

Preguntar la Identidad

Pablo Argüelles Acosta

Instituto de Literatura y Lingüística “José Antonio Portuondo Valdor”

Resumen: El texto procura una reflexión teórica sobre la identidad cultural siguiendo el devenir mismo y los momentos lógicos implícitos a la pregunta por su esencia. Este devenir se considera en el espacio definido por tres dominios: el de lo real, lo imaginario y lo simbólico.

Palabras clave: Identidad, real, imaginario, simbólico.

Abstract: *This work develops a theoretical reflection on the cultural identity, and it tracks the becoming of the question for its essence with its implicit logical moments. This becoming is considered in the space defined by three realms: real, imaginary and symbolic.*

Key words: *Identity, real, imaginary, symbolic, culture.*

La pregunta por la identidad (¿qué es la identidad, cuál es su sentido?) quiere responder quizás —y más inmediatamente que cualquier otra— a la que interroga por el sentido del Ser; donde el acto mismo de hacer la pregunta, la posibilidad de hacerla, dejan de estar situados en una anterioridad absoluta y quedan sometidos al mismo régimen que el objeto de indagación, si no se quiere sacrificar de antemano la pertinencia de la pregunta con la afirmación previa de la existencia de ese objeto. Sin embargo, procediendo de este modo, corremos el riesgo de reducir a los límites de la duda, a su posibilidad misma, la imposibilidad de la respuesta, con lo que, en un segundo momento, queda “afirmado” el principio negativo que mueve la pregunta: el no-saber de su objeto. No se trata en ninguno de estos casos de las posibilidades históricas de ambas soluciones, pues, de hecho, ellas han cumplido y siguen cumpliendo estos destinos, ya sea la asunción inmediata de la existencia de la identidad y su postulación sistémica o bien su negación sistemática. Es el caso, en cambio, reconocer el momento crítico —la pregunta— como un movimiento constitutivo, con lo que aceptamos —del momento al movimiento— un principio dinámico como fundamento sincrónico del concepto; lo que encubre, a su vez, un acto de cinismo metodológico por cuanto supone ya una solución “débil” si aspiramos a la superación de la pregunta en la indiferenciación positiva de la “posrenuncia”, ya un acto cognoscitivo “necesario” pues quiere dar cuenta de la ocurrencia del término y buscar los modos en que éste adquiere pertinencia.

La posibilidad misma del sentido pudiera concebirse como una consecuencia de un movimiento similar, de una secreta aspiración a la falta. Derrida reconoce que “[...] todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo” (1989: 384), a lo que responde “lo pensable” con un pleonismo constitutivo. Así, este movimiento fundador está marcado en el que declara la prohibición del incesto como origen positivo de la Cultura (si aceptamos los presupuestos de Lévi-Strauss). Sin embargo, el carácter negativo de este interdicto constitutivo, reclama el lugar de la falta para su propio reconocimiento: “[...] el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda, es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo”. (Lévi-Strauss, 1983: 51). De esta afirmación se concluye la naturaleza paradójica de tal prohibición, que constituye a la Cultura como negación del incesto antes que a este último como negación de la Cultura. De hecho, Lévi-Strauss se esfuerza en demostrar que no hay una anterioridad positiva del incesto (una anterioridad “natural”). El incesto es entonces por la prohibición, porque en cualquier otro caso sería relación sexual indiferenciada; al tiempo que la Cultura es por el silencio del incesto y no por el cumplimiento de la prohibición, pues si no no hiciera falta prohibirlo. La Cultura, para constituirse como tal, tiene que producir zonas de silencio que tautológicamente la definan, centros diferidos que la funden.

No obstante, situarse en este “más allá del principio del placer” que autoriza la pérdida, un culto de lo omiso y silenciado, permite manifiestos entusiasmos, el gozo de la cancelación y la ruptura como tantas veces en las vanguardias, de donde se deduce la identidad como eterna voluntad negativa, instancia elusiva, concepto que está en la raíz de la postura de Fernando Aínsa en su *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* cuando reconoce que:

Un estudio sobre la identidad cultural a través de la narrativa tiene que ser, pues, necesariamente dinámico. Más que definir desde el principio una meta, lo importante es la búsqueda. No importa tanto “haber llegado”, como sentirse caminando. Lo que importa realmente es saber por “dónde” se va, aunque no se sepa “adónde” se va (Aínsa, 1986: 9).

No es nuestra intención aquí conducir más lejos nuestra exposición para seguir fijando la investidura axiológica de tales programas; preferimos, en cambio, asumir la anterioridad del cuadro conceptual, concientes de que nos arriesgamos a silenciar el papel que tal

axiologización juega en la fundamentación históricopolítica de tales discursos o, incluso, en su manifestación efectiva.¹ Resaltemos entonces el privilegio otorgado a la búsqueda, que preferimos expresar formalmente en el movimiento lógico interno de la pregunta, evitando así resaltar demasiado el aspecto diacrónico histórico; lo que supondría, en el límite, un acto de “mala fe”, por el desconocimiento de la superación negativa de la identidad. Daremos cuenta aquí someramente de estos programas de la posibilidad de la identidad sin que necesaria y explícitamente tengamos que situarnos en el momento de su cancelación crítica como anteriormente hicimos en el caso de la prohibición del incesto y la Cultura.

Una primera consecuencia de la solución positiva a la cuestión de la identidad desde la pregunta es ver reducido su espesor sustancial, pues la inscribe en el movimiento que antes hemos descrito, sentando renuncias sucesivas a su especificidad ontológica hasta situarse en ese más allá que la funda. En un nivel de concreción semejante este ha sido el devenir histórico del *axioma* como fundamento de las matemáticas:

[...] [Gonseth²] brinda un ejemplo preciso, en los confines de las matemáticas propiamente dichas y de la lógica, a propósito del término *axioma*: “De cuánto una palabra puede ser poco a poco desviada de su sentido original, de cuánto el concepto que recubre puede variar por degradaciones insensibles y algunas veces por saltos bruscos, la palabra *axioma* es de ello un ejemplo fehaciente. ¿Qué era para Platón? ¿La expresión de una verdad en sí! ¿Para Poincaré? Un

¹ Somos concientes de que quizás es imposible situarse en una posición de renuncia absoluta de lo ético en el sentido axiológico. El acto mismo de postulación de un valor de verdad es homologable al de la adjudicación de un valor ético. Sin embargo, contrarrestando la trascendencia del acto de adjudicación de valor, situándonos en una perspectiva lógico–dinámica más que cronológica, buscamos que esa adjudicación del valor axiológico constituya más un efecto de sentido de la correlación entre dos concepciones de la identidad, o el resultado de una “deliberada” adjudicación histórica de este valor.

² “[...] [Gonseth] donne un exemple précis, aux confins des mathématiques proprement dites et de la logique, à propos du mot *axiome*: combien un mot peut être de proche en proche détourné de son sens originel, combien le concept qu’il recouvre peut varier par dégradations insensibles et quelquefois par sauts brusques, le mot *axiome* en est maintenant un exemple frappant. Qu’était-il pour Platon? L’expression d’une vérité en soi! Pour Poincaré? Un jugement hypothétique. Pour Zermelo? Au sein du système de base, une partie d’une définition implicite”. Gonseth, F. *Les mathématiques et la réalité* Blanchard, 1^{er} ed. 1936, rééd. 1974, (Apud Bally, 1990: 700).

juicio hipotético. ¿Para Zermelo? En el seno del sistema de base, una parte de una definición implícita” (Bally, 1990: 700).

Estos tres momentos (verdad en sí, juicio hipotético, definición implícita en el seno de un sistema) señalan otros tantos dominios de los que Gilles Deleuze se ha valido para conformar el marco definitivo del estructuralismo:³ lo real, lo imaginario y lo simbólico.⁴ Este autor señala un primer momento de correlación entre los dos primeros:

Estamos habituados, casi condicionados, a una cierta distinción o correlación entre lo real y lo imaginario. Todo nuestro pensamiento mantiene un juego dialéctico entre ambas nociones. Incluso cuando la filosofía clásica habla de la inteligencia o el entendimiento puro, se trata aún de una facultad definida por su aptitud para captar lo real y su verdadero fondo, lo real “en verdad”, lo real tal cual es, en oposición, aunque también en relación, a los poderes de la imaginación (Deleuze 1984: 568-569).

Lo simbólico es un hallazgo del estructuralismo, un tercer orden que da cuenta del momento estructural y que no se confunde con los dos anteriores. Al afuera recíproco de lo real y lo imaginario, lo simbólico pondría una clausura sistémica, un adentro absoluto y un principio de orden fundado en la subordinación radical de los elementos al todo. De estos dominios, de sus funciones mutuas, hemos de investir la identidad cultural, cifrando en sus fines comunes, en sus términos recíprocos, la inestabilidad que a ella le es constitutiva.

Para hacer visible esta participación nos valdremos tanto de su afirmación explícita como de las vías “oblicuas” de la metáfora y el ejemplo, de la identidad del ser a la epónima identidad de la casa a la ciudad y los sujetos que las pueblan.

Así, el principio dinámico al que Fernando Aínsa subordina la identidad cultural corre a lo largo de la línea de determinación recíproca entre la ficción, la narrativa y la identidad entendida

³ No queremos, sin embargo, fundar nuestra reflexión en la adscripción al estructuralismo como sistema histórico de pensamiento; tanto más cuanto el propio ensayo de Deleuze es reconocido por algunos en la actualidad como “el verdadero manifiesto del postestructuralismo” (Alliez, 1994: 56). Nos ha de bastar explotar el potencial heurístico de este esquema, dejando supuesta su suficiencia.

⁴ No pretendemos aquí la homologación estricta de estos términos, preferimos sobrentender sus solidaridades.

estáticamente como tradición cultural; momento de tensión fijado desde el principio mismo del texto y que reproduce la “agonía” (en el sentido de *agón*, lucha) que se verifica en tre lo real y lo imaginario:

Las posiciones son a priori irreductibles. Por un lado, la imaginación no acepta su formulación estructurada y desconfía legítimamente de toda sistematización y, por el otro, la identidad cultural no se concibe como algo “orgánico”, es decir, vivo y susceptible de ser modificado (Aínsa, 1986: 7).

Sin embargo, este autor no brinda una solución definitiva, pues o bien resalta el valor productivo de la ficción (como en la frase que citábamos anteriormente), o bien los aspectos reproductivos de ésta, homologándola a las ciencias positivas: “la ficción literaria ha podido ir ‘más allá’ que cualquier tratado de antropología o estudio sociológico en la percepción de la realidad” (Aínsa, 1986: 23).

El “principio de ficción” en el que lo imaginario prevalece, ha sido no pocas veces postulado y si, por ejemplo, para Toynbee es una sospecha: “con el tiempo resultará manifiestamente imposible emplear cualquier técnica que no sea la de la “ficción” (citado por Curtius, 1955: 23-24); en Bachelard, como “función de lo irreal” que nos separa a la vez del pasado y la realidad, adquiere un carácter positivo absoluto: “aquí la expresión crea al ser”.⁵

Para este autor el espacio de la imaginación no es el espacio indiferente y aséptico del geómetra, “él es vivido. Y el él es vivido no en su positividad, sino en todas las parcialidades de la imaginación”.⁶ ¿No será esta la distinción que lleva la definición de una identidad nacional más allá de sus límites geográficos, de una literatura más allá de la suma de sus autores y sus obras?

Aquí sin dudas está señalado un momento de eumonía ontológica, un espacio de bien ser, que permite afirmar aquella identidad, esta literatura con anterioridad a cualquier búsqueda, que las constata como una instancia afirmativa y suficiente; la casa de Bachelard, “esquina del mundo”, donde “el ser humano es depositado en un ser-bien, en el ser-bien asociado primitivamente al ser”,⁷ humilde alojamiento antes

⁵ “Ici, l’expression crée de l’être” (Bachelard, 1989: 7).

⁶ “[...]il est vécu. Et il est vécu non pas dans sa positivité, mais avec toutes les partialités de l’imagination” (Bachelard, 1989: 17).

que el hombre sea “lanzado fuera”, “puesto en la puerta, fuera del ser de la casa, circunstancia donde se acumulan la hostilidad de los hombres y la hostilidad del universo”.⁸ Este es el espacio de la autonomía absoluta del ser, supuesto anterior a la diferencia axiológizada⁹ por Bachelard como hostilidad. Sin embargo, más allá de la casa está la ciudad, que la incluye y a la vez la concluye negativamente:

*En París, no hay casas. En cajas superpuestas viven los habitantes de la gran ciudad: “Nuestra casa parisina, dice Paul Claudel, entre sus cuatro paredes, es una especie de lugar geométrico, un hueco convencional”, pero nuestra residencia no tiene ni espacio en torno ni verticalidad.*¹¹ (Bachelard, 1989: 42).

Este espacio con arreglo a la diferencia supone un cambio de orden, la emergencia de lo simbólico, donde las “parcialidades de la imaginación” ceden al régimen de lo diferencial como principio de distribución e integración. Las prerrogativas de ser le son ahora otorgadas al todo en detrimento de la parte, momento infinitesimal de un espacio inconcluso que Bachelard imagina un océano: “se sabe bien que la ciudad es un mar ruidoso, se ha dicho muchas veces que París hace escuchar, en medio de la noche, el murmullo incesante de la ola y las mareas”.¹²

En este otro límite se señala igualmente el movimiento de disolución histórica de identidades como las del sujeto autónomo, las del autor, etc. Julio Cortázar ha afirmado sobre París: “es infinitamente

⁷ “l’être humain est déposé dans une être-bien, dans le bien-être associé primitivement à l’être” (Bachelard, 1989: 24, 26).

⁸ “[...] mis à la porte, hors de l’être de la maison, circonstance où s’accumulent l’hostilité des hommes et l’hostilité de l’univers”.

⁹ Esta axiológización recubre para nosotros una condición ontológica, la frontera misma del ser, y refleja esa homología que ya habíamos señalado entre lo ontológico y lo axiológico (cfr. nota 1).

¹⁰ Claudel, Paul, *Oiseau noir dans le soleil levant*, p. 144.

¹¹ *A Paris, il n’y a pas de maisons. Dans des boîtes superposées vivent les habitants de la grand’ville: “Notre chambre parisienne, dit Paul Claudel, entre ses quatre murs, est une espèce de lieu géométrique, un trou conventionnel”, mais notre demeure n’a ni espace autour d’elle ni verticalité en elle* (Bachelard, 1989: 42).

¹² “On sait bien que la ville est une mer bruyante, on a dit bien des fois que Paris fait entendre, au centre de la nuit, le murmure incessant du flot et des marées” (Bachelard, 1989: 43).

preferible ser nadie en una ciudad que lo es todo, que serlo todo en una ciudad que no es nada”. Y este desvanecimiento del sujeto en un vasto ajeno que lo concluye y lo trasciende es una marca unánime del estructuralismo. Plantea Deleuze (1984: 572-573):

[...] cuando Althusser habla de estructura económica, precisa que los verdaderos “sujetos” no son los que vienen a ocupar las plazas, individuos concretos u hom bres re ales, lo mismo que los verdaderos objetos no son las funciones que ellos tienen y los acontecimientos que ocurren, sino en primer lugar las pla zas en un lugar topológico y estructural definido por las relaciones de producción (L. Althusser, Leer el Cap í tal, t. 2, p. 157).

Pero volviendo a la ciudad, ya hace unos años afirmaba Nicolás Guillén: “habrá que publicar la esquila mortuoria de la Habana, anunciando su entierro, e invitando para la despedida del duelo”.¹³ (Guillén, 1934: 19). Para él la ciudad “tiene un sentido espiritual, de ambiente inasible”, instancia virtual diríamos, “imaginada” en el sentido que a este término le da Ben e dict An der son a la nación como “comunidad imaginada”; la cual es:

“imaginada pues incluso los miembros de la nación más pequeña, aún cuando no habrán sabido nunca de la mayoría de sus connaturales, no los habrán conocido o incluso no habrán oído de ellos, guardan en sus mentes la imagen de su comunidad”.¹⁴ (Anderson, 1983: 15).

La comunidad está aquí mucho más allá de la inmediatez de los cuerpos que la constituyen, vecindad que es para Guillén propia del pueblo: “al pueblo se le toca, se le puede hundir el dedo sobre la piel, reacciona si se le quema; suda; llora; grita. Tiene un vigor perpendicular y fisiológico” (Guillén:1934: 19).

Sin embargo, una fractura del espacio de la ciudad amenaza su integridad “ontológica”, a este espacio como posibilidad de sentido. No aludimos a una fractura física, sino a la de su coherencia tácita, la que quiso ser garantizada en las ciudades de América desde su concepción misma, como nos recuerda Ángel Rama en *La ciudad*

¹³ Agradecemos al investigador Ricardo L. Hernández Otero que nos haya advertido sobre la existencia de este interesante artículo de Nicolás Guillén, olvidado en su bibliografía.

¹⁴ *It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellows-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion (Anderson, 1983: 15).*

letrada. Ésta es la coherencia de sus relatos que han de someterse a las rupturas de orden, a los “momentos de inflexión narrativos” previstos por la estructura a riesgo de, en su decepción, condenarla a muerte. Uno de estos relatos de la ruptura sirve a Nicolás Guillén para declarar la falla en que la identidad de La Habana declina:

Por lo demás, un caso de policía —de alta policía— ocurrido recientemente, bastaría para enseñarnos hasta qué punto la Habana ha detenido su progreso, y lucha, como arañando en una gran pared sin re lieves, por alcanzar una meta de civilización que está lejana todavía. Ese caso es el frustrado asalto a una entidad bancaria capitalina mediante un extenso túnel construido desde una casa colindante. Trabajo de paciencia, de método, de ruda disciplina. Robo en fin de alta escuela, como para servir de tesis de grado en las más exigentes universidades del crimen. Y he aquí que el asalto se descubre vulgarmente, en medio de un escándalo de comadres asustadas. Es triste. Sobre todo, porque la Habana ha perdido un maravilloso “chance” de ingresar en el grupo de las grandes capitales del mundo, y hombrearse de un solo salto con Berlín, París, Nueva York... Sin duda, el ladrón fracasó, pero fracasó también nuestra capital tal (Guillén, 1934: 19).

La incapacidad del espacio para encauzar tanto el relato de los ladrones como el de los policías es su inconsistencia endémica, una ruptura de las continuidades garantizadas por la ciudad como cuerpo simbólico, espacio y determinación. Y no hacemos uso del recurso de la metáfora al aducir tal relación de causalidad entre el espacio y el relato; para el mismo Guillén la garantía de estos relatos es una condición del espacio que los afirma o los renuncia pues:

En Nueva York o en París, se habría realizado el robo que acaba de frustrarse en la Habana, porque el hondo espíritu de la urbe permite que esos hermosos esfuerzos de la inteligencia alcancen una definitiva madurez de obra maestra... No. La Habana no es ciudad todavía (Guillén, 1934: 19).

La existencia de la ciudad quiere conjurar, en el límite, la violencia despiadada, el absurdo o la imposibilidad del sentido. Bachelard afirma a propósito de la ciudad: “en nuestras casas cerradas las unas contra las otras tenemos menos miedo”.¹⁵ Y Benedict Anderson encuentra en el límite mismo de la emergencia histórica de la nación

¹⁵ ‘Dans nos maisons serrées les unes contre les autres nous avons moins de peur’.
(Bachelard, 1989: 43).

(en relación con la imaginación religiosa anterior) y de su fundamentación acrónica, la inmediatez de la muerte:

*Si la imaginación nacionalista es así concebida, ello sugiere una fuerte afinidad con las imaginaciones religiosas. Como la afinidad no es de ninguna manera fortuita, puede ser útil para comenzar una consideración de las raíces culturales del nacionalismo con la muerte, como la última de toda una gama de fatalidades. Si la manera de un hombre morir parece usualmente arbitraria, su inmortalidad es ineluctable.*¹⁶(Anderson, 1983: 18).

En el continuo positivo de la identidad simbólica estos momentos instauran una ruptura negativa, heterodoxa e irreductible. No obstante, ya estamos advertidos de la luz ilusoria de estas identidades y su recurso al pleonismo, advertidos de la virtualidad constitutiva de sus sombras. Así, es indiscutible, estremecedor, el lugar que ocupa el sacrificio para la salvaguarda de identidades como la “nación” o la “patria”. Es estremecedor e inexplicable en el camino que a él nos conduce desde el ejercicio apacible y positivo de la identidad, pues como afirma Bataille (1957: 77):

*[...], si nos es necesario aproximarnos —lo más cercano y lo más frecuente— al objeto mismo de nuestro horror, si el hecho de introducir en la vida, lesionándola lo menos posible, la suma mayor de elementos que la contrarían de fine nuestra naturaleza, la operación del sacrificio no es más esa conducta humana el mental, ininteligible sin embargo que ha sido hasta ahora.*¹⁷

Estas fracturas, estos abismos fundacionales destacan el relieve de la identidad en la recursividad de otro dominio, el de lo real. A él debemos confiar quizá la emergencia de ese “escándalo de comadres asustadas” que, según Guillén, no deja cumplir a La Habana su rol de

¹⁶ *If the nationalist imagining is so concerned, this suggests a strong affinity with religious imaginings. As this affinity is by no means fortuitous, it may be useful to begin a consideration of the cultural roots of nationalism with death, as the last of a whole gamut of fatalities.*

If the manner of a man's dying usually seems arbitrary, his mortality is inescapable (Anderson, 1983: 18).

¹⁷ *[...], s'il nous est nécessaire d'approcher —le plus près et le plus souvent— de l'objet même de notre horreur, si le fait d'introduire dans la vie, la lésant le moins possible, le plus grande somme possible d'éléments qui la contrarient définit notre nature, l'opération du sacrifice n'est plus cette conduite humaine élémentaire, néanmoins inintelligible qu'elle était jusqu'à ici.* (Bataille, 1957: 77, subrayado del autor.)

ciudad; pero que, ahora lo vemos, la hace perceptible. Asimismo, Jacques-Alain Miller ? descartando la enseñanza de Lacan de la disolución absoluta del sujeto decretada por no pocos de sus contemporáneos y a la que antes aludíamos? recuerda los modos en que esta noción de sujeto fue concebida por este autor y resalta dos de sus afirmaciones que testimonian esa distancia conceptual. Una, que postula la identidad del sujeto como “respuesta de lo real”: “a lo que el discurso analítico concierne, [...], es al sujeto que, como efecto de significación, es respuesta de lo real” (Miller, 1991: 99); y otra que ve en el sujeto una “discontinuidad de lo real” (p.104). En la experiencia analítica la “respuesta de lo real” pre cede a la pregunta de la histórica, a la duda del obsesivo, respectivamente la pregunta al Otro y la pregunta a sí mismo. Esa pregunta que situamos al principio y como fundamento de esta búsqueda en el centro del relevo lógico de sus instancias.

ill@ceniai.inf.cu

Pablo Argüeyes Acosta. Licenciado en Letras por la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana. Aspirante a investigador del Instituto de Literatura y Lingüística “José Antonio Portuondo Valdor”. Profesor adjunto de la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana. Estudioso de la obra ensayística de Virgilio Piñera.

Recepción: 08 de junio de 2003

Aprobación: 12 de julio de 2003

Bibliografía

- Aínsa, Fernando (1986), *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid: Gredos.
- Alliez, Eric (1994), “De l’impossibilité de la phénoménologie”, en *Philosophie contemporaine en France*, septembre, *Ministère de Affaires Étrangères*.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined communities*, London-New York: Verso.
- Bachelard, Gaston (1989), *La poétique de l’espace*, Paris: PUF.
- Bally, Francis (avec la collaboration de Jean Petitot) (1990), “Les mathématiques: de la diversité à l’unification”, en *Encyclopaedia Universalis. Symposium, les enjeux*, t. I, Paris: Encyclopaedia Universalis Éditeur, 700-708 pp.
- Bataille, Georges (1957), *La littérature et le mal: Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet*, Paris: Gallimard.

- Curtius, Ernst Robert (1955), *Literatura europea y Edad Media latina*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles (1984), "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en *Historia de la filosofía* (dirigida por François Châtelet), tomo IV, Madrid: Espasa Calpe, 566-599 pp.
- Derrida, Jacques (1989), "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- Guillén, Nicolás (1934), "Una Ciudad Frustrada", en *Grafos*, año 2, núm. 12, abril, La Habana, 19 pp.
- Lévi-Strauss, Claude (1983), *Las estructuras elementales del parentesco*, México: Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (1991), "Las respuestas de lo real", en *Revista de ciencias humanas*, núm. 15, Colombia: Universidad de Medellín, 99-115 pp.