

Deixis, interpelación y comunidad – indagación en el mecanismo discursivo de la primera persona plural



JAN GUSTAFSSON
Universidad de Copenhague

Sociedad y Discurso
Número 22: 3-14
Universidad de Aalborg
www.discurso.aau.dk
ISSN 1601-1686

Resumen en español

El objetivo principal de este artículo es indagar en la función del mecanismo lingüístico llamado deixis como elemento que participa en la construcción discursiva de identidad y comunidad. Ello ocurre cuando el pronombre (y formas verbales) de la primera persona en plural se convierte en signo de una comunidad sin necesidad de especificarla. La hipótesis principal es que este mecanismo discursivo se basa en una suerte de deixis inauténtica o parasitaria, la cual se produce cuando la primera persona en plural –el nosotros– se manifiesta como si fuera hecho ontológico y “natural”, y no ideológico. Insisto, sin embargo, en su carácter ideológico, ya que este “nosotros” no es situacional sino, que se produce como elemento de construcción de comunidad, por ejemplo de comunidad nacional, mediante la interpelación discursiva que da por sentada la existencia de este “nosotros” que sin embargo es efecto y no causa de tal interpelación. Teóricamente este artículo se basa en estudios de Benveniste sobre deixis y de Althusser sobre ideología e interpelación, incluyendo también elementos de la teoría del discurso de Laclau y de ideología de Žižek. Asimismo hará uso de nociones generales de semiótica.

Palabras clave: comunidad, subjetividad, deixis, interpelación, discurso.

Abstract in English

The main objective of this article is to explore the linguistic mechanism called deixis as an important element of community and identity construction. This mechanism becomes manifest when the plural of the first person (as a pronoun or verbal form) refers to a whole community. A major hypothesis is that this mechanism is based on a sort of unauthentic or parasitic deixis, which is produced when the plural of the first person (the “we”) becomes naturalized as an ontological and not ideological fact. It is, however, an ideological fact (I believe), as the mechanism is not based on a situational “we”, but on a discursive interpellation that takes this “we” for granted, although it is actually produced as a result of the interpellation, not being, thus, its precondition. Theoretically, I will take point of departure in Benveniste’s ideas of deixis and Althusser’s of interpellation and ideology, including also elements of studies on discourse theory by Laclau and on ideology by Žižek.

Key words: Community, subjectivity, deixis, interpellation, discourse.

Introducción: avatares del “nosotros” comunitario

“Vaya tarde que pasé ayer. Vi el partido completo en directo, y estuvimos fatales. ¡Pero qué mal jugamos! Con razón perdimos.”

Este tipo de comentarios, aunque (re)producido para la ocasión, es bastante común, y al escucharlo no tardaría un interlocutor común en comprender que quien lo enuncia ha presenciado un partido de fútbol (u otro deporte) y que el equipo con el que se identifica –que podría ser (y de hecho es en este caso) la selección nacional– ha perdido el partido. Dos hechos llaman particularmente la atención en relación con el problema que aquí se trata: uno es la facilidad con que el sujeto enunciador pasa del singular al plural en primera persona. El sujeto “yo” indica haber visto un partido (de fútbol) por televisión, mientras que el sujeto “nosotros” al parecer ha jugado (mal) el mismo partido. Como se supone que la primera persona gramatical incluye al sujeto que enuncia la frase, está claro que la lógica que rige la relación entre las frases y los sujetos no sería la que regiría en el caso siguiente: “Llegué puntual a la cena y a los diez minutos nos sentamos a comer.” En este caso la lógica es la del pronombre en primera persona y su función deíctica, o sea, que la forma verbal “nos sentamos” incluye al mismo sujeto “yo” implicado en “llegué”. En otras palabras, el que enuncia la frase es sujeto lógico de la acción de ambos verbos. En el caso del sujeto que ha visto el partido y se queja de “nuestro” mal juego, la situación es distinta. Aquí, “yo” es sujeto gramatical y lógico del verbo en singular, pero obviamente no del verbo en plural, ya que quienes juegan son los once (o unos pocos más) de la selección. Pero es (parte del) sujeto gramatical. Y el sujeto (en todo sentido de la palabra) en cuestión no tiene dificultad alguna para pasar de un uso de la primera persona a otro. Parece haber una especie de mecanismo sinecdóquico-simbólico que permite un movimiento entre comunidad e individuo, o así lo percibe el discurso general.

El segundo hecho llamativo es que cualquier oyente e interlocutor interpretará sin dificultad alguna estas palabras de acuerdo a la intención con que han sido emitidas. Cualquier persona que oiga las frases citadas arriba en boca de un amigo, un compañero de trabajo o de un perfecto desconocido, comprenderá sin mayor dificultad lo que dice la persona. Comprender solamente requiere de un mínimo grado de conocimiento colateral o contextual. Si el oyente sabe que ha habido la tarde anterior un partido de la selección nacional, comprenderá con mayor facilidad, pero aun si no lo supiera y no le interesase el deporte,

probablemente entendería bien. En otras palabras, los mecanismos semánticos del “nosotros” comunitario, como prefiero llamar esta función discursiva, son tan banales que no llaman en absoluto la atención de quien los usa. Esta banalidad es, en mi opinión, un elemento esencial del mecanismo mismo, el cual depende de que el sujeto que lo utiliza activa o pasivamente por un lado conozca las premisas de su peculiar (i)lógica semántica y por otro no las cuestionaría. En este sentido el mecanismo puede considerarse de carácter ideológico: el sujeto lo usa sin cuestionarlo, aun en el caso de que efectivamente se dé cuenta de su funcionamiento (Žižek, 1989). Además, como mecanismo ideológico depende también de un mecanismo de interpelación (Althusser, 1971, Žižek, 1989.). El sujeto sabe que cuando usa el nosotros comunitario (o inauténtico, cf. abajo) se trata de una identificación simbólica con un sujeto colectivo, pero da por sentado de que tal uso, aunque no corresponda a los mecanismos lingüístico-semánticos básicos, refleja su propia realidad como sujeto individual miembro de una comunidad. Pero para que ello ocurra tiene que haber una constante interpelación discursiva que señale al sujeto con este “nosotros”, haciéndole comprender que es parte de tal comunidad.

A continuación, discutiré más en detalle los problemas de deixis, partiendo de las ideas de Benveniste y añadiendo luego la idea de deixis comunitaria o inauténtica. Después se introducirá el concepto de interpelación como mecanismo discursivo y de poder, agregando algunos ejemplos. En la conclusión se discutirá brevemente la posible dimensión crítica de las hipótesis del artículo .

Yo-tú – palabra constituyente de subjetividad

Según Benveniste (1971: 179 ff.) el concepto o la palabra “ego” en el lenguaje es una condición básica para la subjetividad. La persona se hace sujeto al entrar en el sistema del lenguaje mediante ese mecanismo de “apertura” que es la palabra “yo”, o mejor “yo-tú”, pues un yo simple implica un tú (Benveniste, 1971; Buber, 1993). Como pronombre deíctico por excelencia esta pareja (yo-tú) no puede designar ninguna entidad, cosa o fenómeno general ni puede actuar anafóricamente. Es una instancia espacio-temporal que indica persona-aquí-ahora, y cada vez que se usa el yo o el tú (que siempre se implican mutuamente) significa algo distinto. En este sentido la subjetividad es doblemente intersubjetiva: por un lado implica la relación con el Otro como condición de la subjetividad –y en modo alguno como simple

suplemento (cf. Buber, 1993)– y por otro implica que el sujeto, para serlo, ha de ser parte del mundo del lenguaje, de lo social, según insiste Benveniste (1971:180): “Es en y por el lenguaje que el hombre se constituye como sujeto”. Para el lingüista Benveniste, así como para el filósofo Buber, “yo” y “tú”, son palabras, signos, que constituyen una unidad intersubjetiva que es a la vez parte del mundo social general. En este sentido hay evidentes semejanzas con las ideas de diálogo y dialogismo de inspiración bajtiniana (Bajtín, 1997; Holquist, 1990).

Esta condición básica implica además una cierta “libertad” o, si se prefiere, un “vacío”, desde el punto de vista semiótico. Con ello quiero decir que “yo” o “yo-tú” son signos carentes de carga semántica preestablecida, más allá de su función fundamental. Sirven para integrar “aquí y ahora” a las personas físicas en el mundo social o del lenguaje, el mundo de los significados. Pero no implican un contenido semántico específico, no dicen nada de quién es ese “yo” o ese “tú”. Así lo condiciona la función deíctica, que establece un sujeto “vacío” y “libre” (Gustafsson, 2005). Vacío, porque el signo con que se designa el sujeto (“yo”) solo implica función y no significado, y libertad, porque este vacío en principio se abre a cualquier posibilidad semántica, tal como se da en la literatura y en la actuación, donde un actor o un yo narrativo puede ser cualquier persona. Decir “vacío y libertad” no implica un juicio de valor, sino un intento de calificar esa dimensión y mecanismo básicos de subjetividad, que se establece como conexión primaria entre el individuo-cuerpo y el mundo social del lenguaje.

Por lo mismo, esta condición primaria no es portadora de “señas de identidad” en el sentido de género, nacionalidad, clase social, etnicidad y cuantas más identidades pueda portar una persona. Ninguna de ellas está implicada en el yo. “Yo” permite identificación con toda identidad porque no trae consigo ninguna. “Yo” puede/o ser negro, blanco, mujer, hombre, transexual, argentino, indígena, costarricense, sueca, asiático, vieja o joven (aunque probablemente no todo a la vez), pero para serlo necesita un complemento que siga al “yo soy”. Aunque en su autopercepción el sujeto tienda a unir su “yo” con el complemento –a identificar el yo con su identificación, por así decirlo– no procede la identificación del yo, sino de del mundo social. El portar cualquiera de las señas de identificación mencionadas –o cualquier otra– no reside en la función de decir o pensar “yo”, sino en los significados sociales –contingentes e históricos– con que el discurso, la ideología, lo social en su conjunto, interpela e identifica al sujeto.

Subjetivación por interpelación

Insistiré en la conclusión propuesta en el apartado anterior: la persona-sujeto se experimenta a sí misma como cuerpo-mente pleno de significados tales como el género, la edad, la lengua que habla, la cultura que habita y performa, los nombres, números y dinero que maneja. Pero estos significados son todos sociales, y ninguno está incluido en “yo/tú”. El significado que le damos al género/sexo, a la edad, así como todos los demás aspectos de la cultura y las instituciones vienen como parte del proceso de socialización (cf. Jenkins, 1994), que nos acompaña a cada uno desde antes de nacer y desde antes de saber utilizar o comprender la función del “yo” (cf. Lacan, 1972). El sinfín de significados que se va acumulando (y perdiendo) a lo largo de una vida individual, pertenece a lo social, al mundo del lenguaje, la cultura, las instituciones y se impone a la persona mediante el lenguaje y otros sistemas de signos. Los significados sociales han de comunicarse al individuo que así los va asimilando y acumulando. Esta comunicación se da de múltiples formas, con los padres y otros “significant others” (Mead 1981), en las instituciones, a través de todo medio de comunicación. Pero para que la persona asimile y acepte estos significados como suyos y vaya identificándose con ellos, creando así el cúmulo de significados que conocemos por “identidad”, esta persona tiene que saber es “con ella”, o sea saber que algo que escucha, ve o lee se relaciona con ella de forma específica, aunque sea como individuo anónimo y parte de la masa. Esto se da mediante la interpelación: este mecanismo, que es como decir “oye tú, esto es contigo”, identifica a la persona con significados del discurso social, haciéndola sujeto, en el doble sentido de agente y de subordinado (Althusser, 1971). El sujeto es sujeto al discurso que lo interpela y define, pero esta definición, que lo limita, también le permite al sujeto actuar como ser concreto en el mundo social. La libertad basada en el vacío del “yo” se va restringiendo para dar lugar a los sentidos concretos que llenarán el espacio semiótico del sujeto específico. Parte de estos significados pueden calificarse de ideológicas, manifestadas en los aparatos ideológicos del estado discutidos por Althusser, (1971). En alguna medida creo posible parangonar la idea de ideología y aparato ideológicos de estado con el concepto más amplio de discurso, según lo entienden Laclau y Mouffe (1985, Laclau, 2005). Siguiendo esta argumentación, propongo el concepto de interpelación discursiva para indicar la situación en que el discurso interpela al individuo dándole significados y limitaciones y haciéndolo sujeto.

La interpelación viene a ser, pues, un mecanismo a la vez opuesto y complementario de la deixis. Opuesto, porque donde la deixis, el “yo”, abre y apunta hacia lo ilimitado, la

interpelación cierra y limita. Complementario, porque el “yo puro” es una posibilidad más bien hipotética y teórica, y en todo caso aterrador, y en la práctica el sujeto real no puede realizarse ni manifestarse sin la compañía de significados específicos que lo limiten. Deixis e interpelación son dos mecanismos fundamentales, opuestos y complementarios para el proceso de subjetivación por el que pasa el ser humano. Uno, sin el otro implicaría la locura. Quien fuera un yo puro, se hallaría en una situación de demencia sin nada concreto a qué aferrarse, como en algunos sueños o como algunos sujetos narrativos literarios. Y si el sujeto se definiera exclusivamente por significados sociales implicaría una peligrosa reducción de humanidad, tentación inherente de discursos totalitarios.

Del yo al nosotros – de sujeto a comunidad o donde deixis se vuelve interpelación

Arriba, se ha comentado la deixis como fenómeno en el singular. Tanto Benveniste como Buber, cada uno desde su perspectiva, insisten en la dimensión del singular. Para Buber, la condición del sujeto radica en el diálogo inherente al “yo-tú” y en Benveniste el “yo” es esa “instancia de discurso ” que no permite traducción alguna. Claramente, el plural “nosotros”, no puede funcionar de la misma manera. Como “instancia de discurso” semejante al “yo” (según Benveniste), “nosotros” es un hecho casi poco frecuente, ya que implicaría que un grupo de personas hablasen a coro y que cada uno se identificara completamente con lo dicho y con cualquier otra persona del grupo. “Nosotros” no es “radicalmente” deíctico como lo es “yo”. Puede implicar un “aquí-ahora” limitado en el sentido de “este grupo de gente representado en esta instancia por las palabras que pronuncio yo”, pero tiende a referirse más inespecíficamente a un grupo de personas ya más o menos definido , como los niños o adultos de una familia o a los empleados de una empresa, para dar tan solo dos ejemplos. Cuanto más este es el caso, menor es la función deíctica real del pronombre nosotros y sus usos verbales y derivados. A la vez, este uso implica una tendencia hacia la interpelación (discursiva). A medida que el pronombre “nosotros” en algún contexto tienda a referirse a un grupo concreto de personas, estas personas serán ya interpeladas por el discurso como miembros de este grupo. Cuando la palabra “nosotros” es signo de una comunidad –de cualquier tipo, por ejemplo nacional, como se ha propuesto en la introducción– implica ya una interpelación del discurso, que le dice al individuo “tú... perteneces a esta comunidad”.

Al mismo tiempo, empero, este uso “nosotros” mantiene cierta noción deíctica, aunque de hecho se trata de una pseudo-deixis: al decir “nosotros” en vez de (por ejemplo) “los argentinos”, pero refiriéndose a la misma (id)entidad, o sea todo sujeto (considerado) argentino así como la nación entera, el signo implica una fuerza de identificación mucho mayor. Cuando “yo” oigo y digo “nosotros”, es como una extensión de mi persona hacia este nosotros, a la vez que “nosotros” me incluye haciéndome parte de algo mayor. La experiencia de este nosotros comunitario se manifiesta como una relación sinecdótica entre parte y todo. Pero en este uso del nosotros comunitario se invierte la relación entre interpelación y deixis, y en cierta forma entre causa y efecto. Para el sujeto “nosotros” se experimenta, según dicho, como una extensión del yo, y la lógica que se impone es que digo y puedo decir “nosotros” porque yo soy y me siento miembro de una comunidad. Pero la lógica (ontológica) es la inversa: la comunidad ya existe como hecho institucional, discursivo e ideológico, y como es una comunidad ha de manifestarse e interpelar como tal, por ejemplo mediante el uso de “nosotros”. En otras palabras, el mecanismo de interpelación –el uso de “nosotros” para indicar una entidad nacional u otra– antecede la identificación del sujeto con el discurso y (con él) la comunidad, siendo un instrumento de construcción de comunidades, pero se experimenta al revés, como si la comunidad fuera la continuación lógica del yo. Mediante esta función deíctica inauténtica, el nosotros comunitario logra un mecanismo de interpelación que parece salir del sujeto mismo y no del discurso. El “nosotros” presupone lo que produce, y es por ello uno de los mecanismos principales para la producción de las “comunidades imaginadas” (Anderson, 1983) y no solamente nacionales, ya que en cierta forma toda comunidad para existir como hecho simbólico ha de imaginarse.

Este análisis y el uso de términos como “deixis inauténtica” o “pseudo-deixis” no implican, tampoco, un juicio de valor, pues se trata de mecanismos fundamentales sin los cuales apenas podrían existir comunidades de tipo alguno. Por otro lado se trata, evidentemente, de un mecanismo ideológico y de poder, que da al sujeto lugar e identidad, pero que también implica el peligro de limitación y uniformidad. Además, como todo mecanismo comunitario, tiene dos lados: la inclusión y la exclusión (cf. Jenkins, 1994)

El poder y la doble frontera

El nosotros comunitario es, pues, un mecanismo de dos caras: es un instrumento de construcción comunitaria, pero también lo es de exclusión. El nosotros define, mediante fronteras más o menos concisas, a los que “estamos” dentro y, con ello, a los que no caben, al Otro (Lotman, 1990: 131 ff; Jenkins, 1994). Ello es, probablemente, una condición básica de casi toda construcción comunitaria, basada siempre en la frontera (Lotman, 1990). La frontera es la instancia, el espacio y momento, del encuentro y del desencuentro, del diálogo y de la exclusión (Gustafsson, 2011). El pronombre “nosotros” como función comunitaria es ejemplo de mecanismo de frontera. El conocimiento de tal mecanismo abstracto sirve para “desnaturalizarlo” y empezar a cuestionar, por ejemplo, esa “camaradería horizontal” que describe Anderson (1983), y que permite a cualquier persona sentirse parte de la selección nacional aunque sea viendo la televisión o que tal vez permita u obligue a una persona a comprometerse en una guerra para ir a matar o dejarse matar.

El poder de los mecanismos comunitarios no es solamente poder en el sentido de poder que excluye y discrimina –o hasta aniquila– al Otro, es también el poder que obliga al que está dentro, a quien se incluye en el nosotros comunitario. El poder discursivo y simbólico es ambiguo como la frontera que implica. Si ser parte del “nosotros” puede ser factor de empoderamiento, también lo es de limitación o represión del sujeto. Al Otro se le excluye, y hasta se le elimina, mientras que al “mismo”, al que es parte de la comunidad, se le obliga (en alguna medida) a comportarse según pautas más o menos establecidas, a ser lo que se supone que ha de ser un miembro de la comunidad.

Pequeña indagación empírica

En otros textos he estudiado algunos aspectos de los mecanismos de interpelación, inclusión y exclusión del discurso nacional-revolucionario cubano (Gustafsson, 2005, 2012). Discursos y textos políticos, discurso mediático, conversaciones, entrevistas formalizadas, lecturas de obras literarias, cine etc. han sido elementos que han contribuido a conformar una amalgama algo dispar de material empírico que ha ayudado a comprender unos mecanismos complejos y sutiles, y desde luego cambiantes, de inclusión y exclusión de la categoría de lo “cubano”. En

lo que sigue se hará una brevísima “indagación empírica” a fin de ejemplificar las ideas teóricas expuestas.

Un problema principal del “nosotros” nacional y revolucionario cubano ha girado en torno al deseo utópico de crear al “hombre nuevo”, y en general a los problemas de represión simbólica generada hacia el interior y el exterior del “nosotros” nacional-revolucionario cubano. El cineasta cubano Tomás Gutiérrez Alea (1928-96), considerado revolucionario y comprometido con la Revolución, ha hecho sutiles críticas a algunas consecuencias del discurso del poder (revolucionario) y sus intentos por concebir y crear un “hombre (sic) nuevo” y auténticamente revolucionario. En *Memorias del subdesarrollo* (1968), el sujeto Sergio, semi-intelectual y semi-burgués “sobreviviente” en medio del fervor revolucionario de principios de los años 1960, es el hombre solo, una especie de “extranjero”, frente a la vorágine política y discursiva que representan los cambios revolucionarios. Muchas veces considerada un epitafio del hombre burgués e individualista destinado a morir, la película (y novela) puede leerse asimismo como un primer grito de alarma ante la aplastante fuerza de un discurso identitario y una configuración comunitaria que no dejan lugar a un yo auténtico (Gustafsson, 2005). En *Fresa y chocolate* (1993) se aprecia esta crítica de forma más concreta y plasmada. En este filme, Diego, intelectual, religioso, homosexual y crítico ante ciertas prácticas del régimen, se ve forzado a abandonar el país, pese a sentirse tan auténticamente cubano como cualquier joven revolucionario identificable con el “hombre nuevo”, en el que no caben estas “debilidades”. Por ser lo que es, Diego no cabe en el espacio discursivo y geográfico de la isla. Se va, pero no porque no se identifique con un “nosotros” cubano o porque busque otras oportunidades, sino solamente porque no halla la manera de seguir en Cuba siendo lo que es. La versión del “nosotros” que se le presenta y que domina no le da espacio para vivir como el “yo” que desea y cree ser.

Este uso de un “nosotros” fuertemente nacionalista que impone limitaciones al sujeto y su comportamiento no es, en absoluto, exclusivo de un solo tipo de régimen y la elección del caso de Cuba, aunque elocuente, se debe a que forma parte de otros trabajos míos.

Conclusión

Para ejemplificar la discusión teórica de este artículo recurrí inicialmente a la identificación con la nación mediante el deporte. En toda su banalidad –y de hecho es una manifestación de nacionalismo banal, y por tanto, eficiente (Billig, 1995)– el uso del nosotros comunitario en frases como “por fin les ganamos [el equipo nacional a otro equipo nacional]” muestra esa combinación de dos mecanismos de subjetivación disímiles, y en cierta forma opuestos: por un lado una experiencia primordial de auto-identificación inherente al uso de la primera persona y a la deixis y, por otro, la interpelación del discurso (en este caso nacional) con su mandato de inclusión (y exclusión). Para el sujeto individual la identificación con la selección nacional se da como una experiencia inmediata y personal, como un movimiento que sale del sujeto mismo hacia la comunidad. Pero como se ha demostrado arriba, a esta lógica se opone otra lógica, la de un análisis de este “nosotros” como la “llamada” (interpelación) de la ideología inherente al discurso, esa llamada que le dice al sujeto quién es y cómo ha de actuar. El hecho de que ciertos aspectos del mecanismo sean perfectamente transparentes para el sujeto, no reduce de por sí su eficacia: no solamente sabe cualquier sujeto que la identificación con la nación mediante el equipo de fútbol es simbólica, también sabe que la idea de la “camaradería horizontal” no resiste apenas el examen más superficial. Las diferencias y las injusticias que operan dentro de la nación son demasiado obvias. Pero la lógica ideológica no corresponde a argumentos inductivos o deductivos, ya que es tautológica (Žižek, 1992: 138 ff). El hecho de que el nosotros comunitario sea tan obviamente un sinsentido le da más bien credibilidad: “si a pesar de las diferencias, injusticias y desacuerdos entre nosotros decimos, sin embargo, así, nosotros, debe ser por algo”, parece ser la razón tautológica. El uso persistente y banal del nosotros comunitario es prueba suficiente, no solo de su eficiencia, sino de su veracidad.

Por otro lado, el conocimiento del mecanismo es, como también se ha discutido, condición para un examen crítico de sus manifestaciones empíricas. No basta, desde luego, constatar la existencia y el uso de este nosotros, sino analizar su frecuencia, sus mecanismos de inclusión y exclusión, sus cadenas de equivalencia, tipos de discurso en que es más frecuente etc. Se partiría así de una posición en que la función pseudodeíctica del nosotros comunitario no se da por sentada ni por desenmascarada, sino que como uno de los puntos de partida metodológicos para investigar mecanismos de identificación, inclusión y exclusión.

Bibliografía

- Althusser, L. (1971). *Ideology and Ideological State Apparatuses. Lenin and Philosophy, and Other Essays*. Londres: New Left Books, 1971.
- Bajtín, M. (1997). *Estética de la creación verbal*. México D.F.: Siglo XXI.
- Benveniste, E. (1971). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo XXI.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. Londres: Sage.
- Buber, M. (1993). *Yo y tú*. Madrid: Caparrós Editores.
- Desnoes (2008). *Memorias del subdesarrollo*. Madrid: Mono Azul.
- Guevara (1970), Ernesto Che: *El socialismo y el hombre Nuevo*. México: Siglo XXI,
- Gustafsson, J. (2005). *Mellem jegets tomhed og diskursens ubærlige tyngde. Subjektivitet og interpellation i "Minder fra underudviklingen"*. En Degn, Gustafsson og Henriksen (Eds.), *Subjektivitet, sprog og erfaring i en transkulturel kontekst – Otte bud på en socialhumanistisk forskning*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag, Gustafsson (2010)
- Gustafsson J. (2011). *La insoportable ambigüedad de la frontera*. En Valdéz, G. and Balslev Clausen, H. (eds.), *Retratos de fronteras*, Hermosillo: Colegio de Sonora
- Gustafsson J. (2012). *The nation and the Revolution – Techniques of Power and Interpellation in Revolutionary Cuba*. En Bjerre-Poulsen, Clausen, and Gustafsson, (eds), *Projections of Power in the Americas*, Nueva York: Routledge.
- Holquist, M. (1990). *Dialogism*. Nueva York: Routledge.
- Jenkins, R. (1994). *Social Identity*. Londres: Routledge.
- Lacan, J. (1972). *El estadio del espejo como formador de la función del yo*. En Lacan, *Escritos*, México D.F.: Siglo XXI
- Lotman, Y. (1990). *Universe of Mind – a Semiotic Theory of Culture*, Londres: Taurus.
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.

Nota sobre el autor

Jan Gustafsson es professor asociado de la Universidad de Copenhague en el dpto. de Engerom (Idiomas Inglés, Germánicas y Romances) desde septiembre de 2012. Antes ha sido profesor de la Copenhagen Business School (2001-12) y director del Centro para el Estudio de las Américas (2010-12) de esta universidad.