

Violencias culturales. La figura de la mujer mexicana en *El laberinto de la soledad*

Erika R. Lindig Cisneros

El título de este artículo responde a una doble llamada. La primera es la del congreso que me invitó a escribirlo en una primera versión,¹ que se propuso pensar la retórica en el medio de la cultura, entendida como el ámbito complejo en el cual el hombre articula su discurso y sus prácticas. La segunda llamada es la de dos grupos de investigación² que, a lo largo de los últimos años, han insistido en la urgencia de someter a examen, desde la teoría crítica del discurso y desde la retórica, las figuras que inventan y reinventan al otro –individuo o colectividad, humano o no humano– en posiciones de sometimiento o subordinación (y así son violentas) en las relaciones sociales. Estas figuras del otro excluido han sido las de la mujer, el animal, el bárbaro, el salvaje, el indio, el negro, y otras muchas, en sus usos específicos en distintas instancias discursivas: sociales, jurídicas, teóricas, literarias, entre otras. Hemos decidido tratarlas como figuras porque dotan, mediante ciertos procedimientos retóricos, de unidad de sentido a una serie de significados y usos más o menos

¹ El Congreso Internacional de Retórica e Interdisciplina “La Cultura y sus Retóricas”, III Coloquio Nacional de Retórica y III Jornadas Latinoamericanas de Investigación en Retórica, que tuvo lugar en la ciudad de Villa María (Córdoba, Argentina) los días 22, 23, 24, 25 y 26 de junio de 2015.

² “Formación en humanidades. La importancia del debate crítico e interdisciplinario desde la alteridad”, PAPIIME PE 400214 que trabajó hasta el primer semestre de 2016 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM con el apoyo de la DGAPA y “Figuras de la exclusión en el discurso filosófico y político” (Conacyt núm. 242673) de la Facultad de Humanidades, UAEM, en Cuernavaca, Morelos, cuyo responsable es el doctor Armando Villegas Contreras.

determinados. La llamada, entonces, es a considerar la invención y reproducción de estas figuras en el ámbito de la cultura. Dedico esta participación específicamente, en primer lugar, a un muy breve examen del término “cultura”, y en segundo lugar a la crítica de algunas de las figuras de la mujer mexicana producidas en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz.

El término “cultura” es, no lo olvidemos, tanto una palabra como un concepto (filosófico-político, antropológico, sociológico, semiológico, etcétera). Conviene tomar un momento para reflexionar sobre su uso en la convocatoria específica de un congreso de retórica e interdisciplina en América Latina, que sostuvo que la retórica “es un saber tan occidental como abierto a la indagación de otras configuraciones culturales.” La convocatoria mostró la tensionalidad en nuestra herencia colonial, entre la cultura occidental y otras culturas que han tomado la palabra públicamente (y también la palabra “cultura”) para demandar su derecho a la sobrevivencia, en los discursos de los movimientos sociales (de manera muy notoria los movimientos de los pueblos indígenas u originarios) y el derecho a la reinención en los discursos de las humanidades críticas. Procedente de una larga y compleja historia en el pensamiento occidental, el concepto de “cultura”, definido en su emergencia en la Roma antigua como cultivo de la *humanitas*, y a la vez como opuesto y superior a los otros de lo humano (lo animal, lo bárbaro, etcétera), ha pertenecido, como lo mostró el pensamiento deconstructivo, a cierta lógica identitaria, de oposiciones jerárquicas, cuyos efectos singulares de exclusión hemos tratado examinar. Por eso es necesario advertir su potencial excluyente, que es triple. Primero, excluyente de lo que se considera su “otro” en cada ámbito discursivo específico: la naturaleza y otros conceptos asociados a ella, como lo animal, lo femenino, lo bárbaro, lo salvaje, etcétera. En segundo lugar, excluyente de las otras culturas cuando una se erige como hegemónica, produciendo una identidad cultural y en el mismo acto a las otras culturas como inferiores (como lo ha mostrado Eduard Said respecto de la oposición Occidente / Oriente, por ejemplo). Y en tercero, por su carácter homogeneizante, excluyente de las diferencias específicas al interior de la propia cultura y excluyente también de la

posibilidad de pensar la invención de nuevas prácticas discursivas y no discursivas. Sin embargo, pese a este potencial excluyente, el término “cultura” también ha sido empleado, como anotaba antes, para reivindicar el derecho a la existencia de prácticas discursivas y no discursivas de determinados grupos sociales, por ello hacia el final de este trabajo retomaré la discusión sobre la conveniencia de su uso en el sentido específico que le diera Bolívar Echeverría para una crítica del discurso teórico y social.

Ahora bien, eso que hemos llamado “figuras de la exclusión” y que quizá deberíamos más bien llamar figuras de los excluidos o excluidas, pertenece al conjunto de prácticas discursivas que son parte de nuestra herencia cultural. En otra ocasión me ocupé de aportar algunos elementos para la crítica de las figuras del “indio” y del “indígena”, asumiendo que forman parte de las prácticas racistas contemporáneas en México.³ En este texto quiero ocuparme de otras: algunas de las figuras de la mujer producidas en ese documento de cultura que es *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. ¿Por qué, me preguntarán, recurrir a un texto que fue escrito hace más de medio siglo?

En primer lugar, porque la lectura del ensayo fue parte de la formación de educación media superior en México a lo largo de

³ Si hay un racismo contemporáneo en México y América Latina y si éste, mediante ciertas prácticas, produce y reproduce al “otro” en relaciones de dominación, sin duda estas prácticas incluyen la denominación de ese otro (aun cuando, desde luego, no se limitan a ello). La denominación no es, como advirtió Martínez de la Escalera, el mero acto instrumental de nombrar una entidad —una colectividad en este caso— que precedería al nombre, es, por el contrario, constituir la como tal en cada uno de los actos de enunciación. Hay que subrayar que esta constitución del otro procede bien de un ejercicio de invención o bien de la repetición de un uso (performativo) determinado del nombre o figura. Los términos “indio” e “indígena” son, así, figuras del discurso, producidas y reproducidas, pero también reinventadas, en distintos ámbitos discursivos (el de los conquistadores en las crónicas, el jurídico, el religioso, el moral, y posteriormente el de las ciencias sociales, el ámbito político, y, paralelamente a todos los anteriores, el de los discursos sociales). La figura del indio en América tiene una ventaja para el análisis: el momento histórico de su emergencia puede identificarse sin problemas, y las discusiones en torno al sentido y valor de la figura también. Una de ellas, célebre, fue la polémica de Valladolid entre las Casas y Sepúlveda, quienes produjeron una nueva figura del indio que tomó (metáforica o metonímicamente) determinados significados de la figura aristotélica del bárbaro para justificar o bien condenar la guerra contra los indios (Álvarez-Cienfuegos 335-354).

varias décadas durante la segunda mitad del siglo pasado, marcando así a muchas generaciones de estudiantes incluyendo la mía. Y más allá de su inserción en el ámbito de la educación, el libro, en virtud de su concepción identitaria de la cultura mexicana (con todos los efectos de exclusión que conlleva), por una parte, y a la autoridad del escritor (su fama nacional e internacional), por la otra, es una de las instancias del discurso que han contribuido a reforzar las exclusiones reinterpretando ciertas figuras de los excluidos que son estereotipos aún vigentes en eso que Roger Bartra, desde sus estudios antropológicos, ha llamado la cultura política dominante. En *La jaula de la melancolía*, escribía que se trata de “estereotipos codificados por la intelectualidad, pero cuyas huellas se reproducen en la sociedad provocando el espejismo de una cultura popular de masas” (15). La relación que Bartra establece entre la producción intelectual y las prácticas sociales es interesante: son las huellas o improntas de estos estereotipos las que se reproducen en el ámbito social, a través del aparato educativo, sin duda, y también de los medios de comunicación de masas, de la literatura, el cine, etcétera. Sin embargo, frente a la caracterización de los estereotipos como elementos de un código cultural, definiendo su carácter figurativo, catacrético. Para ello retomo de la breve definición de Beristáin del estereotipo los siguientes rasgos: se trata de “una expresión acartonada, manida por el uso [...] abundan las metáforas, metonimias y las sinécdoques catacréticas [...] Puede ser una frase convencional, un dicho popular, un proverbio. Es, desde luego, el grado cero de toda desviación” (198). Retomo, además, de Roland Barthes, el siguiente fragmento sobre el estereotipo:

El estereotipo es la palabra repetida fuera de toda magia, de todo entusiasmo, como si fuese natural, como si por milagro esa palabra que se repite fuese adecuada en cada momento por razones diferentes, como si imitar pudiese no ser sentido como una imitación: palabra sin vergüenza que pretende la consistencia pero ignora su propia insistencia. Nietzsche ha hecho notar que la verdad no era más que la solidificación de antiguas metáforas. En este sentido, el estereotipo

es la vida actual de la “verdad”, el rasgo palpable que hace transitar el ornamento inventado hacia la forma canónica, constrictiva, del significado (Barthes 56).

Ambas caracterizaciones insisten en la índole catacrética del estereotipo, así como en la fijación del sentido que la catacrésis produce. Barthes además advierte que esta fijación o solidificación del sentido tiene como efecto la producción de lo que se considera verdadero en un momento determinado de la lengua. Y fue, en efecto, Nietzsche, quien enseñó a entender la verdad de esta manera y no como la adecuación entre el discurso y el mundo o lo real. En ese sentido nietzscheano, la referencialidad es producida por el discurso en la medida en que establece determinadas relaciones o si se prefiere, determinado comportamiento entre los hombres, los vivientes y las cosas.⁴ Así, los estereotipos no son ro-

⁴ Cuando proponemos que las figuras de la exclusión son figuras retóricas y a la vez interpretaciones de los otros o las otras, nos referimos también a la concepción nietzscheana de “lo retórico”, y a la posterior lectura de Paul de Man, quien acuñó la noción de “retoricidad” (o “literariedad” en algunos textos). De Man acertó en encontrar en Nietzsche una teoría de las figuras del discurso o tropos que sostiene que todo lenguaje es figuración. En los escritos sobre retórica de Nietzsche se lee: “No hay ninguna ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas” (91); y también, “hablando con propiedad, todo lo que normalmente se llama discurso es figuración [...] Una figura que no encuentra destinatario es un error. Un error aceptado por cualquier *usus* se convierte en una figura” (93). Lo interesante de su propuesta es que los tropos son entendidos como procedimientos específicos de producción de significación en la lengua (y no a través de ella pensada como mero instrumento de comunicación), y siempre ofrecen nuevas posibilidades de sentido. Sin embargo, el uso continuo y la transmisión, en las lenguas históricas, de un tropo, naturalizan, catacréticamente, el significado que este produce. Y si no hay garantía metafísica de la verdad si esta se entiende como la posibilidad de hablar de una realidad que sería independiente de las palabras que la nombran, ya que el hombre no puede tener acceso a las “cosas como son”, y la lengua no procede nombrándolas, sino produciendo relaciones, sí hay naturalización histórica de las relaciones que la lengua produce: “la misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es en sí necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres [...] acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese una relación necesaria”(Nietzsche, *Sobre verdad y mentira* 30). Se trata entonces de relaciones que constituyen al otro, es decir, dan lugar a las interpretaciones que los seres humanos hacen de sí mismos, de los otros y del mundo y que en el mismo acto configuran las relaciones sociales entre los humanos, y las relaciones entre el hombre y el mundo.

les sociales, antes bien son figuras catacréticas que constituyen a los otros (humanos, vivientes o cosas) en la medida en que proporcionan una interpretación de ellos y a la vez los colocan en determinada posición en las relaciones sociales. Ninguna de ellas (interpretaciones o posiciones) es necesaria; no obstante, la repetición o la insistencia, como decía Barthes, les otorgan carácter de verdad o necesidad.

Sin duda Paz escribió palabras decisivas para apuntalar esa colección de estereotipos del “nuevo mexicano” de la segunda mitad del siglo pasado. Lo que resulta irónico es que la enseñanza y difusión del texto de Paz omitieron su carácter crítico, en el sentido específico que el intelectual le dio a la crítica de la cultura, como una terapéutica de corte freudiano de la personalidad del mexicano y de la mexicana, siempre desde su concepción universalista-europeizante de la cultura.

El ensayo es, pese a las declaraciones posteriores de Paz⁵ de no serlo, identitario: “No toda la población que habita nuestro país es objeto de mis reflexiones, sino un grupo concreto, constituido por esos que, por razones diversas, tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos” (*Laberinto* 13). Según esto existiría una identidad típicamente mexicana, aun cuando la mayoría de los mexicanos no fueran conscientes de ella. *El laberinto...* sería un intento de descripción de la misma. Todavía 25 años más tarde, en *Vuelta al laberinto de la soledad* haciendo referencia a Freud afirmaba Paz: “Hay en los mexicanos, hombres y mujeres, un universo de imágenes, deseos e impulsos sepultados [...] Intenté una descripción –claro que fue insuficiente, apenas una ojeada– del mundo de represiones, inhibiciones recuerdos, apetitos y sueños que ha sido y es México” (*Vuelta* 325). Y a pesar de sostener que se trata sólo de una interpretación de la mitología mexicana, la confianza de Paz en la capacidad descriptiva de su discurso nunca fue puesta en cuestión por él mismo. Pues bien,

⁵ Por ejemplo, en *Vuelta a El laberinto de la soledad*, de tratarse de un “ejercicio de la imaginación crítica”, de no ser “ni una filosofía de lo mexicano ni una búsqueda de su pretendido ser”, ni una ontología ni una psicología, sino ejercicio crítico que despliega una posibilidad de libertad y así es una invitación a la acción” (Paz, *Vuelta* a... 235-236).

esta identidad mexicana se articula figurativamente a lo largo de todo *El laberinto de la soledad* a partir de la oposición masculino/femenino y a otras asociadas a ella: lo cerrado/abierto, lo que penetra/lo que es penetrado, etcétera. Me tomaría mucho tiempo mostrar cómo esta oposición articula el ensayo de Paz desde el inicio hasta el final. Para efectos de esta participación me referiré sólo a dos de los momentos en que la oposición produce una de las figuras estereotípicas de la mujer mexicana: la chingada o la mujer violada.

El primero de ellos abre el apartado del ensayo titulado: “Máscaras mexicanas”. Escribe Paz: “Viejo o adolescente, criollo o mestizo, general, obrero o licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa” (32). Ese encierro del mexicano, esa muralla que pone entre él y la realidad, esa defensa del exterior se debe a un temor: el temor de ser penetrado con violencia. Para argumentar esta necesidad de defensa Paz recurre a algunos de los usos del verbo “rajar” y su forma pronominal “rajarse”:

El lenguaje popular refleja hasta qué punto nos defendemos del exterior: el ideal de la “hombría” consiste en no “rajarse” nunca. Los que se “abren” son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, “agacharse”, pero no “rajarse”, esto es, *permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad*. El “rajado” es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza” (*Laberinto* 33). Énfasis mío.

Se trata de un juego de metáforas y metonimias. El punto de partida de Paz es la oposición cerrado/abierto, y la asociación metafórica de lo abierto con lo rajado. Uno de los significados de rajar (el que Paz privilegia en su interpretación) es en efecto, el de hacer o hacerse una grieta o hendidura larga. La metáfora

añade a la apertura el significado de corte violento. Otra operación metafórica, herencia de la epistemología moderna, aparece cuando se construye una imagen de la interioridad, en este caso la “intimidad”, a semejanza de la realidad exterior o del mundo sensible. Una interioridad resguardada por una superficie (quizá la máscara) que puede ser rajada como la piel herida por el cuchillo. Y hay también una inversión metonímica de causa y efecto: la acción de rajar es la causa de la rajada (apertura); y la apertura permite a su vez ser rajado. Finalmente, una relación metafórica entre la penetración sexual y la acción de rajar. El juego de todas estas figuras dibuja el estereotipo de la mujer mexicana como la mujer violada. Violación constitucional derivada de su anatomía: su sexo es una rajada: una “herida que nunca cicatriza”. De ahí la inferioridad constitutiva de la mujer. De ahí el miedo de los hombres a ser tratados como mujeres: violados; y de ahí también su violento falocentrismo: el macho es un violador.

Este estereotipo reaparece en el cuarto apartado del ensayo, titulado “Los hijos de la Malinche”, específicamente cuando Paz hace su muy peculiar (y ya célebre) análisis de “la chingada”. Mala palabra, palabra maldita, mágica, que es “el santo y seña” del mexicano.

En sus breves y desgarradas, agresivas, chispeantes sílabas parecidas a la momentánea luz que arroja el cuchillo cuando se le descarga contra un cuerpo opaco y duro, se condensan todos nuestros apetitos, nuestras iras, nuestros entusiasmos y nuestros anhelos que pelean en nuestro fondo, inexpresados. Esa palabra es nuestro santo y seña. Por ella y en ella nos reconocemos entre extraños y a ella acudimos cada vez que aflora a nuestros labios la condición de nuestro ser. Conocerla, usarla, arrojándola al aire como un juguete vistoso o como un arma afilada, es una manera de afirmar la mexicanidad (Paz, *Laberinto* 82).

¿Quién es la chingada?, se pregunta el poeta, y responde: es una representación de la madre violada y a la vez la “atroz encarnación de la condición femenina”. Frente a la pluralidad de significados y usos del insulto (que él toma de la *Anarquía*

del lenguaje en la América Española de Darío Rubio), Paz decide privilegiar el de “la madre violada”. La expresión que le sirve como punto de partida en su argumentación es, entonces, el grito patriótico: “¡Viva México, hijos de la chingada!” que es de rigor exclamar el día del aniversario de la Independencia. ¿Y cómo no? La expresión reúne a México, a la figura de la madre y a la mismísima chingada en una sola exclamación.⁶ Y la palabra, como la violación de la madre, viola: es como “la luz que arroja el cuchillo”; se arroja al aire como un arma afilada. “La idea de violación –escribe Paz– rige oscuramente todos sus significados. La dialéctica de lo cerrado y lo abierto se cumple así con precisión casi feroz [...] El verbo chingar indica el triunfo de lo cerrado, del macho, del fuerte, sobre lo abierto [...] para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado” (*Laberinto* 86).

Más que codificaciones, como quiere Bartra, yo diría que estas son interpretaciones de expresiones coloquiales de uso extendido entre los hablantes del español en México. Pero estas interpretaciones adquieren unidad de sentido sólo gracias a la figuralidad del discurso que permite sostenerla y mantenerla. Inventadas así en el ámbito de la cultura –en este caso de la “alta cultura”– dejan huella en el discurso social y producen, como decía Bartra, el espejismo de una cultura popular de masas, de una cultura nacional. Espejismo homogeneizante confeccionado con estereotipos que excluyen la pluralidad de interpretaciones de los sujetos y de sus relaciones. Y que, lejos de contribuir a una crítica de las relaciones de dominación –que tendría que ser una crítica específica de los actos discursivos reiterados que reproducen las exclusiones–, las refuerzan.

⁶ Al respecto señala Bartra que en el análisis de esta exclamación Paz introduce una confusión, pues pretende que este grito de afirmación patriótica indica que los demás, los otros, los extranjeros son los hijos de la chingada. Pero es evidente que los “hijos de la chingada” son los propios mexicanos; es un reto a los que escuchan el grito, en que el insulto –como en tantas otras expresiones mexicanas– contiene un ingrediente cariñoso que se entereva con la agresión. Por lo demás Paz exagera las particularidades del verbo “chingar”, que tiene similitudes enormes con *foutre*, *fuck* y *joder*, tanto en sus connotaciones sexuales y agresivas como en su uso en relación con la violación de la madre (Bartra 267-268).

Comprometido como estuvo siempre con el pensamiento crítico, Bolívar Echeverría propuso, en su curso de 1981-1982, una definición de la cultura que, tomando cierta distancia respecto de una parte de su instrumental teórico, considero aún actual.

La definición, ciertamente compleja, es la siguiente:

La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y de resistencia) que mantiene –como “uso” que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano- precisamente con esa subcodificación que la identifica.

Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de identidad” en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad (187-188).

Cultura es entonces, paradójicamente, un cultivo crítico de la identidad que se aventura a la pérdida de sí misma. Cultivo que advierte la tensionalidad entre las relaciones de sujeción y a la vez de resistencia a lo que Echeverría llama, con un instrumental crítico tomado en parte de la semiótica de Jakobson, la subcodificación de un código general del comportamiento humano y que nosotros hemos preferido llamar (desde una crítica deconstructiva del estructuralismo) y con un instrumental foucaultiano, la normalización (en el doble sentido normatividad y normalidad) de determinadas prácticas, tanto discursivas como no discursivas, atravesado siempre por la misma tensionalidad. La definición de Echeverría, pese a su elección de seguir hablando de identidades (y no de singularidades), hace frente a la concepción identitaria de la cultura y a sus efectos excluyentes, al interior de la pro-

pia cultura como se puede advertir, pero también en relación con su exterioridad desde el momento en que su vigencia se pone a prueba en el intercambio con los otros.

Derivado de lo anterior, y tan importante como ello, es el rechazo, por parte de Echeverría del resguardo, conservación o defensa acríticos de la cultura. Como vimos, el ejercicio crítico es constitutivo de su definición. Si consideramos las culturas en términos de herencias ¿y cómo no hacerlo si hablamos de prácticas que siempre nos preceden en tanto que individuos o colectividades?, podríamos decir con Derrida que una determinada herencia nunca es homogénea, que su presunta unidad –si existe– sólo puede consistir en la inyunción de afirmar eligiendo y que elegir es el trabajo de “filtrar, cribar, criticar” y a partir de ello afirmar una interpretación que es siempre una lectura singular de lo heredado, heterogéneo y a menudo contradictorio, que pide y a la vez se resiste a ser interpretado. (Derrida 30) Y que es, a la vez, la ocasión de la invención, de la aparición de lo absolutamente nuevo.

Si seguimos, entonces, usando el término “cultura” para referirnos a un conjunto de prácticas heredadas (modos del hacer y del decir) cuyo ejercicio común singulariza una colectividad en un momento histórico-social específico, habremos de subrayar la tensionalidad o conflictividad entre la sujeción y la resistencia a la reproducción de dichas prácticas. Y la posibilidad de invención de otras nuevas, mediante un ejercicio crítico en el sentido en que Michel Foucault (*Crítica y Aufklärung*) y más tarde Judith Butler (*¿Qué es la crítica?*) le dieran a la crítica: como una estratégica de la des-sujetación. Esta puede entenderse de tres distintas maneras: des-sujetación respecto de las formas específicas de sometimiento en las relaciones sociales. Des-sujetación respecto de una determinada interpretación del sujeto, individual o colectivo. Y finalmente, des-sujetación de la creencia en el sujeto como el origen del sentido o de la acción.

Una crítica de las figuras de la exclusión, entendidas a la manera de Butler, como formas de habla que invocan y reinscriben una relación de dominación (*Lenguaje* 69-73), tendría que analizar los procedimientos mediante los cuales su uso constituye una ocasión lingüística para reafirmar esta dominación. Uno de es-

tos mecanismos es la afirmación de un sentido o de una interpretación cuando ésta es realizada por una autoridad de la lengua, como fue y sigue siendo Octavio Paz. Pero no hay que olvidar que la apertura retórica de estas figuras, la posibilidad de re-invencción, es también la apertura a una respuesta de de-sujetación.

Bibliografía

- ÁLVAREZ-CIENFUEGOS Fidalgo, Juan. *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La polémica de Valladolid de 1550*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo, 1987.
- BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 2000.
- BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder, identidad*. Trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado. Madrid: Síntesis, 2004.
- _____. "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault." Trad. Marcelo Expósito. En Rodrigo Parrini Roses. *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*. México: Programa Universitario de Estudios de Género - Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 1995.
- ECHVERRÍA, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: Itaca / Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- FOUCAULT, Michel. "Crítica y Aufklärung [Qu'est-ce que la Critique]". Trad. Jorge Dávila. *Revista de Filosofía ULA*, 8 (1995): 1-18. Versión electrónica.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María. "Racismo. Un estudio de su inscripción moderna". Conferencia inédita leída en el encuentro "Modos contemporáneos de la exclusión". Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México, México. 28 noviembre 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Trad. Santiago Guervós y Luis Enrique. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 2004.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a "El laberinto de la soledad"*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.