

**LA CONFIGURACIÓN DE LAS IDENTIDADES MARGINALES EN *LA BELLA
Y LA BESTIA O LA HERIDA DEMASIADO GRANDE* DE CLARICE
LISPECTOR**

Celina Carquez*

RESUMEN

La herida y la comida reconfiguran las identidades de los personajes y producen una línea de fuga en la representación. La utilización de la figura de la comida muestra la brecha entre grupos sociales, y pone de relieve que la comida es modelada por cierto patrones culturales y depende, en cierta medida, de la clase social a la que se pertenezca. La idea que guía este trabajo es que los protagonistas de la historia son representados como seres hambrientos –de distintas maneras-, y esa hambre los iguala y logra que, en un punto de la historia, los sujetos se reconozcan como iguales.

Palabras claves: Herida, identidades, comida, experiencia, marginación, mujeres.

**THE CONFIGURATION OF MARGINAL IDENTITIES IN *THE BEAUTY AND
THE BEAST, OR, THE WOUND TOO GREAT* IN CLARICE LISPECTOR**

ABSTRACT

The wound and food constitute the identities of the characters and creates a line of flight in the representation. Food acts as a metaphor that underlines the gap between social classes, and shows that food its modified by certains cultural patterns, and depends to a certain extent, on the social class to which it belongs. The central theme in this article is that the protagonists of the story are represented as starving people –in diferent ways- and that hunger renders them equal and, at a certain point in the story allows them to recognise each other as equal.

Keywords: Wound, identities, food, experience, marginalization, women.

* Licenciada en comunicación social egresada de la Universidad Central de Venezuela. Estudiante de la maestría de literaturas latinoamericana y española de la Universidad de Buenos Aires. Colaboradora de los periódicos Tal Cual y El Nacional de Caracas. E-mail: celinacarquez@gmail.com

Introducción

Los personajes de Clarice Lispector (1920-1977) representan, muchas veces, sujetos marginados, que ocupan el centro y adquieren voz. Es pertinente, entonces, preguntarse de qué modo se reconfiguran y se desplazan las identidades de los protagonistas de acuerdo con las experiencias a las que son sometidos en las narraciones.

En el cuento *La bella y la bestia o la herida demasiado grande* (1979) se produce un encuentro entre dos personajes excluidos por un orden hegemónico. Ambos son segregados, de maneras distintas, por la sociedad; la mujer -por su condición de género en una sociedad en la cual el hombre ocupa el centro-, al ser relegada y confinada a un determinado rol social, y el mendigo, quien es un desecho de un sistema socioeconómico.

Cuando el mendigo y la mujer rica se topan frente a frente ambos personajes se desestabilizan, y se sienten atemorizados el uno con el otro. Todo el cuento está tamizado por alusiones a la comida y la herida, que funcionan como elementos configuradores de la identidad y puntos de conexión entre ambos.

El encuentro puede interpretarse como un momento de inflexión y una línea de fuga en sus identidades: a su vez, se produce una comunión y hay una transformación en el personaje femenino. Ese contacto los desestabiliza y resquebraja la representación que cada uno tiene del otro, y muy especialmente la que la mujer tiene sobre sí misma. El personaje femenino, al final, logra identificarse con el mendigo pues reconoce que ambos están heridos y hambrientos, y eso los acerca; y el mendigo cambia su percepción sobre la mujer.

El alimento que cada uno necesita varía de acuerdo con su clase social: ella, afecto y una vida auténtica y el mendigo, comida. En este cuento las alusiones a la comida permiten marcar diferencias sociales y culturales.

En el presente trabajo me propongo indagar acerca de la construcción de los personajes como identidades marginales. Busco preguntarme, hasta qué punto, el texto logra un vínculo entre estos dos caracteres que –aparentemente- están en las antípodas. Según la lectura propuesta, las figuras de la herida y la comida serían los elementos que permiten que los sujetos reconozcan ciertas similitudes entre ellos.

La identidad dinámica y en construcción

Antes de empezar el análisis, es preciso hacer algunas digresiones y aclaraciones acerca de la identidad. Habría que puntualizar, de entrada, que este concepto es problemático. De manera un tanto global, se entiende por identidad a aquello que constituye a un ser humano: su raza, su sexo, su cultura, su nacionalidad, su origen, entre otros.

Pero la identidad no es un concepto estable, sino una construcción dinámica, en constante movimiento. Como apunta la académica Leonor Arfuch en su texto, *Identidades, sujetos y subjetividades*: “La identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas –raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etc.- sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia” (ARFUCH, 2005, p.24).

Otro concepto más preciso y abarcador sobre la identidad fue esbozado por el investigador de estudios culturales Stuart Hall en *¿Quién necesita identidad?*

(...) En contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado «positivo» de cualquier término —y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo (HALL, 2003, p.18).

Más difícil aún es pretender definir la identidad femenina. Habría que dejar en claro que no hay una universalidad en la identidad de las mujeres, hay múltiples identidades que se excluyen unas a otras, se intersectan de acuerdo con patrones sociales y códigos culturales. La teórica del feminismo Judith Butler lo resume así:

La oposición binaria masculino/femenino constituye no sólo el marco exclusivo en el que puede reconocerse esa especificidad, sino que de cualquier otra manera la ‘especificidad’ de lo femenino, una vez más, se descontextualiza por completo y se separa analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que constituyen la ‘identidad’ y hacen que la noción particular de identidad sea errónea. (...) La insistencia prematura en un sujeto estable del feminismo - comprendido como una categoría inconsútil de mujeres- genera inevitablemente mucho rechazo para aceptar la categoría (BUTLER, 2001, p. 37).

Pero no se puede dejar de soslayo lo que han planteado reputadas teóricas e investigadoras del feminismo –Teresa de de Lauretis y Françoise Collin¹, entre otras–, en torno a que las desigualdades y asimetrías en las representaciones de los géneros están estrechamente vinculadas a las desigualdades sociales. La dupla sexo/genero está atravesada por todo un sistema simbólico y cada cultura le otorga un significado, una identidad preestablecida, jerarquía y peso en la sociedad; el género es el producto y el proceso de su representación (DE LAURETIS, 1996, p.11).

Una vida que no merece ser vivida

En el cuento de Clarice, una de las figuras de identificación de los personajes, de acuerdo con la lectura propuesta, es la herida. El personaje llamado Carla de Sousa y Santos representa a una dama de alta sociedad, que muere, en cierto sentido, cada día. Su vida es tan vacía y superflua que no logra llenarla con nada.

Ella era eso: como una fotografía fuera de foco. Hacía todos los días la lista de lo que necesitaba o de lo que quería hacer al día siguiente: era de ese modo como se había relacionado con el tiempo vacío. Simplemente ella no tenía qué hacer. Hacían todo por ella. (LISPECTOR, 2008, p. 534)

A través del procedimiento del *fluir* de la conciencia, Clarice logra que su personaje se pregunte sobre su condición de mujer, su pertenencia a la burguesía, la manera en que ascendió socialmente: “se vendió al marido más rico”, y sobre *ese otro* (el mendigo) con el que tropieza.

La investigadora Arfuch explica de qué manera la mujer se configura en la sociedad patriarcal como un sujeto marginal respecto de la lógica del poder.

Para el feminismo “el género no representa una profundidad interior sino que produce esa interioridad y profundidad performativamente, como un efecto de su propia operatoria”. Así, la sociedad patriarcal o los diversos mecanismos de dominación masculina pueden ser vistos no ya como “totalidades sistémicas” sino como “formas hegemónicas de poder que exponen su propia fragilidad en la operación misma de su iterabilidad”. La tarea estratégica para el feminismo, en esta perspectiva, será entonces la de explorar (y aprovechar) la emergencia de esas ocasiones de fragilidad (ARFUCH, 2005, p. 36).

¹ Para una mayor comprensión del concepto pueden revisarse los textos de Judith Butler: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* y Teresa de Lauretis: *La tecnología del género* quienes abordan en profundidad el tema de la identidad y la representación femenina en la sociedad.

La mujer es marginada por la sociedad debido a su género, es decir, por la construcción cultural de su sexo que implica una serie de comportamientos esperados, actitudes, elecciones y modos de ser. Esta carencia, lo que no tiene, la define. Así, la condición marginal de la Carla, como mujer, produce una herida en su identidad.

Pensó de esa manera, hecha un lío, «Ella que, siendo lo que le parecía gracioso no ser, sabía que si fuera hombre, naturalmente sería banquero, cosa normal que sucediera en ‘los de ella’, es decir, de su clase social, a la cual el marido, no obstante, había llegado por el mucho trabajo y lo clasificaba de *self made man* mientras que ella no era una *self made woman*». Al final del largo pensamiento, le pareció que, que no había pensado en nada (LISPECTOR, 2008, p. 531).

También el personaje del mendigo representa una identidad marginal, y él al igual que Carla tiene una herida. El mendigo es expulsado del sistema pues no tiene dinero. De hecho, por antonomasia, un mendigo es considerado un marginal. La herida es aquello que los define o les recuerda quiénes son, pero a partir de la constatación de la ausencia; de lo que están desprovistos.

Tanto la vida vacía de la mujer como la del mendigo pueden equipararse a partir de las descripciones introducidas por Agamben en el *Homo Sacer*, no sólo por ser sujetos alienados, sino porque ambos están heridos, y esta herida los define y los condiciona (la del hombre es visible: en carne viva, y la de la mujer es invisible: está en su alma y en la vaciedad de su vida).

En el referido texto, Agamben expone el concepto de *nuda vida* al recordar las disertaciones del experto en derecho penal, Karl Binding, quien en 1920 consideró que el suicidio (entendido como ejercicio de soberanía del ser) era un acto inimputable, y, por tanto, cabría preguntarse si la impunidad para quien suprimiese una vida ‘indigna’ – tanto para su portador como para la sociedad- podía extenderse a terceros.

El concepto de “vida sin valor” (o ‘indigna de ser vivida’) se aplica ante todo a los individuos que, a consecuencia de enfermedades o heridas deben ser considerados ‘perdidos sin posibilidad de curación’ y que, en plena consciencia de sus condiciones, desean absolutamente su ‘liberación’ (Binding se sirve del término *Erlösung*, que pertenece al vocabulario religioso y significa, entre otras cosas, redención) y han manifestado de una u otra forma ese deseo. (...) Su vida carece absolutamente de objetivo, pero ellos no la sienten como intolerable. Incluso en ese caso, Binding no atisba razón alguna ‘ni jurídica, ni social ni religiosa, para no autorizar que se dé muerte a estos hombres, que no son otra cosa que la espantosa imagen invertida (Gegenbild) de la auténtica humanidad’ (apud Agamben, 2003, p.177)

Casi al final del cuento, Carla piensa: “Ni me acordé de preguntarle cuál era su nombre” (LISPECTOR, 2008, p. 540). No es un dato menor que el mendigo carezca de nombre propio en el texto. La lógica capitalista funciona regida por la despersonalización del sujeto, más todavía si es considerado un paria por la sociedad.

Nuevamente es útil apoyarse en el concepto de Agamben, cuando expuso cómo fue que los nazis lograron exterminar a los judíos durante la segunda guerra mundial. El filósofo apela al concepto del *Homo Sacer*, es decir, el hombre sagrado (aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien lo mate no será condenado). Es la *nuda vida*: el sujeto es despojado de su identidad, la vida expuesta a la muerte. Así, el propio sistema elimina y desecha a ciertos seres humanos que no tienen valor para la sociedad.

(...) La vida deja de revestir valor jurídico y puede, por tanto, ser suprimida sin cometer homicidio. (...) Toda sociedad –hasta la más moderna– decide cuáles son sus hombres sagrados. Es posible, incluso, que ese límite, del que dependen la politización y la excepción de la vida natural en el orden jurídico estatal, no haya dejado de ampliarse en la historia de Occidente (...) La nuda vida ya no está confinada en un lugar particular o en una categoría definida, sino que habita en el cuerpo biológico de todo ser vivo (AGAMBEN, 2003, p. 176).

De alguna manera puede pensarse que, tras el advenimiento de la modernidad, los mendigos, los enfermos mentales, entre otros, son abandonados a su suerte por la sociedad capitalista, y quedan al margen del sistema, es decir, se les invisibiliza. Sobre este punto, los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari afirman que las sociedades están atravesadas por conflictos desestabilizadores que parecen o se presentan como enfrentamientos entre segmentos, por ejemplo: hombre/mujer.

Así se presentan los profundos movimientos que sacuden a una sociedad, aunque sean necesariamente “representados” como un enfrentamiento entre segmentos molares. Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia a la máquina de sobrecodificación. Todo lo que se incluye dentro de lo que se denomina “evolución de las costumbres”, los jóvenes, las mujeres, los locos, etc (DELEUZE y GUATTARI, 1970, p. 220).

Sin embargo, Deleuze y Guattari observan que las líneas de fuga en los movimientos moleculares –es decir, en una escala menor-, tienen un retorno y deben, para generar un cambio, pasar por las organizaciones molares, es decir, por los grandes sistemas que configuran a la sociedad, para modificar los segmentos y las distribuciones binarias de sexos, clases y partidos.

En el cuento de Clarice, por ejemplo, se advierte una línea de fuga en la representación del sujeto mujer, entendiendo que no se propone un cambio radical del sujeto, sino desordenar su identidad fija, como parte de una lucha personal para subvertir el orden social imperante que ha asimilado.

Pensó: «Estoy casada, tengo tres hijos, estoy segura». Ella tenía un nombre para preservar: era Carla de Sousa y Santos. (...) Poseía tradiciones podridas pero de pie. Y como no había ningún nuevo criterio para sustentar las vagas y grandes esperanzas, la pesada tradición aún estaba en vigor. ¿Tradición de qué? De nada, si se quisiera indagar (LISPECTOR, 2008, p. 531).

En otro momento de la historia, Carla encuentra que su idea de lo que es una mujer o lo que representa una mujer la lleva al vacío. Se pregunta: “Y La magia esencial del vivir, ¿dónde está ahora?” (LISPECTOR, 2008, p. 538); cuestiona: “¿a fin de cuentas quién era ella?” (LISPECTOR, 2008, p. 538).

Así, la vuelta de tuerca en la narración es exponer la vida de una mujer rica en su más extrema fragilidad, a la vez que muestra la fealdad de la sociedad que margina al otro y lo invisibiliza, en lugar de cuestionar el rol femenino desde la mirada de la mujer oprimida, desde la pobreza, o desde el rol de la sirvienta.

La comunión a través de la comida

Ahora se analizará la segunda figura propuesta en la configuración de identidades marginales: la comida. Según críticos como Michael Colvin y Ana Luiza Andrade, la escritura de Lispector se asocia con la escritura caníbal o antropofágica, no sólo por la estructura narrativa que constantemente prolifera y se devora a sí misma; sino también por una reminiscencia con el *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade, en el sentido del carácter ritual que tiene la comida y de apropiarse los atributos *del otro* mediante la ingesta. Se pueden mencionar, en este sentido, las historias *Come hijo mío* y *Una historia de tan grande amor*. La comida funciona como

tópico en la obra de Clarice, vista como ritual primitivo y también para reflejar ciertos patrones sociales.

El apetito, entonces, es modelado por la cultura, es decir, están los nutrientes que todos necesitamos como seres humanos, pero hay cierto tipo de alimentos que se consumen según el nivel social, la cultura a la que se pertenece y la estructura de las distintas sociedades.

En *La Bella y la bestia*, mientras el personaje de Carla piensa o recuerda cenas de alta sociedad con sus amigas, él mendigo piensa en comida real y tangible, y se advierte entonces una diferencia de clases.

Las alusiones al alimento que hace la autora sirven para dejar en claro también que hay una brecha social que -aparentemente- los separa, que comen cosas distintas y de formas distintas. Durante el diálogo, Carla se asombra al pensar si él habrá comido caviar o probado champaña, pese a que sabe que no es posible que los haya probado.

(...) El no va a reuniones sociales, él no sale en las columnas del *Ibrahim* o del *Zózimo*. El tiene hambre de pan y no de pasteles, él en verdad sólo debería comer papilla de harina de trigo o mandioca, pues no tiene dientes para masticar carne...¿carne? Recordó vagamente que la cocinera le había dicho que el «filete miñón» había subido de precio (LISPECTOR, 2008, p. 535).

En cambio, el mendigo debido a su condición de ‘desecho social’ seguramente come sobras, y come sin compañía. Lo que muestra además el estado de indefensión en el que se encuentra en una sociedad que lo excluye. En fin de cuentas, la falta de comida es lo que produce y ahonda su herida, es decir, que la diferencia entre las clases sociales confirma y reafirma la marginalidad del mendigo².

Cuando Carla de Sousa habla de cenas a la luz de las velas y de que el mendigo sólo puede comer papilla porque no tiene dientes, se va delineando un tipo de sujeto según lo que consume.

² En cierto sentido este planteo sigue la lógica propuesta por la investigadora Ana Luiza Andrade (1996): “En este texto la herida simboliza una complicidad paradójica entre un mundo caníbal (el centro) y un mundo canibalizado (la periferia) explicitado, en resumen, en el humor negro de las excentricidades urbanas: mientras la bella dama de la alta sociedad es un fiera culturalmente alienada en relación con este otro asustador, el mendigo invertía en la gran herida en carne viva, y al verla pensaba: comida, comida, comida buena, dinero, dinero. Tanto la boca desdentada como la herida en carne viva del mendigo son huecos que expresan la carencia o gran hambre del otro como enfermedad de un mismo cuerpo sociocultural. Viviendo para el dinero y por el dinero, ambas partes de este cuerpo se distancian excesivamente una de la otra en la complicidad tácitamente falsa del consumo capitalista”.

Quizá puede pensarse en algunas de las consideraciones que hace la investigadora Gysele Harrus-Révedi sobre la alimentación. Aunque se refiere a un estudio sobre el plato como objeto, su análisis se refiere también a los utensilios que se usan a la hora de comer, los cuales –para ella- denotarían la pertenencia a cierto nivel cultural y la posición social que se ocupa en una sociedad. Aunque Harrus-Révedi alude en su escrito a los servicios reales del palacio de Versalles, se puede extrapolar al cuento, en el sentido de que Carla de Sousa asiste, por ejemplo, a cenas de alta sociedad con muchos invitados, lo que da cuenta de su pertenencia a la burguesía. (Harrus-Révedi, 1994, p. 92)

El mendigo y la mujer requieren distintas clases de comida, pero ambos tienen hambre, y esa hambre, los hiere. El hambre que ambos padecen -así como la herida-, permite que ambos se encuentren y se establezca un vínculo entre ambos.

El hombre pareció asustarse, dijo algo casi incomprensible a causa de la mala dicción por sus pocos dientes.

Mientras tanto, en su cabeza pensaba: comida, comida, buena comida, dinero, dinero.

La cabeza de ella estaba llena de alegría, júbilo, festejo. ¿Festejando qué? ¿Festejando la herida ajena? Una cosa los unía: ambos tenían vocación por el dinero. El mendigo gastaba todo lo que tenía, mientras el marido de Carla, banquero, coleccionaba dinero. Su medio de vida era la Bolsa de Valores, e inflación, y lucro. El medio de vida del mendigo era la redonda herida abierta. Y, para colmo, porque si quedara bien, no tendría qué comer, eso lo sabía Carla: «El que no tiene buen empleo después de cierta edad...»

Si fuera joven podría ser pintor de paredes. Como no lo era, invertía en la herida grande en carne viva y purulenta.

No, la vida no era bella (LISPECTOR, 2008, p. 533).

Ambos están hambrientos. El hombre necesita alimentarse para vivir; la mujer necesita aceptación social, afecto sincero, una vida auténtica y no la que le imponen los códigos sociales.

-¿Cómo nunca había descubierto que yo soy una mendiga? Nunca pedí limosna pero mendigo el amor de mi marido que tiene dos amantes, mendigo por el amor de Dios que me consideren bonita, alegre y aceptable, y la ropa de mi alma está harapienta...

«Hay cosas que nos igualan, pensó, buscando desesperadamente otro punto de igualdad» (LISPECTOR, 2008, p. 538)

Hay un cambio de signo y una transformación de pensamiento de la que la mujer tiene plena conciencia, no sólo sobre su vida, sino en la manera en que mira y se relaciona con el mendigo

Nunca más sería la misma persona. (...) De repente sabía: este mendigo estaba hecho de la misma materia que ella. Simplemente eso. El porqué es lo que era diferente. (...) Pero si ella hace poco que había estado hasta ahora en contacto con una herida que pedía dinero para comer, ¿empezó a pensar únicamente en dinero? Dinero que siempre había sido fácil para ella. Y la herida, ella nunca la había visto tan de cerca... (LISPECTOR, 2008, p. 539).

El mendigo también se desconcierta con el comportamiento de la mujer cuando ésta le da los 500 cruzeiros y le cuesta creer que sea una mujer rica. “Está mujer está loca o robó el dinero porque millonaria no puede ser. (...) Entonces pensó: ella es de esas vagabundas que le cobran caro a los clientes y ¿seguramente está cumpliendo una promesa?” (LISPECTOR, 2008, p.538). Carla dice casi al final de la historia: “Le parecía difícil despedirse de él, él era ahora el yo álter ego, él formaba parte de su vida para siempre. (...) Por un motivo que ella no sabría explicar: el era verdaderamente ella misma” (LISPECTOR, 2008, p. 539).

Conclusiones

Se ha pretendido mostrar de qué modo la herida y la comida reconfiguran las identidades de los personajes y producen una línea de fuga en la representación. La utilización de la figura de la comida en cuento *La bella y la bestia* deja entrever la brecha entre grupos sociales, y pone de relieve que la comida es modelada por cierto patrones culturales y depende, en cierta medida, de la clase social a la que se pertenezca.

Los personajes del cuento son representados como seres hambrientos. Esa ansia, esa hambre los iguala y logra que en un punto de la historia, los sujetos se reconozcan y se den cuenta de que no hay distancia entre ellos, pues ambos son marginados por la sociedad. El hambre que padecen los hiere y es a través de esa herida que se reconocen como identidades marginales, pues los dos protagonistas se identifican y se vinculan a través de su padecimiento.

Cabría preguntarse en otro trabajo acerca de si en ese gesto de apropiación del otro propio de Clarice, el personaje de Carla, pudiera haber devorado al mendigo, pues

la mujer se identifica con el indigente y llega a sentir y pensar como si él fuese ella misma. “Le parecía difícil despedirse de él, él era ahora el «yo» áter ego, él formaba parte de su vida para siempre. (...) Por un motivo que ella no sabría explicar: él era verdaderamente ella misma” (LISPECTOR, 2008, p. 539).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Editorial Pretextos: Valencia, 2003.
- ANDRADE, Ana Luiza. “La poética caníbal de Clarice Lispector: del sauce Robert a la sangre bruta”. In: *Mora Revista de Estudos de la Mujer*. Buenos Aires, 1996, v.3.
- ARFUCH, Leonor. *Identidades, sujetos y subjetividades*. Prometeo Libros: Buenos Aires, 2005.
- BUTLER, Judith. (1990) *El género en disputa*. México. PUEG, UNAM y Paidós, 2001.
- DE LAURETIS, Teresa. “La tecnología del género”. En *Mora* Nro. 2, AIEM; Filosofía y Letras, 1996.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Capitalismo y Esquizofrenia*. 3° edición. Valencia: Pretexto, 1997.
- HALL, Stuart. “Introducción: ¿Quién necesita identidad?” En: Stuart Hall y Pal du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad*. Amorrortu Editores: Buenos Aires, 2003.
- HARRUS-RÉVEDI, Gysele. *Psychanalyse de la Gournandise*. Editions Payot: París, 1994.
- LISPECTOR, Clarice. *Cuentos reunidos*. Ediciones Siruela: Madrid, 2008.