Cuerpos (in)dóciles.
Karaí, el héroe o la transgresión impertinente

Sonia Jostic

Aprendí tu lengua sólo para insultarte.
William Shakespeare, *La tempestad*

Parodia y transgresión, o la burla política

De acuerdo con Michel Foucault, son tres las figuras ejemplares y paradigmáticas de lo que es la literatura, entre las cuales se distribuye el espacio literario. Se trata de la figura de la *transgresión*, la de la *biblioteca* y la del *simulacro*. La primera es "la figura del habla transgresora, [...] de lo prohibido, del lenguaje en el límite", cuyo epítome sería Sade; la segunda, corporizada en Chateaubriand, consiste en "la figura de todas aquellas palabras que apuntan y hacen señas hacia la literatura, [la del] libro [que] quiere transportarse inmediatamente a esa especie de eternidad polvorienta que es la de la biblioteca absoluta"; finalmente, Proust representa la tercera figura, que implica que la literatura es una "especie de espacio de desdoblamiento" que corre por detrás de la obra, a la cual la atraviesa pero no reco-

noce pues "no hay ser" de aquélla sino sencillamente *simulacro* (Foucault 1996, 63-81).

La literatura, pues, *también* como transgresión. De hecho, aunque sin haber optado por la acritud del extremo -*a la Sade*, la condición insolente y escurridiza, renuente al corsé de la domesticación, subraya en *Karaí, el héroe*, de Adolfo Colombres (1988), ese desempeño que provee a la literatura de una dimensión transgresora. En primer lugar, la novela se instala en la clave paródica[1] y, desde allí, promueve ciertas modulaciones "sintéticas", que deben ser leídas como respetuosas de un modelo que se incorpora, pero a la vez como un guiño de resistencia disidente. En su imitación del discurso ajeno (cargado de prestigio), la parodia integra la norma literaria como materia formante del texto; pero en el mismo gesto opta por desviarse de esa norma sobreimprimiendo sentidos nuevos y antitéticos que alteran el discurso original. En este sentido, es preciso revisar consideraciones meramente formalistas como las de Lynda Hutcheon (1981), en las que la especificidad literaria y textual -la *literaturidad*- del género borra una dimensión social que Ricardo Piglia recupera al sostener que:

> La parodia *parece* un simple juego con el procedimiento *pero siempre están en juego otras cosas*"; en efecto, "ciertas corrientes actuales de la crítica buscan en la parodia, en la intertextualidad, justamente un desvío para desocializar la

1 En tanto "canto paralelo" (*paraeidos*), la senda paródica sabe recuperar esa condición paralela en ambas "direcciones": "acompañando" el modelo y "discutiendo" asimismo con él.

> literatura, verla como un simple juego de textos que se autorrepresentan y se vinculan especularmente unos a otros. Sin embargo, esa relación entre los textos que en apariencia es el punto máximo de autonomía de la literatura está determinada de un modo directo y específico por las relaciones sociales (Piglia 1993, 111; el subrayado es mío).

En esta misma dirección, Alan Pauls se detiene en las reflexiones que habían llevado a Mijail Bajtin a reconocer en la parodia "la manifestación concreta de un conflicto que es, ante todo, ideológico". Siguiendo a Bajtin, entonces, Pauls identifica como decisivamente moderna esa vocación refractaria de la parodia: "El rechazo paródico es subversión de lo instituido, la literatura moderna será *transgresora* o no será." (Pauls 1980, 13; el subrayado es mío). Ahora bien: Foucault realiza una interesante disquisición entre las categorías de "transgresión" y de "límite", de la cual surge la potencia corrosiva de la primera, en rigor diversa de la pura negatividad o del escándalo de lo subversivo, donde tiende a situarla la expectativa:

> ... la transgresión no es al límite como el negro al blanco, lo prohibido a lo permitido, lo interior a lo exterior, lo excluido al espacio protegido del resguardo. Está vinculada a él más bien según una relación en barrena que ninguna fractura simple puede llevar a cabo. [...] La trans-

> gresión no opone nada a nada [...]. Nada es negativo en la transgresión. [...] Aún habría que aligerar esta palabra quitándole todo lo que pueda recordar el gesto de la cortadura, o el establecimiento de una separación o la medida de un apartamiento, y dejarle solamente lo que en ella puede designar el ser de la diferencia (Foucault 1996, 128-129).

He aquí, pues, la mecánica en la que transgresión y parodia se reconocen mutuamente y, en ese mismo gesto, se refuerzan: ambas construyen un espacio anómalo, que no se reduce a la simple oposición ni cede a la mera tentación de la refutación, de la caricatura o de la burla. La eficacia paródico-transgresora proviene, en cambio, de una lógica *border* que, tensando variables de identificación y de distanciamiento, rige el funcionamiento de lo contestatario.

Protagonista antiheroico de la novela de Colombres, Karai se nutre del revulsivo fermento cervantino. Extemporáneo como el Quijote, el personaje corporiza el fracaso de la aculturación: es un colonizado cultural que no ha asimilado correctamente la lección del colonizador, y en el afán de cumplir al pie de la letra las leyes y las costumbres de éste las pone en ridículo con su proverbial torpeza. Hasta aquí, el signo negativo (opositivo) del procedimiento aplicado al escarnio de la cultura *otra*. Pero al vulnerar involuntariamente y, más aún, *contra* su propia voluntad, el personaje se sitúa en la encrucijada paródica que hace coincidir rechazo y aprobación: lejos de renegar de la "civiliza-

ción", Karaí lucha con tenacidad por hacerla carne pues la adquisición de la misma es requisito para acceder a lo que su jerarquía de "conductor de la raza" le impone, a saber: el hallazgo de la Tierra Sin Mal. Pero la invariable derrota de su empeño rediseña el alcance crítico en la medida en que es el propio personaje quien se pone a sí mismo en ridículo al intentar la imitación del *otro* deseado. El carácter transgresor está a cargo, entonces, de la afirmación de la (múltiple) diferencia: apostado en la labilidad de la frontera, no se es ni lo uno ni lo otro. Y, a su vez, la diversidad deviene un "conflicto ideológico" que, con sesgo de irreverencia, se plantea a través de la fricción intercultural librada en la materialidad del cuerpo de Karaí.

Modelado y moderado: una semblanza del cuerpo moderno

En efecto, a lo largo de un derrotero casi interminable[2] la anatomía del personaje exhibe su vulnerabilidad pues irremediablemente sucumbe a la "tiranía" tanto del cuerpo propio como del ajeno. Sin embargo, según la lente con la que se lo mire, también podría especularse que, sin proponérselo, Karaí se resiste al imperativo de autodominio que le es exigido. En cualquier caso, la novela de Colombres plantea lo somático como un

2 En rigor, se trata de un itinerario cronotópico en el que la historia argentina resulta de algún modo espacializada. La novela se sitúa en el cruce de las coordenadas témporo-espaciales para delinear simultáneamente una travesía de norte a sur de la geografía argentina (desde la selva natal del personaje hasta los ámbitos fueguinos en los que, por ejemplo, asiste a la cacería de indios) y un recorrido –especialmente, aunque no sólo– a lo largo del Siglo XIX (que pasa revista del matadero y las montoneras, el Club del Progreso, el conventillo, los desfiles del Centenario y las huelgas, por ejemplo).

dominio que es a la vez territorio y presa de lides: el personaje atraviesa y es atravesado por una variedad de espesores corporales que va desde la suspensión constrictiva y la "volatilidad" del cuerpo licantrópico, hasta el avasallamiento del cuerpo incontinente, el cuerpo productivo y el escandalosamente reproductivo, el exótico, el abusado, el mutilado, el grotesco y el animalizado.[3] En otras palabras: ante la exigencia de "disolución" (cuando no de descarte), el cuerpo reacciona ofreciendo toda su densidad; ésa es su manera de refutar las modelaciones y las moderaciones a las que la Modernidad lo ha sometido. Por eso, de algún modo, el cuerpo escribe la historia del sujeto moderno.

Durante el siglo XIX, alcanza su vértice el proceso a través del cual se desarrolla una racionalizad(or)a operación sobre el cuerpo que conduce al distanciamiento del mismo, ya sea debido a la regulación coactiva, o al encierro y la exclusión. Pero esta suerte de suspensión corporal implica una compleja dinámica en la que el borramiento es, paradójicamente, la faceta visible del mecanismo, mientras que lo que se invisibiliza es el protagonismo inédito del que se inviste lo somático, expuesto a una meticulosa labor de domesticación. La importancia de la que se carga lo corpóreo en ocasión de la Modernidad está estrechamente vinculada con el nacimiento del individuo: el cuerpo delimita al sujeto y la individualidad emerge como consecuencia del control ejercido sobre la naturaleza. Ello no significa que las sociedades pre-modernas carecieran de la noción de cuerpo (basta pensar, por una parte, en la cultura de suplicios y flage-

3 Además de rozarse con alteridades raciales múltiples a cargo del generalmente amenazante cuerpo del otro: el indio, el blanco, el negro, el mestizo, etc.

laciones típicamente medievales y, en el otro extremo, en los "excesos" carnavalescos estudiados por Mijail Bajtin),[4] pero lo que se rastrea desde el comienzo de la era moderna es una implantación y una generalización de las prescripciones y las normativas aplicadas a lo corporal. En el ya clásico ensayo de sociología histórica que Norbert Elías da a conocer en 1939 se analiza la naturaleza social y cultural de muchas de las conductas más triviales y más íntimas de la vida orgánica cotidiana; en este sentido, Elías ha reparado en la difusión progresiva (y relativamente tardía, más allá de su eficaz naturalización) de los manuales de buenas maneras, de los consejos relacionados con las "reglas de urbanidad" (la compostura en la mesa, el modo de sonarse, el de escupir, el comportamiento en el dormitorio, las transformaciones en la agresividad, etc.). Es decir: principios de reglamentación de conductas que teorizan la educación del cuerpo, cuyas funciones, hábitos y necesidades (ahora percibidos como "problema") demandan prescripciones con énfasis en lo constrictivo y en gran medida invasoras del desempeño íntimo.

4 En contraste drástico con las exigencias de los cánones modernos, en su ya clásico trabajo Bajtin ha estudiado la imagen *grotesca* del cuerpo medieval y renacentista que, en eterno proceso de cambio y metamorfosis, llega a resultar hoy deforme y hasta monstruoso: se trata de un cuerpo que "no está separado del resto del mundo, no está aislado o acabado ni es perfecto, sino que sale fuera de sí, franquea sus propios límites. [Un cuerpo en el que] El énfasis está puesto en las partes [...] que se abre al mundo exterior o [éste] penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio de crecimiento que traspasa sus propios límites" (Bajtin 1988, 30).

Este proceso produce un distanciamiento progresivo del sujeto respecto de su propio cuerpo a través de la modificación coactiva de comportamientos que se orientan a regular la dimensión pasional-instintiva. Pero para Elías el "proceso de la civilización" se desarrolla, en rigor, mediante una articulación en la que el autocontrol entra en correlación con el control. Ello supone pensar el lugar de lo corporal desde su condición relacional, dada la proximidad cada vez más fluida de las interacciones entre los individuos (incluso de diferentes clases); de este modo, ciertas modificaciones en el comportamiento tienen su genealogía en la tendencia a la observación ya no sólo de sí mismo sino de los otros. El espacio público se carga de tensiones de ida-vuelta, en las que son tan significativas las consideraciones debidas como las pretendidas y no sólo "va haciéndose más estricto el código de reglas de comportamiento [sino] también [...] la consideración que cada uno espera que los demás le tributen. Cada vez se hace más matizada la sensibilidad respecto a lo que está y no está permitido para no molestar y no sobresaltar a los otros" (Elías 1989, 124). Tiene lugar, entonces, una dicotomía coacción-liberación que funciona de modo complejo, sostenida por un equilibrio entre la regulación social y la individual: allí donde hay una regulación externa intensa los mecanismos de autorregulación tienen la posibilidad de relajarse, mientras que cuando la regulación social se flexibiliza todo depende de la autocoacción. El sujeto moderno ha llegado a internalizar de tal manera esta última que ella prevalece y conjura la descarga pulsional inoportuna; en otras palabras: la pacificación social tiene como condición la coacción del propio sujeto y viceversa.

Por su parte, y habiendo recibido un individuo privado y un cuerpo sujetado como herencia, Michel Foucault exploró el nacimiento del hombre moderno y su conciencia de sí a partir del par saber-poder aplicado a la corporeidad. En una dirección que sólo en parte es similar a la de Elias, Foucault ha recorrido las relaciones entre el cuerpo, el individuo, el sexo y el poder a través de un diseño en el que es posible identificar enfoques que van desde variantes más *objetivantes* hacia otras más *subjetivantes* (Dreyfus y Rabinow 2001). En principio, en su célebre *Vigilar y castigar* Foucault sostiene que la posibilidad de existencia de un cuerpo dócil y mudo, ejercitable y entrenable, se debe a las manipulaciones que sobre él ejerce (y a las que lo somete) la *disciplina*, entendida esta última como conjunto de "métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad" (Foucault 1998, 141). Lejos, por tanto, del cuerpo pre-moderno, cuya carnalidad se exponía, inerte, a lo espectacular del castigo –esto es: al poder "negativo"– del soberano, en la "era de la sobriedad punitiva" el cuerpo (moderno) es un *objeto* obediente a las técnicas (vigilancia y adiestramiento) más sutiles de un poder "positivo", que es productor de efectos y se dedica a corregir y optimizar el rendimiento anatómico. Pero los cuerpos son susceptibles no sólo de dolor (castigo, ejercicio, etc.) sino también de placer (sexual), por lo que en *Historia de la sexualidad* Foucault analiza procedimientos de *subjetivación* tendientes a producir discursos sobre el sexo, no en términos de acto biológico; tampoco de represión y ley, sino de poder y sujeción: cuerpos útiles, cuerpos produc-

tivos, cuerpos controlados, cuerpos disciplinados, cuerpos dóciles. Emerge así la sexualidad, concebida como un dispositivo activador de discursos y prácticas, un constructo que, en todo caso, genera la ilusión del sexo. Se ha sostenido que no es que "El lenguaje ha[ya] devenido erótico. Por el contrario, la sexualidad se ha lingüistizado. [...] Como mecanismo, la sexualidad implica el disciplinamiento del cuerpo que se convertirá así, [en] fuerza de trabajo, en motor de la productividad..." (López Gil 1999, 217). En este respecto, Foucault concibe otra tecnología de poder que, aunque no es disciplinaria, se apoya en la disciplina: sin desmentirla, la usa y la modifica parcialmente con el objetivo de operar a gran escala. Se trata del *biopoder*, el cual se ocupa del cuerpo de la especie humana: "la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres [...]. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador" (Foucault 2000, 220). El *biopoder* se vale de estadísticas y de mediciones globales para administrar la dimensión de la vida a través del estímulo de la natalidad entendida en un sentido amplio: no sólo en relación con la fecundidad sino también con la disminución de las enfermedades, la asistencia y la cobertura de la vejez y la incapacidad, los vínculos entre la población y el medio, la política de la familia, del matrimonio, de la educación. Es un poder *regulador*, que maximiza las aptitudes vitales pues está dirigido a "hacer vivir y dejar morir", a controlar y disminuir los riesgos demográficos. Foucault sostiene que: "los mecanismos de poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a lo que

refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada. Salud, progenitura, raza, porvenir de la especie, vitalidad del cuerpo social, el poder habla *de* la sexualidad y *a* la sexualidad..." (Foucault 1977, 178-179). Es, sin embargo, en relación con la sexualidad, mejor aún: en el punto en el que ella se encuentra con la sangre,[5] donde emerge el momento paradójico del *biopoder*: aquél en el que se suspende -transitoria pero abruptamente- la voluntad de "hacer vivir" para habilitar el ejercicio de matar al otro. Y es precisamente en ese lugar donde debe localizarse el racismo como pugna biológica en la que la vida de la propia raza se gana y se fortalece siempre y sólo sobre la muerte del otro racial: "... toda una política de población [...] y una larga serie de intervenciones a nivel del cuerpo [...] recibieron su color y su justificación de la preocupación mítica de proteger la pureza de la sangre y llevar la raza al triunfo" (Foucault 1977, 181).

Por consiguiente: en el contexto triunfal del cuerpo útil, privado, silente y prudente, el ideal heroico parece depender, cada vez con mayor énfasis, de las posibilidades y los alcances de la invisibilización, el control y la funcionalidad de lo carnal. De allí, entonces, la profunda antiheroicidad del protagonista de la novela de Colombres: Karaí es portador de un cuerpo refractario a la autocoacción, atiende los imperativos de su sexo casi sin postergaciones, experimenta el pudor con una muy peculiar sensibilidad, se hunde en los pliegues rebeldes de la indisciplina, escamotea los requerimientos de la productividad con un abru-

[5] La sangre preocupó la administración de la sexualidad durante siglos, pero en este caso no se trata de las especificidades aristocráticas barajadas en la endogamia sino del "racismo en su forma moderna, estatal, biologizante".

mador éxito, se desparrama en la versatilidad de las mezclas y de lo desprolijamente múltiple. Su cuerpo resulta dócil, sí, pero ya no al modelado de los diseños modernos sino, más bien, a la torsión seductora de transgresiones que, tensando aún más la cuerda, Karaí no considera como tales. Por eso, haciendo foco en la corporeidad de su protagonista, la novela de Colombres puede ser leída como contratexto, como relato, en fin, refractario al discurso de la domesticación moderna.

Teatro de operaciones

Proveniente de un sistema diverso, la anatomía de Karaí no se halla inscripta en la sociedad productiva; no obstante, es de todos modos sometida (o al menos eso se intenta) a los rigores que sobre ella imprime el tratamiento moderno. Pero, en rigor, la novela de Colombres provee una imagen fracturada de la Modernidad, a través de cuyas fisuras se cuelan ciertos comportamientos que deben ser foucaultiananamente leídos como pre-modernos. Son, en efecto, varias las oportunidades (y variadas las razones) en las que castigos ejemplares irrumpen con toda su atrocidad, escindiendo el mapa de la moderación moderna: "Dicho cuarto [de Karaí] se hallaba aislado del resto de las habitaciones de los pajes y poseía una ventana que daba a un fondo cercado por un muro donde se castigaba a los peones y obreros que se indisciplinaban o no yugaban como era debido. La tarde en que se mudó había dos patapilas que chillaban en el cepo, y otro al que habían colgado de los brazos de un algarrobo y no dejaba de patalear" (Colombres 1988, 154); o bien: "Por

ofender al Progreso vi al Caudillo paseado en jaula, sentadito sobre sus necesidades y deslenguado" (294); también: "Desde las afueras del campamento llegaban los gritos de un sotreta que se había pasado el día entero estaqueado bajo el sol, por sus groseros avances sobre la china del gigantón, que resultó ser capitán" (323);[6] finalmente:

6 La estaca se constituyó en una práctica de disciplinamiento habitual en el ejército argentino: el cuerpo indócil del gaucho fue un *objeto* que la disciplina militar se impuso domesticar en beneficio propio (utilidad). Algo similar le sucede a Karaí por "solazarse en los almibares de una chinitilla" que resultara prometida de un joven guerrero; ante el hecho, el concejo de ancianos decide que se proceda con él de la siguiente manera: "Karaí [fue expuesto] al escarnio de la tribu. En medio de la plaza había un tronco cortado, sobre el que obligaron al pillastre a asentar la testa coronada de plumas, triste emblema de su declinante dignidad [...]. Así, desnudo y pintarrajeado como la estampa de un hereje, entraría el petitieso en el reino de la muerte [...] Aún bajo el efecto del macanazo, Karaí fue compulsado a calzar de nuevo la totuma en el tronco, y su verdugo bajó el hacha con una fuerza nunca antes empleada en acción alguna. Señala esta ya discutida crónica que la cabeza saltó entonces como calabaza emplumada y la copiosa sangre del guapetón abonó la tierra, mientras una infernal algarabía ensalzaba esa decapitación que hacía justicia a tanta cuñatai descalabrada. Tras llenarle la boca de arena como quien sella un silencio eterno, clavaron la real testa en una pica para escarmiento de todos los himenópteros y lambisqueros del mundo, y su cuerpo fue arrojado a las alimañas del monte" (Colombres 1988, 127-128). Dado que la violencia ha sido impuesta aquí por el concejo de ancianos, se advierte en este caso cierto deslizamiento hacia lo que Foucault identifica como el segundo estadio del castigo, a saber: el correspondiente a las reformas humanistas, articuladas sobre teoría del contrato social en el sentido de que "El crimen [que] se comete se convierte [en esta segunda instancia] no en un ataque al cuerpo del soberano, sino en un quebrantamiento del contrato en que la totalidad de la sociedad es la víctima. Por esta razón, la sociedad tenía derecho a corregir ese error, y el castigo se convierte en una obligación social" (Dreyfus y Rabinow 2001, 178). En efecto, la decisión del castigo parece ser asumida por el cuerpo social

> [La del anarquista fue] una muerte terrible, dada para escarmiento de todos los que manducaban con el sudor de la frente por no haberlos escogido el cielo para señorear tierras y siervos: lo encarcelaron y maltrataron de formas mil, y finalmente lo ataron a un caballo y lo llevaron a las rastras por un camino, en el que fue dejando pedazos de ropa y pellejo. Después, para rematarlo, le hundieron el pecho a culatazos y reventaron la cabeza con una piedra. [...] Ante tan ejemplar escarmiento [...] y como toda paz es digna de ser celebrada, hubo una gran fiesta en el templo del refocilo..." (Colombres 1988, 415 y 418).

La devastación del cuerpo tiene por contexto relaciones asimétricas de poder como lo son aquellas en las que se asienta la institución militar: "Incorregibles *civilizadores*, faltos de la circunspección y cara de bragueta que caracteriza al buen uniformado", los "milicos" sólo parecen saber "lucirse con su poder" dando "vergajazos para enderezar el ánimo" (Colombres 1988, 67-68). Todos los ejemplos comparten la tortura pública como un ritual político en el que el "soberano" ostenta espectacularmente su poder a través de una venganza que elige la carne como sustento sobre el cual imprimir sus marcas y, con ellas, una memoria de largo alcance. Lejos de implicar una desvalorización

a través del concejo; no obstante, mientras que los reformadores se muestran renuentes a los excesos del poder del soberano, la práctica punitiva transcripta más arriba conserva toda la inclemencia primitiva.

del cuerpo, este procedimiento pone de manifiesto la necesidad del cuerpo como soporte sin el cual tal sistema perdería sentido o no tendría modo de funcionar. Más ambiguas resultan las mutilaciones en tanto variantes de inscripción perpetradas sobre el cuerpo indígena, las que, sin dejar de castigar, parecen funcionar más bien como recorte sinecdóquico en virtud del cual la posesión de una parte del cuerpo del indio representa la dominación sobre todo él; en este sentido, los fragmentos corporales son percibidos como trofeos de guerra o como objetos comercializables: "Los [indios] muertos yacían por doquier. [...] Los hombres estaban degollados y hasta sin cabeza, y los habían aliviado también de sus colgajos, que [los blancos] se llevaron como trofeos" (Colombres 1988, 94)[7].

Es, en cambio, a través de mecanismos que pueden pensarse como aparentemente más fútiles, tales como la vestimenta, que la "civilización" echa a rodar su dinámica aculturante (colonizadora) en la superficie corporal de Karai: "¡Quién lo hubiera visto ayer con su infame pañal y lo viera hoy con tan distinguida indumentaria! ¡Qué fácil era con esas pilchas sentirse civilizado y serlo a los ojos de los demás!" (Colombres 1988, 281) La "extranjería" cultural del (anti)héroe resulta, al menos en parte, ab-

7 Dicha mecánica encuentra su imagen especular en el siguiente pasaje: "Tenaki soltó su ríspida patochada, batiendo la sin hueso para exhortar a los zanguancos nada menos que a destruir un fortín de la República y matar a toda su guarnición; ¿qué mejor adorno para sus chozas que escalpe de patriota?" (Colombres 1988, 85) Pero lo cierto es que –elocuentemente– los indios fracasan en el ataque; la ficción pone de manifiesto así el hecho de que, en definitiva: horadar, grabar, imprimir trazos corporales ha constituido, en términos generales, una práctica privativa de los blancos "civilizados".

sorbida mediante un atuendo que lo "uniforma", es decir: lo *normaliza* y lo construye así como "sujeto unificado". El cuerpo de Karaí se viste y se piensa a sí mismo en función de los signos distintivos –y paradójicamente niveladores– que produce. En la sociedad disciplinaria "la moda puede ser pensada como un conjunto de técnicas y saberes que operan sobre el cuerpo y lo transforman en cuerpo productivo [...] útil, entre otras cosas, como cuerpo consumidor" (Croci y Vitale 2000, 5-6). De este modo, percibida como un espacio tendiente a construir identificaciones ante la mirada de los otros, la vestimenta funciona como marcación del grupo o la clase a la que se pertenece o se desea pertenecer; por eso puede desarrollar una lógica inclusiva, tal como se ha visto más arriba, o exclusiva, como ocurre cuando "... la patrona [de la pensión] se negó a admitir [a Karaí], alegando que no era sitio para gente rústica y desbaratada, con *facha de andar en la lona*, sino tan sólo para *gente de bien, no tiznada por los colores del Averno*" (Colombres 1998, 223; subrayado mío); o bien: "[Karaí], con esas pilchas tan holgadas y *fuera de moda*, que ni siquiera le daban la apariencia de un caballerete pobre, debía abstenerse de golpear las grandes puertas de la Cultura, por más ganas que tuviera" (Colombres 1998, 226; subrayado mío). Las cuestiones clasistas puestas aquí en evidencia a través de la ropa aparecen, por tanto, sobreimpresas a otras *racializadoras* (Briones 2002), de modo tal que los *blanqueamientos* [8] se autorizan sólo hasta un lugar en el que las marcas

8 En un momento dado de su viaje, Karaí llega a una aldea de naturales "admiradores de la civilización y muy respetuosos de sus leyes", quienes se hacen llamar a sí mismos *huincas* "para distinguirse de otros bellacos y pícaros del desierto..." (Colombres 1988, 352). Lo previo puede ser leído a la luz de las con-

todavía resulten visibles. Es posible recuperar en este punto la noción de *racismo* en el sentido foucaultiano, es decir: en tanto derecho de matar, pero no necesariamente ejercido a través del asesinato directo sino del "indirecto" como ocurre en el caso de "la muerte política, la expulsión, el rechazo, etc." (Foucault 2000, 231). Karaí se esfuerza por avenirse a la norma: "se tusó primero las crines, que de tan luengas y enmarañadas suscitaban jocosos comentarios [y] Como segunda medida, adquirió en un remate del puerto un regio par de zapatones a la moda." (Colombres 1988, 227). Sin embargo, la efectivización del "pasaje" cultural está vedada para él pues en sus intentos democratizadores choca indefectiblemente contra el muro de la raza. Es, en efecto, la raza aquello que se pretende que el zafio "limpie" cuando "Como según su criterio [de la patrona], nuestro héroe olía mal, lo mandó de inmediato a despiojarse. Karaí [...] se refregó la mugre hasta que le saltó sangre, siguiendo con precisión las instrucciones del comedido encargado" (Colombres 1988, 223-224). En esta sucinta recuperación de las actividades y los programas de los higienistas y su modo de actuar (biopolíticamente) sobre los

sideraciones de Etienne Balibar (1991) en relación con el concepto de *etnicidad ficticia*, ello es: el borramiento *ideal* de las diferencias étnicas dirigido a conformar nación. Balibar sostiene que son la *raza* (tal como ilustra la cita) y la *lengua* las dos estrategias tendientes a producir tales efectos. Puede citarse como estrategia que funciona en la misma dirección aquélla en virtud del cual se produce la incorporación del cuerpo del indio al cuerpo del ejército: en *Karaí, el héroe* "un cacique palangana metido a cabo que por ahí andaba ensartando huelguistas al frente de un pelotón de conversos [...] recitaba con voz galante: 'Yo aplicar la ley cristiana; yo dejando costumbres paisanas'..." (Colombres 1988, 418). Claudia Briones (1998) se ha referido a las equiparaciones simbólicas como medio de incorporación política.

cuerpos de los ciudadanos a fines del siglo XIX y principios del XX, se pone de manifiesto la obsesión preventiva del discurso médico ligado al Estado. Son estas concepciones las que emergen cuando a la visibilidad de las marcas en el cuerpo se les hace corresponder algún tipo de morbidez moral como cuando "[Karaí] tragó una sobredosis de jarabe depurativo y antisifilítico de caroba, que un boticario le vendió como algo maravilloso, que barría toda la suciedad interior [...]. Y así fue, en realidad, pues tanta porquería saltó entonces de su cuerpo y de su alma que quedó más liviano que una calandria" (224). Como es sabido, higiene y vigilancia constituyen herramientas valiosísimas para el disciplinamiento de los cuerpos (Nouzeilles 2000). En definitiva: es sólo "*borrando* su incuestionable origen" (por tanto, practicando una conveniente des-indianización) como al personaje pareciera resultarle posible "entrar en la alta sociedad y mostrarse civilizado"; pero tras el intento "Se le comunicó allí, tras detenido examen, que por su color quebrado y bárbara ascendencia no podría aspirar nunca a elevarse en las jerarquías del famulato, y que sólo haciendo la vista gorda a gruesos detalles lo tomarían como asistente del Mucamo Mayor, con la quinta parte del sueldo de éste y la mitad de su ración en las horas del yantar. Aunque tuviera más tareas que su principal, serían menores sus responsabilidades" (Colombres 1988, 261).

Aun cuando la mirada ajena es percibida por la sensibilidad de Karaí, sus desaciertos descuellan estrepitosamente al momento de sustraer "civilizadamente" la propia intimidad a los ojos de los otros. El personaje fracasa en el proceso civilizador que administra el pudor pues su cuerpo, en general, y sus órganos genitales, en particular, no registran la noción de lo privado.

Precariamente (auto)coaccionadas, sus pulsiones se manifiestan en público sin amarras que las sujeten, dando lugar a una permanente incursión en situaciones "impúdicas". La ciudad de Trapisondia constituye la ocasión de que Karaí se exponga a la lógica civilizada: muy distintas de las "cuñá tragalotodo [...] desvergonzadas, siempre dispuestas a colgarse del perigallo sin titubeos ni trámites", las doncellas de Trapisondia "lo pispaban muy finas y recatadas"; ni "atrevidas", ni "indecentes", ni "groseras" como aquéllas, estas mozas obligan tácitamente a Karaí a "poner una especial delicadeza en el rendibú" (Colombres 1988, 221-222). El distanciamiento impuesto por el pudor femenino en su versión civilizada parece dejar atrás, por tanto, la inmediatez de las concesiones autorizadas por el comportamiento resuelto de las *cuñataí*. Karaí ingresaría así, de manera casi automática (y determinista), en la trama de coacciones y autocoacciones: la autocoacción esgrimida por el comportamiento pudoroso del otro activa la de procedencia interna, tendiente a frenar la descarga inminente de la pulsión sexual. Por eso, cuando Karaí vuelve a soñar con Numiá, lo hace "muy recatadamente, sin salirse de la vaina. Como ya era casi un civilizado, nada sucedió" (Colombres 1988, 225). Pero la precariedad del éxito civilizatorio se demuestra en que el personaje "no sabe mentir con el cuerpo" (Colombres 1988, 298): su comportamiento desconoce, en fin, una práctica naturalizada en una sociedad en la que "para todo había que ponerse ropas extrañas, [...] tapando dones y baldones"; en una ciudad, entonces, cuya "mucha curúncula y poca churumbela" evoca a su modo los civilizados enmascaramientos de la sociedad cortesana. En este

sentido, el baile en el Club del Progreso evoca incluso el escenario de la corte: allí Karaí "remedó a la perfección las muecas y maneras de los señores", pero el frenesí del movimiento lo llevó poco a poco a "rozar descaradamente el polisón como si quisiera violentar el nacarado estuche" de "la pizpireta" que lo acompañaba. Entonces, el zafio "empezó a soltar velas" y

> ... se fue detrás del cuerpillo [de ella] con voluntad de desjarretarlo por esquivo y saltarín. Pero ¡pobre de él! Encontró un mundo dado vuelta. La calandria se convirtió en quebrantahuesos y brincó sobre el pájaro afrechero con angurria de instrumentos, resfriándole al punto los ahincos con los altivos embates de su honra, hasta dejarlo a la postre vencido y sin un céfiro en las velas (Colombres 1988, 285-286).

Los excesos del personaje plantean un violento contraste con la distancia pudorosa impuesta por la mujer blanca. La articulación de la sexualidad con la vergüenza y los escrúpulos había emergido, por tanto, sólo artificialmente: regulación interna y externa no se equilibran en este caso porque no constituyen un sistema unitario y homogéneo.

La persecución del ideal de domesticación corporal encalla en un muy diverso lugar adherido a la concepción de civilización que la novela construye, a saber: el imperativo religioso de castidad. Durante su travesía Karaí elude tanto como le resulta posible una incursión en el Barrio del Mondongo, "mal avenido con

la civilización" por su condición de "lupanar en el que reinaba la concupiscencia": su negrada y su mulatería "indecente", "réproba" y hablante de "infernales dialectos" incomoda al personaje por estar permanentemente "conjurándose contra el Progreso." (Colombres 1988, 253-254) Poblado de proximidades y mezclas corporales en las que se distinguen ecos bajtinianos, en el Barrio del Mondongo, "Estaban los congos angolas benguelas loangos katangas mandingas mozambiques bundas cabundas batangas bangolas rubolos moros minas casanches manyolos..." (Colombres 1988, 253). Imposible ya que sea de otra manera, Karaí terminará allí "aceptando el convite de una hada bangola de refugiarse en su tierna corola". Se pone así de manifiesto la existencia de variantes raciales en la categoría de alteridad: aquí ya no se trata del indio sino del negro decimonónico, percibido como un otro interno, incluido dentro del perímetro de la ciudad, aunque desplazado hacia los bordes en tanto "plebe de Buenos Aires" (Solomianski 2003). La otredad salvaje e irreductible del indio, en cambio, se sitúa más allá de la frontera de la civilización y en guerra contra ella.

En efecto, en la novela de Colombres el avance hacia la civilización (del cuerpo) puede ser en gran medida traducido en términos del pretendido y nunca logrado progreso ascético a través de cuyas renuncias se accedería a la Tierra Sin Mal; de hecho, la célebre Trapisondia es en un comienzo confundida por el héroe con su meta[9]. Ayunos y ejercicios espirituales rigurosos,

[9] Es por este motivo que Karaí se hace poner algunas lavativas ("otro notable invento del Progreso para botar las impurezas de la imperfecta condición terrenal") y realiza una estricta dieta luego de haber sucumbido a la tentación en el Barrio del Mondongo.

mortificaciones y azotes, pretenden funcionar como paliativos contra las (acompañadas y solitarias) prácticas sexuales[10] de un ser cuyos atributos conspiran contra la rigurosidad del ideal en la medida en que, además, nunca abandona la convicción de que "la Tierra Sin Mal no era la Tierra del Bien, sino la tierra feliz, donde no se sufren privaciones ni soledades. Y si el inocente frufrufrú era un mal enorme para esa inescrutable civilización, en la Tierra Sin Mal debian abundar dichos males" (Colombres 1988, 179). Los sacrificios tendrían recompensa, por tanto, en su exacto revés ulterior. En otro orden (y de acuerdo con Foucault), el ascetismo y las técnicas de tipo monástico implican operaciones corporales sujetas a un poder "negativo",[11] cuyo propósito consiste en potenciar el dominio sobre la corporeidad y en garantizar renuncias, antes que en generar efectos mensurables en términos de productividad; como tal, este "arte" debe ser diferenciado de la disciplina propiamente dicha, esta última encaminada a garantizar la sujeción de las fuerzas corporales, pero para imponerles una relación de docilidad-utilidad. Ahora bien: cabe leer aquí las ingeniosas torsiones de una ficción que nos reenvía hacia las estratagemas del poder eternamente encriptado, siempre oblicuo y asimismo ubicuo de la Modernidad. En

10 Y, dicho sea de paso, contra la raza, ya que cuando se señala que Karaí debe "purificar su sangre imperfecta" concretamente se hace referencia a "la mala sangre nativa" (Colombres 1988, 27).

11 La esclavitud, la domesticidad y el vasallaje son las otras modalidades integrantes de dicha serie. A su vez, "Por la tarde [Karai] se encontró con una gran procesión de penitentes que cargaban pesadas cruces en los hombros y una corona de espinas en la testa. Caminaban con dificultad, pues según lo proclamaban en sus rezos tenían granos de maíz y frijoles en los botines. Cinco sacrismoches con látigos" (Colombres 1988, 174).

este sentido, el requerimiento religioso de castidad no sería sino la superficie engañosa de un poder negociador que autoriza gestos de transgresión sólo para operar disciplinamientos menos evidentes.

Veamos. Desde el momento en el que Karaí considera que "la verdadera existencia no estaba en las alturas, sino en el frufrú y en el andar sin rumbo" (Colombres 1988, 31), arma un poderoso bloque refractario a la administración del *biopoder*, ineficaz sobre un cuerpo cuyo modo de vida y cuya concepción del mundo lo tornan difícilmente asequible. La errabundia unida a una sexualidad casi incontinente hacen del personaje una suerte de remanente que cae por fuera del alcance panóptico de la biopolítica. En primer lugar, el nomadismo evoca negatividad para el método disciplinario, puesto que nómade es aquél que, en movimiento perpetuo, no responde a un plan preestablecido, se desliza de un esquema de orden al inquietante terreno de lo imprevisible. Avanzar, pero permitiéndose retroceder, "tentar" cuantas veces sea preciso antes de acatar un rumbo definitivo son formas de movilidad requeridas por el mapa de la inestabilidad errática; y, por "imprevisible y contradictorio", Karaí "no estaba hecho para permanecer en un sitio, sino para tentar caminos y veredas" (Colombres 1988, 44). La condición nómade conspira contra la posibilidad misma del disciplinamiento, cuyos procedimientos en relación con la distribución espacial describe Foucault: en *Karaí, el héroe* no es posible separación celular, ni aislamiento, ni puesta en serie bajo vigilancia, pues el cuerpo en movimiento escamotea la noción de fijeza y, de este modo, cualquier sujeción. En segundo lugar, el ejercicio desordenado de la

sexualidad se niega a optimizar la productividad vital que inclusive se malgasta al ser dispersada sin criterio en virtud de la facultad de fecundar a distancia[12] que despliega el personaje. Karaí le escapa, obviamente, a cualquier posibilidad de descendencia porque "la idea de prohijar [era] cosa indigna de un héroe" (Colombres 1988, 136) y ni siquiera funda una familia convencionalmente constituida (vale decir: la única biopolíticamente válida),[13] entre otras cosas porque el "casamiento podía valer para los cristianos, pero entre los suyos era de ningún valor" (Colombres 1988, 341). Finalmente y en otro orden, el derroche de fuerzas destinadas a maximizar la vida se desprende asimismo de la parquedad productiva de Karaí (y, en clave ficcional, de los de su raza) en relación con el trabajo. Es en ocasión de su estadía en el Conventillo de Trapisondia donde el personaje advierte que:

> Si traía a los suyos a Trapisondia [...] tendría
> que ponerlos de cocineros aguateros barrenderos
> lecheros verduleros mondapozos levantaparedes

12 La radicalización del indisciplinamiento sexual se pone de manifiesto en la abundante fertilización, no sólo no criteriosa sino indiscriminada: "El daño no se redujo a los odres desgarrados con alevosía, pues también el catasalsas se dedicó durante esas melifluas jornadas a preñar a distancia con el payé (o sea, sin incurrir en pecado) a toda hembra en edad de merecer que se le atravesara por el camino, sin detenerse siquiera a escudriñar sus defectos. [...] lo cierto es que después de aquel bailete no quedó en muchas leguas a la redonda más vientre vacío que el de las niñas y las viejas..." (Colombres 1988, 124-125).

13 La novela expone dos momentos en los que el personaje se acerca al concepto de familia: la ocasión en que es cas/zado con Garza Bruja y luego recibe al hijo huérfano del cacique Piedra Azul (suceso que culmina con la muerte del niño "ensartado por una lanza" de los soldados blancos y con el rapto de la india); y el episodio de la viuda castellana del anarquista, a quien Karaí ayuda a ahorrar dinero para que ella y sus hijos puedan retornar a la península.

> y cuanto oficio y ejercicio se inventó para cinchar y no para saborear esta existencia, el lindo frufrufrú concebido por el Padre Original para alegría del humano y también de la bestia bruta. ¿Era eso bueno? (Colombres 1988, 235).

Huido del ingenio, luego del matadero y finalmente del puerto,[14] Karaí se revela sólo diestro en y afecto a la práctica del violín (la cual en ocasiones lo coloca en una situación de privilegio, al eximirlo precisamente del rigor físico). Se trata, entonces, de un cuerpo revestido de inutilidad; más recalcitrantemente rebelde cuanto que es apto como fuerza de trabajo, pero desestima un *régimen* corporal que implica hábitos cotidianos, que rigen ciertas habilidades corporales, sujetos a determinados horarios, etc., en pos del peregrinaje nómade porque era "su destino la Tierra Sin Mal y no las artes del cinchar, con las que ya había condescendido demasiado" (Colombres 1988, 251).

La cotización de lo gratuito

Puesto que la Tierra Sin Mal se postula como el único destino posible para el zafio, es en el compromiso que significa esa meta donde parece procesarse una suerte de inmunización protectora que lo libera de las enrevesadas redes del poder. Sin embargo, una vez alcanzado el objetivo, se revela la sutileza

14 A Karaí le ofrecen asimismo conchabo en el desierto, a lo que responde "que no procuraba una ocasión de cinchar en rústicos oficios, sino la Tierra Sin Mal" (Colombres 1988, 328).

operativa de un funcionamiento en última instancia implacable, en vistas de cuyo éxito (proporcional al ocultamiento de sus mecanismos) negocia posiciones, pero sólo para disciplinar más eficazmente: el Paraíso de la raza indígena no consiste, como Karaí creyera, en la posibilidad de contar con "por lo menos diez cuñataí para jinetear" (porque allí estaba el chiste: en "privarse de unas pocas para merecer luego un montón") sino en un espacio disciplinariamente constituido. La burlada indisciplina del personaje exhibe de este modo la gratuidad que reviste el ejercicio de la resistencia, condenado a la frustración de sus expectativas irreverentes. "En el continuo rodar que fuera su vida [de Karaí] había derribado barreras que su maestro volvía a erigir ahora con recia y despótica autoridad" (Colombres 1988, 479): sujeción, familia y trabajo vuelven a imponerse, ahora con algo de la contundencia del soberano. El personaje debe casarse con Numiá, "despidiéndose del zumbar irresponsable de endenantes [y] no hacerse el rengo ahora que el cielo [...] le mandaba perseverar en un singular caldero para sacar mucha prole de él." En el productivo proyecto de su nueva vida fija (sujeta, disciplinada) le esperan "los deberes conyugales: construir su vivienda, rozar un terreno y sembrar el maíz excelente, la mandioquita, el zapallo hermoso; llevarse bien con su divina esposa y no fijarse nunca en otra cuñá" (Colombres 1988, 481). El *biopoder* se postula, entonces, como esquema ciego en su aplicación y, como tal, viable aun en sistemas a simple vista carentes de biopolítica. Sitio exclusivo y no inclusivo, la finalmente ordenada Tierra Sin Mal eyecta de su interior a todo elemento que no ostente una naturaleza puramente indígena: aunque Karaí "amaba a su raza más

que a ninguna otra, albergaba asimismo en su corazón a gente de otras razas, a las que deseaba tener junto a él" (Colombres 1988, 479), pero es por ello duramente criticado por el paí Cumbiaé, quien le objeta "el haber llenado el paraíso de fértiles chofetas, cuya impura descendencia terminaría por arruinarlo con sus ambiciones. ¿No sabía acaso que era una tierra exclusiva de su gente? Él mismo se ocuparía de sacarlas como ratas..." (Colombres 1988, 478). Las marcaciones racistas recaen con particular potencia en la Tierra Sin Mal, cuya intolerancia parece ser más unilateral que la de la propia Trapisondia, tendiente a fraguar un ejercicio biopolítico más "dosificado", en el que el exterminio físico[15] del otro se combina con el exterminio cultural operado a través de su asimilación.

15 Esta arista del poder –vale decir: la articulada con la noción de *racismo*– que se trabaja en la ficción de Colombres elude, en cambio, cualquier tipo de concesión. El análisis ya había avanzado sobre dicha coyuntura en función de las consideraciones foucaultianas acerca del *racismo* discriminante en este caso suscitado por la condición mestiza de Karaí, la cual se construye como categoría subvaluada, como marca estigmatizante siempre más cercana al componente "indígena" que al "no indígena"; la cuestión repercute de tal modo que el relato oblitera casi por completo, de hecho, el segundo elemento (Briones 2002). Pueden añadirse al respecto las consideraciones de Alcida Ramos (1998) en relación con la asimetría (en términos de aceptación literaria) de los vínculos interraciales: mientras que es tolerado el vínculo entre el hombre blanco y la mujer india, no lo es el de la mujer blanca y el hombre indio; en este último caso, se considera que ella debería afrontar solitariamente la generación de mestizos. Pero, más allá de lo previo, es asimismo posible recuperar aquí la biopolítica ejercida con criterios raciales de efectos mortalmente directos sobre el cuerpo de las poblaciones. En efecto, a medida que el texto avanza (y el itinerario del personaje continúa hacia el sur) proliferan las referencias, por ejemplo, al empleo del fusil: el señor Bullrich señalará durante una sesión en el Club del Progreso: "Allá en el Sur, los bárbaros saquean en teme-

En tanto transgresora, la literatura se complace en los dobleces de lo prohibido; en tanto paródica, la transgresión revela el doblez de su naturaleza a la vez reproductora y contestataria; en tanto involuntariamente indisciplinado, el cuerpo de Karaí transgrede la noción misma transgresión.

Enmascarado, el poder genera un margen para la ilusión transgresora. Gesto por ello esforzado pero vano en más de un sentido, tarde o temprano atrapado en la telaraña resistente del

rarias incursiones nuestras sagradas propiedades, las que con tantos sacrificios nos ganamos. Pero lo están pagando caro, y pronto no quedará ni la memoria de esa raza de bandidos. Con todo, preciso es reconocer que las tropillas de salvajes nos privan hoy de un territorio de muchos miles de leguas cuadradas que ya clama por pasar a nuestras manos, y que muy pronto habremos de repartirnos sin arrebatiñas, como caballeros que somos. [...] Y no se turbe vuestro corazón por el hado que los salvajes se labraron con su porfía. No los veamos como seres humanos pues son bestias sanguinarias, y nuestros campos precisan el abono de su sangre. Las guerras y el exterminio han sido llamados con razón plagas de la humanidad, pero bien se justifican y hasta santifican cuando son realizados en nombre de la civilización, y bajo su estandarte. [...] mucho me vanaglorio de haber introducido en el país los fusiles Tabaliere, con los que un buen tirador puede despachar al Infierno a seis infieles en tan sólo un minuto" (Colombres 1988, 290-291). Es claro que la tecnología guerrera ha avanzado notablemente en lo que va desde el empleo del caballo, la espada y el arcabuz, hasta llegar al fusil. Y Foucault va a localizar la invención de este instrumento como punto significativo para la emergencia de la disciplina: ese fenómeno histórico, que se va a constituir en uno de los segmentos micropolíticos que definen la Modernidad, tiene, entonces, como objeto principal el cuerpo de las poblaciones y se vincula directamente con la necesidad de convertir el cuerpo del indio en útil, ya no tanto a través de su trabajo cuanto de su desaparición como condición necesaria para usufructuar la tierra. Otros momentos que convergen en la dimensión biopolíticamente corporal son aquéllos en los que la ficción narra las cacerías de indios, los envenenamientos masivos y las graves consecuencias de las pestes sobre el cuerpo de los otros.

poder, el de la transgresión es, no obstante, un ejercicio que desde siempre ha ejercido seducciones que parecen pasar más por transitar provocativamente la delgadez de la línea que por la posibilidad efectiva de atravesar el límite. Como sostiene Foucault: "El límite y la transgresión se deben entre sí la densidad de su ser."

En el marco de esta lógica, los cuerpos devienen una apuesta de frecuentes filos transgresores, en la medida en que ellos eligen interpretarse como instrumento activo de la resistencia. Y es ese reducto desde donde se dedican a acicatear incisivamente al poder, cuyos mecanismos, es cierto, no podrán sortear, pero cuya reconfiguración sí obligarán. Repensar técnicas, rearmar dispositivos, rearticular nuevas tramas son operaciones que vuelven sistemáticamente más resistente la red. Pero a la vez son coyunturas que denuncian los hiatos a través de los cuales la posibilidad del control se escapa. Desde este punto de vista, las transgresiones elaboradas en el interior de *Karaí, el héroe* han perdido su gratuidad.

Bibliografía

- COLOMBRES, Adolfo. 1988. *Karaí, el héroe. Mitopopeya de un zafio que fue en busca de la Tierra Sin Mal.* Buenos Aires: Ediciones del Sol.

- BAJTIN, Mijail. 1988 (1941). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento.* Madrid: Alianza.

- BALIBAR, Etienne and Immanuel Wallerstein. 1991. *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities.* New York: Verso.

- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia.* Buenos Aires: Ediciones del Sol.

- _____. 2002. "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina". En: *Runa.* Buenos Aires, Nº 23, 61-88.

- CROCI, Paula; Alejandra Vitale (comps.). 2000. En: *Los cuerpos dóciles. Hacia un tratado de la moda.* Buenos Aires: La Marca.

- DREYFUS, Hubert L. y Paul Rabinow. 2001. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Nueva Visión.

- ELÍAS, Norbert. 1989 (1939). *El proceso de civilización.* México: Fondo de Cultura Económica.

- FOUCAULT, Michel. 2000 (1997). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- _____. 1996. *De lenguaje y literatura.* Barcelona: Paidos.

- _____. 1977 (1976). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber.* México: Siglo XXI.

- _____. 1998 (1975). *Vigilar y castigar.* México: Siglo XXI.

- HUTCHEON, Lynda. 1991. "Ironie, satire, parodie. Une aproche pragmatique de l'ironie". En: *Poetique.* París, Nº 46, abril.

- LÓPEZ GIL, Marta. 1999. *El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer.* Buenos Aires: Biblos.

- NOUZEILLES, Gabriela. 2000. *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (1880-1910).* Rosario: Beatriz Viterbo.

- PIGLIA, Ricardo. 1993. "Parodia y propiedad. Entrevista a Ricardo Piglia". En: *Crítica y ficción.* Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 105-111.

- PAULS, Alan. 1980. "Tres aproximaciones al concepto de parodia". En: *Lecturas críticas. Revista de investigación y teoría literaria.* Buenos Aires, Año 1, Nº 1, 7-14.

- RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil.* Madison: University of Wisconsin Press.

- SOLOMIANSKI, Alejandro. 2003. *Identidades secretas: la negritud argentina.* Rosario: Beatriz Viterbo.