizado así a lo largo de este trabajo, es la suma de varias prebendas que ostentan los hombres solo por el hecho de ser hombres dentro del marco del heteropatriarcado. Esas ventajas no se hallan tipificadas en ningún documento, pero se instauran en las dinámicas sociales de interacción, son parte del ambiente y se constituyen como beneficios concretos. La matriz cultural otorga espacios privilegiados para que los hombres se reconozcan como tales. Una de las creencias más arraigadas dentro de la *male gaze* es pensar que el cuerpo «otro» —ya sea el cuerpo de una mujer o de una masculinidad subalternizada o de cualquier otro tipo de sujeto (cuerpos

de animales, por ejemplo)— se encuentra siempre disponible para ser penetrado —«a disposición» es una de las expresiones que utiliza el narrador de *El otoño del patriarca*—; es decir, el hombre, por ostentar la erección, tiene la oportunidad de penetrar a un cuerpo «otro» siempre que lo desee: el privilegio eréctil, como movimiento, aboga por el poder de penetración, por la capacidad de ejercer la fuerza y la violencia sobre un «otro», cuerpo feminizado. Ya sea que deba utilizar la coerción —incluso la fuerza física como forma de amedrentamiento—, se cree que el otro cuerpo está allí para eso, para recibir la fuerza y la violencia, para ser violado.

Aunque lo citaré después, quiero recordar la imagen en la que el patriarca aconseja a Patricio Aragonés que viole a la mujer de la que este se ha enamorado en un baile de carnaval. Por supuesto, para el patriarca no existe violación, pues él cree que la mujer se encuentra a gusto con ese tipo de violencia y, por ello, sin vergüenza, aconseja a su subalterno que imite su comportamiento. Es brutal la inconsciencia o falta de interés ante la violación. El patriarca sugiere a su lugarteniente más querido la violación como una de las tantas formas de sexualidad que existen —cuando es una forma de violencia que se expresa a través de lo sexual—. Pero para el dictador es común y cotidiano violar a un cuerpo «otro».

[E]l sábado había coronado a una reina de carnaval y había bailado con ella el primer valse y ahora no encontraba la puerta para salir de aquel recuerdo, porque era la mujer más hermosa de la tierra, de las que no se hicieron para uno mi general, si usted la viera, pero él replicó con un suspiro de alivio que qué carajo, esas son vainas que les suceden a los hombres cuando están estreñidos de mujer, le propuso secuestrársela como hizo con tantas mujeres retrecheras que habían sido sus concubinas, te la pongo a la fuerza en la cama con cuatro hombres de tropa que la sujeten por los pies y las manos mientras tú te despachas con la cuchara grande, qué carajo, te la comes barbeada, le dijo, hasta las más estrechas se revuelcan de rabia al principio

y después te suplican que no me deje así mi general como una triste pomarrosa con la semilla suelta, pero Patricio Aragonés no quería tanto sino que quería más... (García Márquez 1982, 11-2)

Para el patriarca, la violación es rutina, es parte de su repertorio amatorio, una tarea ordinaria del mandato de masculinidad al que responde su forma de organizar y vivir el mundo. Desde su perspectiva, ¿cómo podría una mujer no querer tenerlo como compañero sexual? Secuestrar a una muchacha, sujetarla por la fuerza, mientras él «se despacha con la cuchara grande» es una de sus tantas formas de concebir el sexo. El privilegio consiste en que el patriarca no recibe ningún tipo de sanción: ni jurídica ni social. Cabe recalcar que la concepción de «impunidad» es constitutiva del mandato de masculinidad; pues parte de la exhibición de la masculinidad hegemónica es mostrar la impunidad de la que se goza, hacer gala de ella, pues el poder todo lo concibe y todo lo permite:

Por último, la agresión de género no ocurre porque hay impunidad, sino que es la exhibición misma de la impunidad, la declaración pública de la intocabilidad masculina, en Ciudad Juárez transformada en la declaración pública de que las mafias son intocables en su soberanía jurisdiccional sobre la localidad fronteriza. Es este, por lo tanto, un análisis político que apunta al carácter obligatorio, exigido, demandado de este tipo de crimen con una finalidad asociativa sellada por un pacto de silencio característico del poder. (Segato 2018, 51)

Rita Segato realiza una reflexión a propósito de información recogida mediante una etnografía en Ciudad Juárez; sin embargo, el funcionamiento del mandato de masculinidad no difiere demasiado en el resto de la región. Para efectos del presente trabajo, es fundamental comprender cómo la concepción de «impunidad» es propia de la estructura y ejercicio del poder, de la forma en que la violencia se

ejerce sobre los cuerpos feminizados y es constitutiva de la *male gaze* y del poder de penetración.

Santiago Cevallos González, en su trabajo «Rapiña y (des)politicización de cuerpos marginalizados y feminizados en tres relatos del realismo social ecuatoriano», remarca este carácter de impunidad propio de la masculinidad hegemónica en donde el ejercicio de la fuerza y de la violencia se realiza sobre los cuerpos femeninos o feminizados. Cevallos González construye su reflexión alrededor de la «rapiña» como forma de ejercicio de la fuerza sobre un «otro». Lo que se vuelve relevante para mi lectura es la relación entre la «rapiña» —el «extraer» la masculinidad de un cuerpo feminizado tal cual lo exige el mandato de masculinidad— y la impunidad total de ese despliegue de la violencia sobre otro, impunidad que aparece porque ese otro está subalternizado.

Justamente de este espacio desprovisto de politicidad se aprovechan los distintos sujetos para rapiñar bajo total impunidad. «De esta forma se pasa por alto que todas esas violencias a “minorías” no son otra cosa que el disciplinamiento que las fuerzas patriarcales nos imponen a todos los que habitamos ese margen de la política» (Segato, 2016, 96). Así, la rapiña se vuelve un tipo de disciplinamiento, de ejercicio de violencia, y de desprotección y despoliticización de los cuerpos vulnerables y vulnerados, como los de Trinidad en «Barranca Grande» y María Victoria en *Los Sangurimas*. (Cevallos González 2021, 7)

No existe ningún tipo de «castigo» por el uso de la violencia o de la fuerza sobre otro cuerpo; ni siquiera cuando, producto de esa violencia, se termina por asesinar al cuerpo femenino o al cuerpo feminizado. En palabras de Santiago Cevallos González, «se rapiña bajo total impunidad». La masculinidad hegemónica simplemente exige ese movimiento para probarse como tal, simplemente exige ese mostrar a los otros su poder de penetración. El patriarca cuenta con el privilegio de acceder,

mediante la fuerza, a los otros cuerpos de sus subalternos. La violencia se encuentra tan generalizada que se asume que los hombres tienen el derecho de acceder a los cuerpos otros, porque es parte de su condición y de su rango. «Y aunque el violador actúe solo, otras presencias se hacen sentir junto a él. Es lo que he llamado *interlocutores en la sombra*. Esa compañía que le exige, que lo prueba, que lo insta. La prueba de que es hombre es que será capaz de extraer o exaccionar un tributo de la posición femenina» (Segato 2018, 43).

La masculinidad se «extrae» del cuerpo femenino o de un cuerpo feminizado. En este sentido, a la par que es un privilegio; también se trata de una condición, un requisito, un mandato para acceder a un cierto estatus, a un cierto centro para ejercer el poder.

Otro de los ejemplos claros de este privilegio se lo puede observar en la relación conflictiva que Trujillo entabla con sus subalternos. Ellos saben que al dictador le encanta estar de «caza» y violar a las hijas de sus empleados, quienes, por miedo a morir o a perder su puesto en la burocracia, prefieren dejarlo hacer. Nuevamente, parte del privilegio eréctil, como poder de penetración, consiste en que el personaje no es sancionado; se mantiene impune. Lo que se debe comprender es que él se encuentra más allá de las dimensiones morales: ya no es ni «bueno» ni «malo» porque, desde la mirada del patriarca, él mismo es la «ley» y dictamina lo que se vuelve legítimo; por tanto, lo que se puede realizar y lo que no.

Lo que a la vez corre el riesgo de llevar al soberano humano por encima de lo humano, hacia la omnipotencia divina (que, por lo demás, habrá fundado muy a menudo el principio de soberanía en su origen sagrado y teológico) y a la vez, debido a esa arbitraria suspensión o ruptura del derecho, corre el riesgo justamente de hacer que el soberano se parezca a la bestia más brutal que ya no respeta nada, desprecia la ley, se sitúa de entrada fuera de la ley, a distancia de la ley. Para la representación corriente, a la que nos referimos para

empezar, el soberano y la bestia parecen tener en común que su ser es estar-fuera-de-la-ley. (Derrida 2008a, 36)

Como lo anota Jacques Derrida en su serie de conferencias *La bestia y el soberano*, lo que caracteriza al soberano —ya sea el Estado soberano o la figura humana del soberano— es que se encuentra por «fuera de la ley», por «encima de la ley», pues sus comportamientos no serán juzgados ni castigados como los del resto de los ciudadanos. Todos los otros son quienes deben «cumplir» con normativas y restricciones; él, no. La soberanía del patriarca o de Trujillo se construye justamente porque ambos están «fuera de la ley». Ellos son quienes dictaminan lo que se debe hacer. La masculinidad hegemónica, desde un sistema así descrito, adquiere el monopolio de la acumulación de capital —donde el capital sexual es uno más de los tipos de capitales que están siendo acumulados— que organiza el poder y lo ejerce de tal forma que es el único beneficiario; y donde, además, legitima su papel de organizador por la *performance* eréctil que ha desplegado.

La presente investigación, desde esa perspectiva, es tanto una propuesta de lectura crítica de la literatura como una apuesta por la resistencia, por los otros afectos que se cuelan, por tener nuevas formas de comprender la masculinidad y por tratar de erradicar la violencia mediante una mirada diferente. Este texto —por lo menos para mí— se ha constituido en una reflexión intelectual y en un texto político por tratar de construir un mundo que cuente con otra organización de los flujos del poder, que al menos contribuya a desmontar en algo las concepciones de poder —asociadas al falo— que son las que actualmente rigen y dictaminan lo permitido. Una apuesta por encontrar otras formas de sentido que, a su vez, nos construyan como sujetos diferentes, con experiencias vitales diferentes. Los lenguajes genitales son una forma de lectura, pero también un gesto: creer que otro tipo de masculinidad es posible.