



# El desbarrancadero de Fernando Vallejo. *'Des/integración'* y cuidado en el cuerpo/corpus seropositivo *latinoamericano*

di Diego Falconí Trávez

## INTRODUCCIÓN. 'DES/INTEGRACIONES', ESBOZO DE UN SIGNIFICANTE VACÍO

Abordar la desintegración como punto de partida de este texto me obliga, en primer lugar, y de modo breve, a reflexionar sobre la naturaleza polisémica y contextual de las palabras. A recordar cómo, para un significante, casi siempre, hay una serie de significados que diversifican la lengua. Sin embargo, al menos en la tradición occidental, en cada significación se reproduce el esquema binario y jerárquico del sistema (Derrida 1981: 12, 39) que hace que exista un sentido hegemónico, arropado por las ideologías dominantes, que termina definiendo la palabra, sus variantes y sus diversos usos.

En el caso específico del significante “desintegración” – que morfológicamente ya se construye como ‘opuesto a’ – esto resulta evidente. Sus significados (separación, debilidad y destrucción)<sup>1</sup> nunca se definen por sí mismos sino que es la significación dominante del binomio (no-uniión que define la separación, no-fortaleza que define la

---

<sup>1</sup> Utilizo las tres definiciones de la RAE del verbo “desintegrar”: “Separar los diversos elementos que forman un todo”; “Destruir por completo”; “Perder cohesión o fortaleza”.



debilidad, no-construcción que define la destrucción) la que parece dar sentido a esta palabra<sup>2</sup>, ubicándola en un constante lugar de negación.

Además de esta primera consideración relacionada con la lengua, desde los estudios de género, lugar que escojo para la focalización, quiero subrayar un segundo pensamiento. Esto es, cómo hoy en día no es posible eludir la relación entre cuerpo y lenguaje (Kristeva 2004: 251-277), en especial al momento de reflexionar en torno a la formación y ordenación subjetiva. En esta correspondencia, también marcada por significaciones binarias y jerárquicas (Cixous 1995), la lengua, especialmente cuando performativiza actos autorizados por la autoridad (Butler 2002: 85-99), ha servido para delinear a los sujetos y reglar sus acciones.

Las palabras "integración" y "desintegración", de acuerdo a esta consideración, se relacionan con el cuerpo; y lo hacen vinculándolo con la medicina y la legalidad, tal como propone Ivonne Bordelois:

Por eso [la Antigua] Roma, desde su genio ordenador, define al médico ante todo como un investido de una función social, que consiste en ser el encargado de regular, reorganizar el *cuerpo desintegrado* por la enfermedad, mediante un *corpus* de fórmulas canónicas que es jurisdicción del grupo médico (2009: 57, el énfasis es mío).<sup>3</sup>

Así, discurso médico y legalidad son parte de un híbrido de autoridad (Foucault 2011) que tiñe la significación hegemónica del significante "desintegración". Esta percepción jerárquica y oposicional, además de buscar normalizar al cuerpo (y a ciertos cuerpos más que a otros), ha creado la idea de una "lógica inmunitaria" (Giorgi 2009: 14) en la que se asume que el cuerpo desintegrado, el 'cuerpo enfermo', habita un complejo espacio de ausencia y silencio que solamente recobra la voz cuando es 'reintegrado' gracias a la medicina y la ley.

He querido partir desde este acercamiento porque puede ser una manera productiva de pensar en ciertos sujetos tradicionalmente vistos como desintegrados – fragmentados, mermados, aniquilados – que han performativizado, a la vez que respondido, a la verdad médico-legal. Específicamente, busco con el uso de esta etiqueta, 'des/integración', volver a presentar a ciertos cuerpos seropositivos latinoamericanos, que escribieron sus gestas en la recta final del siglo pasado y que, sin poder dismantelar los significados dominantes, esbozaron, desde una vitalidad particular, desintegraciones *otras* en las que la carne enferma y estigmatizada por la autoridad se volvía a integrar de formas diversas y loca-lizadas (Ochoa 2004), más allá de la disciplinaria retórica médico-jurídica.

Propongo repensar al cuerpo seropositivo, ejemplar en la cadena significativa de la "integración", a través de un juego del lenguaje que consiste en introducir, de modo

---

<sup>2</sup> En el caso de la normativa española, la definición lingüística de la palabra "desintegración" es reciente. Aparece registrada como tal en el *Diccionario Histórico (1933 a 1936)*. Además, vale la pena aclarar, que ninguna de sus definiciones o ejemplos se vinculan a la corporalidad.

<sup>3</sup> Debo decir que Bordelois en esta parte de su libro hace un análisis lingüístico de la raíz *med* que, sin entrar en el análisis de la desintegración, llega a un lugar similar al que me interesa abordar.



contingente y acaso sólo para este escrito, el significante 'des/integración' en la meditación seropositiva. Este gesto de articular un "significante vacío" más que erigir "un significante sin significado" busca "significar los límites de la significación" (Laclau 1996: 69, 74). En otras palabras, intento que a través de esta palabreja, 'des/integración', se pongan en tensión los sentidos hegemónicos respecto a las disputas contraculturales de ciertos cuerpos (De Lauretis 1992: 17), para reevaluar las formas de cohabitar la enfermedad.

Para ello, de modo específico, analizaré las des/integraciones en la novela *El desbarrancadero* (2001) de Fernando Vallejo. Escojo esta autoficción, un escrito del yo que busca aferrarse de un modo extraño a la realidad, pues da cuenta de la vivencia cercana de personas seropositivas y sus micro-comunidades, que buscaban romper un silencio disciplinario causado por la enfermedad y sus variopintos tropos. Como motor de esta propuesta, y para vincular a la literatura con el derecho, específicamente a través de la bioética, elijo las reflexiones devenidas del cuidado de uno mismo, reflexión que une las des/integraciones del cuerpo con el corpus seropositivo latinoamericano.

## EL CUIDADO DE UNO MISMO AYER Y HOY. ESCRITURAS DEL YO Y LAS BÚSQUEDAS DESCOLONIZADORAS DEL CUERPO

En el año de 1981 se publicaba el libro *Tecnologías del yo*, escrito por Michel Foucault. Este texto teórico, que muestra el característico "rigor"<sup>4</sup> académico del autor francés, contiene una propuesta no abordada en sus obras pasadas (cuestión que, además, no pasó desapercibida por la crítica<sup>5</sup>). Efectivamente, a pesar de que se sigue manteniendo un aparatage genealógico y de crítica discursiva, el autor indaga sobre el "cuidado de uno mismo", principio filosófico alguna vez practicado en Occidente pero que fue cambiado por otro fundamento rector: el "conocimiento de uno mismo", que, a breves rasgos, posibilitó un mayor disciplinamiento del cuerpo. El postulado del cuidado, bastante novedoso en el acervo de producción foucaultiano, al menos hasta sus últimos años de producción, es el que me parece que puede servir para repensar las des/integraciones seropositivas y de ahí la necesidad de recapitular las ideas y prácticas principales que diferencian al conocimiento del cuidado.

---

<sup>4</sup> Uso la palabra aludiendo al apego académico del autor francés pero también con cierta prevención e ironía pues, como comenta Susan Winnet (1999), determinadas palabras que construyen parte del acervo académico que usamos, relatan algunos complicados deseos patriarcales. Específicamente, sirve para pensar en cierta perspectiva androcentrista que en algunas ocasiones Foucault presentó y que Francés Bartowski (1988), por mencionar un caso, señaló.

<sup>5</sup> Aunque el propio Foucault en una entrevista de 1984, ante la interrogación sobre el giro de timón de sus investigaciones, mencionaba lo siguiente: "En realidad ese [el cuidado del yo] fue siempre mi problema, incluso si he formulado de un modo un poco distinto el marco de esta reflexión" (Fornet-Betancourt, R, Becker, H. y Gómez-Muller, A. 2009: 11). Un resumen interesante y detallado de ese cambio en el curso investigativo aparece en el capítulo cinco del libro *Subjectivity & Truth: Foucault, Education, and the Culture of Self* (Besley y Peters 2007: 89-92).



El primer modelo, el del autoconocimiento, inaugurado con la cristiandad y continuado por la modernidad, es presentado así por el teórico:

El cristiano requiere otra forma de verdad diferente de la fe. Cada persona tiene el derecho de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cuál está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir testimonio público o privado sobre sí. (2012: 81)

El conocerse a uno mismo, así, con la plantilla omnipresente del sacramento de la confesión, se relaciona a una paradójica estructura basada en la expiación de los pecados de la carne. Así, a la vez que se condena un determinado comportamiento se le impone al sujeto que ha configurado la falta, el deber de testificar sobre sus acciones para reordenarse a sí mismo. De este modo, se establece “una historia de las relaciones entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones de la sexualidad” (46).

Este autoconocimiento se contrasta con cierta visión greco-romana<sup>6</sup> del cuidado de uno mismo que: “se refiere a un estado político y erótico activo [...] Incluye varias cosas: el preocuparse de sus posesiones y de su salud. Siempre es una actividad real y no sólo una actitud” (58). En esta propuesta de cambio de paradigma subjetivo, que se aleja de la confesión y la expiación, una de las puestas en práctica más significativas tiene que ver con el fenómeno comunicativo literario, en el que los procesos de lectura y escritura posibilitan otra forma de auto-indagación:

Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo, que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba [...] el sí mismo es algo de lo cual hay que escribir, tema u objeto (sujeto) de la actividad literaria. (62)

Encuentro en el argumento de Foucault, además de un ejercicio que rescata la meticulosidad en la propia escritura, la búsqueda de articular perímetros más íntimos que permitan que los textos, al momento de circular, más que entregarse para la lectura se compartan, posibilitando formas distintas de subjetivación que no se basan en una exposición veraz y normada del yo. Desde luego, esto permite pensar en la importancia de las representaciones autográficas al momento de la reconstrucción del sujeto, al menos desde un paradigma diferente al hegemónico racional-confesional, gestado en la modernidad europea. Sin embargo, me parece que la moción de intercambiar el “conocimiento” por el “cuidado”, al menos para pensar(se) y mostrar(se) a uno mismo, tiene un calado mayor, pues intenta sustituir los modos de relación respecto al propio cuerpo y sus deseos, en especial en aquel espacio donde conviven patología y enfermedad.

---

<sup>6</sup> Que el autor cifra antes y después de Platón y que, posteriormente, será reemplazada en Roma con la oficialización de la religión católica (Foucault 2012: 60).



Inevitablemente, estas reflexiones salpican al propio Foucault, autor y cuerpo, quien, al menos desde una perspectiva histórica, escribe *Tecnologías del yo* cuando empiezan las sospechas de una seropositividad, nunca dicha públicamente.<sup>7</sup> Esto permite intuir que el cambio en su investigación, que me permitía subrayar al inicio de este acápite, puede ser interpretado como una necesidad de ensamblar nuevas ideas sobre la respuesta del sujeto patologizado, sin tener que ejercer la ‘confesión’ de la seropositividad (que bajo la lógica presentada, sería un nuevo acto público de conocerse a uno mismo). Este escondite subjetivo en la escritura, que sin embargo ataca los significados hegemónicos y estructurales que buscan delinear al sujeto, es una posible forma de des/integración. Es decir, una estrategia para que el cuerpo reescriba sus gestas, cambiando el sentido hegemónico de dicha palabra (“desintegración”) por otro alternativo.

Aunque interesante, productiva y central para este ensayo, sin embargo, me parece que la matriz del cuidado de sí, propuesta por Foucault, debe entenderse como una aspiración con algunas limitaciones, pues su pensamiento proviene de genealogías que siguen basando a la subjetividad en el paradigma individual de lectura y de escritura que, aunque él quiere combatir, también replica. Es importante, por tanto, analizar dos cuestiones para actualizar y localizar este concepto en América Latina. La primera, la del entendimiento del cuidado como un entramado discursivo; y la segunda, la focalización en ciertas propuestas de escritura/lectura latinoamericanas respecto al cuerpo.

Respecto a lo primero, desde ciertos feminismos latinoamericanos que en los últimos años han gestado un discurso posicionado respecto al cuidado, se ha entendido esta realidad dentro de una matriz histórica que ha afectado, por ejemplo, a los cuerpos de las mujeres del Tercer Mundo.<sup>8</sup> Aunque el cuidado es un fenómeno multidimensional que involucra a varias personas e instituciones, y que desde una perspectiva feminista de la diferencia busca romper con roles establecidos, en las pasadas décadas de neoliberalización que vivió el continente, se evidenció, nuevamente, el cuidado obligado y no remunerado que debían hacer las mujeres en el espacio privado, no sólo en sus países sino en aquellos del Primer Mundo, que al necesitar mano de obra dedicada a la atención de ciertos de sus ciudadanos, permitió la reactivación de una serie de rutas coloniales por donde han debido migrar las

---

<sup>7</sup> Esto, en base a la fecha de escritura y publicación de esta y otras obras como *La hermenéutica del sujeto*. Aunque ha habido un debate profundo y no concluyente respecto a si Foucault sabía que era seropositivo antes de su viaje en 1980 a Estados Unidos, sería muy difícil negar una posible infección del sida ligada a esta parte final de su investigación, en la que el autor francés vuelve al pensamiento greco-romano, tal como concluye James Miller en base a la entrevista al antiguo compañero sentimental de Foucault, y confidente en esos años, Daniel Lefert (Miller 1993: 380).

<sup>8</sup> En el año 2009, fui entrevistador e informante en Barcelona del proyecto *Migraciones profesionales, oportunidades para el desarrollo compartido* (OMS) en el que pude dar fe de cómo una serie de personas del personal sanitario de países sudamericanos migraron a España por la oferta de una mejor vida en España, lo cual desarticuló buena parte del sistema sanitario en sus países de origen. En el caso del personal de enfermería, que son quienes proveen buena parte del cuidado en el sistema médico, casi todas las entrevistadas eran mujeres.



mujeres; y, en suma, ha debido migrar el cuidado.<sup>9</sup> En este sentido, subraya Alba Carosio, “se han generado arquitecturas no sólo para la sobrevivencia de sus hogares [de las mujeres] sino para la sobrevivencia de los gobiernos de donde ellas vienen y hacia los que envían sus remesas” (2009: 239), cuestión que obliga a ubicar al cuidado en un tiempo y en un espacio; a ver qué cuerpos deben lidiar con el cuidado en determinadas condiciones.

La segunda cuestión tiene que ver con ciertas formas *otras* del cuidado, que no miden su valor desde una dimensión mercantil y que, como proponía Foucault, entablan metodologías comunicativas diversas a las del proyecto cristiano-moderno. El feminismo comunitario aymara de Bolivia, a través de las propuestas de Julieta Paredes y la Comunidad Mujeres Creando, se funda en un principio: “nosotras partimos de la comunidad como principio incluyente que cuida la vida” (Paredes 2010: 8). Para ello, este feminismo, que basa su accionar en experiencias corporales compartidas, propone:

Para descolonizar el concepto y el sentimiento del cuerpo, hay que descolonizarnos de esa concepción escindida y esquizofrénica del alma por un lado y el cuerpo por otro; es lo que ha planteado la colonia [sic]. Nosotras partimos del cuerpo como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad, la sensualidad llegando hasta la creatividad. Nuestros cuerpos que quieren comer bien, estar sanos, que gustan de las caricias y les duelen los golpes, nuestros cuerpos que quieren tener tiempo para conocer y hacer teorías, queremos desde nosotras nombrar las cosas con el sonido de nuestra propia voz. (12)

El postulado de comprender al cuidado corporal más allá de su valor mercantil ha servido a las mujeres aymaras, en su propia diversidad, para lidiar con las heridas (incluso enfermedades)<sup>10</sup> creadas por el heteropatriarcado y la colonialidad. En el fragmento citado, además, la escritura desde la voz narrativa del “nosotras”, que Paredes de hecho ha practicado con diferentes grupos feministas,<sup>11</sup> permite articular una escritura conjunta (Falconí Trávez 2015) que descoloca la idea del autor occidental, un sujeto individual que cumple una función en el lenguaje y en la sociedad (que, valga mencionar, el propio Foucault explicó de modo claro [1998]). Así, “el cuidado de nosotras mismas” basado en un intercambio textual diverso (que no solamente se ciñe a la escritura tradicional, y que en el caso del feminismo comunitario boliviano se presenta a través del grafiti, el audiolibro o los varios ensayos de autoría conjunta de este grupo contracultural) organiza los cuerpos de modo particular y

---

<sup>9</sup> Aún faltan estudios sobre cómo las comunidades seropositivas afrontaron este cuidado e, incluso, sobre cómo ciertos cuerpos sexuados y feminizados han realizado varias labores de cuidado. Sin embargo, me parece que el planteamiento desde el feminismo latinoamericano es esencial para pensar estos flujos migratorios.

<sup>10</sup> La elevada mortandad infantil de las niñas indígenas, por poner un ejemplo.

<sup>11</sup> Por parte del grupo Mujeres Creando, con la Asamblea de Mujeres Feministas de Bolivia y, sobre todo, por la Comunidad Mujeres Creando.



permite entender que en ciertos sujetos y comunidades de América Latina, el cuidado es un proyecto ligado a la decolonialidad y a otras formas de empoderamiento.

De este modo, y para resumir lo presentado hasta aquí, Foucault busca regresar al paradigma del cuidado, como práctica resistente a la vez que balsámica que se expresa en íntimas formas escriturales; las feministas latinoamericanas proponen pensar el cuidado de modo histórico y atento a ciertas rutas coloniales e imposiciones sexo-genéricas de los cuerpos; y el feminismo comunitario aymara es ejemplo, y no sólo posibilidad nostálgica, de otra episteme vital, resistente y escritural que articula nuevas subjetividades basadas en el cuidado. Es desde este vértice entre cuidado propio, discursividad del cuidado y decolonización del cuidado desde donde, me parece, que hoy en día es necesario reflexionar respecto al cuerpo patologizado/doliente y su relación con la enfermedad.

Sin embargo, y aterrizando específicamente en el tema de análisis, en los años 90, las comunidades seropositivas latinoamericanas no tuvieron el privilegio del sosiego que, por lo general, se necesita para realizar el análisis que yo pretendo dibujar en estas líneas. Sus respuestas, complejas y diversas, estuvieron marcadas por la coyuntura de la supervivencia, por resistir al sida, como virus y como metáfora social que afectaba al cuerpo (Sontag 2003). La imposibilidad de tener distancia crítica consigo mismas, incluso, creó en ellas una serie de exclusiones con otros grupos seropositivos que, de antemano, ya estaban históricamente excluidos (Meruane 2012: 95). Además, lejanas a ese imaginario hegemónico de organización política estadounidense, que devino en las políticas y la teoría *queer* desde los colectivos ACT UP y Queer Nation, las comunidades latinoamericanas articularon relatos de cuidado y resistencia que no han sido tradicionalmente parte de la narración global sobre el sida y que, solo desde hace años recientes, gracias a estudios especializados, así como acciones activistas y artísticas de revisión de archivo, han revalorizado sus alcances y sentidos para la región.

Mi propuesta de lectura del cuerpo seropositivo en *El desbarrancadero* se alinea con este deseo contra-genealógico, aunque con conciencia de las varias limitaciones y contradicciones de un análisis que se basa en las escurridizas escrituras del yo y la compleja matriz del cuidado. Busco rescatar ciertas formas de denuncia contracultural y, sobre todo, de cuidado, que más que reintegrar al cuerpo lo des/integraban, para darle nuevos significados en su dimensión individual y social de resistencia. Es esta reflexión que, siguiendo la propuesta de Victoria Camps, pasa de un paradigma tradicional de “la lucha por la vida” hacia aquel de “la voluntad de vivir [que] puede considerarse, en definitiva, el motivo de la bioética” (2012: 18), el que intentaré subrayar.

## NUEVOS ‘ANALES’ FAMILIARES DEL ‘CUIDADO DESCUIDADO’: REPENSAR EL *IUS SANGUINIS* Y LAS NUEVAS FORMAS DE SERODISCORDANCIA EN *EL DESBARRANCADERO*



La novela *El desbarrancadero* del colombiano/mexicano Fernando Vallejo, es un caso de literatura del yo, que desde la plantilla autoficcional, presenta formas particulares de reinscribir al cuerpo seropositivo a través del texto, especialmente gracias a la noción de cuidado de uno mismo que he presentado en líneas anteriores y que sirve como catalizador de aquello que me he permitido denominar como des/integración.

En la novela, Fernando, icónico avatar del autor,<sup>12</sup> aparece, no para narrar la enfermedad en la propia piel, sino para dar cuenta de cómo su hermano Darío sobrevive al sida en Medellín, a finales del siglo XX. Es este narrador intra-homodiegético, viajero como pocos en la tradición latinoamericana del siglo pasado, que regresa a su odiada/amada Colombia para cuidar a su hermano y para dar testimonio<sup>13</sup> de su enfermedad:

Volví cuando me avisaron que Darío, mi hermano, el primero de la infinidad que tuve, se estaba muriendo, no se sabía de qué. De esa enfermedad, hombre, de maricas que es la moda, del modelito que hoy se estila y que los pone a andar por las calles como cadáveres. (2007: 8)

En este fragmento de la novela empieza a delinearse, justamente, ese cuerpo (esos cuerpos) que colisionan con la enfermedad,<sup>14</sup> así como una vida familiar deshilachada a punto de romper cualquier tejido de cuidado. La relación entre cuerpo individual – el de Darío – se presenta, así, como reflejo del cuerpo social – Colombia – que ensamblan una retórica bastante tradicional de la desintegración.

En efecto, la vuelta de Fernando a Medellín pareciera que sirve para dar cuenta de la inevitable desintegración del cuerpo individual seropositivo (y del cuerpo social colombiano sumido en la violencia), pues él, personaje misógino, racista, clasista, y que ha ‘descuidado’ por completo a la familia (y al país de origen) es quien, irónicamente, regresa a ‘cuidar’ de su hermano (y, metafóricamente, a sanar posibles heridas devenidas con la migración). No obstante, Fernando vuelve, sobre todo, y más allá de cualquier tropo literario, porque es parte de una cadena del cuidado poco

---

<sup>12</sup> Fernando transita intertextualmente otros textos como *La Virgen de los sicarios* (1994), *La Rambla paralela* (2002), *Mi hermano el alcalde* (2003) o las cinco novelas que componen *El río del tiempo* (publicada en un solo volumen en 1991).

<sup>13</sup> Aunque en este caso, en realidad, no hay un testimonio, al menos pensado de modo tradicional, como una narración de una persona que sobrevive a unos acontecimientos y que a través del relato de una persona engloba las experiencias colectivas de muchas otras personas. Me parece que debe pensarse más bien como género híbrido en el que autoficción incorpora ciertos elementos testimoniales.

<sup>14</sup> Este fragmento de la novela analizada que pongo a continuación resume, de alguna forma ese cuerpo lastimado, *in extremis*, por la enfermedad. “Mientras Darío se perdía en el vacío me ponía a repasar la lista de sus posibles males: histoplasmosis, toxoplasmosis, criptosporidiosis, criptococosis, coccidiomicosis, blastomicosis, aspergilosis, encefalitis, candidiasis, isosporidiasis, leucoplaquia... Cualquiera de éstas o varias de éstas o todas juntas, más las bacterias y los virus y el sarcoma de Kaposi. Lo único que podía asegurar con certidumbre era que en los cimientos del imponente edificio médicopatogénico-clínico en que se había convertido mi hermano lo que había era un sida” (2007: 174).



estudiada: la del marica latino auto-exiliado que debe cuidar a otro marica seropositivo que se ha quedado en la casa del Tercer Mundo.<sup>15</sup>

De acuerdo a la Organización Panamericana de la Salud (OPS) en América Latina, en el año 2004, “el 80% de los cuidados de salud a personas con enfermedades crónicas o discapacitantes [...] [eran] realizados por las mujeres en el ámbito del hogar” (en Carosio 2009: 238). De alguna forma, y aquí se presenta el sinsentido, Fernando – el maldito Fernando – es un personaje inhabilitado estadística y competencialmente para el cuidado, y sin embargo es quien debe regresar, por la negligencia del sistema sanitario, de la familia y del propio sujeto seropositivo, a cuidar a un cuerpo cercano en su proceso de ‘desintegración’.<sup>16</sup> Un eslabón perdido del cuidado (el hermano marica despatriado), al cuidado de otro eslabón perdido (el marica seropositivo oculto), al menos en la narración geopolítica tradicional que acabo de enunciar.

Esta trama condenada al fracaso, en la que el protagonista, rabioso y lleno de reproches, odia a la madre, odia a Colombia y odia al sida, sirve para reflejar un momento crítico en la historia del cuidado del sujeto seropositivo, cuestión que se enuncia en esta cita, en la que recojo algunos fragmentos de la novela:

Se puede descubrir el gran secreto de las madres de Antioquia: paren al primer hijo, le limpian el culo, y lo entrenan para que les limpie el culo al segundo, al tercero, al cuarto, al quinto [...] varón con pene, terminé de niñera de mis veinte hermanos. [...] La loca era más dañina que el sida [...] A los doce hijos mi casa era un manicomio; a los veinte el manicomio era un infierno. Una Colombia en chiquito. Acabamos por detestarnos todos. Por odiarnos fraternalmente [...] (57, 58, 69, 161)

La madre que es como el sida, el sida que es como Colombia, Colombia que es como los hijos, los hijos que son como la madre, la madre que es como el sida... son ideas que articulan una secuencia (i)lógica, cuya mirada misógina pero marica-sida-*friendly* a la vez que recompone, descompone a ciertos cuerpos; en otras palabras, un relato fragmentario que ratifica y contradice la retórica de la integración corporal, en un contexto de precariedad y violencia. En ese cambio actancial, en el que Fernando asume un lugar paródico de, por ejemplo, una tradicional madre latinoamericana, de su propia madre incluso, es posible ver los rastros de una literatura que refleja un contradictorio enroque en el discurso del cuidado que no deja de tener implicaciones de género.

Lina Meruane en su brillante estudio sobre el vih/sida, aborda esta contradicción. Ella menciona que, el de Vallejo, es un texto que se basa “en la exclusión femenina”

---

<sup>15</sup> En la novela se relata cómo el único que sabía que Darío era seropositivo fue su hermano Fernando. Luego tres amigos más se enterarían. El narrador comenta: “los últimos en enterarse fueron los de mi casa [en Medellín], en el último mes, cuando Darío regresó para morir” (49).

<sup>16</sup> En un momento de la novela comenta que una semana antes que él regrese a cuidar a su hermano, su familia decide irse de vacaciones dejando a Darío solo con la madre, lo cual permite concluir que el hermano no es una prioridad para el resto de sus familiares.



que muestra cómo las mujeres “contribuyen al estado general de la decadencia social” y en el que “la idea de sobrevivencia [del sujeto seropositivo en los 90] no es un empeño solidario sino que debe articularse, más bien, desde modelos binarios de competitividad y rendimiento” (2012: 112).<sup>17</sup> Sin desconocer este denigrante homopatriarcado que, además, va en consonancia con todas las exclusiones de clase y etnia del personaje en esta novela y en el resto de autoficciones vallejanas, me parece, no obstante, que la autora al obviar la retórica del cuidado del cuerpo como parte del análisis, ignora la creación de micro-comunidades localizadas, que también obedecen a resistencias históricas que, en este caso, pueden ayudar hoy en día a pensar en itinerarios políticos para resituar la subjetividad y la enfermedad.

Justamente, el acercamiento de Meruane, valioso para dar cuenta de las normativas y exclusiones de género sobre los cuerpos de las mujeres (que fueron imaginarios de algunas comunidades seropositivas masculinas) sin embargo, universaliza el relato de la solidaridad que, al no focalizar nunca en la particular relación entre los hermanos, excluye de la cadena de cuidado, al ‘descuidado’<sup>18</sup> sujeto marica. De este modo, a la par que se ‘da a conocer’ al lector la falta de articulación política (feminista) de Darío y de Fernando, inmediatamente se borran sus relatos de dolor y de atención: sus formas de resistir a la enfermedad. Esto impide entender y acaso historizar que, en su voluntad de vivir, en el complejo territorio latinoamericano del sida en los años noventa, una forma de ‘cuidado descuidado’ que ha sido ignorado por los estudios de género, podría ser vital para entender ese camino para resistir el vih/sida, también hoy en día.<sup>19</sup>

El personaje de Fernando, en esta novela, simboliza esa paradoja, que a la vez que reedifica pensamientos discriminatorios respecto a ciertos cuerpos históricamente vejados por el sistema (mujeres, personas afrodescendientes o indígenas), también trae a colación formas de inclusión del sujeto patologizado (al cuidar del cuerpo doliente y al denunciar las [ir]responsabilidades familiares, nacionales e internacionales con el sujeto marica, positivo y latinoamericano), cuestión que deviene en la creación de una micro-comunidad ‘descuidada’. Entender la extraña solidaridad

---

<sup>17</sup>En realidad las acciones de Fernando son excluyentes en la novela más respecto a la madre (con todas las posibles metáforas que esta figura acarrea) que a otras mujeres. De hecho, puede verse en varios episodios la colaboración que Fernando tiene con su tía, su cuñada y con la empleada de la casa, lo cual no niega el carácter misógino del narrador, pero permite ver la crítica a la polisémica figura materna, a la vez que articula un espacio que busca reafirmar una exacerbada cercanía masculina que, como explicaré, solamente en esta novela tiene ciertos propósitos más allá de la exclusión misógina.

<sup>18</sup> Uso la palabra “descuidado” en su doble acepción. Por un lado: poco meticuloso con ciertos cuerpos, como los de las mujeres. Y por otro: como ignorado en sus particularidades por parte de varios discursos; por ejemplo el del cuidado que, como he querido mostrar, tiene también una historia de tránsitos y exclusiones, marcada por la matriz sexo-genérica.

<sup>19</sup> Pienso en cómo el debate sobre la obligatoriedad de la profilaxis Pre-exposición (PrEP) que ha generado muchos debates respecto al cuidado y la solidaridad en nuestros días (sobre todo en los países del Primer Mundo, pero no solo), podría llevarse mejor si además de un análisis de política identitaria desde el género se entrecruzase con el cuidado propio como principio bioético. Especialmente al momento de no querer justificar la atención médica a los hombres gays o que tienen sexo con otros hombres que llevan una vida “desordenada”, “irresponsable” o “descuidada”. Espero, en el futuro cercano, profundizar en torno a esta reflexión.



en el texto de Vallejo implica, pues, evaluar muchas contradicciones y estrategias textuales que dan pie a criticar las nociones de 'desintegración' y de 'cuerpo desintegrado' de determinados sujetos, que hoy debemos evaluar y criticar desde las diferentes aristas del género; pero también desde la ética de los cuidados.

Dicho esto, en las líneas siguientes analizaré este doble movimiento en *El desbarrancadero*: el ataque a las instituciones autoritarias que deberían 'reintegrar' pero que por el contrario 'desintegran' a la persona; así como las formas de cuidado de uno mismo que operan en el cuerpo del hermano para intentar insertar en la narración de resistencia seropositiva al 'descuidado' cuerpo marica.

Respecto a las primeras acciones, las del ataque a las instituciones que dan el significado hegemónico al cuerpo desintegrado, Fernando constantemente, además de subrayar la virulencia de la enfermedad, critica la violencia médica. En primer lugar la ejercida por los galenos:

Para determinar que le producía qué a mi hermano tendría que mandarle a hacer, para empezar, un examen coprológico; y para continuar una aspiración del líquido duodenal, una biopsia endoscópica, una punción lumbar del líquido cefalorraquídeo... Y más y más y más y pague y pague y pagueles a estos hijos de puta. (Vallejo 2007: 173)

La indolencia médica, que de carambola denuncia la privatización de la salud, se junta a la práctica de laboratorio que carece de ética, lo que lleva a Fernando a concluir: "estos charlatanes de los laboratorios son unos zorros" (172). Esto demuestra las pocas y negligentes acciones del Estado y sus ciudadanos en favor de los derechos las personas seropositivas.<sup>20</sup> Como menciona el narrador, en un momento álgido de la trama, "le contaron los epidemiólogos del municipio a mi cuñado Luis Alfonso, y éste a mí, que en infinidad de casas como la nuestra infinidad de enfermos se estaban muriendo de lo mismo, del mal ignominioso que nadie se atrevía a decir" (178).

Ante esta práctica de silenciamiento que se iguala a la muerte (y que solamente opera a través del chisme, registrado en la novela), Vallejo usa el humor negro para resaltar estas prácticas médicas grotescas y, a la vez, dignificar al sujeto seropositivo. En una escena, uno de los médicos, sin referirse a Darío como persona que tiene sida, usa el eufemismo de "paciente de alto riesgo", que sirvió para estigmatizar a las personas pertenecientes a ciertos grupos que fueron foco inicial del virus.<sup>21</sup> El galeno obtiene una respuesta vinculada a las acciones del deseo homoerótico que no quiere callar: "– ¿Él es de alto riesgo? – pregunta entonces el sabio echándonos miraditas disimuladas. – De altísimo, doctor: se acuesta con cuchilleros. – Ah... – dice" (173).

---

<sup>20</sup> Respecto a la legislación colombiana el Decreto 1.543 de 1997, solamente 8 años después de los compromisos del Manifiesto de Montreal de 1989, define la terminología respecto al vih/sida y regula las actividades diagnósticas y de acceso gratuito a los medicamentos retrovirales, aunque de modo muy incompleto las actividades de cuidado. Esto refleja, respecto a legislaciones regionales como la argentina, menos atención hacia los cuerpos seropositivos.

<sup>21</sup> En EEUU se hablaba de las cuatro haches: homosexuales, hemofílicos, heroinómanos y haitianos.



Además de la violencia médica orquestada por el Estado y por los servidores de salud, hay otra que aparece en la novela y que se inserta en otro nivel, acaso más profundo, y por tanto, menos visible: el de la poscolonialidad, régimen de dominación geopolítica iniciado en la modernidad que desiguala a ciertos países de otros (Hall 2007) y que, sobre todo, crea dos categorías subjetivas diferenciadas. En este sentido, ante la falta de atención médica del Estado pero, sobre todo, ante la irresponsabilidad mundial respecto al VIH/sida, nuevamente, es el cuerpo del Tercer Mundo el que se convierte en ejemplarmente atacado. Para entender este postulado, la diarrea, símbolo de corrupción corporal, ha sido un tropo fundamental para el cuerpo seropositivo que se desintegra no sólo por el virus o la incapacidad médica, sino, como veremos en *El desbarrancadero*, también por la dinámica global.

La significación de este fluido corporal puede verse, por ejemplo, en la obra teatral autoficcional *The Normal Heart* (1985), escrita por Larry Kramer, en la que se relatan los años 80, extremadamente dolorosos para las personas y comunidades seropositivas en Nueva York. Específicamente en una escena, en la que Bruce le relata a Ned, el protagonista, la muerte inexplicable de su pareja, Albert, en un avión: "Albert pierde la razón. No me reconoce, no sabe donde está ni que estamos yendo a casa. Y entonces, ahí, en el avión se vuelve... incontinente. Empieza a hacérselo en los pantalones manchando todo el asiento; mierda, orina, todo" (2000: 100).<sup>22</sup> Albert muere antes de llegar al hospital, demostrando la imposibilidad de contención del cuerpo ante el virus, que deshumaniza a la persona.

En el caso de Darío en *El desbarrancadero* ocurre algo similar, tal como relata su hermano Fernando: "se estaba muriendo desde hace meses de diarrea, una diarrea imparable que ni Dios Padre con toda su omnipotencia y probada bondad para con los humanos podía detener" (Vallejo 2007: 11). Ante esto Fernando le administra sulfaguadina, un remedio para este mal, pero que se utiliza en ganado. El antidiarreico para vacas funciona inicialmente. A la par, le da marihuana pues "el sida le quitaba el apetito, pero la marihuana se lo volvía a dar" (16). Luego, la diarrea vuelve y Fernando toma otras acciones: "cuando la sulfaguadina fracasó y la diarrea se volvió a declarar, fui con mi cuñada Nora a una farmacia veterinaria por amprolio, un remedio para el cólera de los pollos que le fui dando a cucharaditas" (186). En este pasaje, en el que el protagonista se ubica en un ambiguo lugar de la ciencia médica,<sup>23</sup> es posible entender la deshumanización del cuerpo marica sidoso tercermundista, descuidado por la medicina y la legalidad nacional, pero también por la llamada resistencia gay y *queer* norteamericana, que aunque con dolores y sufrimientos análogos (como refleja el caso de Albert en *The Normal Heart*) demuestra cómo, con varios años de diferencia y

---

<sup>22</sup> Esta y todas las traducciones del inglés son mías. "Albert loses his mind, not recognizing me, knowing where he is or that he's going home, and then, right there, on the plane, he becomes... incontinent. He starts doing it in his pants and all over the seat; shit, piss, everything".

<sup>23</sup> De hecho mientras Fernando pensaba cómo curar a su hermano, un mango le cae en la cabeza, como alegoría a Darwin, hombre de ciencia. Sin embargo, en otros momentos son remedios de herboristería (como las pastillas de uña de gato que consigue de Brasil, planta que irónicamente estaba sembrada en el jardín de la casa en Medellín) o ligados a la espiritualidad (usa palo santo para tranquilizar a su hermano) los que Fernando intenta para curar a su hermano



mayores posibilidades de resistencia, no se compartieron aprendizajes con rapidez y pertinencia del Norte al Sur.

Por ello, y sin tener, de ninguna forma, un proyecto decolonial de denuncia, las palabras enfadadas o sarcásticas de Vallejo permiten entender cómo, ante el discurso del sida como sinónimo de desintegración del cuerpo marica y 'sudaca', era preciso restaurar a ese cuerpo violentado desde cierto uso de la 'lengua'. La tradicional diatriba rabiosa de Vallejo que despotrica de modo desenfadado, en este caso contra la familia, el Estado, la medicina, es un correlato ligado a ese cuerpo incontinente del hermano. Esta novela se constituye en un tomo olvidado particular de esa "historia de los anales" en la que se reordena esa cadena lógica tradicional, a partir de la cual el hijo "limpia el culo" (57) del siguiente hijo por el mandato materno, para pensar en formas de solidaridad, también centradas en la materialidad carnal, más allá de la familia nuclear y de la nación que, desde otra lógica, logran integrar al cuerpo desintegrado.

La segunda cuestión que me interesa abordar son los gestos de cuidado que mantiene Fernando. Para ello es importante subrayar una cuestión: Fernando no parte de la lógica del cuerpo sano versus el cuerpo enfermo, y por tanto ese binarismo se resquebraja, dando pie a nuevas formas de representar la enfermedad. Probablemente por el nihilismo del narrador, el cuerpo enfermo y la muerte no se miran como parte del cuerpo desintegrado sino como un devenir más de la existencia. Nuevamente es la parodia la que permite relativizar la enfermedad y la muerte en diferentes escenas. Por ejemplo cuando menciona: "No sé por qué la gente se avergüenza tanto de sus enfermedades y jamás de sus madres. La humanidad es rara. Dizque madre hay solo una, ¡y hay más de tres mil millones!" (176). O cuando habla del padre de ambos le dice: "Él te contagió el sida de esta vida" (139); o, finalmente, cuando para defender la vida del hermano, añade: "Si a Darío lo iban a matar los médicos o el hijueputa sida, ¡que lo matara yo! Si total a mí era al único que me dolía" (176). Me parece que entender que Fernando al no sucumbir a la 'lógica inmunitaria' del cuerpo puede construir nuevas formas de relación con la enfermedad.

Justamente, la forma de pasar de la desintegración a la des/integración, de llenar de nuevos significados contra-hegemónicos a la palabra construida jerárquicamente, pasa por un cuidado de uno mismo, que parte de esta concepción diversa del cuerpo patologizado. Así, a través de la narración (y de ciertos intertextos que aparecen en ella) se crea un vínculo afectivo entre Fernando y su hermano Darío, que va más allá de las normativas tradicionales familiares y que acerca de modo transgresor a los cuerpos a través de la noción de cuidado propio.

De hecho, la de *El desbarrancadero* es una narración que exagera la cercanía corporal, la conexión carnal. Por ejemplo, el espacio primordial donde se desarrollan las acciones es la casa materno-paterna, lugar algo sórdido pero también íntimo, que tiene un artefacto que es vital para entender la proximidad de los cuerpos: la hamaca. En una escena, en la que los hermanos empiezan a fabular respecto a ese momento vital para el sujeto seropositivo, el contagio, Fernando comenta a su hermano Darío:

Cuatro años han pasado desde el análisis, y henos ahora aquí en este jardín de esta casa, en la placidez de esta hamaca recordando, echándole cabeza a ver



quién lo pudo contagiar, por el muy humano deseo de saber, de saber quien fue el que te mató. (Vallejo 2007: 39)

El espacio de la hamaca, 'mueble' de origen taino y, por tanto, *propio* de la región, es diferente al de una cama o un sofá, pues apachurra a los cuerpos haciendo que pierdan esa distancia impuesta por el mandato racional eurocentrado. Este lugar compartido demuestra que en Fernando hay ese deseo de conocer la enfermedad pero su objetivo principal es el de cuidar al cuerpo del hermano, transmitiéndole vitalidad, como contracara a la transmisión del virus y el discurso de miedo que este acarrió.

Esta vecindad exacerbada no se basa en la familia sanguínea, patri/matrilinealmente constituida, sino en una historia corporal marica que hermana las sangres: la seropositiva y la no seropositiva. Esta mezcla de fluidos, que busca desordenar el espacio familiar, ocurre, por ejemplo, en el momento en que ambos hermanos comparten compañeros sexuales; cuestión que además refleja ese mundo gay contradictorio: que libera al cuerpo de un régimen sexual basado en la célula familiar, pero que lo disciplina al ponerlo en un escaparate capitalista y blanqueado que mira a la carne humana como bien consumible y que tiende a deshumanizar al sujeto. Para ello es bastante ejemplificativa una escena en la que Darío y Fernando performan un trío con un hombre afrodescendiente (y que aparece en otra novela anterior de Vallejo, *Años de indulgencia* [1989], aunque con una variación argumental)<sup>24</sup>:

– Nos lo llevamos a nuestro apartamento del Admiral Jet, donde yo era “super”, lo pusimos entre los dos en medio de la cama...

– Y nos lo pasábamos del uno al otro como pelota de ping-pong. ¡Qué noche más caliente hermano!

Y me puse a bendecir a Dios que nos había dado esa belleza y tantas otras, inmerecidamente. (146)

Además de esa mezcla de compañeros sexuales, que invoca sugerentemente al tabú por excelencia, el incesto, la novela busca mezclar la sangre 'enferma' con aquella 'sana'. Esto se evidencia en un episodio, crucial dentro de todo relato seropositivo: el momento en que se descubre, vía examen médico, que la persona tiene el virus en su cuerpo. En el caso de los hermanos, ambos se hacen el examen sanguíneo al mismo tiempo y obtienen el resultado, también, en el mismo instante. Fernando comenta “en ese momento le pedí a Dios que el laboratorista se hubiera equivocado, que hubiera confundido los frascos, y que el resultado fuera al revés, el mío positivo y el suyo negativo” (38). Ese intercambio no sexual de fluidos permite ver esa historia compartida que escribe unos particulares 'anales familiares' en los que un régimen *ius*

---

<sup>24</sup> En esta novela Fernando comenta “Mi invisible presencia se apartó a un rincón discreta. Doblaban al negro, giraban al negro, desdoblaban al negro” (37), dando a entender que él no formaba parte de la relación sexual y era solamente un *voyeur*. Cuestión que, sin embargo, no quita ese carácter de cercanía exacerbada de los cuerpos, que se aproxima al incesto.



*sanguinis*, un derecho a la sangre, promete la creación de una patria y nación marica desde otra solidaridad.

Los textos que circulan en la historia no son solamente aquellos literarios y referenciales (dentro de los cuales, incluso, podría considerarse la propia novela) sino que, como indica la escena anterior, se incluye a los escritos médicos que, al compartirse, pierden la característica del auto-conocimiento y devienen en un perímetro del cuidado propio. Escritura y lectura compartidas, en ese espacio de sórdida intimidad, que dan un locus diferente al cuerpo des/integrado. En este sentido, Fernando le cuenta a su hermano:

Aquí tengo en la computadora del coconut *archivado todo tu expediente*, el sumario. Con la sífilis entró el sida, fue una infección mixta la tuya, promiscua, por una desafortunada promiscuidad. Pero bueno, no te lo estoy reprochando, te lo estoy comentando. Por interés científico. (42, el énfasis es mío)

El protagonista ha leído y guardado con atención los textos 'de' Darío<sup>25</sup>; es decir, no los textos escritos por Darío sino aquellos que cuentan esa 'verdad médica' del cuerpo, que marca la narración seropositiva. El compartir esos textos médicos que entrañan porcentajes y diagnósticos con un lenguaje prescriptivo (que modifica la realidad, en este caso cuerpo sano/cuerpo enfermo), humaniza al texto, alivio al menos en esa época para la enfermedad, incluso en espacios de privilegio en América Latina, como es la casa pudiente de los hermanos, ubicada en Antioquia.

La cercanía del narrador(/autor/personaje) con su hermano se exagera en la novela. Fernando, rememorando hechos pasados, sueña que él y Darío caen en un precipicio (intertexto, quizá de *Thelma and Louise*). Fernando, asustado, porque puede ser una pesadilla premonitrice de la muerte, entra al cuarto y ve a su hermano que está mirando (¿leyendo?), una foto de cuando eran niños, en el viejo álbum familiar. Darío le cuenta que soñó que se "desbarrancaban" a lo que el narrador responde:

Me quedé de una pieza, querido amigo: habíamos soñado lo mismo. Y es que le voy a decir una cosa: al final Darío tenía el alma sincronizada con la mía, sueño por sueño, recuerdo por recuerdo [...] esa foto y ese sueño de ese río resumen con la verdad profunda lo que decanta el tiempo mi relación con Darío. (161)

La portada original, y aquellas sucesivas de la novela, tienen una foto de Fernando Vallejo y su hermano, llevando así la conexión expresada en el escrito no sólo al terreno paratextual sino al espacio autobiográfico, que supera al inicial de la autoficción. Por ello, todas estas vinculaciones enmarañadas, que exageran la cercanía y la lectura y escritura de diversos textos, ensamblan un cuidado de uno mismo marica, paisa, enfadado, tierno y erótico que me parece se debe considerar

---

<sup>25</sup> Aunque "la computadora del coconut" es una metáfora de la cabeza del autor, queda algo ambiguo respecto a un archivo digital en, por ejemplo, una computadora Apple.



como parte de la construcción sexo-genérica regional;<sup>26</sup> y que sin llegar a despellejar la tradicional autoría, como sí logran las feministas comunitarias aymaras, permite pensar en matices de vida y obra que invitan a evaluar nuevas subjetividades del cuerpo, basadas en un paradigma de los cuidados.

Las parejas serodiscordantes son aquellas en las que un miembro de la pareja porta el vih y el otro no. Me parece que la de Fernando y Darío es otro tipo de pareja serodiscordante, uno de esos casos en los que hay una agrupación instintiva y sentida, más cercana a la de la manada que a la de la familia nuclear, en la que “multiplicidades de términos heterogéneos, y de cofuncionamiento por contagio [que] entran en ciertos agenciamientos, y ahí es donde [...] realiza[n] sus devenires-animales” (Deleuze y Guattari 2002: 248).

Al final de la novela, no obstante, Fernando huye y abandona a su hermano a las puertas de la muerte. El cuidado marica seropositivo, así, se resquebraja y da cuenta de ese ‘destino’ desintegrador, esa naturaleza de ‘cuidado descuidado’ que mencioné al inicio de este acápite y que hay que, de modo perspicaz, atender. De esta forma, el carácter maldito del autor/narrador/personaje impide pensar en una comunidad de largo aliento, lo cual obliga a buscar cambios subjetivos sustanciales que entiendan a los cuerpos desde sus múltiples intersecciones y generen múltiples empatías, ausentes en la novela.

Me parece, pues, que varias estrategias narrativas presentadas en *El debarrancadero*, permiten pensar en las potencialidades y falencias de ciertas micro-comunidades maricas latinoamericanas de finales del siglo pasado – de hoy mismo – marcadas por la contradicción, la inmediatez y una compleja voluntad de vivir. La estela que deja Fernando sobre el ‘cuidado descuidado’ de Darío, además de ser parte de la búsqueda de un registro seropositivo propio, posibilita evaluar en la actualidad la des/integración que ambos, y algunos otros, realizaron entre el cuerpo individual y social; las fortalezas y debilidades que, con la distancia y el privilegio del tiempo, sirven para dar valor al cuerpo que decide convivir con la enfermedad.<sup>27</sup>

## BIBLIOGRAFIA

Bartkowski F., 1988, “Epistemic drift in Foucault”, en I. Diamond y L. Quinby (eds.), *Feminism and Foucault Reflections*, Northeastern University Press, pp. 43-58.

---

<sup>26</sup> En el capítulo 4 del libro *De las cenizas al texto. Literaturas andinas de las disidencias sexuales en el siglo XX*, busco proponer que además, este texto puede ser entendido como parte de las literaturas sero-positivas (sub)andinas.

<sup>27</sup> Con este análisis no pretendo glorificar la redención masculina que, de alguna forma, aparece con el personaje de Fernando. Sería glorificar las “lágrimas del homosexual misógino” (en relación a lo que dice Eve Kosofsky Sedgwick respecto a las lágrimas masculinas heterosexuales: “Se nos lleva a creer que las lágrimas sagradas del hombre heterosexual son un extraño y precioso licor con unas propiedades solamente comparables con las *lacrimae Christi*, cuya secreción es una especialidad del kitsch religioso” [191]). Por el contrario, busco entender que en las construcciones sexo-genéricas y en las novelas hay itinerarios complejos que hay que analizar a la luz de diferentes aparatajes, sobre todo los construidos respecto a la subjetividad marica.



- Besley T. y Peters M., 2007, *Subjectivity & Truth: Foucault, Education, and the Culture of Self*, Peter Lang, New York.
- Bordelois I., 2009, *A la escucha del cuerpo. Puentes entre la salud y las palabras*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Butler J., 2002, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- Butler J., 2010, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona.
- Camps V., 2012, *La voluntad de vivir*, Ariel, Barcelona.
- Carosio A., 2009, "Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación", en A. Girón (coord.), *Género y globalización*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 229-252.
- Cixous H., 1995, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Anthropos, Madrid.
- De Certeau M., 1986, *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*, Universidad Iberoamericana, México D. F.
- De Lauretis T., 1992, *Alicia ya no. Cine, semiótica y cine*, Cátedra, Madrid.
- Deleuze G. y Guattari F., 2002, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- Derrida J., 1981, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Falconí Trávez D., 2015, "Una puruma compartida: una revisión desde la teoría literaria de la autoría feminista, comunitaria y aymara de Julieta Paredes y la Comunidad Mujeres Creando", *Kipus* 37, pp. 25-54.
- Falconí Trávez D., 2016, *De las cenizas al texto. Literaturas andinas de las disidencias sexuales en el siglo XX*, Editorial Casa de las Américas, La Habana.
- Fornet-Betancourt R., Becker H. y Gómez-Muller A., 2009, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", *Topologik. Rivista internazionale di scienze filosofiche, pedagogiche e sociali*, nº 5, pp. 11-28.
- Foucault M., 1995, *La microfísica del poder*, Planeta, Barcelona.
- Foucault M., 1998, "¿Qué es un autor?", *Litoral* 25/26, pp. 35-51.
- Foucault M., 2007, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault M., 2012, "Tecnologías del yo", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Espasa, Barcelona, pp. 45-86.
- Giorgi. G., 2009, "Después de la salud. La escritura del virus", *Revista de investigaciones literarias*, 17/33, pp. 13-34.
- Hall S., "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite", en S. Mezzandra (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de sueños, Madrid, pp. 121-144.
- Kramer L., 2000, "The Normal Heart", en *The Normal Heart and the Destiny of Me: Two Plays*, Grove Press, New York, pp. 18-117.
- Kristeva J., 2004, *Podere de la perversión*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Laclau E., 1996, "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", en *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires, pp. 69-89.
- Meruane L., 2012, *Viajes virales*, FCE, México.



Miller J., 1993, *The Passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, Cambridge.

Ochoa M., 2004, "Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la 'localización'", en D. Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 239-256.

Paredes J., 2010, *Hilando Fino: desde el feminismo comunitario*, Moreno Artes Gráficas, La Paz.

Sedgwick E. K., 2007, *Epistemología del armario*, Tempestad, Barcelona.

Sontag S., 2003, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Taurus, Buenos Aires.

Vallejo F., 2007, *El desbarrancadero*, Alfaguara, Barcelona.

Vallejo F., 2008, *Años de indulgencia*, Alfaguara, México.

Winnet S. 1999, "Distinciones: Mujeres, hombres, narrativa y principios de placer", en: N. Carbonell y M. Torras, *Feminismos literarios*, Arco Libros, Madrid, pp. 147-174.

---

**Diego Falconí Trávez** (Quito, 1979) es abogado en derechos humanos y doctor en teoría de la literatura y literatura comparada. Se desempeña como profesor de la facultad de derecho en la Universidad San Francisco de Quito y profesor asociado en la Universidad Autónoma de Barcelona. Dirige el grupo de investigación Intertextos entre el Derecho y la Literatura (USFQ) y es investigador del grupo Cuerpo y Textualidad (UAB).

Es premio Casa de las Américas 2016 en la categoría ensayo. El análisis literario, los estudios gays, lésbicos y *queer*, las teorías pos/decoloniales, los estudios andinos, la normatividad jurídica en relación a los derechos humanos son sus líneas de investigación, que incluyen varias publicaciones.

Vive entre Barcelona y Quito.

[diego.falconi@uab.es](mailto:diego.falconi@uab.es)  
[dfalconi@asiq.com.ec](mailto:dfalconi@asiq.com.ec)