

## EL SENTIDO DE LO MARRÓN

---

Performance y experiencia racializada del mundo

Muñoz, José Esteban  
El sentido de lo marrón. Performance y experiencia  
racializada del mundo  
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Caja Negra, 2023  
272 p.; 20 x 13 cm. - (Futuros próximos, 51)

Traducción de: Hugo Salas  
ISBN 978-987-8272-03-0

1. Arte. 2. Estudios de Género. 3. Estudios Culturales.  
I. Salas, Hugo, trad. II. Título.  
CDD 305.8001

Título original: *The Sense of Brown*

© Duke University Press, 2020  
© De la edición y la Introducción, Joshua  
Chambers-Letson y Tavia Nyong'o  
© Caja Negra Editora, 2023

Traducción de Introducción a cargo de Sofía Stel

## Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina  
info@cajanegraeditora.com.ar  
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:  
Diego Esteras / Ezequiel Fanego  
Producción: Malena Rey  
Coordinación: Sofía Stel  
Diseño de Colección: Consuelo Parga  
Diseño de Tapa: Emmanuel Prado  
Maquetación: Sabrina Simia  
Corrección: Eva Mosso y Juliana Martínez Dios

JOSÉ ESTEBAN MUÑOZ

EL SENTIDO DE LO MARRÓN

---

Performance y experiencia racializada del mundo

Edición e introducción / Joshua Chambers-Letson  
y Tavia Nyong'ó  
Traducción / Hugo Salas

CAJA 03  
NEGRA  
FUTUROS  
PRÓXIMOS

## ÍNDICE

- 9    Introducción, por Joshua Chambers-Letson  
y Tavia Nyong'ó
- 19    1. El común marrón
- 33    2. Sentir marrón. Etnicidad y afecto en *The  
Sweetest Hangover (and Other STDs)*,  
de Ricardo Bracho
- 61    3. La carga de ver Cuba
- 69    4. Zigzagueando hacia el sur
- 81    5. “Chico, ¿qué se siente ser un problema?”
- 101    6. La artista de la vulnerabilidad. Nao  
Bustamante y la triste belleza de la reparación
- 119    7. Teatro queer, teoría queer. *Cuerpo politizado*,  
de Luis Alfaro
- 149    8. Performar el bestiario. *With What Ass Does  
the Cockroach Sit? / ¿Con qué culo se sienta  
la cucaracha?*, de Carmelita Tropicana

<u>163</u>	9. Performar la gran Cuba. Tania Bruguera y la carga de la culpa
<u>185</u>	10. Sabias latinas
<u>215</u>	11. Mundanidades marrones. José Rodríguez-Soltero, Tania Bruguera y María Irene Fornés
<u>233</u>	12. El sentido de <i>Wildness</i> . El común marrón post <i>Paris Is Burning</i>
<u>255</u>	13. El rastro encendido del vitalismo. El sentido de Ana Mendieta



SENTIR MARRÓN<sup>1</sup>  
ETNICIDAD Y AFECTO EN *THE SWEETEST  
HANGOVER (AND OTHER STDS)*,  
DE RICARDO BRACHO



ETNICIDAD, AFECTO Y PERFORMANCE

La incoherencia teórica de la demarcación identitaria “latino” está ligada a su incapacidad de materializarse en una forma política concreta frente a los distintos antagonismos que los ciudadanos-sujetos latinos y latinas encuentran dentro de la sociedad. Mientras que identidades colectivas como chicano o nuyorriqueño han dado lugar al montaje de importantes espectáculos políticos, la palabra latino, que debería posibilitar coaliciones muy necesarias entre distintos grupos nacionales, no ha conseguido imponerse como un término paraguas capaz de congregarse a activistas políticos y culturales de distintas divisiones nacionales, raciales, de clase y de género. El problema tiene que ver con su incoherencia; es decir, su incapacidad de designar, de manera más o menos estable, la serie de tropos identitarios

---

1. Una versión anterior de este capítulo apareció previamente en *Theatre Journal*, vol. 52, n° 1, 2000, pp. 67-79. [N. de los E.]

fundamentales que hacen a nuestra comprensión de las identidades colectivas en los Estados Unidos. “Latino” no se asocia a ninguna categoría específica racial, de clase, de género, religiosa o nacional en común, y si por latino entendemos una persona que puede provenir de cualquier país de América Latina, ser miembro de cualquier raza, practicar cualquier religión, adscribir a cualquier género o identificarse con cualquier orientación sexual, entonces ¿qué es? ¿Qué nodos de comunalidad comparten las latinas y los latinos? ¿Cómo es posible llegar a conocer la *latinidad*?<sup>2</sup>

Tal vez sea posible entenderla como un nuevo movimiento social. En tal sentido, quisiera establecer una distinción entre los ciudadanos-sujetos que suscriben a las categorías de latino o latina y aquellas personas a quienes el censo de los Estados Unidos denomina hispánicos. El mero rechazo de la denominación “hispánico” no constituye de por sí un movimiento social, ni me interesa sugerir algo semejante. Lo que sí me parece pertinente es señalar que en esa operación lingüística se encuentra el germen de una autocomprensión del ser latina o latino como identidad-en-la-diferencia, término que retomo del fundamental e innovador trabajo de la feminista chicana Norma Alarcón. En su planteo, una identidad-en-la-diferencia es aquella que entiende el papel estructurante de la diferencia como concepto que subyace a la representación que un determinado grupo formula de su identidad colectiva. La perspectiva de una identidad-en-la-diferencia, nos dice Alarcón, resulta más adecuada a la hora de pensar las representaciones contemporáneas de la diversidad que el multiculturalismo, con su ya estandarizada lógica homogeneizante.<sup>3</sup> Una persona consciente de su propia identidad-en-la-diferencia

---

2. Las palabras en itálica están en español en el original. [N. del T.]

3. Ver Norma Alarcón, “Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism”, en Avery F. Gordon y Christopher Newfield (eds.), *Mapping Multiculturalism*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 127-148.

sabe que cae fuera de los mapas de la esfera pública trazados por las mayorías, que está exiliada de los paradigmas de la razón comunicativa y de la cultura general del consenso. Más que exilio cabría hablar de desplazamiento, en cuanto esta situación tiene su origen en un prejuicio históricamente específico y culturalmente situado que bloquea la trayectoria del ciudadano-sujeto latino o latina hacia la ontología política del ciudadano-sujeto oficial.

Este bloqueo le impide acceder a la normatividad, lo que determina que no pueda performar la normatividad racializada. Un elemento central de la tesis que despliego en estas páginas es que dentro de la esfera pública de la mayoría solo es posible acceder a la normatividad por medio de una performance afectiva de normatividad étnica y racial. Dicha performance (de blanquedad) acontece fundamentalmente en el registro afectivo. El comportamiento blanco está enteramente ligado a la performance específica de un afecto particular, que afinca al sujeto que la realiza en un mundo de vida blanco normativo. Las latinas y los latinos, al igual que otras personas de color, no consiguen producir esta performatividad afectiva de manera regular.

En su libro *Marxismo y literatura*, Raymond Williams acuña el término “estructura del sentimiento” para analizar las conexiones y puntos de solidaridad entre distintos grupos de la clase trabajadora y una experiencia social que, si bien podría ser descrita como “en proceso”, está siempre históricamente situada.<sup>4</sup> Esto nos recuerda la formulación

---

4. Williams advierte la importancia de “reconocer (y dar la bienvenida a) la especificidad de estos elementos –sentimientos específicos, ritmos específicos–; y no obstante ello, hallar los medios de reconocer sus tipos específicos de sociabilidad, evitando por tanto la extracción a partir de la experiencia social que resulta única cuando la propia experiencia social ha sido categóricamente (y de raíz, históricamente) reducida”. Así, se trata aquí de identificar “sentimientos” y “ritmos” que pueden no ser reconocibles o identificables en función de grillas de clasificación previamente disponibles, sin dejar de entender que estos “sentimientos” específicos son parte de una matriz social mayor, históricamente situada.



alarcóniana de la “identidad-en-la-diferencia” como una “identidad-en-proceso”.<sup>5</sup> Considero que el abordaje de Williams, de la mano del giro afectivo, puede ofrecernos una forma superadora de hablar acerca de las afiliaciones e identificaciones existentes entre grupos racializados y étnicos, a diferencia de aquellas que nos ofrecen las representaciones estándares de las políticas identitarias. Lo que une y da cohesión a los grupos en conflicto con la norma no es únicamente una identidad, sino también un modo de performar el afecto, en particular en relación con el afecto oficial de la nación, alineado a una clase hegemónica. En un mundo pintado de blanco, organizado por los mandatos culturales del sentir blanco, el teatro y la performance de las latinas y los latinos ponen en escena un determinado modo de sentir marrón.

Los distintos modelos estándares de la ciudadanía estadounidense se basan en un afecto oficial compartido. A lo largo y a lo ancho de la nación, distintas iniciativas legislativas llaman a declarar el inglés como única lengua oficial. De manera similar, existe también un afecto no oficial, pero no por ello menos arraigado. Por consiguiente, resulta crítico analizar la importancia material e histórica del afecto y de la emoción, con el propósito de entender mejor qué hace que una performance de ciudadanía resulte lograda o fallida. May Joseph ha demostrado de manera brillante que los aspectos performativos de la ciudadanía han sido escasamente teorizados por los discursos previos sobre la materia. Recuerda a sus lectores que, dentro de los discursos relevantes acerca de la ciudadanía y la democracia representativa, “la performance emerge como una esfera implícita, antes que como un proceso claramente

---

Ver Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1988, p. 156. [N. del. T.: La traducción habla de “estructuras del sentir”, pero preferimos mantener la forma que ha ganado mayor circulación en el ámbito académico.]

5. Norma Alarcón, “Conjugating Subjects”, op. cit., p. 136.

identificado”.<sup>6</sup> En línea con sus planteos, concibo la performance como una esfera concreta, que es preciso entender como tal para llevar adelante un análisis de la ciudadanía. Es importante advertir que la ciudadanía se negocia dentro de una esfera nacional en conflicto, en la que distintas performances del afecto colisionan en un enfrentamiento por ser consideradas parte del afecto oficial y no manifestaciones ligadas a la inmigración. Lo que está en juego no es otra cosa que los términos mismos de la ciudadanía. Por ende, resulta útil registrar y analizar la utilidad y eficacia de distintos modos de lucha afectiva. Este ensayo plantea la necesidad de considerar el teatro y la performance producidos por latinas y latinos en los Estados Unidos como actos simbólicos de diferencia que insisten en escenificar un afecto étnico dentro de una esfera de representación dominada por el afecto oficial de la nación.

Sostengo que ese afecto oficial, un modo de ser en el mundo principalmente asociado a una subjetividad blanca de clase media, lee la mayor parte del afecto étnico como un afecto impropio. La lógica cultural de la blanquedad puede ser entendida en términos de un código afectivo que se erige como ley. La perspectiva del análisis discursivo foucaultiano nos permite entender la blanquedad –y el afecto oficial que representa sus intereses– como un juego de verdad.<sup>7</sup> Se trata de un juego arreglado, en la medida en que procura bloquear el acceso a la libertad de

---

6. May Joseph, *Nomadic Identities: The Performance of Citizenship*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 14.

7. La preocupación por los juegos de verdad (*les jeux de vérité*) es una constante dentro de la obra de Foucault. En una entrevista particularmente esclarecedora, describe su naturaleza y relación con el yo en los siguientes términos: “He buscado saber cómo el sujeto humano entraba en juegos de verdad, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o bien en los que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control”. Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 393.

todos aquellos que no sean capaces de habitar o, cuanto menos, imitar ciertos ritmos afectivos que sus propias reglas predeterminan como aceptables. Desde la óptica de este código afectivo nacional, el afecto de las latinas y los latinos parece desbordado, excesivo. La cultura de los medios, un diseminador fundamental del afecto oficial, a menudo intenta contener las imágenes de las latinas y los latinos convirtiéndolas en espectáculos picantes y exóticos.<sup>8</sup> Estas representaciones hegemónicas del afecto latino contribuyen a reducir, simplificar y reprimir la diferencia étnica. La dramaturgia de muchas latinas y latinos funciona en oposición directa a estas representaciones que ofrece la esfera mediática de las mayorías. Buena parte de su trabajo performático es un intento político de impugnar y desafiar los estereotipos prefabricados de los medios a través de descripciones densas, llenas de matices, de las performances emocionales del yo que hacen a la diferencia y la supervivencia de latinas y latinos.

El afecto de los latinos y las latinas es a menudo raro. Se puede argumentar incluso que es un blanco raro. La noción de "fracaso" del afecto latino, en relación con los protocolos hegemónicos del comportamiento afectivo norteamericano, gira en torno a una determinada idea del exceso afectivo de las latinas y los latinos. Sé que con esto me arriesgo a reproducir algunos clichés, como que el latino es "caliente y picante" [*hot and spicy*] o sencillamente "ardiente". Respondo a esta preocupación con dos argumentos. En primer lugar, no es cierto que el afecto de latinas y latinos sea excesivo; lo que ocurre en realidad es que la performance afectiva de la blanquedad normativa es tan minimalista que produce un empobrecimiento emocional. La blanquedad se arroga la normatividad y la

---

8. Para un mayor desarrollo de la cuestión del exotismo latino, ver Frances R. Aparicio y Susana Chávez-Silverman (eds.), *Tropicalizations: Transcultural Representations of Latinidad*, Hanover, University Press of New England, 1997.

neutralidad, pero esa fantasía solo se sostiene desde la perspectiva de la hegemonía política y cultural estadounidense. Por el contrario, si se observa a la blanquedad desde una perspectiva racializada, como la de los latinos, nos comienza a resultar llana y empobrecida. Mi segundo argumento es que, antes que alejarnos del estereotipo del latino-como-exceso, parece mucho más importante apropiarnos de él y redireccionarlo al servicio de una política de liberación. Se trata de un movimiento afin a lo que en otro trabajo he descrito como una desidentificación de las caracterizaciones y estereotipos tóxicos que pesan sobre los latinos estadounidenses. Una desidentificación no es una identificación ni una contraidentificación, sino una operación sobre, con y contra una determinada forma al mismo tiempo.<sup>9</sup> Por ello afirmo que el sujeto “caliente y picante” es uno que el parco paisaje afectivo anglonorteamericano no puede contener. Esto explica los modos en que los ciudadanos-sujetos latinas y latinos encuentran su camino por medio de la participación en subgrupos que performan el yo de manera extravagante.

La identidad minoritaria tiene mucho que ver con la incapacidad de ciertos sujetos de actuar con propiedad dentro de los guiones y escenarios de la mayoría. Latinas y latinos son estigmatizados como performers del exceso: sujetos calientes y picantes, desbordados, que sencillamente no saben cuándo parar. *Spic* es un epíteto intrínsecamente ligado a las cuestiones del afecto y el exceso.<sup>10</sup> En vez de limitarnos a rechazar este lenguaje tóxico de la vergüenza, quisiera recuperarlo y sugerir que, como tal, nos permite

---

9. Ver mi libro *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999, para un mayor desarrollo acerca de las políticas culturales de desidentificación.

10. Aunque a veces se traduce como “sudaca”, *spic* es un insulto étnico estadounidense que se aplica a todas las personas provenientes de países hispanoparlantes, incluso España, si bien es más habitual referido a personas de América Latina. [N. del T.]

llegar a una cartografía de lo social. En lugar de decir que el afecto de latinas y latinos es demasiado, quisiera sugerir que su mera presencia pone una enorme presión sobre la base afectiva de la blanquedad, en la medida en que nos enseña a leerla como un afecto subdesarrollado y empobrecido.

La indagación que emprendo aquí nos invita a ir más allá de cualquier noción de la etnicidad como una condición fija (algo que las personas son) y entenderla, al contrario, en términos performativos (algo que las personas hacen), lo que nos ofrece una comprensión renovada y llena de matices. La performance funciona como una serie de actos socialmente simbólicos que nos brindan una potente lente teórica para ver la esfera social. Me interesa elaborar un aparato crítico que nos permita leer la etnicidad como una formación histórica no circunscrita a los límites de las formas convencionales de entender la identidad. En vez de considerar la diferencia étnica o racial como un fenómeno meramente cultural, me propongo describir la manera de entenderla en términos de diferencia(s) afectiva(s); es decir, un conjunto de modos en que varios grupos históricamente coherentes sintieron distinto y se abrieron camino en el mundo material bajo un registro emocional distinto.

Para entender mejor la diferencia afectiva, resulta de gran ayuda el giro que Jean-Paul Sartre articuló en el ámbito de la psicología fenomenológica. Como he señalado, las bases metodológicas de mi abordaje comprenden la historización del sentimiento propuesta por Williams y la formulación de la identidad-en-la-diferencia de Alarcón. En 1939, Sartre presenta por primera vez en su *Bosquejo de una teoría de las emociones* muchas de las ideas fundamentales que luego desarrollaría en *El ser y la nada*, el texto central de la primera mitad de su carrera filosófica. En este breve opúsculo, Sartre rechaza la noción freudiana de inconsciente y, en su lugar, retoma la descripción husserliana de la emoción como un “fenómeno consciente”. Para

el filósofo, la conciencia es una actividad consciente, el acto de saber que uno piensa. La emoción, por ende, es una extensión de la conciencia, o lo que yo denominaría una manifestación performática de la conciencia. Según Sartre, los humanos aprehenden el mundo como una exterioridad que les plantea exigencias. En esta descripción existencialista y fenomenológica, la vida consiste en una serie de tareas, cosas por hacer. Puestos a alcanzar ciertas metas, encontramos caminos y obstáculos, y nos hacemos un mapa del mundo que da cuenta de dichos caminos y obstáculos. Pero cuando ese mapa del mundo nos abrumba, porque se nos representa repleto de obstáculos y barreras para nuestra autorrealización, ponemos en juego el proceso “mágico” que Sartre describe bajo el nombre de emociones. Frente a un objeto que parece insalvable, nos volcamos a la emoción. Sartre concluye que “el estudio de las emociones ha verificado perfectamente el siguiente principio: una emoción remite a lo que significa. Y lo que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad-humana con el mundo”.<sup>11</sup> Me interesa sobremanera esta idea de la emoción como significación de la realidad humana del mundo. Se trata de una teoría profundamente relacional. Rechaza el sesgo individualista del psicoanálisis freudiano e intenta describir las emociones en cuanto emociones: negociaciones activas de las personas dentro de su matriz histórica y social.

No obstante, si bien estas nociones acerca de la naturaleza relacional y el carácter socialmente contingente de la emoción me parecen útiles para la articulación de este proyecto de escritura, debo reconocer que suscribo a la perspectiva sartreana solo con grandes reservas. En última instancia, Sartre describe las emociones como un fenómeno regresivo, al explicar que la conciencia puede

---

11. Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 2005, p. 101.

“ser-en-el-mundo” de dos maneras distintas. Una es la que llama “un complejo organizado de utensilios”; la otra, la manera mágica, se activa cuando el yo se ve abrumado por la situación y ya no consigue percibir la matriz organizada de utensilios como tal.<sup>12</sup> En síntesis, para él las emociones describen nuestras relaciones con un mundo que nos ha superado. En el paradigma sartreano, el ámbito mágico de las emociones es uno al que se regresa bajo coacción. No hace falta una crítica muy profunda para advertir que estos postulados suponen una lógica de género típicamente misógina, que representa a los hombres como sujetos razonables, más aptos para desplegar el mundo de los utensilios, y a las mujeres (y hombres que son abiertamente femeninos) como parte de un orden más débil, obligado a regresar a una relación mágica con el mundo. Por otra parte, la asociación de la magia a la regresión se hace eco de una concepción de las personas de color como humanos primitivos que renuncian a la razón solo para ocultarse detrás de talismanes.

Aun así, su idea de la emoción puede resultarnos de utilidad a la hora de construir una teoría minoritaria del afecto. Sartre describe las emociones como algo que aparece en momentos en que se pierde la propia distancia con el mundo de los utensilios y las personas. Debido a que a las personas estigmatizadas se les presentan muchos más obstáculos y bloqueos que a los ciudadanos-sujetos privilegiados, los sujetos minoritarios suelen tener gran dificultad para mantener su distancia respecto de los muy materiales y sensoriales obstáculos que de pronto se les presentan en su cartografía afectiva del mundo. El mundo no es ideológicamente neutro. La organización de las cosas tiene mucho que ver con el modo en que el capital y las distintas lógicas culturales de la normatividad que representan los intereses del capital les conceden una

---

---

12. *Ibid.*, p. 96 y ss.

distancia ventajosa a los ciudadanos-sujetos normativos. El esbozo afectivo de Sartre puede ayudar a los sujetos minoritarios a aprehender mejor el funcionamiento de las emociones. Esta cartografía tiene el potencial de permitir una distancia crítica que no represente un desmedro de la emoción, sino una dilucidación de su naturaleza “mágica” en el contexto de una red histórica. El aspecto fenomenológico de la indagación sartreana desmitifica el carácter mágico de la emoción, y esto constituye, en sí y por sí, un aporte decisivo para una teoría sobre la naturaleza afectiva de la etnicidad.

A diferencia de Sartre, Walter Benjamin valora el ámbito del afecto, al que considera un recurso humano fundamental sitiado por la llegada de la tecnología. A su juicio, este ámbito se ve amenazado en la era alienante de la reproducción técnica. Aunque algunas tecnologías (en particular el cine) ofrecen la posibilidad de un retorno utópico al afecto, Benjamin busca estrategias que permitan que el afecto sea capaz de atravesar (no evitar, ignorar ni desestimar) el entumecimiento asociado a la modernización tecnológica. Más aún, explora distintas estrategias estéticas que, como ha señalado Miriam Hansen, “reevalúen [y] redefinan las condiciones de la experiencia, la afectividad, la memoria y la imaginación”.<sup>13</sup> Así la obra de Sartre, cuando se la repiensa y se la enmienda desde los postulados de Benjamin, ofrece una apertura teórica productiva.

Dentro del campo de un afecto nacional en conflicto, el drama de las latinas y los latinos ofrece la posibilidad de montar intervenciones teóricas y políticas. David Román sostiene que la performance de las latinas y los latinos ha “resultado políticamente eficaz para personas de ámbitos culturales y posiciones ideológicas bastante

---

13. Miriam Hansen, “Benjamin and Cinema: Not a One-Way Street”, *Critical Inquiry*, vol. 25, n° 2, 1999, p. 325. Ver también Jonathan Flatley, *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.



distintos, [que] se encontraron y organizaron bajo la etiqueta de la identidad latina o chicana con el propósito de dar cuenta de una posición en conflicto con las instituciones de la mayoría".<sup>14</sup> Si bien en las páginas precedentes he planteado que el término "latino" resulta políticamente incoherente, es cierto que, como sostiene Román, ha tenido un funcionamiento político relevante.<sup>15</sup> La praxis performática de latinas y latinos en los Estados Unidos ayuda al ciudadano-sujeto minoritario a desnaturalizar la ficción universalizante del "afecto nacional", al tiempo que afirma una determinada validez ontológica y una diferencia afectiva. Un buen ejemplo de este potencial teórico/político lo ofrece la obra (a menudo mal leída) de la dramaturga cubano-estadounidense María Irene Fornés, quien rehúye etiquetas identitarias tales como "latina". Este rechazo o renuencia a adoptar un modelo acríptico de la identidad latina constituye en sí un acto crítico y teórico. De hecho, son pocas las obras de Fornés en las que aparecen personajes de latinos o latinas: *Conduct of Life* transcurre en una nación genéricamente latinoamericana y en *Sarita* hay personajes claramente marcados como latinos o latinas.<sup>16</sup> Aun así, sostengo que todos sus personajes dramáticos representan una realidad afectiva latina. Sus modos de ser y de negociar lo interpersonal y lo social se erigen como descripciones densas del sentir étnico dentro de un orden hegemónico. En parte, la obra de Fornés se desmarca del teatro hegemónico estadounidense en la medida en que no resulta sencillo atribuir ningún

---

14. David Román, "Latino Performance and Identity", *Aztlan: A Journal of Chicano Studies*, vol. 22, n° 2, 1997, pp. 151-168.

15. Para otras intervenciones cruciales que miden la fuerza política de la performance latina, ver Alberto Sandoval-Sanchez, *José, Can You See? Latinos on and off Broadway*, Madison, University of Wisconsin Press, 1999; Alicia Arrizón, *Latina Performance: Traversing the Stage*, Bloomington, Indiana University Press, 1999; y Jorge Huerta, *Chicano Theatre: Themes and Forms*, Ypsilanti, Bilingual Press, 1982.

16. Ver María Irene Fornés, *Plays*, Nueva York, PAJ, 2007.

tipo de motivación a sus personajes. Los arcos narrativos tradicionales del desarrollo de trama están prácticamente ausentes de su trabajo, una diferencia que a menudo ha sido interpretada como señal del carácter vanguardista de su obra. Tal lectura, sin embargo, acierta solo a medias. La forma particular de su vanguardismo puede ser considerada representativa de una vanguardia específicamente transcultural. Sus obras resultan misteriosas a los ojos norteamericanos, porque representan una *manera de ser*<sup>17</sup> específicamente latina. Este misterio no es accidental, ni tampoco un problema de traducción; es un procedimiento estratégico, medido e intervencionista.