

Los imaginarios planetarios



Mary Louise Pratt

Colección dirigida por Eduardo Becerra

aluvión
editorial

© de la presente edición Editorial Aluvión, S.L., 2017

www.editorialaluvion.com

Primera edición: 2017

Capítulos 8, 11, 12, 14 y 15 escritos originalmente en español.

Capítulos 4, 5 y 6 traducidos por Carlos Pott.

Capítulo Describir a Inochet Traducción de Dominique Kliagine y María Inés Lagos

Mi caballo Traducción de Elvira Maldonado

Diseño de colección: Alicia Moreno

Impreso en: Cofás

ISBN:

Depósito legal:

Índice

Leer a contrapiel, por Lina Meruane

Nota introductoria

PARTE I: FONDO

1. La heterogeneidad y el pánico de la teoría
2. Los imaginarios planetarios: a la luz del Gran Televisor Solar
3. Los que se quedan: cuerpos, identidades, espacios
4. Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles: reflexiones sobre movilidad y globalización
5. Repensar la modernidad: más allá de la difusión
6. La futurología de la independencia: Hispanoamérica y Filipinas
7. El tráfico de significados: traducción, contagio, colonialidad
8. Las artes de la zona de contacto

PARTE II: FIGURA

9. En escenarios reales: SUVs blancos, autoridad moral y políticas de reconstrucción en *También la lluvia* de Icíar Bollaín
10. Tres incendios y dos mujeres extraviadas: el imaginario novelístico frente al nuevo contrato social
11. Describir a Pinochet: desbaratando la cultural del miedo en Chile
12. El mapa nocturno: la literatura de mujeres en América

Latina

13. «Yo soy La Malinche»: escritoras chicanas y la poética del etno-nacionalismo
14. Mi caballo, mi Singer, y la revolución mexicana: la danza ciudadana de Nelly Campobello
15. «No me interrumpas» Mujer, literatura, y nación 1800-1920
16. La per-versificación: Avellaneda devora a su maestro

Ensayos a contrapiel

Lina Meruane

Mary Louise Pratt, la deslumbrante crítica cultural de estos tiempos, envió hace unos años un propositivo mensaje a los nueve «colegas» que eran (éramos) sus estudiantes de doctorado. Pratt iniciaba siempre sus correos llamándonos «colegas», desafiando con este gesto las estructuras jerárquicas de la academia, y conducía nuestras reuniones hacia el diálogo y la colaboración para fomentar una comunidad intelectual, un «pensar juntos» que pudiera extenderse más allá del aula, hacia el futuro. El mensaje que entonces nos mandó contenía y compartía una clave de su método; en él nos instaba a adoptar la sospecha como modo de acercamiento a los diversos textos culturales que estábamos analizando. Nos recordaba nuestra responsabilidad de interrogar críticamente los materiales y la necesidad de leer entre líneas en vez de plegarnos a la premisa aparente del autor. Sondar, sugería, «lo que el texto no explicita» (su ideología) y «los puntos de tensión donde el texto no resuelve sus contradicciones ni los sentidos que pone en juego».

En su rol de maestra-colega Pratt estaba planteando lo que yo entonces hubiera llamado «leer a contrapelo» pero que ella —eludiendo las cristalizaciones del lenguaje y ahondando en la expresión— entendía como «leer a contrapiel». Su formulación no solo era más arriesgada (y tan be-

lla) sino que sintetizaba el particular modo de abordaje textual que se evidencia en sus influyentes ensayos sobre las prácticas culturales latinoamericanas y su relación con el devenir político del continente. Persuadida de que cada creador y su creación recogen la ideología imperante para confirmarla (voluntaria o inadvertidamente) o para contradecirla con sutileza o elocuencia, Pratt considera que una obra es producto de (y respuesta a) su entorno y que para interpretarla sensiblemente —«a contrapiel»— hace falta examinar los contextos de producción locales, nacionales y globales en los que toda imagen, todo discurso, toda metáfora opera. Y si no debe leerse en abstracto, tampoco puede la lectura abstraerse de los cuerpos que la obra convoca, porque leer, pensar, escribir «a contrapiel» consiste en *contextualizar* y en *corporeizar* la lectura: atender, en otras palabras, a la representación de los cuerpos que atraviesan los textos y los habitan, examinar cómo el lenguaje crea sujetos y les impone o les niega determinada subjetividad, cómo les anticipa un devenir dentro y fuera de la obra.

Estos agudos ensayos —recogidos por primera vez en castellano y en un solo volumen— se plantean no solo como textos críticos alrededor de un corpus sustancioso sino como intervenciones políticas en el mapa cultural del presente. Cierto es que la célebre autora de uno de los libros más citados de las últimas décadas, *Ojos Imperiales*, jamás ha descuidado la historia, y que en estas páginas, como en todos sus escritos, vuelve su mirada hacia el pasado. Pero no se queda en lo pretérito, su reflexión, sino que apunta a descifrar las articulaciones coloniales y comprender qué futuros se fundaron en los textos de entonces, cómo esos pasados le dieron sentido y forma a nuestro presente.

Cómo hemos vivido (o sobrevivido) en medio de proyectos imperiales o nacionales que hicieron de la exclusión su norma y del abuso —racial, de género y de clase— su práctica cotidiana. Qué contratos sociales establecimos (o se nos han impuesto), y qué hemos perdido y pactado y obtenido y transgredido en ellos. Qué haremos ante la «crisis planetaria» global en la que (todavía) existimos son algunas de las tantas cuestiones a las que Pratt se aproxima utilizando su particular (su verdaderamente única) combinatoria de saberes disciplinarios. La lingüística de sus años de

formación y de su primer libro (*Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*) que examina la relación entre oralidad y narrativa. La antropología y sus métodos, el etnográfico (sus reflexiones siempre amparadas por observaciones de la vida social) y el «autoetnográfico» (concepto acuñado por ella y usado también como recurso). La teoría feminista y los estudios de género que impregnan el recorrido de su escritura. Y su notable rastreo histórico del imaginario imperial y nacionalista en épocas coloniales, neocoloniales y «nocoloniales», hasta la más reciente encarnación del capitalismo: la globalidad. Y si cualquiera podría sucumbir ante un abanico de disciplinas tan diversas, este no es un impedimento para la versátil Mary Pratt: su teorización de lo social desde múltiples perspectivas le otorga profundidad reflexiva a su escritura a la vez que le permite eludir los peligros de un pensamiento programático y previsible, las formulaciones vacías o encajonadas o demasiado rígidas, las excluyentes generalizaciones que acechan la teoría crítica.

Organizados en dos bloques, los siete ensayos reunidos bajo el título *Los imaginarios planetarios* destacan, precisamente, por la ejemplar conceptualización de lo social que constituye el reconocido aporte de esta pensadora. Pratt ha ido poniendo en circulación un sugerente repertorio de términos —anticonquista, autoetnografía, zona de contacto y tantos más— que por su fuerza descriptiva fueron inmediatamente adoptados y desarrollados en una multiplicidad de campos del saber. Contra la descripción homogeneizante del hecho cultural Pratt propone en estos ensayos formulaciones que le dan, sin agotarlo, un contorno teórico a la complejidad inherente del fenómeno cultural. Escribiendo sobre los próceres del pensamiento independentista, describe sus ejercicios de «futurología», ese «imaginar las cosas de otro modo» para poder inventar otra América. Y observa, en otro ensayo, el modelo “difusionista” de la modernidad, con su transmisión e imposición de saberes y subjetividades desde el centro, aceptada, vehiculada y resistida por los intelectuales de la mal llamada periferia. Comenta, asimismo, los debates académicos sobre la transculturación, la hibridación, y, de manera más urgente, los desafíos de la heterogeneidad y democratización de las formaciones sociales. Pratt dedica páginas a discutir y develar la operatoria de la globalidad como renovado proceso de «colonización verbal y de la imaginación» que naturaliza, normaliza e invisibiliza convenientemente sus premisas ideológicas. La auda-

cia de la autora consiste en no conformarse solo con el análisis de objetos creados por otros sino que incita reflexiones críticas acerca de los usos de la teoría, de las limitaciones y paradojas de un ejercicio a menudo marcado por las exclusiones que intenta criticar. Si el crítico (la crítica que ella es) ocupa la posición «intracultural» como «traficante de significados» o como «traductor cultural» comprometido en los discursos idiosincráticos de la cultura que observa, el reto (su reto) es abrir el registro académico a lenguajes que narrativicen lo social e incluyan a sujetos periféricos o disidentes excluidos por su diferencia sin borrar su alteridad, su radicalidad heterodoxa.

En los diceséis ensayos reunidos en *Los imaginarios planetarios* Pratt pone a prueba sus propias premisas y productiviza su aparato conceptual afinando la mirada sobre una multitud de objetos que le permiten examinar la conformación del sujeto femenino latinoamericano y el modo en que las tensiones de género se han manifestado en el campo intelectual, social y político. Pratt retoma nociones de la teoría política para plantear, en diálogo con politólogas feministas, que el contrato social se basa en otro contrato, el sexual, el matrimonial, por el cual las mujeres históricamente han depuesto (han debido deponer) sus derechos ciudadanos y su participación en el espacio público que es, por supuesto, el lugar de la política y de las letras. La constitución del campo literario, revela en varios ensayos de esta sección, ha estado marcado por excluyentes procesos de asignación de valor literario que preceden a la conformación del canon. Pratt recupera figuras perdidas y relata las vicisitudes de recuperar, a partir de los años 70, las prosas olvidadas, los poemas infravalorados, los «ensayos de género», considerados menores por tematizar el estatuto de la mujer y no el de la identidad (el ensayo practicado por los escritores) y se dispone a pensarlos a contracanon. En ese rescate de lo excluido que se confirma leyendo esta sección, Pratt redime géneros desestimados por la cultura oficial, la canción popular, la danza y la *performance* femenina y el testimonio, y atiende a la construcción de figuras femeninas que requieren una relectura (la conspicua Malinche, la viajera Virgen de Zapopan). Con perspicacia predictiva, Pratt advierte que estas contralecturas, estos ejercicios de inscripción femenina en la práctica social, tiene un costo: la violencia física y simbólica contra las mujeres. La «crisis de masculinidad» que es una crisis de poder se despliega en la novelística de nuestros

tiempos haciendo desaparecer a las mujeres de los textos, es decir, imaginando una escena social en las que ellas ya no están.

Regreso al aula donde Mary Louise Pratt nos planteaba un cuerpo a cuerpo con los textos y ponía en nuestras manos una caja de herramientas conceptuales que utilizaríamos para reflexionar sobre nuestro presente de transición cultural y sus ecos en el corpus contemporáneo. El tiempo se nos hizo escaso y al concluir su seminario, la maestra que pronto sería, en efecto, nuestra colega, nos envió otro mensaje que decía lo siguiente: «De tener otra sesión hubiera sido valioso empezar a reflexionar sobre nosotros como comunidad de lectores, pensar en nuestra situación como críticos *embedded* (inscritos) en la crisis de la literatura, como encargados de actuar, leer, pensar en relación a ella. ¿Cómo diagnosticar esta crisis? ¿Cuáles son las posibles relaciones que el crítico puede establecer con la literatura del mercado? ¿Cómo complicar ese mapa sospechosamente binario? ¿Qué líneas de defensa y qué diversidad de ópticas existe entre nosotros?». A falta de esa última sesión están estos ensayos escritos para el futuro. Su invitación a reflexionar quedaba extendida para nosotros, los lectores presentes de este libro magnífico.

Nota de la autora

Los capítulos 1, 2, 5, 10, 14 y 17 se escribieron originalmente en español. Los demás textos han dependido del talento y el trabajo de traductores de varios países. El capítulo 3 fue traducido del inglés por Juan Gabriel Lagos (Uruguay). Soledad Gálvez (Perú) ayudó con la versión en español del capítulo 4. Los capítulos 6, 7, 9, y 12 han sido traducidos por Carlos Pott (España) y los capítulos 13, 15, 16 por Elvira Maldonado (Colombia). Rolando Bonato (Argentina) y la autora tradujeron el capítulo 8, con la ayuda de Carlos Pott. El capítulo 11 fue traducido por Dominique Kliagine (Argentina) y María Inés Lagos (Chile).

Muchas manos expertas y generosas contribuyeron a la preparación del texto. Marcelo Carosi preparó el manuscrito inicial. Carlos Pott editó y corrigió todos los textos, navegando con sabiduría y gracia sus diferencias de estilo y de origen. Con ojos expertos, Manuel Guedán corrigió, normalizó el formato y encabezó todo el proceso de preparación del libro. A mi querida y admirada amiga Lina Meruane debo no solo el título, sino la idea original de preparar esta colección.

Gracias a todas y todos.

Introducción: la danza perpetua

Este libro está dedicado al estudio de América Latina a través de los imaginarios. Los objetos de estudio son las expresiones y representaciones culturales —sean literarias, vernaculares o incluso teóricas— por medio de las cuales distintos productores de significado han realizado y contemplado esta entidad imaginada —pero no por eso irreal— que es América Latina.

El trabajo imaginativo no es una dimensión secundaria de la existencia humana, sino un aspecto constitutivo sin el cual el comportamiento de los individuos y las colectividades permanecería completamente indescifrable. Las personas y los grupos actúan en el mundo en función de cómo lo imaginan y de las narrativas en que se ven insertos. Todos vivimos perpetuamente proyectados hacia el futuro, y toda proyección al futuro es necesariamente imaginada. Los seres humanos somos capaces de sobrevivir privados de bienes materiales, pero nos es intolerable vivir sin significados, sin que nuestro hábitat y la propia existencia tengan sentido. Constantemente realizamos y afirmamos esta necesidad en actos expresivos. Vivimos en una continua danza de significación. Como seres conscientes, es el agua en que nadamos. Claro, la imaginación puede ser tanto un instrumento de libertad como de coerción; las ideologías pueden

amplificar y estrechar los horizontes. El manejo de los imaginarios y de los significados es una principal forma de poder y un espacio de lucha en cualquier sociedad institucionalizada. El presente libro estudia estos procesos y esas luchas.

La modernidad occidental desarrolló y privilegió la literatura escrita como espacio expresivo donde cultivar y estudiar los poderes de la imaginación. En las últimas cuatro décadas los estudios culturales han amplificado el campo de reflexión, reorientando su mirada hacia la expresión vernacular, la construcción de los saberes, la operación del poder, la formación de los sujetos y los discursos, la performance y la performatividad. La literatura no desaparece, pero los avances metodológicos han generado una proliferación de nuevos objetos de estudio, reto que todavía confunde y distrae a los intelectuales humanistas. Son verdaderos avances, sin embargo. No se trata solamente de una democratización del trabajo intelectual, sino también de una apertura importante a una comprensión más amplia y coherente de la actuación de la humanidad en el planeta.

Este libro responde a dicha ampliación del campo del conocimiento estético y cultural. La gran mayoría de los capítulos estudian los procesos históricos, sociopolíticos y económicos en América Latina, desde la colonia hasta la actualidad, a través de las formaciones y expresiones culturales. Siguen muy presentes la literatura y la cultura letrada —novela, poesía, ensayo, cine— como articulaciones de los deseos, los conflictos, las ansiedades, el autodiagnóstico de las sociedades y las coyunturas históricas, pero también otros objetos igualmente reveladores —mitos y figuras de la cultura popular, documentos legales, teorías académicas, manifestaciones políticas, discursos públicos, pasiones deportivas, prácticas migratorias—.

La primera parte del libro reflexiona sobre los grandes discursos y relatos que han dado y dan coherencia y peso a la historia latinoamericana —el imperio (cap. 7), la republica (cap. 6), la modernidad (cap. 5), la multiculturalidad (caps. 1 y 8), el neoliberalismo (caps. 2, 3, 4)—. La segunda parte del libro rastrea la presencia de estos procesos en textos y obras de los 2000 (cap. 9), los años 90 (cap. 10), los 80 (cap. 11), los 70 (cap. 13), los 30 (cap. 6), y a través de los siglos XIX y XX (caps. 4, 7, 8, 9). Todo está atravesado por un *parti pris* apasionado con las grandes luchas emancipatorias del hemisferio y del planeta: la descolonización, es decir,

la lucha por eliminar las persistentes jerarquías e idearios (neo)coloniales; el anticapitalismo, es decir, la lucha contra la explotación de las personas y de la tierra, y el feminismo, es decir, la lucha contra el patriarcado y la dominación heteromasculina, tema particularmente central en la segunda parte.

En su reciente libro, *The Great Derangement* el novelista y pensador indio Amitav Ghosh arguye que a pesar de su discurso universalista y expansionista, el proyecto civilizatorio europeo nunca estuvo destinado a ser un modelo para todo el planeta, porque la ejecución del proyecto en Europa dependía plenamente de la extracción de los recursos humanos y materiales de otras zonas, del despojo. El sueño o el *telos* igualitario, insiste Ghosh, no puede consistir en el que nos ofrece la modernidad: que todas las sociedades accedan al nivel de consumo de los países industrializados ricos. Como presagió Gandhi en los años 20, ese camino llevará directamente al colapso ecológico. El reto urgente, según Ghosh, es reorientar ese imaginario, ya globalizado y materializado en toda una galería de mercancías icónicas, hacia proyectos, conceptos y futuros compatibles con los límites demográficos y ecológicos del planeta. Las propuestas del *buen vivir* desarrolladas por los movimientos indígenas responden a este imperativo, igual que la propuesta de Giorgio Agamben para revalorizar la *dolce vita*. Para Ghosh, sin hablar de culpabilidades, el futuro de la humanidad, y de muchas otras formas de vida, no está ya en manos de Europa y Norteamérica, sino de China e India, estados que buscan incorporar sus gigantescas poblaciones al camino suicida del extraccionismo, el desarrollo industrial y un concepto de igualdad basado en el poder de consumo. Si no se inauguran a gran escala proyectos civilizatorios compatibles con los límites de la tierra, el planeta podrá continuar existiendo sin problemas, pero la humanidad no. El concepto del Antropoceno codifica esta futurología suicida en un *telos* a la vez verosímil e inimaginable: un planeta donde la presencia humana existe solo en forma de restos arqueológicos a ser descubiertos en el futuro por entidades ahora desconocidas o inexistentes.

El argumento tiene una fuerte dimensión estética y literaria que coincide con la óptica desarrollada en este libro. Según Ghosh, la novela realista como forma estética canónica de la modernidad burguesa, ha «incapacitado» la imaginación de los sujetos modernos, volviéndolos incapaces de abarcar y de comprometerse con los procesos de destrucción ecológica

en los que estamos inmersos. «A diferencia de la épica», dice, «que a menudo abarca eones y épocas, las novelas raras veces se proyectan más allá de algunas generaciones. La *longue durée* no es el terreno de la novela».¹ Documenta en India las presiones modernizantes que empujaron a los escritores a abandonar la poesía épica y los melodramas cósmicos de seres divinos y fuerzas sobrehumanas, reemplazándolos por proyectos localistas que ponen en valor el detalle concreto y el mimetismo. ¿Cómo no reconocer correspondencias con otros procesos colonizadores: la quema de las bibliotecas mayas en el siglo XVI, o el secuestro masivo de niños indígenas en Norteamérica en el siglo XX para acabar con sus lenguas, sus saberes y sus mitos? Es imposible separar el predicamento ecológico de la colonización, tanto de los imaginarios como de la tierra. Imposible separarlo también de la represión ejercida sobre las mujeres en todas las sociedades, la contemporánea incluida. De manera poderosa, la creatividad indígena, femenina, y queer está heterogeneizando el trabajo especulativo que lleva hacia los nuevos imaginarios planetarios que el presente exige. Su presencia se destaca entre los pensadores, artistas y activistas que encabezan la elaboración de las propuestas estéticas, ontológicas, ético-políticas y existenciales que nos guiarán hacia los cambios dramáticos que nos esperan y que nos ayudarán a vivirlos.

La filósofa Elizabeth Grosz propone que la única fuente de futuros alternativos son las posibilidades no realizadas del pasado. Estas se encuentran muy presentes en las reflexiones emprendidas en este libro. Los textos también reflejan el momento en que los escribí. El México del fin de siglo que aparece en el capítulo 4, por ejemplo, es un México donde el neoliberalismo produce hambre, miseria y migración forzada. Ahora, vive una epidemia de obesidad, diabetes, y regresos por deportación. La movilidad geográfica, sea migración o deportación, sigue siendo síntoma clave de las mutaciones del capitalismo. Entre los ensayos sobre género, algunos no tuvieron acceso a la categoría analítica de lo *queer*. No obstante, La Malinche sigue sus andanzas; El Gran Televisor Solar está todavía prendido; la teoría continúa su pánico; los maridos siguen interrumpiendo; Pinochet ha muerto; y la Virgen de Zapopan sigue en Los Ángeles, sin papeles.

1 Amitav Ghosh, *The Great Derangement*. Chicago: U.Chicago Press, p. 59.

Parte I

Fondo

1. La heterogeneidad y el pánico de la teoría

La heterogeneidad de las formaciones sociales representa un gran reto para la teoría social occidental. Como tradición, esta siempre ha buscado constituirse alrededor de un sujeto social uniforme y de un concepto homogéneo de las colectividades. A menudo esta homogeneización se logra colocando las relaciones de diferencia —hombre/mujer, padre/hijo, amo/esclavo, por ejemplo— fuera del campo social, en esferas que pertenecen a la naturaleza o regidas por ley natural. Es el caso de la *Política* de Aristóteles, por ejemplo, que establece el terreno de la teoría relegando a los esclavos, los niños y las mujeres a una esfera doméstica que no está regida por lo social, sino por jerarquías naturales que dictan su subordinación al amo, al padre y al esposo respectivamente. Estas tres últimas figuras, claro, se entrecruzan en un mismo sujeto: el ciudadano, sujeto constitutivo de la sociedad y de la teoría social. O, mejor dicho, el ciudadano es el punto (imaginado, claro) en que confluyen estas tres figuras para delimitar (imaginar) el concepto de un sujeto social uniforme (el ciudadano) y una colectividad social homogénea (los ciudadanos). La teoría social servirá como explicación/legitimación de las estructuras de poder que sostienen y que los sostiene.

Nada más conocido que la extraordinaria estabilidad de esta configuración a través de las permutaciones de la teoría ortodoxa en occidente. Cada vez que las diferencias amenazan con socializarse —lo cual ocurre constantemente— la teoría responde, entre otras cosas, con una nueva propuesta para naturalizar aquellas figuras. La secularización y desnaturalización de las jerarquías que se consolidaron en la segunda mitad del siglo XVIII fueron neutralizadas en el XIX por una óptica científica que renaturalizó las subordinaciones por medio de argumentos genéticos y evolutivos. La autoridad científica que invoca Rousseau para plantear la igualdad como estado natural y la desigualdad como construcción social, después de las insurgencias revolucionarias y anticoloniales del fin de siglo, autorizó un nuevo racismo y sexismo genéticos. En la época contemporánea, la sociobiología se presta a naturalizar no solo las desigualdades sociales y socioeconómicas, sino cualquier forma de patología social, desde la violación hasta la obesidad. La máquina homogeneizante de la sociobiología es muy poderosa, pues tiene una capacidad casi infinita de aumentar la lista de grupos regidos por defectos (diferencias) «naturales»: los homosexuales, claro, los criminales, la gente de color, los drogadictos, los pobres, los enfermos, las mujeres (sobre todo en ciertos momentos del ciclo mensual). El efecto es el de estrechar y homogeneizar el terreno de lo normal, de lo social y, sugiero, de la ciudadanía. Espada de doble filo, la sociobiología se presta tanto a naturalizar estructuras y privilegios hegemónicos (los hombres están genéticamente programados para violar, por ejemplo; el divorcio y la promiscuidad sexual son genéticamente racionales) como a convertir cualquier diferencia en una patología que deslegitima y desterritorializa a quien la muestra.

Sin embargo, el carácter eminentemente social de las diferencias surge de manera constante, primero en la forma de voces o acciones contrarias que emanan de las misteriosas esferas naturales que habitan los Otros; segundo, en los esfuerzos por reprimir o descartar estas; tercero, en la forma de contradicciones e inconsistencias dentro del mismo edificio teórico; y, cuarto, en los esfuerzos necesarios para reprimir esas contradicciones. Como Colón frente al Orinoco, Aristóteles reconoce la evidencia en contra de su concepto natural de la esclavitud —el hecho, por ejemplo, de que muchos esclavos fueran prisioneros de guerra que en su lugar de origen ocupaban el lugar de ciudadanos—. Advierte la inconsistencia, pero elige

no resolverla. Simplemente descarta el argumento, poniéndolo en boca de un supuesto «otro»: «Hay gente que dice que...». Un gesto mil veces repetido por sus herederos.

Lo que sugiero aquí es una relación consistente y sistemática entre la teoría social y el concepto de ciudadanía. La relación que se plantea es esta: la sociedad, casi sin excepción, se ha teorizado desde el punto de vista del ciudadano o, en palabras de Catherine Mackinnon, «desde el punto de vista de aquellos a quienes privilegia» (Mackinnon, p.162). La teoría social tradicional tiende a presuponer los valores y privilegios del ciudadano e imaginar la sociedad como si fuera igual para todos. De ahí la tendencia a postular un sujeto social uniforme y a imaginar la colectividad solo en base a la homogeneidad, así como la casi imposibilidad de pensar en lazos sociales basados en la diferencia y no la semejanza. Desde una postura de objetividad, la teoría explica las relaciones sociales en términos que neutralizan o invisibilizan a las jerarquías que definen los contornos de la ciudadanía (entendida como estructura de privilegio). No se trata de una conspiración, sino de un gesto que se ha vuelto inconsciente. Casi por reflejo, al emprender la tarea de construir una visión panorámica de la sociedad, el teórico ocupa el lugar del ciudadano, del que está autorizado a saber y decir verdades. Conscientemente o no, es la ciudadanía la que autoriza al teórico a pensar la sociedad en términos totalizantes o universales («el hombre»), aun cuando se propone una visión crítica. Inevitablemente, pues, los «no ciudadanos» permanecen en la otredad y no están autorizados para formular la sociedad en su totalidad. No tienen autorización, pero sí capacidad y motivos. A nivel epistemológico, nada excluye la posibilidad de teorizar la sociedad desde los puntos de vista de los que están excluidos del poder o de la normalidad. Lo que lo impide es la complicidad entre las estructuras del poder y las formas de producción del saber.

La relectura feminista de la teoría social ha arrojado luz sobre esta complicidad, por lo menos en cuanto al género. Mackinnon expone brillantemente, por ejemplo, que «las reglas formales del Estado sintetizan el punto de vista masculino desde su concepción» (162). El concepto de igualdad ante la ley, por ejemplo, presupone relaciones de igualdad e identidad entre sujetos, pero falla al no tomar en cuenta las estructuras de desigualdad que determinan las acciones y el sentido de las acciones

(ver Mackinnon, 162-64). La concepción de la esfera privada como zona de libertad personal incorpora la perspectiva del poder masculino, pero no la de los sujetos que rige; desde el punto de vista del obrero, el mercado «libre» es el espacio en el que el dueño es libre de explotarlo y él de negociar los términos de su explotación. Cuando Althusser define la agencia como «una acción del sujeto plenamente consciente y acorde con sus creencias» presupone un sujeto no subordinado que detenta la libertad y la legitimidad que solo se conceden a los ciudadanos. Pensada desde la subordinación y la marginalidad, la agencia parece más complicada: se obedece y desobedece; la voluntad se impone por medio de la negociación, el disimulo, el silencio, la no acción. No se puede suponer, en fin, que los términos y categorías adecuados para teorizar el sujeto normativo sean adecuados para teorizar la formación social en su totalidad.

Entre los intelectuales-ciudadanos tradicionales, la necesidad de multiplicar las ópticas teóricas fácilmente provoca pánico. En la época contemporánea, según muchos intelectuales minoritarios, la famosa «disolución del sujeto» en la teoría ortodoxa metropolitana coincide, no por casualidad, con la heterogeneización del campo intelectual por medio de la democratización de la academia en los años 70. En EE. UU. se ha presenciado el desarrollo de ópticas heterodoxas —étnicas, feministas, gay— articuladas por nuevos sujetos intelectuales (étnicos, feministas, gais) cuya fuerza intelectual radica en la diferencia. A la fuerza, no solo se heterogeneizan las instituciones, también los objetos de estudio; no solo la fraternidad de los teóricos, sino también la idea de la sociedad y del sujeto social. Más allá de teorizarse a sí mismos, los nuevos sujetos proponen re teorizar la sociedad entera y el concepto mismo de lo social. En las propuestas de «disolución del sujeto» algunos ven un gesto desesperado para negarles a los nuevos sujetos el poder que antes monopolizaba el sujeto intelectual tradicional. Ya no habrá sujeto alguno. Sin embargo, el suicidio es solo aparente, porque lo que se ha perdido es solo el monopolio, no la hegemonía.

Se ha hecho evidente, pues, la necesidad de un trabajo teórico que plantee la diferencia y la heterogeneidad como constitutivas de la sociedad y no como epifenómenos secundarios o extrasociales.

Es importante señalar en qué medida tal proyecto va a contracorriente del concepto mismo de «teoría». En la práctica normativa, las teorías

se valoran en función de su capacidad generalizadora, de su capacidad para explicar el mayor número de casos con el número mínimo de categorías y proposiciones. La teoría o, mejor dicho, la teorización como actividad intelectual e institucional, tiende a reducir las heterogeneidades. Allí radica en parte su importante poder iluminador y desorientador. Una vez establecidas, las teorías solo amplifican sus categorías y proposiciones básicas bajo presión. Es importante que *alguien* insista en la existencia y la importancia de casos que la teoría no explica o que la contradicen. La estabilidad o inestabilidad de las teorías depende en parte de quienes tienen (o no tienen) la posibilidad de ser ese «alguien» que cuestiona. La concepción homogeneizante del sujeto social está vinculada con la visible homogeneidad de las academias y/o las clases intelectuales tradicionales.

El enfrentamiento con la heterogeneidad de las formaciones sociales, pues, es motivo de pánico para la teoría social ortodoxa. Este pánico lo registran muy explícitamente Fernando Coronil, Alejandro Piscitelli y Jose Luis Reyna en un excelente ensayo sobre los nuevos movimientos sociales en América Latina (Escobar y Álvarez, 1992). «Al analizar el número enorme de movimientos sociales actuales en toda América Latina y el Caribe», comienzan, «la multiplicidad de agentes, temas, conflictos y orientaciones es abrumador; más allá de eso, nos abruma porque las cuestiones que plantean tienen muy poco que ver con las que vimos hace un cuarto de siglo» (19). Los autores ofrecen una lista de los nuevos «casos» que tienen que ser explicados: lista que sugiere, y también inspira, el pánico:

1. Los movimientos rastafaris
2. Las Madres de Plaza de Mayo
3. Los movimientos opositores de mujeres
4. Sendero Luminoso
5. Los movimientos indigenistas kataristas
6. El movimiento de trabajadores industriales en So Paulo
7. Los movimientos ecológicos
8. Organizaciones de barrios y poblaciones

Y agregan los movimientos de juventud, rock, salsa, estudiantiles y etnoculturales (20-22). «¿Cómo», se preguntan, «pueden interpretarse tales movimientos?» Pregunta amplia que de inmediato se domestica: «esto, ¿hay progreso o regresión?» (22).

Pensando en la lista que acabo de citar, parecería que casi el único factor que une los nuevos movimientos es el hecho de ser protagonizados por grupos sociales a los que los intelectuales tradicionales (incluyendo los autores del artículo) no pertenecen, o que han excluido activamente al definirse por parámetros raciales, sexuales, existenciales, étnicos, religiosos, geográficos, etc. Los nuevos movimientos son protagonizados, precisamente, por grupos que han quedado fuera tanto del proceso político normativo como de la autoconceptualización de la sociedad. Son los «no ciudadanos» que ahora exigen ciudadanía. Frente a esta difusión del campo sociopolítico, la teoría tradicional impone la única forma de heterogeneidad que no le inspira pánico: el binarismo. ¿Son regresivos o progresistas? Tantas veces, cuando los intelectuales tratamos de hablar de heterogeneidad, terminamos hablando de mujeres y hombres, indígenas y blancos, lo rural y lo urbano, lo bueno y lo malo. La solución al pánico es reducir las diferencias una por una a variantes de la dicotomía entre el «Yo» y el «Otro» que lo define. En este caso, la superposición del binarismo progresista/no progresista tiene el efecto de reducir los movimientos a las categorías normativas de la política tradicional; política, es decir, de los ciudadanos, cuya irrelevancia ya hemos expuesto. Como Francine Masiello ha señalado, el gesto mismo de resumir todas estas formaciones bajo la categoría de «Nuevos Movimientos Sociales» representa un nivelamiento que distorsiona e invisibiliza los fenómenos que se describen. Consigna todo a la otredad, que parece ser la única categoría «heterogénea» aceptable para la praxis teórica «normativa».

Desde el punto de vista del ciudadano, la heterogeneidad se percibe como fragmentación del campo social; los nuevos movimientos sociales vendrían a fragmentar un campo político antes unificado. Pero es importante reconocer que, desde el punto de vista de los no ciudadanos que buscan ciudadanía, el proceso representa todo lo contrario. Para los no ciudadanos, no se trata de fragmentación, sino de integración: de la disolución de estructuras excluyentes que les negaban plena ciudadanía y agencia social. Es decir, para los no ciudadanos, la fragmentación es el estado

normativo anterior, en el que las mujeres, por ejemplo, no tienen derechos jurídicos, los homosexuales tienen que vivir una vida pública y otra privada, los indígenas no tienen acceso a las escuelas, el mundo rural y el urbano ocupan galaxias distintas, los medios masivos solo hablan español y *tú* aimara o quechua y solo se alcanza la ciudadanía al costo de suicidio étnico, lingüístico o sexual. Muy difícil, desde estos puntos de vista, que las palabras «progresista» o «regresivo» tengan sentido fijo o coherente.

Cuando la heterogeneidad entra en debate con los discursos homogeneizantes oficiales, suele hacer dos intervenciones complementarias: localizar los discursos «universales» (derechos - mujer) y universalizar los discursos «locales». Por ejemplo, cuando los grupos de mujeres o de indígenas se apropian del discurso de los derechos humanos para articular sus demandas, lo sacan del código universalizante del «hombre» para insistir en la especificidad de su experiencia histórica y su modo de ser². Existe también el gesto contrario, el de universalizar los discursos antes particularizados. Un ejemplo destacado serían los documentos diseminados por el movimiento zapatista de Chiapas en los años 90. Sin dejar de hablar de la dolorosísima circunstancia local, los zapatistas insistieron en plantear —en voces e idiomas muy diversos, además— una visión para todo México y para el mundo entero. Reclamaron la capacidad y el derecho de los «otros» de hablar en nombre de todos, de diagnosticar la sociedad en su conjunto. De hecho, se arguye, los marginados tienen una perspectiva privilegiada que les permite revelar la sociedad a sí misma con una claridad inasequible a los privilegiados.

Esta convicción fundamenta los proyectos de intelectuales disidentes como Diamela Eltit en Chile, Gloria Anzaldúa en EE. UU. o Rigoberta Menchú en Guatemala. Uno de los aspectos más poderosos del discurso de Menchú, ya sea en su muy conocido testimonio, ya en sus monólogos y entrevistas, es su capacidad de apropiarse de los discursos generalizantes, universales o nacionales, para construir una visión totalizante desde la subordinación. En su testimonio, por ejemplo, crea un mapa extraordinariamente detallado del espacio nacional guatemalteco, mapa tanto geográfico como social en el que todo guatemalteco se puede ubicar, pero que

² Como ejemplos véanse el Freedom Charter sudafricano de 1955, la Declaración de Quito de 1990 o Declaración de Derechos Humanos formulada desde el punto de vista de la mujer.

está construido desde la experiencia marginada de la trabajadora indígena. La marginalidad y la subordinación no impiden, sino que facilitan su capacidad de conocer la sociedad nacional de forma amplia y profunda. Y, para Menchú, esta capacidad autoriza una demanda de ciudadanía.

Obviamente, el texto de Menchú es un testimonio y no una obra de teoría. En las últimas tres décadas, se ha visto el desarrollo de formas experimentales de narrativa personal, testimonio, historia oral, etnografía y autoetnografía como vehículos para representar y reflexionar sobre y desde la heterogeneidad social. Es interesante advertir que, en el campo de la recepción, estos tipos de narrativa «de experiencia» son ubicados precisamente como opuestos a la teoría. Para sus defensores, representan voces de autenticidad que corrigen la enajenación y abstracción de la teoría; para sus detractores, representan juegos de particularismo que sustituyen la racionalidad generalizadora por el culto a la experiencia. Los malentendidos que implica esta dicotomía se aclaran cuando uno distingue entre la capacidad generalizadora de la teoría y el papel homogeneizante que ha desempeñado.

El reto, como lo han señalado muchos, es flexionar la práctica teórica, ampliar las posibilidades de teorizar la sociedad desde múltiples puntos de vista. Esta posibilidad supone, entre otras cosas, aperturas en las vías de acceso a la academia. No cabe duda de que la carencia teórica fue uno de los motivos de la debilidad de las propuestas multiculturales que se desarrollaron en las últimas décadas del siglo xx. Sin embargo, como señaló el teórico afrobritánico Paul Gilroy (1993), fueron las únicas propuestas constituidas alrededor de la heterogeneidad sin reducirla a binarismos. Más allá del pánico, pues, queda el trabajo por hacer.

Obra citada

CALDERÓN, Fernando; PISCITELLI, Alejandro; y REYNA, José Luis (1992). «Social Movements: Actors, Theories, Expectations». En Escobar, A. y Alvarez, S. (Eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press.

GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.

MACKINNON, Catherine (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.

2. Los imaginarios planetarios: a la luz del Gran Televisor Solar³

Hace un par de años, arrastrada por un hijo dogmáticamente anticarnívoro, entré en un pequeño comedor vegetariano en una calle apartada de la ciudad del Cuzco. Era un lugar sumamente sencillo donde se servía una cena rica, casera y barata a una clientela peruana, principalmente masculina. Notamos que las paredes del lugar estaban decoradas con dibujos de estrellas, soles y platillos voladores, detalle que nos pareció original y divertido. Al poco rato de sentarnos nos dimos cuenta de que la clientela estaba pegada a un televisor donde no pasaban la programación nacional, sino una serie de videos, la mayoría extranjeros, sobre las visitas de extraterrestres que habían sido probadas en la historia de la tierra.

El comedor era el proyecto de una secta de la revelación divina llamada Alfa y Omega, cuyos símbolos centrales son el Cordero de Dios y el platillo volador (ver figura 1). La doctrina de la secta tiene su origen en mensajes telepáticos comunicados por «un divino padre solar (extrate

3 El presente trabajo fue presentado en el panel sobre «Intelectuales, Género y Estado», en la reunión de la Latin American Studies Association, Dallas, marzo de 2003. Escrito durante los meses de febrero y marzo de 2003, representa un esfuerzo para ver más allá del drama espeluznante de la invasión estadounidense de Irak. Agradezco a María Rosa Olivera-Williams la oportunidad de participar en este panel.



Figura 1

restre) procedente de los lejanos soles Alfa y Omega de la galaxia Trino del macrocosmo o reino de los cielos» (Divina Revelación 2001). Estas «doctrinas para el tercer milenio» están conservadas en cuatro mil rollos de textos que explican «el origen, causa y destino de todas las cosas conocidas y desconocidas», según el panfleto que compré en el restaurante. («¿Ya ingresaste?», me preguntó el encargado al vendérmelo. «Todavía no», le dije).

Como otros movimientos espirituales y neocristianos de la actualidad, Alfa y Omega pone énfasis no en la creencia y la fe, sino en el conocimiento y el entendimiento. Como muchos, es fuertemente antimaterialista.

En los escritos de Alfa y Omega el capitalismo aparece como «la extraña ley del oro». Se anuncia un nuevo «reinado de la verdad, la justicia, y la igualdad con cielo nuevo, tierra nueva y conocimiento nuevo». Las máquinas significadoras de la secta son ricamente variadas. Los panfletos a la venta en la sucursal cuzqueña describían un cálculo moral de la virtud del individuo por medio de puntajes de luz y de oscuridad, obtenidos del cálculo de moléculas que tienen los cuerpos de las personas que uno ayuda o a los que perjudica. La adopción de niños, por ejemplo, merece muchos puntos de luz. Por otra parte, la Gran Televisión Solar en algún momento futuro exhibirá cada uno de los pecados del mundo entero «en presencia de toda la humanidad». Se trata de una visión global y planetaria: el elemento extraterrestre tiene la función, según parece, de integrar la categoría de lo terrestre en términos planetarios.

Alfa y Omega, fundada por un peruano autodidacta originario de la provincia andina de Ancash, es una de las numerosas y flamantes organizaciones filosófico-cosmológico-religiosas que surgen hoy en día en un contexto de neoliberalismo expansionista y predatorio voraz. Muchos de estos grupos diseminan paradigmas de significación que, por un lado, rechazan el materialismo y la narrativa fracasada del desarrollo y, por otro lado, articulan un imaginario planetarizado.

Tales formaciones, según la hipótesis que se propone aquí, responden a unos aspectos sistemáticamente descontrolados y contradictorios del proyecto neoliberal, en particular al siguiente: en la medida en que el neoliberalismo polariza el mundo económicamente, al concentrar el poder adquisitivo en un número cada vez más reducido de individuos, produce inmensas *zonas de exclusión* donde las personas son, y saben que son, superfluas al orden global de producción y consumo. Subrayo el hecho del *saber*. A lo largo y ancho del planeta existen vastos sectores de la humanidad que viven con la consciencia de saberse redundantes e innecesarios para un orden económico y planetario que conocen bien. La gente se sabe expulsada de las narrativas que ofrece el nuevo orden mundial para un futuro colectivo o individual. Más todavía: no tienen la menor esperanza de poder entrar nunca en ellas. Esta experiencia ha sido acompañada por una pauperización material, una devastación ecológica y una destrucción de sistemas de vida sin antecedentes. Para un número cada día mayor de jóvenes, la mera posibilidad de fundar un hogar ya está fuera de alcance.

La novelista chilena Diamela Eltit contempla esta realidad en su novela *Mano de obra* (2002), protagonizada por un grupo de jóvenes empleados de un supermercado. Eltit evoca sin piedad la desesperación, la explotación sin escrúpulos, las obscenidades de exceso y escasez, la deshumanización de la sociedad regida por un capitalismo desenfrenado. La racionalidad como principio opuesto al caos se convierte en broma; los esfuerzos por parte de los personajes para crear arreglos de convivencia ajustados a su situación de explotados se disuelven en crueldad, aislamiento y quiebre psicológico. La vulnerabilidad económica impone niveles de sumisión que incapacitan a los personajes, volviéndolos impotentes para generar alternativas. Al final, expulsados hasta de la explotación, los protagonistas terminan reafirmando el poder mágico del autoritarismo blanco y masculino.

Las zonas de exclusión se extienden a grandes partes de América, y en ellas las identidades dejan a menudo de organizarse alrededor del trabajo asalariado, del consumo o de proyecciones personales, como serían el ascenso material o social. La vida tiene que llevarse y valorarse de otra manera. Se generan prácticas vitales, valores, modos de integración social y de formación de sujetos, saberes y sabidurías, placeres, significados, esperanzas y formas de trascendencia relativamente independientes de las ideologías de mercado. Es decir, entonces, que el sistema neoliberal crea vastos dramas humanos que el mismo sistema no tiene la capacidad de entender, ni siquiera de percibir. Los expulsados y casi expulsados del mercado caen de su mapa, aunque en números incontables no dejan de existir y de armar sus vidas. Estos dramas de expulsión y exclusión implican una escala de sufrimiento humano sin antecedentes. También dan origen a saberes, sujetos y epistemologías no adaptados al mercado y no necesariamente funcionales para el capitalismo.

En este contexto, no es extraño que el fundador de Alfa y Omega se autodesigne como «futurólogo». Las zonas de exclusión afrontan una constante crisis de «futuridad». Las narrativas de la modernización y el progreso ya no corresponden a nada, y por dictados de las agencias mundiales los sistemas educativos se disuelven y se instrumentalizan⁴. En los

4 América Latina presencia, a la vez, una erosión devastadora de las universidades públicas y un crecimiento rápido de «universidades» privadas, cuya misión educativa es instrumental y tecnocrática.

aparatos educativos el pensamiento especulativo, filosófico y cívico queda marginado, tanto como los saberes crítico-analítico-históricos que permiten al sujeto ubicarse ética e históricamente. Los documentos de Alfa y Omega, por contraste, ponen mucho énfasis en los «pensamientos filosóficos»:

«La sabiduría es un don divino: cultivarla y perfeccionarla es nuestro deber».

«Un hombre ignorante es un muerto caminante».

«Un público ilustrado en el conocimiento de Dios jamás será engañado».

«Un intelectual de mala conciencia hace más daño que cien ignorantes».

Los nuevos cultos religiosos, así como la literatura de autoayuda, cada vez más abundante y cuya despolitización tanto desespera a los intelectuales, atestiguan la formación de sujetos y saberes en espacios donde el humanismo ilustrado y la interpelación cívica ya no llegan o nunca llegaron. En algunos aspectos, estos nuevos saberes y formas de subjetividad son funcionales para el capitalismo —se cita con frecuencia su capacidad de racionalizar la autoexplotación, por ejemplo—. Pero, en otros aspectos, los nuevos saberes constituyen maneras de ser y de vivir independientes de los dictados del mercado. Subrayo: no es mi intención ni idealizar, ni trivializar, ni homogeneizar estas formaciones, sino reconocer que están allí, y que surgen de una contradicción, un vacío semántico que la reestructuración neoliberal genera y no resuelve⁵.

La gestión de nuevos saberes en las zonas de exclusión, creadas por la reestructuración neoliberal, resuena en un curioso tropo textual que empezó a aparecer en la narrativa literaria latinoamericana durante los años noventa. Se trata de las imágenes alegóricas de sistemas epistemológicos que el protagonista reconoce pero es incapaz de descifrar. En *Los vigilantes* (1994), de Diamela Eltit, por ejemplo, el hijo obsesivo e inadaptado de la narradora pasa el día armando estructuras con un juego de vasijas. La

5 Sigo aquí el pensamiento de las teóricas de economía política J. K. Gibson-Graham, coautoras de *The End of Capitalism* (1996) y ya expuesto en el capítulo 5. Para el lector que no haya pasado por él, repito: según Gibson-Graham, la analista debe hacer un esfuerzo consciente para estar atenta a la presencia, dentro del capitalismo, de formas de ser y de pensar no regidas por las leyes del capital, o no funcionales para el capitalismo. Para ellas, cederle un monopolio interpretativo al capitalismo es resignarse a la desesperación frente a una explicación del mundo excesivamente coherente. Los y las intelectuales, según las autoras, no solo describimos el mundo, sino que lo creamos por medio de las representaciones que construimos e insertamos en él.

narradora reconoce que sus diseños son bellos y cargados de significado, pero le resultan indescifrables:

Los juegos que realiza tu hijo me resultan cada vez más impenetrables y no comprendo ya qué lugar ocupan los objetos y qué relación guardan con su cuerpo. Las vasijas están rigurosamente dispuestas en el centro de su cuarto formando una figura de la cual no entiendo su principio ni menos su final (76).

El narrador de *Salon de belleza* (1994), del peruano-mexicano Mario Bellatin, adorna su espacio de trabajo con grandes peceras dentro de las cuales se articulan órdenes sociales paralelos al orden humano, pero incomprendibles para el narrador, sobre todo en sus formas de violencia voraz. Sugerencias semejantes abundan, en forma ironizada, en la obra del argentino César Aira. En *La villa* (2000), por ejemplo, una Villa Miseria en las afueras de Buenos Aires aparece como un orden espacial, social, semiótico y económico, coherente y autorregulado, pero indescifrable para los protagonistas de clase media. Estas formaciones alegorizadas, rasgo notable de la narrativa de los años noventa (Pratt 2000: 91-106), ejemplifican lo que Maturana y Varela denominan la *autopoiesis*, es decir, «el proceso generativo por el cual todo lo que vive realiza su modo de ser» (1980:22).

¿Un imaginario planetario?

¿Habrá un vínculo entre estas imágenes literarias de saberes nuevos y los nuevos saberes cósmicos como los rollos telepáticos de Alfa y Omega? Se trata en un caso de elementos extraterrestres y descifrables, y en el otro de elementos terrestres e indescifrables. Según mi hipótesis, son reflejos complementarios de la etapa actual de la larga y reconocida crisis epistemológica que desde hace varias décadas ya plantea la necesidad de una revolución de saberes que supere los límites del humanismo secular occidental moderno.

Como tantos han señalado, uno de los límites más peligrosos del humanismo occidental han sido las estructuras de otredad sin las cuales la modernidad es imperceptible para sí misma. ¿Cómo superar a nivel epistemológico y político las diferencias excluyentes que fundamentan los

privilegios y las desigualdades? Sobre todo cuando el poder se concentra en manos privilegiadas cuyos privilegios les son irreconocibles como tales: ¿cómo avanzar hacia algo que la pensadora caribeña Sylvia Wynter (1984) ha llamado «lo global humano», «*a new semantic charter*» (un nuevo estatuto semántico)?

Los esfuerzos han sido múltiples y constantes, y para nada restringidos a la academia. Los movimientos sociales e identitarios que tanto desconcertaron a las izquierdas en los ochenta surgieron a causa de las exclusiones institucionalizadas, a lo que se sumó la falta de voluntad por parte de las izquierdas para corregirlas. Los denominados nuevos movimientos sociales produjeron sus propios saberes y sus propios agentes sociales, intelectuales, culturales, críticos, artísticos y políticos. Atacaron las desigualdades convirtiendo las diferencias en motores de *autopoiesis* apuntando hacia una convivencia igualitaria. Estos saberes nuevos fueron, y siguen siendo, herejías que buscan convertirse en ortodoxias (Bourdieu 1977). El caso paradigmático y protagónico ha sido el feminismo transnacional, proyecto en vía permanente de desarrollo (Mohanty 2003). El protagonismo político de los grupos indígenas en América Latina es un caso más reciente.

Sin embargo, estas *autopoiesis* han sido denunciadas desde territorios de exclusión como fragmentadoras, egoístas y parroquiales. La única manera de salir adelante, dicen ciertos críticos, es dejar atrás las heridas del pasado que nos dividen, y reencontrarnos todos bajo el signo del humanismo ilustrado occidental. En un ensayo de 2003, por ejemplo, el intelectual progresista estadounidense Thomas de Zengotita arguye que «la única base para una ideología coherente capaz de unir las fuerzas progresistas en esta hora crítica» es el terreno constituido por los valores del humanismo ilustrado (2003: 37). Según De Zengotita, para rehacer el mundo el principio fundamental a sostener es:

una identificación con la humanidad en su totalidad y con cada ser humano. En su forma secular, esa identificación está arraigada en los ideales del humanismo ilustrado, ideales articulados por Locke, Rousseau y Kant, y puestos en juego históricamente en el *Bill of Rights* y la *Declaración de los Derechos del Hombre* (36).

Hay que estar abiertos, insiste el autor, a la posibilidad de que «*the modern western tradition has a genuine claim —a superior claim— on the allegiance of humanity after all*» (‘después de todo la tradición moderna occidental hace una demanda genuina —una demanda superior— a la lealtad de los seres humanos»). El consejo final es que los lectores dejen de leer a Foucault y echen mano a Voltaire. Cito a De Zengotita, no como voz idiosincrática, sino como representante de una corriente vociferante en el debate actual. En su rechazo generalizado de las llamadas «políticas de la identidad», las izquierdas coinciden con las derechas.

Por atractiva y convincente que pueda parecer una reautorización de la ilustración occidental (o una vuelta desde Foucault hacia Voltaire), es fácil anticipar la respuesta de los grupos históricamente excluidos. Para los pocos representantes que han logrado tener voz en el debate, la llamada a aceptar una desracialización del proyecto democratizador o a una neutralización de los parámetros de género y sexualidad es sencillamente inaceptable⁶. Llevaría directamente a la pérdida de los pocos espacios tenuemente conquistados.

¿Cómo salir del *impasse*? Creo que este conflicto, que se intensifica en el momento actual, cobra forma a través de dos malentendidos. El primero de ellos tiene que ver con la historicidad de los conflictos sobre identidades. Los llamados grupos de identidad que, supuestamente, fragmentan la lucha por el bien común no surgen de la nada, sino de su exclusión sistemática de ese bien común. Para los impacientes como De Zengotita se trata de exclusiones ocurridas en el pasado que ya han sido corregidas en el presente. Pero no es así. Al contrario, el pasado importa porque las exclusiones siguen vigentes en el presente, sobre todo en las esferas políticas. Los movimientos identitarios contemporáneos no se constituyen antes, sino después de largos esfuerzos para ganar la inclusión, sobre todo el acceso al proceso político. Pensemos en la trayectoria del zapatismo, por ejemplo. El movimiento apareció solo tras largos esfuerzos para conseguir reconocimiento y voz. La exclusión y el rechazo continuos *en el presente* explican el desinterés de las minorías en la invitación a sumarse a una renovada narrativa «arraigada en los ideales del humanismo ilustrado».

6 Agradezco al Dr. Fred Moten, de la Universidad de California en Irvine, su claridad sobre este punto en el congreso sobre Critical Cosmopolitanisms, Irvine, California, marzo de 2003.

El segundo malentendido radica en el monopolismo del pensamiento occidental ilustrado. Reautorizar a la Ilustración occidental como única alternativa para todos supone un error epistemológico y empírico, o más bien etnográfico. Cuando se afirman los valores ilustrados occidentales como única vía para todos, casi siempre se le concede a Occidente un monopolio sobre esos valores, como si no hubieran existido nunca en ningún otro momento del gran panorama humano. Pero, ¿a quién se le ocurre argüir que la razón se inventó una sola vez y en Francia? ¿O que la ciudad es un invento europeo, o moderno? La idea del bien común no es propiedad única de la Ilustración; más bien, la idea del bien común ha sido un bien común de los grupos humanos desde la prehistoria. Pero no quiero hacer una propuesta universalista, solo afirmo que la idea del bien común tiene más de una única narrativa de origen. Pensando en términos sencillamente etnográficos, es fácil reconocer que Occidente nunca ha tenido un monopolio sobre la avaricia, el terror, la esclavitud, la explotación, el autoritarismo, el heterosexismo, la violencia religiosa, los valores patriarcales, la jerarquía y la injusticia. De forma exactamente igual, tampoco ha tenido un monopolio sobre la racionalidad, el saber empírico, los valores de igualdad, libertad, justicia, los conceptos de lo humano, de la ley, de la responsabilidad de los fuertes hacia los débiles o del derecho de todos a la seguridad y el bienestar. En términos sencillamente etnográficos e históricos, no cabe duda de que tales elementos tienen existencias y genealogías múltiples a través del panorama de las sociedades humanas, pero en el debate académico es habitual tratarlos como rasgos exclusivos de la Ilustración occidental⁷. Es difícil no ver en este error epistemológico y ético un paralelo con el monopolismo económico capitalista⁸. El insistente excepcionalismo de la narrativa de la Ilustración la descalifica como base de consenso para todos. No se pueden neutralizar las diferencias para entrar

7 En un pequeño paréntesis, De Zengotita admite la posibilidad de genealogías múltiples para los principios de la Ilustración. Dice «(there may be other sources for these principles)» (2003: 37), pero opta por dejar la observación encerrada y sin desarrollo.

8 Aunque la etnografía es capaz de revelar el error, ha sido incapaz de corregirlo, porque el gesto de fundación de su propio régimen de conocimiento fue la negación de equivalencia entre los saberes del conocedor y los saberes del conocido. Gesto transparentemente contradictorio, ya que la posibilidad del trabajo etnográfico, como la de la traducción e interpretación lingüística, depende plenamente de las equivalencias. La práctica etnográfica está en proceso de rehacerse a la luz de este reconocimiento.

en un palacio de etnocentrismo, androcentrismo y colonialidad obstinada. Ya pasamos por allí.

La salida es otra. Una vez deconstruido el monopolio occidental sobre los valores, las ideas y los conocimientos, aparece la alternativa propuesta por Wynter y otros, y cuya lógica se ha ido aclarando a través de las últimas décadas: sumir la narrativa de la Ilustración occidental en otra más amplia, planetaria. Esta narrativa reconocería la Ilustración como parte de un legado humano compartido antes y después del siglo XVIII, inventado y reinventado continuamente en muchos tiempos y lugares. Los valores que promueve pueden ser reconocidos y afirmados desde muchos espacios, sin someterse necesariamente a la épica de Occidente con sus vastas contradicciones imperiales.

No se trata de una propuesta idealista, ni de una reafirmación ingenua de la intrínseca bondad humana, ni de una inversión de la polaridad civilización-barbarie, ni de una rehomogeneización de la especie humana. Se trata simplemente de indagar qué realidades y qué posibilidades aparecen cuando se quiebra el monopolio mal fundado y se reconoce la posibilidad de movilizar los puntos de intersección que existen entre las múltiples y distintas sociedades e historias humanas.

Son preguntas que la revolución cibernética y la acelerada movilidad geográfica vuelven más que pertinentes. Tomemos un ejemplo del escenario global actual: las luchas contra la privatización del agua. En todos los contextos donde se propone privatizar el agua, se defiende la idea de que el agua es un bien común de todos. La fuerza de este principio radica justamente en el hecho de que no tiene una única genealogía, sino muchas. Se ha originado infinitas veces a través de la historia y la geografía de los grupos humanos. En el escenario global actual la idea del agua como un bien común representa un punto de intersección de múltiples genealogías, que tienen la capacidad de resonar, reconocerse y reforzarse entre sí.

Como sugiere este ejemplo, un «imaginario planetario» requiere un concepto de lo humano que está más allá de la Ilustración y del capitalismo. Tal concepto parecerá herético a la luz de las categorías que casi todos los académicos tenemos instaladas en el cerebro: el concepto de lo humano, sabemos, es un invento del humanismo. Repito, entonces, la pregunta anterior: ¿a quién se le ocurre que la posibilidad de «una identificación con la humanidad en su totalidad y con cada ser humano» se haya

inventado una sola vez en la historia de la especie? No es para nada imprescindible ser occidental u occidentalizado para pensar en la humanidad o en lo humano en términos totales, universales, globales o planetarios. Este simple hecho se vuelve en este momento profundamente relevante.

La idea, ruda y torpe, de un imaginario planetario pertenece seguramente a la creciente galería de conceptos, objetos, saberes y sujetos que nacen, aparecen, o se inventan por medio de este conjunto de cambios que se reúnen bajo el término «globalización». Poco a poco van tomando forma procesos planetarios, inaugurando una nueva etapa cuyos contornos todavía no están fijados. Los impactos sociales y ecológicos de las últimas tres décadas de neoliberalismo imperial marcan el comienzo de algo, pero no el fin. Son demasiados los desequilibrios para que produzcan una obra perdurable. Los objetos globales proliferan y manifiestan una frenética variedad: los virus (biológicos y cibernéticos), las religiones, la televisión satelital, el feminismo transnacional, la maquiladora y el movimiento anti-maquiladora, la ecología, las músicas, los vampiros, la camiseta, los mercados de órganos y de niños, el fútbol, el tráfico de drogas, las comunidades migratorias. Los métodos para descubrir y conocer estos objetos están en proceso de invención. Cuando el presidente francés Jacques Chirac habló en 2003 de «une réponse planétaire» al SIDA, hablaba desde una posición de sujeto sólo recientemente normalizada. El 15 de febrero de 2003 asistimos el nacimiento de un nuevo objeto global en la manifestación planetaria contra la invasión de Iraq. ¿Se trató de una serie de manifestaciones en distintos lugares, o de una sola manifestación de forma nodal? Me parece que la segunda, facilitada por el cada vez más asequible Internet, el teléfono celular, y la Gran Televisión Solar.

En los últimos diez años una serie de instituciones a nivel planetario han empezado a generar tensiones y contrapesos frente al *momentum* arrasador del capitalismo desenfrenado. La Cumbre Mundial sobre el Racismo en Sudáfrica siguió a una serie de Cumbres Mundiales de Pueblos Indígenas. En respuesta a la Cumbre Económica Mundial de Davos, se organizó el Foro Social Mundial Porto Alegre, seguida por la Cumbre Mundial del Agua en Kioto. Recordemos otra vez el papel protagónico del feminismo transnacional que desde la Década de la Mujer en los setenta ha protagonizado y desarrollado este tipo de deliberación global. El Banco Mundial ahora tiene que compartir espacio con la recién nacida Corte

Mundial. En las semanas previas a la invasión de Iraq, Estados Unidos enfrentó una nueva y poderosa opinión pública trasnacional. Pero sería erróneo imaginar una gran reconfiguración binaria de buenos y malos. Se trata de formaciones multifacéticas y multipolares, un cuadro dinámico que paso a paso va tomando forma, fascinante por su carácter improvisado y sin antecedentes.

Sobra decir que se trata no solo de objetos planetarios sino también de sujetos y formas de deseo. Consideremos por ejemplo las siguientes líneas de una de las decenas de miles de mensajes anti-guerra que proliferaron en las semanas anteriores a la invasión de Iraq por los Estados Unidos en 2003:

No a la guerra. Porque este planeta, esta humanidad, necesita voces y argumentos que luchen por la paz, por unir a todos los pueblos en una sola causa común por erradicar definitivamente las injusticias, el hambre, las enfermedades, porque ello es el origen de mucho odio, de mucha violencia, y de una de las fuentes de alimentación del terrorismo.

La cita (no le vaya a sorprender el lector) es del sitio web de Alfa y Omega⁹, con sede en el barrio de Lince, Lima, Perú. Lo notable es que el texto igual podría haberse originado en la sierra Lacandona, en un pueblo en Tíbet, en una casa sitiada de Bagdad, en un banco en Londres. Este mensaje interpela a un sujeto planetario por medio de un discurso secular, terrestre, futurista. En medio de un escenario histórico desesperante, la posibilidad de este tipo de identificación desde cualquier espacio geográfico, social, económico o étnico, parece uno de los pocos motivos alentadores.

9 [En línea] Disponible en: <http://www.alfayomega.com.pe>

Obras citadas

- AIRA, César (2001). *La villa*. Buenos Aires: Emecé.
- BELLATÍN, Mario (1995). *Salón de belleza*. México, D.F.: Tusquets.
- BOURDIEU, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice (trad.). New York: Cambridge UP.
- Divina Revelación, Alfa y Omega, Divinas Leyes (2001). *El matrimonio, la familia, la educación y la moral* [panfleto]. Lima.
- ELTIT, Diamela (2002). *Mano de obra*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- _____ (1994). *LOS VIGILANTES*. SANTIAGO DE CHILE: SUDAMERICANA.
- GIBSON-GRAHAM, J.K. (1996): *The End of Capitalism (As We Knew It): AFeminist Critique of Political Economy*. Cambridge, Oxford: Blackwell.
- MATURANA, H. R., VARELA, F. G. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Boston: D. Reidel Pub. Co.
- MOHANTY, Chandra (2003). «“Under Western Eyes’ Revisited”». *Signs: A Journal of Women, Culture and Society*, 28, 499-535.
- PRATT, Mary Louise (2000). «Tres incendios y dos mujeres extraviadas: el imaginario novelístico frente al nuevo contrato social». En MORANA, Mabel (ed.). *Espacio urbano, comunicación y violencia en América Latina*. Pittsburg: IILI, 91-106.
- WYNTER, Sylvia (1984). «The Ceremony Must Be Found: After Humanism». *Boundary 2* 12:3 & 13:1 (Spring-Fall), pp. 19-70.
- ZENGOTITA, Tomás de (2003). «Common ground: finding out way back to the Enlightenment». *Harper's Magazine* 306, 1872 (January), pp. 35-45.

Mary Louise Pratt

3. Los que se quedan: cuerpos, identidades, espacios¹⁰

*Soy un vagabundo feliz/ en
un camino montaños /
me gusta cantar mientras marchó/
con la mochila en la espalda*
Canción popular europea de mochileros

*Siendo el tercer hijo de la familia, y al no haber sido preparado para ningún
oficio, mi cabeza comenzó tempranamente a llenarse de
pensamientos vagabundos*
Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*

En marzo de 2001, en medio del derrumbe financiero de Argentina, una noticia de portada de un diario bonaerense anunciaba una respuesta novedosa a la crisis nacional. Los bancos estaban cerrados y el comercio era virtualmente imposible, aunque la gente aún transitaba por las tiendas, aferrándose a la normalidad del día a día. El diario publicaba la fotografía de un hombre ataviado con un poncho y sombrero tradicionales, montado a caballo. Pretendía cabalgar por la periferia del país dependiendo para su subsistencia de la hospitalidad de sus conciudadanos. La iconografía argentina decimonónica (hombre, caballo, poncho, sombrero) dejaba claro que este experimento sobre movilidad tenía por objetivo reafirmar un ideal de nación. En *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau subsumió, como es bien conocido, la literatura de viaje a «la narrativa que trabaja interminablemente para conformar espacios, para verificar, recopilar y desplazar sus fronteras [...] una inmensa literatura de viaje preocupada por las acciones que organizan áreas socioculturales más o menos extensas» (216-17). En términos de De Certeau, la cabalgata mencionada «conformaría» el espacio de la nación, «verificaría y recopilaría» sus fronteras en

10 Este trabajo fue preparado para el Coloquio Internacional Montevideana VI: «Los viajeros y el Río de la Plata: un siglo de escritura» (24 al 26 de junio de 2009, Montevideo).

tanto un todo delimitado, las recrearía como un mapa de hospitalidad, una economía del obsequio separable del comercio, la deuda y el dinero. El relato periodístico con su imagen afirmaba ese mapa. La propia cabalgata lo realizaría, lo incorporaría, recreando la nación como territorio y colectividad en la carne del hombre, el caballo y sus anfitriones.

Subrayo el rol de los anfitriones porque esa «inmensa literatura de viaje» de la que habla De Certeau se organiza mayoritariamente en torno al papel del viajero y oscurece o elide el hecho de que los actos de desplazamiento, de *moverse*, se constituyen en relación a los actos de *quedarse en el lugar*. Las relaciones anfitrión-huésped juegan un rol constitutivo en la mayoría de los viajes. Cada travesía es organizada como un movimiento entre dos puntos de hospitalidad, esto es, puntos donde los que se mueven son recibidos por los que se quedan, la presencia y la capacidad hospitalaria de los que se quedan (o su hostilidad, según el caso) suele determinar la ruta del viajero. Las relaciones anfitrión/huésped son esenciales no solo para la logística del proyecto del caballero argentino, sino también para que este complete su significado. La peregrinación religiosa es imaginada de manera similar como un acto llevado a cabo por el peregrino, pero cualquiera que haya participado en una peregrinación sabe que se trata de una realización serial de relaciones entre los peregrinos y aquellos que, en un acto sagrado y no comercial, los apoyan en su marcha. Tal interacción no es incidental, sino interna y constitutiva de la peregrinación y su significado sagrado.

Por lo tanto, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿dónde y de qué formas es esclarecedor reflexionar sobre el viaje, no como el movimiento de un cuerpo o un conjunto de cuerpos, sino como la *performance* o el despliegue de relaciones entre cuerpos ubicados en un lugar (los *quedados*) y cuerpos fuera de lugar, desplazados (los *móviles*)? ¿Qué se puede aprender al reconocer tales relaciones en la arquitectura del viaje?

Una respuesta exhaustiva a esta pregunta llevaría mucho tiempo; sin embargo, abundan ejemplos. Existe una gran cantidad de prácticas cotidianas en las que el juego de marcharse y de quedarse organiza «áreas socioculturales más o menos extensas». La visita, por ejemplo, involucra una disposición organizada de cuerpos que se mueven y cuerpos que se quedan. Alguien tiene que estar «en casa» cuando alguien «viene de visita». Se trata de una división del trabajo con alto potencial de reci-

prociudad. La visita encarna relaciones anfitrión/huésped, que, como anoté arriba, pertenecen a la economía del obsequio y se valoran por no ser ni comerciales ni capitalistas (o por simularlo, como en la «industria de la hospitalidad»). La práctica privada y recíproca de la visita tiene estatus de bien público. Los periódicos de ciudades norteamericanas pequeñas todavía anuncian quién fue a la casa de quién el domingo anterior. La visita interpreta la vida colectiva como una danza del moverse y el quedarse.

También lo hace el comercio. En tanto que interacción entre compradores y vendedores, el comercio es *actuado* como un movimiento organizado de gente que se mueve y gente que se queda. El modelo dominante de intercambio comercial actual es el de las compras en el mercado/centro comercial, donde los vendedores se sientan inmóviles con sus objetos de venta y los compradores circulan entre ellos, examinando la mercancía, encarnando su libertad de elección. En el caso de la venta ambulante —heladeros, vendedores de agua o combustible— prevalece la relación opuesta. Los vendedores se mueven a pie o en vehículos, entre clientes que se quedan. Estas relaciones cobran otras proporciones cuando no hay dinero involucrado, tal como descubrieron los habitantes de una pequeña ciudad mexicana cuando fundaron un mercado basado en el trueque, en paralelo al mercado basado en el dinero, orientado a la ganancia. Este último precisaba que los compradores móviles fueran superiores en número a los vendedores inmóviles. En cambio, un mercado de trueque, según descubrió el pueblo, requería un número parejo de gente sentada y caminantes; un tipo de organización que sus habitantes tuvieron que aprender y aprender a administrar. Estas diferencias encarnan el profundo contraste entre el intercambio orientado a la ganancia y el intercambio recíproco.

Si se reflexiona sobre el viaje como una relación entre aquellos que parten y aquellos que se quedan, se encuentra, por ejemplo, el paradigma genérico del que parte (masculino) y la que se queda (femenino). El viaje se vuelve una alegoría de la ruptura sanada por el retorno, afirmando la incompletitud de la mujer. Ella es un «restante» que queda atrás. La guerra se relata dentro de este marco de los que parten y los que quedan. Los guerreros parten a la guerra; las mujeres, niños y ancianos quedan. Tal marco es distorsionante ya que reconoce solamente al guerrero como agente de la guerra, ignorando la necesaria participación de aquellos que quedan «atrás». Estos deben asumir, por un lado, las funciones que el

guerrero ausente ya no cumple y, además, producir el excedente necesario para abastecer al guerrero mientras este se aboca a esa actividad altamente consumista de hacer la guerra. Sin embargo, la guerra es percibida como si la llevaran a cabo solo los guerreros y no como algo que se desarrolla como relación entre aquellos que parten y aquellos que se quedan.

La herencia parece ser un paradigma relacional que «conforma espacios» en torno al que se queda y marginaliza al que parte. El sistema de primogenitura —disposición patriarcal muy extendida— le asigna al hijo mayor el poder y el privilegio de quedarse. Los hijos primogénitos heredan la propiedad del padre, su comercio o profesión, y su estatus. Los hijos menores deben «encontrar su camino» de otra forma. Los investigadores literarios se encuentran con estos segundos y terceros hijos en los libros de viajes, así como desperdigados a través de las novelas imperiales; Robinson Crusoe, citado en el epígrafe, sería uno de esos casos. El sistema de primogenitura involucra una relación estructural entre los que se van y los que se quedan en la que las relaciones de propiedad se estabilizan al asegurar al mismo tiempo que una persona se quede y que no todos se queden. En este marco, quedarse es ingresar al poder, heredar el título, ocupar la sede familiar.

Estas consideraciones sitúan al viaje y a la escritura de viaje en el campo etnográfico ampliado que imagina De Certeau. ¿Cómo podemos identificar, analizar y teorizar acerca de actos o prácticas de movilidad que están *constituidas en relación* a actos o prácticas de permanencia en el lugar? ¿Qué imágenes de movilidad se constituyen en relación a imágenes de estabilidad? ¿Qué nuevas percepciones se pueden obtener al interrumpir algunos de nuestros más arraigados hábitos de la imaginación para pensar tanto en los que se quedan y los *móviles* como agentes en la arquitectura del viaje? En particular, ¿tal enfoque facilita el desplazamiento de esa equivalencia entre movilidad y libertad tan arraigada en la modernidad occidental? A este asunto me dedicaré ahora.

Irse, quedarse, saber

Siempre me he preguntado por qué, cuando los occidentales estudiamos el viaje y la literatura de viaje, automáticamente nos alineamos con el punto

de vista del viajero, aun cuando criticamos su discurso o sus actos. Este alineamiento con el viajero es tan habitual y arraigado que, como todo lo que la ideología vuelve natural, es difícil percibirlo, o percibirlo como relevante. Si se mira a la vasta producción de trabajo académico sobre la literatura de viaje de los últimos veinte años (incluida la mía), en su mayor parte los estudios sobre literatura de viaje tienen el mismo enfoque que los libros de viaje. Ambos recuperan el viaje de un individuo particular (generalmente un hombre blanco) hacia y desde algún lugar, y sus percepciones de lo que experimentó. El viajero hace su travesía, vuelve a casa, toma la pluma y escribe su versión de los hechos. El crítico académico lee esa versión, la deja, toma la pluma y escribe su versión de la versión, representando su discurso en uno u otro registro. De acuerdo a las convenciones de la literatura de viaje, la versión del viajero será una narración en primera persona protagonizada por el viajero. El lector de tales versiones es convocado a identificarse con el viajero, a ver las cosas por sus ojos (de ahí el «viajero de salón»). Lo significativo aquí es que la identificación con el viajero persiste en la literatura crítica y académica, más allá de la evaluación normativa que el investigador esté efectuando. Hasta ahora es poco común que los investigadores de literatura de viaje se atrevan a transgredir ese rol de lectores y en este sentido la crítica sobre la literatura de viaje ha operado dentro de las convenciones del género que estudia.

En la medida en que prevalece esta mimesis crítica (y no es una consecuencia necesaria ni un requisito metodológico), el *estudio* de la literatura de viaje se allana a las mismas líneas de poder, a menudo coloniales o estatales, que generan los viajes metropolitanos y la literatura de viaje, *aun cuando esté criticando esas líneas de poder*. Esta configuración limita seriamente su capacidad para «desplazar los mitos modernistas sobre el viaje», como dice Caren Kaplan en su excelente estudio. Debe ser deliberadamente interceptada o trastocada si el estudio de la literatura de viaje está llamado a cumplir plenamente con su potencial crítico, y esta voluntad requiere gestos «antinaturales» no intuitivos.

Este alineamiento de los investigadores con los viajeros se mantiene firme, creo, debido al hecho de que en la imaginación moderna occidental, tanto liberal como radical, la movilidad es una de las principales figuras de la libertad y el viaje es una de las principales figuras del conocimiento. Tal como sostiene la teórica quechua-estadounidense Sandy Grande, el

sujeto occidental es un ser autónomo definido por una serie de derechos inalienables apegados a su cuerpo, sea donde sea que este se encuentre. La movilidad es la prueba y la realización de su estado de libertad. Este sujeto llega a conocer el mundo moviéndose en él, de lugar en lugar, de topos a topos, de libro a libro, «explorando» nuevos «paisajes» o «territorios», siguiendo *pistas*. La libertad y la autoridad del investigador están entonces alineadas con las del viajero y con el escritor de literatura de viaje. Como señala acertadamente Grande, las aproximaciones posmodernas no han hecho sino intensificar el paradigma al conferirle autoridad a un sujeto móvil, transgresor, híbrido o mestizo como nuevo agente de conocimiento crítico, emancipado de las riendas de las identidades delimitadas y, por lo tanto, capaz de percibir su delimitación desde esa posición que un teórico llamó «resplandeciente no lugar» (239). En este punto, como propone Grande, una perspectiva indígena brinda una manera de operar la interrupción. Desde un punto de vista indígena, por decirlo groseramente, ese viajero-cognoscente sin riendas y móvil es una figura ominosa y absolutamente familiar: llega a caballo con un fusil. Desde una perspectiva indígena, afirma Grande, «los constructos aparentemente emancipatorios de fluidez, movilidad y transgresión se perciben *no sólo como el lenguaje de la subjetividad crítica sino como parte fundamental del vocabulario del imperialismo occidental*» (las itálicas son mías). «Los conceptos de mestizaje, hibridación y subjetividad de frontera, caros a la pedagogía crítica y a los estudios poscoloniales» no pueden ser modelos para la subjetividad indígena. Su sujeto «desplazado», «sin lugar», sin raíces, «enmascara el poder colonial» (ibid.).

Desde una óptica occidental, se puede trastocar la equivalencia entre movilidad y libertad preguntándose dónde la movilidad es una representación o una figura de la no libertad. La esclavitud nos viene de inmediato a la mente, junto a las múltiples y aceleradas formas de desplazamiento forzado que han sido los mojones de la globalización neoliberal: la expulsión de pueblos de áreas rurales y selváticas en todo el planeta, la migración obligada por apremios económicos, el renacimiento de la esclavitud y otras formas de tráfico humano¹¹ (6), secuestro, exilio y deportación,

11 Además de esclavitud, el mundo enfrenta hoy el tráfico internacional: de mujeres jóvenes en la prostitución y las áreas domésticas; de atletas, incluidos niños jugadores de fútbol; de adopciones de bebés y niños; de órganos desde corneas a riñones.

«rendición», internación, expulsión, escape. En muchas partes de América Latina, *desplazado* es ya una categoría demográfica. (Mientras escribo estas líneas, cientos de miles de paquistaníes acuden a los campos de refugiados escapando del conflicto de su gobierno con el talibán, y miles de colombianos acuden a Ecuador escapando del conflicto de su gobierno con las FARC, y decenas de miles de tamiles han huido de la batalla final del ejército esrilanqués con los Tigres Tamiles). Como se apunta en el ensayo anterior, resulta irónicamente doloroso que «flujo» haya sido la metáfora privilegiada para describir el poder de redireccionamiento de la globalización, oscureciendo la diferencia entre movimiento como libertad y como no libertad. La movilidad forzada ha sido desde hace mucho tiempo el arma privilegiada para atacar la vida colectiva, y durante los últimos treinta años ha operado en este sentido a una escala sin precedentes. ¿Qué lugar debe ocupar esta observación en el estudio crítico del movimiento y el viaje?

También debemos plantear la pregunta complementaria: ¿de qué manera, dentro de una óptica occidental, se vuelve la inmovilidad o el quedarse una figura de libertad en lugar de una figura de encierro? Los ejemplos canónicos son aquí excéntricos o perversos: el Bartleby de Melville negándose a dejar su puesto, el *immoraliste* de Gide inmovilizado en un oasis, Thoreau autoexiliado en Walden, Emily Dickinson en Amherst, el hombre-cucaracha de Kafka, el hombre subterráneo de Dostoievski. Quedarse, ubicarse, enraizarse, inmovilizarse en estas instancias, comporta un individualismo radical, un quiebre existencial o narcisista, un acto de rechazo radical, una elección ascética y antimoderna. Estos ejemplos de quedarse como excentricidad o trastorno parecen meramente afirmar que en la modernidad occidental, la movilidad es la figura normativa de la libertad. En las páginas que siguen, propongo examinar el *quedarse* como un constructo epistemológico, en relación con el movimiento, como una forma de interrumpir la identificación de la movilidad con la libertad y del viajero con el sujeto cognoscente. Me apoyaré, como hice arriba, en lo indígena como fuente de interrupción epistemológica.

El derecho de no migrar

En enero de 2009 durante un seminario en Oaxaca, México, un participante apuntó que los mixtecos —uno de los más grandes y antiguos grupos indígenas de la región— reclamaban un nuevo derecho humano: *el derecho de no migrar*. Los mixtecos son conocidos por su extraordinario ingenio e inventiva para sostener formas de organización colectiva y reproducción social en los quince años que van desde que el estado mexicano los abandonó y el NAFTA los forzó a sumarse en grandes cantidades a la corriente migratoria hacia el norte¹². Pero ahora estaban ahí, reclamando su derecho a quedarse.

El derecho de no migrar implica una nueva relación entre el ciudadano y el estado, una nueva prerrogativa: no ser forzado a la corriente migratoria, es decir, el derecho a una elección genuina. Es novedosa porque en los estados modernos tal prerrogativa se daba por descontada. La ciudadanía equivalía a la pertenencia territorial; quedarse era la norma no marcada, el caso esperado (aunque millones de irlandeses, italianos y alemanes que inmigraron a América no lo vivieron así). Eso cambió. El reclamo de los mixtecos se vuelve notorio porque es tanto colectivo como individual. Los mixtecos exigen *como pueblo* no ser obligados a padecer *colectivamente* desplazamientos y trastornos como los que han soportado en los últimos quince años, desplazamientos sufridos por aquellos que se van y por aquellos que se quedan.

La demanda colectiva llama al estado a reconocer la migración como algo más que una opción individual: como una imposición masiva. También llama al estado a reconocer su complicidad en la migración forzada. Después de treinta años, la reorganización del paisaje económico global en aras de los intereses de las corporaciones multinacionales ha tenido como consecuencia que numerosas economías nacionales dependan en gran escala de la emigración de sus fuerzas de trabajo. Esta movilidad masiva es funcional a los estados de dos maneras: (1) las necesidades básicas de los emigrantes se satisfacen en otro territorio (o no se satisfacen) y (2) los emigrados envían dinero al país de origen para ayudar a aquellos

12 Sobre los mixtecos hoy y la inmigración, ver: Lynn Stephens (2007). *Transported Lives*, Durham: Duke University Press.

que se quedaron en casa. Las *remesas* se han vuelto la mayor o la segunda fuente de intercambio económico con el exterior para todo un conjunto de países y regiones que incluye a Filipinas, México, América Central, Ecuador y el Caribe. Si eres un emigrado, el estado no quiere que vuelvas, pero sí que contribuyas a la economía nacional desde el extranjero y ejerzas tu ciudadanía y pertenencia desde otra parte. Hoy el trabajo migrante es redistribución económica norte-sur, ejecutada manualmente. Al ratificar tales relaciones, aunque sea tácitamente, los estados extienden su alcance más allá de sus propias fronteras.

El derecho de no migrar supone un desafío al discurso de los derechos, que, como apunta Grande, normalmente se suma a los cuerpos individuales de un modo que es intrínsecamente «dislocado». La exigencia de los mixtecos subraya los perjuicios que la migración le inflige tanto a los colectivos —comunidades, redes de parentesco, relaciones generacionales, unidades reproductivas—, como a los individuos. Cada partida crea, entre quienes se quedan, una ausencia que no se puede llenar; comunidades y familias se vuelven un tejido lleno de agujeros; la reproducción social se vuelve imposible. Una investigadora describió la partida de un grupo de jóvenes adolescentes de una comunidad rural en Puebla, México:

Pareciera que no puedes dejar de hablar de la migración en ningún tema rural.... Sí, es muy triste. La última vez que vi el camión y la salida de los jovencitos, había ahí muchas señoras que yo conozco, pero no me atreví a hablarles porque tenía la carne de gallina. Pensaba que muchos de ellos quizá no los vieran sus padres nunca más, ¡otros pasarían 15 años! Qué triste. ¡Qué fuertes son las madres y los padres!

... Ahora que migran tan, tan jóvenes, claro, ya pasaron sus cinco años básicos de vida en su rancho, pero todavía están madurando muchas cosas a los 14, 15 y 16 años. ¡Ahora ni siquiera se van con la familia! ¿Qué pasará con su identidad de indios, campesinos, pobres?¹³

13 Agradezco a Lourdes Trujillo del Programa de Estudios Rurales de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Xochimilco, por compartir éstas impresiones.

El *Devocionario del Migrante*, publicado por la Diócesis de San Juan de los Lagos (Jalisco, México, 1997) invoca esta experiencia de movilidad involuntaria como un estado de no libertad:

Jesús, Hijo del Dios vivo. Ya estoy a bordo del camión y me dirijo a una tierra que no conozco. Mi ilusión es encontrar un trabajo digno que me permita ganar honradamente lo que mi familia y yo necesitamos para vivir como hijos tuyos. Tú que conociste la amargura del destierro cuando con María y José tuviste que buscar refugio en tierra extranjera, comprendes que a mí también el alma se me destroza de amargura al dejar a mis seres queridos. Cuídalos, Señor. Haz que nunca se olviden de mí y que nunca los olvide yo, a pesar de la lejanía. Te pido, ahora, que este viaje llegue a buen término. Líbrame de todo accidente y que en todo me vaya bien. Virgen Santísima, Madre de Jesús, guía mis pasos y dame la fuerza necesaria para superar todas las dificultades del camino. Señor, yo te entrego mi fe, para que siempre me encuentre firme frente a los peligros que me puedan hacer dudar de tu amor.

Aquí encontramos un vocabulario sobre el viaje que es lo opuesto a las felices divagaciones y los pensamientos vagabundos del aventurero: *refugio, destierro, amargura, lejanía, necesidad, peligro, destrozar, olvidar, dudar*. Este discurso genera una literatura de viaje contemporánea no individualista que, como los relatos de esclavos del siglo XVIII, marca los límites de la equivalencia entre movilidad y libertad. La magnitud de los desplazamientos actuales también parece implicar un cambio significativo en la geografía humana. Hace diez años, cuando reflexionaba por primera vez sobre este cambio, escribí:

El fondo normativo de in-movilidad, estabilidad, hogar y aquí sobre el que se articulan movilidad, inestabilidad, otra parte y allá ya no es más la única base de la ciudadanía y la pertenencia para el orden geosocial del mundo. Esto no significa en absoluto que la nueva norma sea la movilidad. Más bien, la norma parece ser ahora múltiple y duplicada, como las identidades transnacionales. Se precisarán nuevos geógrafos para trazar el mapa del planeta reconfigurado una vez más por los vastos poderes movilizados y las inmensas desigualdades del imperio capitalista.

Los mixtecos son algunos de esos nuevos geógrafos. Su reclamo de un *derecho a no migrar* marca el estado de quedarse como estado de la no migración, que ha dejado de ser normativo y que necesita entrar bajo la protección del régimen de derechos. El reclamo confirma el razonamiento de Sandy Grande: que lo indígena llama y también apunta a proyectos emancipatorios estructurados no por «la concepción occidental de la democracia y la justicia que presume un yo “liberado”», sino a través de «un constructo que está también geográficamente arraigado e históricamente localizado» (Grande: 240)

Un corpus proliferante de pensamiento indígena contemporáneo cuestiona la figura de la movilidad como articulación privilegiada de la libertad y el conocimiento. En textos dirigidos a menudo a lectores occidentales («*Hay que indianizar a los q'aras*», dijo el líder aymara Felipe Quispe, en una declaración muy citada), pensadores indígenas de todas partes del mundo insisten en el valor —y, a menudo, en la superioridad— de un modo de ser que se arraiga en un lugar, que no ve a los humanos ni como separados de ni como superiores al resto de la naturaleza, que considera la vida colectiva como algo esencial para la autorrealización, y que encuentra un modelo de plenitud en el conocimiento profundo de los contornos y las formas de vida de un territorio, conocimiento adquirido con el tiempo y a través de la interacción con el medio¹⁴. Los pueblos cuyo sostenimiento depende de la tierra comparten muchas de estas percepciones, más allá de que se tengan a sí mismos por indígenas o no¹⁵. En las poblaciones campesinas o indígenas y las pequeñas colectividades, el valor del quedarse suele estar estrechamente vinculado con el desarrollo

14 El corpus del pensamiento indígena contemporáneo es extenso y está en expansión. Algunos ejemplos: Taiaiake Alfred (Mohawk, Canada), *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto* (1999); Pablo Mamani, (Aymara, Bolivia), *El rugir de las multitudes* (2004) y *Geopolíticas Indígenas* (2005); Félix Patzi Paco (Aymara, Bolivia), *Sistema comunal: Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal* (2006); Carlos Yujra Mamani (Aymara, Bolivia), *Laq'a achachilankanjach'a tayka amuyt'awinkapa/Los grandes pensamientos de nuestros antepasados* (2005); Miguel Ángel Sandoval (Maya, Guatemala), *De Iximche a Ixiche: El recorrido reciente de las luchas indígenas* (2008); Víctor Montejo (Maya, Guatemala) *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation and Leadership* (2005); Linda Tūhiwai Smith (Maori, New Zealand), *Decolonizing Methodology* (1998); Robert Warrior (Osage, USA), *Tribal Secrets: Rediscovering American Indian Intellectual Traditions* (1995). Para un panorama útil, ver José Bengoa (Chile), *La emergencia indígena en América Latina* (2000).

15 Esta clase de despojo es también parte de la historia europea. La privatización y demarcación de terrenos [enclosure movements] del siglo xviii puso fin al uso y organización comunal de la tierra.

de la vida individual y colectiva en un lugar de pertenencia (que puede ser, pero no necesariamente es, un lugar ancestral). Quedarse significa adquirir conocimiento detallado y ligazones profundas con ecologías y paisajes específicos, vivir extendidos parentescos y relaciones de toda una vida, cumplir roles generacionales, vivir ciclos estacionales, cumplir calendarios y rituales, donde la repetición misma acumula significado a lo largo del tiempo. Los procesos migratorios de los últimos cuarenta años significan que muchas personas viven estas modalidades por medio de viajes de retorno, o un continuo ir y venir entre campo y ciudad.

Ante la invasión intensificada de sus territorios y modos de vida, muchos pueblos que viven de la tierra, desde los sami escandinavos a los san sudfricanos o los dayak indonesios, optan por declararse indígenas para obtener el derecho —y la libertad— de quedarse¹⁶. Lo indígena, en otras palabras, se ha vuelto un discurso planetario que afirma y exige la libertad de quedarse. Este poder generativo tiene mucho que ver con el hecho de que, volviendo al tema que nos ocupa, la categoría de indígena nombra una relación entre los que se mueven y los que se quedan, entre sujetos localizados que habitan un lugar y sujetos deslocalizados que llegan allí desde otra parte. Lo indígena es una relación constituida por la llegada, por el encuentro no solicitado entre sujetos localizados y sujetos deslocalizados. En los lenguajes de los colonizadores europeos, los descriptores genéricos empleados para referirse a los pueblos indígenas (indígenas, nativos, aborígenes, primeras naciones, pueblos originarios) remiten etimológicamente a la prioridad en el tiempo o el espacio¹⁷. Denotan a aquellos que estaban primero en el lugar, esto es, antes que alguien llegado «después» (el colonizador), es decir, son términos *relacionales* y *retrospectivos*. Lo indígena se crea en el momento del encuentro entre aquellos que se encuentran «en el lugar» y aquellos que llegan, y ambas partes comparten este reconocimiento mutuo en el encuentro colonial. De ahí el hecho crucial de que «indígena» no sea generalmente una identidad primaria para los pueblos indígenas. Los grupos o individuos se refieren a sí mismos

16 Esto ocurre en el contexto de declaraciones referentes a los indígenas en las Naciones Unidas y otras instituciones. Referirse a mis otros trabajos sobre este tema.

17 Estos términos, como el español pueblos originarios, refieren a lo temporal, excepto «autóctono», que refiere a un lugar (a aquellos que pertenecen a él). El término «indio», empleado solo en las Américas, también se refiere a un lugar, aunque a uno equivocado.

primero como apache, maorí, cree, miao, aymara, dayak, kung o mam; adquieren la cualidad de indígena en virtud de esa autoidentificación (social y temporalmente) anterior¹⁸.

Lo indígena pasa a ser la rúbrica que afirma el arraigo en el lugar porque las relaciones coloniales lo vuelven una identidad resistente. Los indígenas que sobreviven como pueblo lo logran a través de lo que el teórico indígena norteamericano Gerald Vizenor llama «*survivance*», el compromiso resiliente y resistente, no de mantener las tradiciones intocadas, sino de desarrollarlas vital y creativamente en el tiempo y el lugar. «Las voces indígenas», dice Arif Dirlik, «están muy abiertas al cambio. No insisten en la paridad o la persistencia cultural, sino en la preservación de una trayectoria histórica propia particular basada mucho más íntimamente en la topografía» (86). No hay excepciones, parece, porque los pueblos indígenas que carecen de este compromiso con el tiempo dejan de existir como pueblos o como indígenas¹⁹.

Fantasmagoría de La Quedada

Estas articulaciones contemporáneas no son nuevas, sino que reconfiguran el campo epistemológico colonial e imperial. En un relato de 1861 titulado «Si haces mal no esperes bien» de la escritora argentina Juana Manuela Gorriti, la identificación del hombre blanco con el movimiento y la llegada, y de lo indígena con el encuentro no solicitado y el arraigo en el lugar pone en evidencia los cimientos coloniales de la modernidad latinoamericana. La historia gira alrededor de un punto específico en el transitado camino entre Lima y Jauja, donde ocurre una serie de encuentros no solicitados que forman la columna vertebral del relato. En el primero, un soldado español viola a una muchacha andina que está cuidando su rebaño de animales en ese punto del camino (la violación colonial, uno de los tropos fundacionales del colonialismo, es el encuentro no solicitado por

18 A menudo, las identidades primarias se definen aún más localmente, y en ocasiones los grupos rechazan la etiqueta general, especialmente la denigratoria «indio».

19 En ocasiones los pueblos indígenas reaparecen luego de haber desaparecido o de haber pasado a la clandestinidad. La actual proliferación de políticas indígenas, en especial a través de las Naciones Unidas, motivó unas cuantas de estas reapariciones.

excelencia). El segundo encuentro tiene lugar cinco años después, cuando la misma joven vuelve al lugar, otra vez pastoreando animales, ahora acompañada por la hija producto de la violación. Buscando flores, la niña se aparta al borde de la carretera, hacia el paso de un convoy militar cuyo oficial, blanco criollo, ordena a sus hombres capturar a la chica para regalársela a su amante en Lima. La madre lo reconoce como el hombre que la violó dándole una hija; él desconoce que acaba de raptar a su propia hija.

Una vez arrancada de su lugar de pertenencia, la niña se transforma en una cifra que pasa de un libretto colonial y patriarcal a otro. Efectivamente pasa de indígena a mestiza en el sentido tanto literal como simbólico (mutabilidad, fluidez). Gorriti utiliza la geografía serial del camino para identificar, uno tras otro, los regímenes de poder móviles que definen a esta modernidad peruana neocolonial. El coronel le entrega la niña a sus muleteros con orden de llevarla a Lima como regalo, pero estos, al ser atacados por bandidos, la abandonan junto a otros objetos (cajas de sombreros) que no vale la pena robar. Un naturalista francés que pasa por allí la rescata («Traigo en mi maleta el reino vegetal y el mineral. He aquí el animal. ¡A Francia, pues!»), y la lleva a Francia como sustituta de una hija que murió. Allí, como joven mujer francesa, se enamora de un peruano que la lleva con él a Lima; ella le recuerda a su hermana. Una vez en Lima la recién casada se siente enferma y perturbada, acechada por una especie de familiaridad que no puede explicar. Al peligrar su vida, los médicos la envían al aire fresco de las montañas, adonde va acompañada por su esposo y su suegro.

Así se produce el tercer encuentro. Cuando el grupo de viajeros llega a ese punto fatal del camino, la mujer comienza a sollozar, y «en ese momento una figura extraña, una mujer envuelta en una manta negra, pálida como espectro, se alzó detrás de un peñasco gritando con lúgubre acento: “¿Quién llora aquí?”» Al reconocer al coronel, esta figura lo increpa: «*¡Por fin te encuentro! ¡Ladrón de honras, ladrón de niños, en vano te ocultas!*». Los muleteros ignoran a «la loca de Huairos», pero el lector sabe, por supuesto, que se trata de la madre ultrajada que permanece allí, fijada en el lugar fundacional de la violencia colonial. Esa noche, «la loca» entra al tambo donde los viajeros se hospedan y la joven enferma le pide que cuente su historia. La mujer accede y escuchando, poco a poco, la joven se da cuenta de que esta mujer es su madre y de que se ha casado con

su medio hermano. La violación colonial ha dispuesto el escenario para el incesto neocolonial, pasando por el circuito de la metrópolis europea.

La historia de Gorriti revela lo indígena como una relación colonial entre el localizado y el deslocalizado, entre un colonizador que pasa, controla y vigila, y un colonizado que se queda, aguanta y acecha. Es importante notar que la mujer indígena no está fijada en el lugar por una pertenencia ancestral, que es la fuente oficial de lo indígena, sino por el libreto colonial: encuentro no solicitado, violencia, despojo, deuda moral²⁰. El libreto colonial sigue enviando al coronel al mismo lugar. Su movilidad no es una expresión de la libertad, aunque a él le parezca que sí; el viaje lo lleva una y otra vez al punto del crimen original, porque hay una sola carretera. No hay futuro al final de la historia de Gorriti; solo la madre indígena permanece, La Quedada, acechando la tumba de su hija²¹.

Sería equivocado, sin embargo, finalizar dejando este libreto intacto, porque está siendo reformulado por los movimientos indígenas contemporáneos, no mediante el abandono del valor del lugar, sino mediante la adquisición de los poderes del movimiento y del papel del anfitrión, y de encuentros solicitados en vez de no solicitados. Los experimentos en movilidad y territorialidad han sido una de las marcas distintivas del movimiento zapatista en México y una de sus principales estrategias descolonizadoras. Desde sus comienzos, los zapatistas se autodefinieron en términos de un lugar, la selva Lacandona en Chiapas, punto de referencia de todos sus comunicados. Sin embargo, esta no era el hogar ancestral de la base zapatista, sino un sitio adonde habían sido desplazados por proyectos hidroeléctricos y otros que se apoderaron de sus antiguos territorios. Desde este lugar retirado desplegaron una serie de experimentos en lo que se podría denominar extroversión. Algunos lectores recordarán la invitación abierta que los zapatistas enviaron al mundo entero en 1996 para participar de una cumbre sobre neoliberalismo, un gigantesco acto de

20 Irónicamente, la muchacha es vulnerable al ataque porque el sacerdote le prohíbe pastorear los animales junto a su novio, una medida acorde a las costumbres andinas respecto al sexo premarital. Cuando el embarazo se hace evidente, el padre de la muchacha la expulsa de la casa familiar. La violación la ha despojado de su derecho a disponer de ella en la comunidad.

21 La presencia implacable de la madre hace pensar en el uso actual de cortes de ruta y ocupaciones como turnas de protesta social. Han demostrado estar entre las más efectivas para responder a los regímenes económicos despiadados, al interrumpir el esencial «flujo» de bienes y personas.

hospitalidad diametralmente opuesto al encuentro colonial no solicitado. Llegaron unos cinco mil participantes de una docena de países y, a partir de esta reunión, según David Graeber, se formó el grupo de activistas que organizó las innovadoras manifestaciones antiglobalización que tuvieron lugar en Seattle en 1999, y que a su turno fomentaron el movimiento Occupy Wall Street de 2011. Desde el lugar y la territorialidad de lo indígena, los zapatistas trascendieron o sustituyeron el libreto colonial al solicitar un encuentro y volverse ellos mismos agentes de contacto y proveedores voluntarios de hospitalidad. Como se detallaba en el ensayo anterior (ver para ampliar), dos años después, en la primavera de 1999, se produjo la «consulta nacional» que llevó a delegaciones zapatistas a los 2.500 municipios de la México. Los ecos del jinete argentino resuenan en este macroproyecto.

Entre las muchas estrategias descolonizadoras de los zapatistas, se destacan estos experimentos de reformulación de las relaciones entre marcharse y quedarse, enviar y recibir. Reconfigurando constantemente las relaciones entre movilidad, territorialidad e indigeneidad, crean interacciones imprevisibles, extrovertidas, didácticas con los saberes y epistemologías de Occidente. Su imagen preferida no es el nomadismo *deleuziano*, sin embargo, sino el cruce: «El zapatismo», dice uno de los comunicados, «no es, no existe. Solo sirve, como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro. Por tanto, en el zapatismo caben todos los que quieran cruzar de uno a otro lado»²². Que sea esta la imagen de movilidad con la que cerramos.

22 Esta declaración del subcomandante Marcos fue ampliamente citada. Aquí se tomó de “El zapatismo y el círculo siempre vivo,” Red de Solidaridades Rebeldes, 25 setiembre de 2005, [En línea] Disponible en: www.solidaridadesrebeldes.kolgados.com.ar

Obras citadas

DE CERTEAU, Michel (1980). *L 'invention du quotidien: Arts de faire*. Paris: 10/18: (2008) *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Declaración de 25 septiembre de 2005*. [En línea] Disponible en: www.solidaridadesrebeldes.kolgados.com.ar

DIRLIK, Arif. (1996). «The past as legacy and Project: Postcolonial criticism in the perspective of indigenous historicism», en Johnson, T. R. (ed.). *Contemporary Native American Issues*. Walnut Creek: Altamira.

GORRITI, Juana Manuela (1861). «Si haces mal no esperes bien», en *Sueños y realidades*, tomo II, 146-74. Buenos Aires, 1907; *Revista de Lima*, 4 (1861): 111-117: 147-159.

GRAEBER, David, (2011). [«Occupy Wall Street Rediscovered the Radical Imagination»](#). *The Guardian*, London, September 25, 2011.

GRANDE, Sandy (2008). «Red Pedagogy; the Un-methodology» en DENZIN, N.K., Lincoln, Y. S., Smith, L. T. (eds.). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles: Sage. (233-54).

KAPLAN, Caren (1996). *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*. Duke University Press.

PRATT, Mary Louise (2005) «Why the Virgin of Zapopan Went to Los Angeles». En Andermann, J., Rowe, W. (eds.). *Images of power: Iconography, culture and state in Latin America*. New York: Berghahn Books. (271-289).

VIZENOR, Gerald (ed.). (2008). *Survivance: Narratives, of Native Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Mary Louise Pratt

4. ¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles?

Algunas reflexiones sobre movilidad y globalidad

Cada 12 de octubre, la ciudad de Guadalajara, capital de Jalisco, México, se convierte en lugar de encuentro de unos dos millones de peregrinos que acompañan a la Virgen de Zapopan en su romería desde la catedral de Guadalajara hacia su hogar en la basílica de Zapopan*. Es un recorrido de unos ocho kilómetros que se inicia inmediatamente después de una misa celebrada poco antes del alba. Una riada humana camina lentamente a lo largo de una enorme avenida, acompañada por los tambores, las flautas y los zuecos metálicos de cientos de grupos de jóvenes danzantes que, ataviados con trajes pseudoindígenas, se desplazan desde todas las poblaciones y barriadas de la región para marchar con su patrona. Estos grupos ensayan sus danzas y tonadas durante meses. Al final de la procesión va la Virgen, imagen femenina de facciones muy sencillas cuyo rostro es similar al de una muñeca; su estatura es de aproximadamente 40 centímetros y viaja dentro de una urna de cristal sobre un coche profusamente adornado con guirnaldas de flores. El vehículo tiene que ser nuevo y su motor nunca debe haber sido puesto en marcha, o sea, un auto virgen. Sirviéndose de

largas sogas, cientos de devotos lo mueven. La Virgen va escoltada por guardias especiales que llevan trajes de estilo colonial español. Tras ella van enormes jaulas («castillos») llenas de pájaros cantores, cuya función es entretenerla durante su jornada. Después de la Virgen de Guadalupe, La Zapopanesa, la virgen más poderosa de México. Ya cumplió 450 años y hasta posee su propia página web.

La Virgen de Zapopan hizo su aparición en la década de 1530 durante el proceso de evangelización de las poblaciones indígenas y emergió, según cuentan algunos cronistas, al lado de una deidad local llamada Tepozintl de cuyo santuario se apoderó. Sus poderes divinos empezaron a manifestarse principalmente en respuesta a los problemas ocasionados por el agua —inundaciones y sequías—; posteriormente ayudó a los lugareños a sobreponerse a todo tipo de desastres. La Iglesia católica la declaró oficialmente *milagrosa* en 1653, lo que aumentó su credibilidad entre toda la población. Alrededor de 1730, cuando se acercaba a sus doscientos años, eran tan numerosos los fieles que recurrían a su protección y ayuda, particularmente en Guadalajara y sus poblaciones aledañas, que sintió la necesidad de desdoblarse; apareció entonces una segunda versión de sí misma: la Peregrina, cuyo oficio, como su nombre indica, era y sigue siendo el de moverse de un lugar a otro. Durante la época de lluvias (de junio a octubre) la Peregrina visita las ciento setenta y dos parroquias de Guadalajara para prestar su ayuda en la prevención de inundaciones, problema permanente en las zonas bajas. También es patrona del movimiento ecológico dedicado a salvar el lago de Chapala. Nunca viaja sola, la acompañan los fieles en sus desplazamientos de una parroquia a otra y siempre es recibida como huésped de honor. Las parroquias que la acogen se decoran, organizan fiestas y procesiones para celebrar su llegada. Así pues, desde el año de 1734 hay dos figuras de la Virgen de Zapopan: la Original, que permanece en casa, y la Peregrina, que va de un lugar para otro. Estas devociones particulares diferencian a la Virgen de Zapopan de la mayoría de las otras advocaciones marianas pues estas, por lo general, no viajan sino que suelen manifestarse a través de apariciones de su imagen en los muros de las casas o en los troncos de los árboles. Las dos figuras de la Virgen de Zapopan demarcan el proceso de consolidación regional que a partir del siglo xvi condujo a la autodefinición de México como nación-estado multiétnica, básicamente rural y con fuertes culturas regionales.

Invoco aquí a la Virgen de Zapopan, no porque esté pidiendo su protección divina (lo que tampoco me molestaría), sino porque en ella se condensa el tema que me propongo abordar en estas páginas: cómo se manifiestan, a finales del siglo xx y principios del xxi, movilidad, modernidad y ciudadanía. Comparto planteamientos con quienes están trabajando la globalización pensada *a través de la movilidad*. Es especialmente sugerente, en este aspecto, la estrategia de desdoblamiento de la Virgen de Zapopan porque le permite estar a la vez en más de un lugar, es decir, quedarse y desplazarse simultáneamente. Aunque se materializa a través de una estatua, su habilidad de moverse y desdoblarse la convierte en una especie de antimonumento, un significativo errabundo, razón por la cual, aunque ningún icono podría ser más profundo y complejamente mexicano, la Virgen de Zapopan no ha sido nunca incorporada en la iconografía oficial de su país. Forma parte de la religiosidad local y popular, pero durante muchas generaciones apenas ha sido tolerada por la Iglesia oficial. He prometido, en el título de este ensayo, llevar a la Virgen de Zapopan a Los Ángeles y eso haré. Pero propongo que lleguemos allí pensando en términos de movilidad y analizando algunas de las formas en las que los imaginarios no oficiales o vernáculos interpretan los procesos que en el lenguaje oficial están comprendidos dentro del término globalización.

Pensar a través de la movilidad

Entre las razones por las que se ha llegado a llamar «posmoderno» al mundo y a dar el apelativo de «pos» a casi cualquier cosa, están las profundas transformaciones y aceleraciones de los patrones de movilidad humana, con la masiva migración de fuerza de trabajo y el turismo a gran escala como dos de sus formas más evidentes. Este último constituye la industria más grande del mundo después del narcotráfico. La primera ha producido, entre otras cosas, una inversión del *momentum* difusionista de la modernidad, es decir, desde el centro hacia el afuera. En los últimos treinta años los sujetos excoloniales se desplazan, con una frecuencia cada vez mayor, hacia las metrópolis. El quince por ciento de la población de Guyana vive en Nueva York; la mitad de la población de Surinam vive en Holanda. Actualmente, en los Estados Unidos uno de cada diez de sus habitantes

nació en otro país y, al menos, uno de cada diez es hijo de alguien nacido en otro país. En California, la lengua materna de más de la mitad de los niños que entran a la escuela es diferente al inglés (hecho que, por razones estúpidas, es percibido como una limitación y no como un gigantesco recurso nacional). En la ciudad de Sacramento hay 75.000 rusos; en la ciudad de Fremont, 25.000 afganos. En casi todas las ciudades europeas y estadounidenses existen comunidades diaspóricas procedentes de muchas partes del globo, a menudo de antiguas colonias de los países mismos, con el consiguiente impacto en todos los aspectos de la vida tanto institucional como cotidiana.

La metrópoli, aunque necesitada de esta diáspora revertida, no se muestra acogedora con ella. En mi condición de analista de la literatura de viajes, me resultó fascinante, en la década de los 90, encontrar un reciclaje contemporáneo de los archivos de viaje de los siglos xvii y xviii. Las historias dramáticas de sufrimiento y supervivencia, de monstruos y de maravillas que 300 años antes regresaron a Europa procedentes de lejanas costas empezaron a reaparecer diariamente, hacia finales de esta década, en las fronteras mismas de la metrópoli. El último relato de un naufragio que escuché, por ejemplo, llegó no de Tierra del Fuego, como antes, sino del sur de Francia, donde novecientos kurdos encallaron al tratar de llegar a Europa. Los relatos de polizones no nos hablan hoy de chicos europeos escondidos bajo cubierta en buques con destino hacia los mares del sur, sino de jóvenes africanos que aparecen congelados bajo la escotilla de los aviones que aterrizan en los aeropuertos europeos (Ferguson 2001) o familias de Europa del Este escondidas bajo los trenes que cruzan el túnel del canal de la Mancha. El relato del náufrago fue revivido con la historia de Elián González, quien logró llegar a las playas, no de Tahití, sino de Florida. Y no fueron los polinesios, sino los ciudadanos de Florida, (¡los republicanos!) quienes decidieron que él era la reencarnación del Niño Jesús y que había sido llevado por los delfines a sus playas. Los bandidos y los piratas de hoy son los *coyotes* o *polleros* que atraviesan fronteras en todas partes del planeta. Los cuentos de muerte y de rescate han vuelto y nos llegan, no precisamente del Sahara, sino del desierto de Arizona, como en el verano del año 2000, cuando un bebé fue milagrosamente rescatado de los brazos de su madre muerta, una joven salvadoreña que intentaba cruzar la frontera para entrar a Estados Unidos. No fueron unos beduinos nómadas

los que salvaron al niño, sino una patrulla fronteriza cuya función normal es cazar a los inmigrantes indocumentados. Las narrativas de cautiverio resurgen entre trabajadores y trabajadoras en las casas de lujo de Beverly Hills, en fábricas y burdeles en San Francisco y Nueva York. La asfixiante pesadilla de las embarcaciones de esclavos vuelve a hacerse presente en 1999 en el puerto de San Francisco, donde dieciocho trabajadores chinos salieron de un contenedor de carga casi enloquecidos a causa de los padecimientos sufridos. Viajaban escondidos en el fondo de las bodegas de un carguero en el que murieron siete de sus compañeros de viaje. En la primavera siguiente, Inglaterra se vio sacudida por la historia de otros cuarenta y tres chinos que perecieron debido a la inhalación de monóxido de carbono en la parte trasera de un camión en el que intentaban cruzar la frontera desde Holanda. Pocas semanas después, a orillas del Río Bravo (y no, por ejemplo, del Níger ni del Amazonas), turbas enloquecidas miraban desde la ribera del río a dos personas que se ahogaron tratando de llegar a nado hasta Texas. El drama fue televisado en vivo, podría haberse tratado de una lectura en voz alta en la plaza de una ciudad en 1620. En abril de 2001 brotaron de nuevo historias de linchamientos de negros y no se trataba de una revisión de los anales del viejo Sur, sino de la ultramoderna España. La esclavitud ya había hecho su reaparición en algunos lugares de África debido a la fuerte caída en los precios de sus productos y al colapso de la agricultura tradicional. En Sudán se rescataron centenares de huérfanos dinka robados como esclavos. En Abidjan, según el *London Daily Telegraph*, las niñas se vendían por cinco libras. «Sentí que asistía a un espectáculo del siglo XIX», afirmó el reportero. El abolicionismo, a su vez, se sacudió el polvo y volvió a salir del closet, encabezado, como hace ciento cincuenta años, por la Anti-Slavery Society de Londres²³. En otoño de 2001 Europa se dio cuenta de que alojaba a miles de cautivas, muchas de ellas procedentes de Rusia y de Europa del Este, con lo que se puso al descubierto la venta masiva de mujeres albanesas jóvenes a Europa Occidental. Probablemente el tráfico humano sea hoy una industria más grande de lo que fue durante el tiempo del tráfico de esclavos, aunque las situacio-

23 Las operaciones antiesclavistas en Sudán han recibido fuertes críticas; se les acusa de haber acrecentado los problemas que intentaban solucionar (*New York Times* 4/27/2001). El dinero que se paga para comprar y liberar a la gente esclavizada ha aumentado los incentivos para los esclavizadores, muchos de ellos milicias patrocinadas por el gobierno.

nes presentan diferencias²⁴. En los años 90 las fronteras de las metrópolis se convirtieron en teatros del valor, sufrimiento, muerte y supervivencia y como sucedió con la literatura de viajes y aventuras del pasado, los dramas que publican los periódicos nos demuestran que es la prensa la encargada de poner en escena el nuevo orden planetario, un orden imperial y cambiante, así como de crear sus sujetos, es decir, de convertirnos a nosotros mismos en sus sujetos (lo mismo que estoy haciendo yo al escribir este ensayo). Este reciclaje contemporáneo de los archivos de viaje de los siglos xvii y xviii hace resurgir los viejos temas, pero invirtiendo los términos, puesto que la atención prioritaria no son los vivos sino los muertos.

Los géneros anteriores —los cuentos de cautiverio, de naufragios, de piratas— eran narrados por los supervivientes, aquellos que, providencialmente (término clave), lograron vivir para relatar su historia. Por definición, siempre había un desenlace feliz, que afirmaba la viabilidad de un sujeto emergente metropolitano global, a menudo imperial. El protagonista de las versiones actuales es, en la mayoría de los casos, aquel que no logra sobrevivir. Motivados por otro tipo de deseo, los relatos de hoy ponen en escena dramas no de partida y regreso, sino de negación y exclusión. Hoy, y después del 11 de septiembre, lo sabemos aún mejor, parecería que son los dramas de muerte los que atenazan y tienen resonancia, aunque también podrían contarse algunas historias de éxito²⁵. Dentro de una clave de dolor y culpa, ¿se contempla, en esta literatura, la metrópoli a sí misma como una especie de fortaleza sostenida por una exclusión violenta y asaltada por gentes desesperadas que se merecen lo mismo que los que están dentro? ¿Está mostrándose a sí misma su cada vez más profunda crisis de legitimidad? ¿O se busca recordar a quienes están en el interior de la fortaleza lo afortunados que son y la profunda división que hay en

24 La Anti-Slavery International con sede en Londres informa que, según su definición, cerca de 27 millones de personas están actualmente en régimen de esclavitud, 12 millones más de los 15 millones de individuos transportados en el comercio transatlántico de esclavos en los siglos xviii y xix. En Estados Unidos se calcula que cerca de 100.000 mujeres y niñas han sido ilegalmente traídas al país dentro del tráfico sexual, situación que llevó al congreso a proclamar el Violence Victims Protection Act (Ley de protección de víctimas de violencia) en el 2000. El negocio de compra de esposas por correo también ha resurgido en el país. En la actualidad un número considerable de mujeres rusas que buscan salida a sus situaciones desesperadas forman parte de este negocio.

25 Los niños parecen ser la notable excepción. Dentro del conjunto de relatos contemporáneos ellos son los supervivientes. Todos los demás, aparentemente, son cadáveres.

el mundo entre el «nosotros» y el «ellos»? Cualquiera que sea el caso, los melodramas de muerte y desesperanza ponen de relieve un registro alternativo al de las deshumanizadas narrativas económicas de la globalización que ocupan las páginas de las noticias y de los negocios. Ellos explican el sentimiento de fatalidad que se sentía tras el *shock* del 11 de septiembre.

La movilidad de finales del siglo xx ha sido jalonada por procesos de descolonización puestos en movimiento después de la Segunda Guerra Mundial, pero también por ciertos imperativos y posibilidades generados por el avance tecnológico, la revolución de las comunicaciones y, sobre todo, por la nueva fase despiadada del imperio que estamos viviendo en la actualidad: el neoliberalismo o capitalismo tardío, como se prefiera llamarlo. Esto era tan obvio a comienzos de los 90 como lo fue a finales. A principios de la década el discurso académico tenía un carácter evidentemente utópico entre los estudiosos del tema dentro de un amplio espectro ideológico. En una de las primeras antologías metropolitanas (Featherston 1990) los autores hablaban de un nuevo «ideal cosmopolita», de un «sueño de ecumenismo secular», de «la cristalización del mundo entero como un solo espacio» y de «la emergencia de una condición humana global» (Robertson); una «cultura global» que es una «organización de la diversidad» (Hannerz). «La humanidad», afirmó Ulf Hannerz en ese momento apasionante, «se ha despedido por fin de un mundo que, con una cierta credibilidad, podía verse como un mosaico cultural». Hoy es difícil no percibir en estas gozosas afirmaciones una narrativa imperial revisada, incluso inocente, y un fracaso de los académicos de la metrópoli en su búsqueda de correctivos a la ceguera inevitable del privilegio. John Kenneth Galbraith, crítico mordaz, fue más claro al afirmar: «La globalización no es un concepto serio. Lo inventamos nosotros los estadounidenses para disfrazar nuestro programa de intervención económica en otros países».

En sus inicios, el discurso de la metrópoli sobre la globalización estableció su metáfora favorita, una metáfora de movilidad e inocencia que todavía permea muchos discursos. La metáfora es el *flujo*; la imagen, un planeta atravesado por flujos continuos, multidireccionales y proporcionados, de personas, objetos, dinero, información, lenguas, ideas, arte, imágenes. Desde lo local la idea es interceptar el flujo, a través de una planta de ensamblaje, una atracción turística, trabajadores enviados al exterior, una antena parabólica, una caja de sonido, un CD bajado de internet. Pero,

pensando desde la movilidad, los trabajadores chinos que se asfixiaron no estaban fluyendo en la parte posterior del camión. El Río Bravo fluía, pero no así los dos jóvenes que se ahogaron cuando intentaban cruzarlo. Como nos lo recuerda el trabajo de Teresa Caldeira (2001), los ricos tampoco fluyen. Suelen pertrecharse en casa tras los muros de condominios cerrados y vigilados; en el exterior buscan refugio dentro de enclaves turísticos cercados y diseñados para dar la ilusión de lugar (incluso el Papa Juan Pablo II, en una alocución el día del Turismo Internacional, condenó la proliferación de esos adinerados *resorts* alejados totalmente de las sociedades que los rodean (*NY Times*, 6/20/2001). Es interesante analizar en detalle algunas confusiones y evasiones provenientes de la metáfora del «flujo», aunque sea solo porque todavía vale la pena conservarla:

1. La metáfora del «flujo» no distingue un tipo de movimiento de otro —no hace diferencia alguna entre el desplazamiento de empleadas del servicio doméstico de las Filipinas al Medio Oriente y el movimiento de turistas del sexo de Europa o Japón hacia Tailandia o Cuba—. Los turistas regresan a sus países de origen, pero las empleadas, con frecuencia, no pueden regresar porque la supervivencia de sus hogares de origen depende de sus ingresos (Filipinas es uno de tantos países, incluyendo muchos centroamericanos, donde las remesas de quienes trabajan en el exterior son la fuente principal de renta interna).
2. La metáfora del «flujo» neutraliza la cuestión de la direccionalidad. La serie televisiva *Dallas* es vista en Sudáfrica, pero las fascinantes telenovelas multirraciales sudafricanas no llegan a los norteamericanos. Ellos se lo pierden. La mitad del poder hidroeléctrico de México fluye desde Chiapas, donde muchos residentes carecen de energía eléctrica. El dinero cambia de manos cien veces más a menudo que las mercancías, pero ese flujo, a fin de cuentas, tiene una dirección: a principios de 2001 Kofi Annan anunció que, después de considerar las diversas formas de intercambio económico mundial, se pudo determinar que hubo un flujo de 450 billones de dólares desde los países pobres hacia los ricos, tres cuartas partes de esta suma fue a parar a Estados Unidos (por poner esto en perspectiva: el presupuesto total de ayuda externa de Estados Unidos fue de 22 billones de dólares,

suma absurdamente mezquina si tenemos en cuenta que es apenas una fracción de lo que Argentina pagó para saldar su deuda con Estados Unidos. Los pagos de deuda a los países ricos llegaron a consumir la mitad del presupuesto nacional de Ecuador, lo que puede explicar el «flujo» hacia el exterior de un 4% de la población entre los años 1998 y 2000).

3. El «flujo» naturaliza. Permite ignorar las políticas estatales, los acuerdos transnacionales y las instituciones estructuradas que crean estas posibilidades e imposibilidades de movimiento, particularmente el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, nuestros blancos acostumbrados. También están las cleptocráticas clases empresariales en casi todos los países, que se hacen más poderosas en nombre del libre mercado. La difusión de las películas de Hollywood en todo el planeta no es un flujo natural de la cultura. Se trata de un negocio cuyo objeto es, en tanto que asunto comercial, acabar con la producción de cine en las otras naciones por medio de acuerdos impuestos a los países pobres. El resultado, hasta el momento, es la reducción de la producción cinematográfica. Se producen y distribuyen menos filmes, y menos gente tiene acceso al cine porque los cines locales han desaparecido. ¿Es esta la nueva ecúmene?
4. El concepto de «flujo» anula la intervención y la intencionalidad humanas; fluir es un verbo intransitivo. Esto resulta bastante útil. Describir el dinero como algo que está fluyendo oscurece el hecho de que el mismo es *enviado* y *recibido*. Las personas que «fluyen» son aquellas que han *decidido* ir y volver, que han sido *enviadas* o *reclamadas* por otros como parte de una estrategia bien preparada. Al invisibilizar la intervención humana, el flujo saca del juego la dimensión existencial de las movi­lidades, desde la toma de decisiones angustiosas de irse o quedarse, hasta las esperanzas de realizar las posibilidades emancipadoras que ofrece el desplazamiento.
5. El «flujo» sugiere de forma perversa un proceso natural, que responde a la fuerza de gravedad y que automáticamente alcanzará un tranquilo equilibrio horizontal, así el mercado es pensado como nivelador, como algo inherentemente democratizador. Pero, como la crítica de los años 90 empezó a poner de relieve, el mundo del neoliberalismo arrasador carece de gravedad. Sus fuerzas han demostrado ser clara-

mente verticales, su cima y su fondo parecen desaparecer ante nuestros ojos mientras la riqueza se va concentrando en algunos lugares y la pauperización prolifera en otros. El poder adquisitivo de la clase trabajadora en México es hoy un séptimo de lo que era en 1970 y sus salarios son la mitad de lo que eran en 1980. Al menos un tercio de la población no tiene prácticamente nada; físicamente, las personas son más bajas en promedio de lo que eran hace 30 años. Y México es un rico país pobre. Pero los países ricos-ricos han experimentado también la verticalización. Lo escuchamos una y otra vez: en los Estados Unidos el 40% de la población controla el 0.2% de la riqueza nacional mientras el 10% de la que ocupa la franja superior, controla el 71%. El asalto a las torres fue un asalto a esta verticalidad.

El «flujo» ejemplifica el lenguaje oficial, legitimador, de la globalización. No es un término neutro, sino un término con valor positivo que se usa desconectado de cualquier dimensión ética. Un lenguaje sin cima ni fondo, que permite que la duplicación de las horas de trabajo, la explotación de niños, la disminución de la ingesta de alimentos, el infanticidio o el trabajo de los basuriegos (como recomienda el Departamento de Bienestar de Oregón) se califiquen de «coping strategies» (De la Rocha, 2000). O que cualquier forma o grado de pauperización se denomine «economía informal». O que cualquier interacción pueda ser descrita como «intercambio» sin tener en cuenta cuán asimétrica, desigual o forzada pueda ser. Es, sin lugar a dudas, tarea de los humanistas denunciar este lenguaje, insistir en la necesidad de una ecología del discurso público y de la existencia de un componente ético en el discurso de las políticas. Si no lo hacemos nosotros ¿quién entonces?

En la literatura imaginativa, al menos en las obras de ficción latinoamericanas que he leído últimamente, este mundo renovadamente predatorio se encarna, precisamente por lo opuesto al flujo, en narrativas de supervivientes aislados que tratan de crear esferas de acción significativas en espacios claustrofóbicos a los que se han retirado para escapar de un mundo que se ha convertido en holocausto; o en términos de delincuencia violenta, en los que la ausencia de un futuro vivible significa que nadie tiene nada que perder²⁶. En la cultura vernácula este hecho se registra del

26 Al mismo tiempo, las literaturas metropolitanas se han vuelto diaspóricas. La ficción francesa

mismo modo que se hizo en los imperios anteriores: por medio de la aparición de monstruos. En la década de 1980, por ejemplo, la diáspora que se estaba dando hacia Estados Unidos no se manifestó directamente en el imaginario nacional. Su registro se hizo de forma indirecta en el drama de las abejas asesinas, una especie de abeja llevada desde África hasta Brasil como parte de un proyecto de cruce de crías. Las abejas se ganaron el apelativo de asesinas porque se volvieron mucho más agresivas que las especies nativas. Cuando las abejas empezaron a propagarse en todas las Américas, esta expansión fue interpretada desde Estados Unidos como una marcha inexorable hacia el norte, hacia la frontera mexicana. En los años 80, mientras el país vivía la ola migratoria más grande de su historia, la amenaza de la llegada de estas abejas se convirtió en una obsesión nacional. Año tras año el país se contó a sí mismo que la llegada de las abejas estaba cada día más próxima. Se hicieron esfuerzos por crear una barrera de pesticidas en la frontera. Científicos que trabajaban en el proyecto de los misiles para la Guerra de las Estrellas, inventaron un *chip* minúsculo que podría ser instalado en el dorso de una abeja asesina y que permitiría seguir su pista. Se perseguía y se destruía, sin éxito alguno, cualquier enjambre sospechoso²⁷.

A mediados de los 90, siguiéndole la ruta al NAFTA, México y el Caribe fueron testigos de la aparición del «chupacabras», una criatura alada, tipo murciélago, de unos cuatro pies de estatura que salía en las noches y atacaba los corrales de las cabras en las regiones rurales de México. En los periódicos se publicaron fotos de corrales regados de cabras muertas y de mujeres con heridas en el cuello; dibujos de la criatura aparecieron primero en los periódicos y luego en las camisetas; los inevitables corridos también hicieron su aparición y el chupacabras gozó de unas pocas entradas en la serie televisiva *Expediente X*. Un amigo que vive en la ciudad de México dejó de salir al patio en las noches. Los orígenes del chupacabras, según algunos relatos, estaban en un laboratorio secreto de una base

e inglesa contemporánea está dominada por escritores excoloniales que escriben sobre lugares y épocas no metropolitanos para audiencias metropolitanas.

27 Según cuenta la historia, cuando las abejas finalmente llegaron, en la primera mitad de la década de los 90, hicieron lo mismo que los inmigrantes humanos en Estados Unidos: se cruzaban con las abejas locales, integrándose plenamente en su nueva tierra. La mezcla hasta produjo, se dice, nuevas especies resistentes a los ácaros que estaban destruyendo a la población local.

militar estadounidense en Puerto Rico en donde se produjo el monstruo debido a un fallido experimento de ingeniería genética. El chupacabras parecía expresar todo lo que fue el asalto a la vida rural y la agricultura contenido en el acuerdo NAFTA de 1994. Los ejidos fueron privatizados. La agricultura de subsistencia estaba en vías de desaparición y era necesario reemplazar las cabras y el maíz por campos de kiwis y brócoli. Los campesinos se vieron sujetos a enormes presiones para que utilizaran variedades genéticamente modificadas con las que poder competir. Era evidente que el negocio de la agricultura de Estados Unidos iba a chupar la sangre de los campesinos mexicanos minifundistas. ¿Por qué las cabras? El monstruo tenía como objeto las relaciones no mercantilizadas entre las personas y sus animales, relaciones que son el corazón mismo de la vida rural (en la zona rural mexicana la «birria», corte y preparación especial de la cabra, forma parte del ritual de las bodas, *locus* de la reproducción social). El chupacabras fue como una especie de profecía del holocausto masivo de ganado en Gran Bretaña en la primavera de 2001, en respuesta a una epidemia originada por el transporte masivo de animales a manos las industrias agrícolas internacionales. Como sucedió con las abejas asesinas, parece que el mito del monstruo se adelantó a la realidad.

En la zona rural de Perú y Bolivia el comienzo de la era neoliberal estuvo marcado por el resurgimiento del *pishtako*, monstruo que hizo su primera aparición en los Andes indígenas en el siglo *xvi* como resultado de la invasión española. El *pishtako* usaba polvos mágicos para dormir a las personas y succionarles la grasa de sus cuerpos hasta acabar con ellas. No debe sorprendernos que el *pishtako* se manifestara, en algunas ocasiones, vistiendo una túnica similar a la de los frailes españoles. A finales de los 80, mientras las abejas asesinas se abrían camino para invadir el norte, el *pishtako* hizo una serie de apariciones en los Andes en respuesta a la acción depredadora del neoliberalismo (Wachtel 1994). En esta ocasión, succionaba grasa humana para exportarla a Estados Unidos donde, se decía, era utilizada para la lubricación de maquinarias —carros, aviones, computadoras—. También se creía que había traficantes de carne humana, que la vendían a los restaurantes elegantes de Lima. Los antropólogos hablaron de una ola de pánico que se desató en 1987 cuando se dijo que un equipo de cinco mil *pishtakos* vestidos con batas de laboratorio, había llegado a la provincia de Ayacucho, en Perú, con el objeto de recolectar

grasa humana para venderla y obtener los fondos necesarios para pagar la deuda nacional peruana. Los pobladores de los Andes no estaban fuera del circuito: la imagen representaba, con una exactitud impresionante, la naturaleza de las fuerzas que estaban ejerciendo presión sobre ellos. Para evitar una lectura excesivamente mítica del fenómeno del *pishtako*, solo es necesario pensar en su relación con la práctica metropolitana de la liposucción. ¿Podría utilizarse la grasa americana para pagar la deuda externa del Perú? Claro que no, porque la grasa americana *es* la deuda del Perú, los recursos devastados y convertidos en comida barata e hiperconsumo del norte²⁸.

Por los mismos años en los que el *pishtako* estaba haciendo de las suyas en los Andes, se expandieron rumores en las zonas aledañas a Lima acerca de la presencia del *sacaojos*, animal predatorio que secuestraba niños para robarles los ojos con el fin de exportarlos. Los niños regresaban a casa, pero ciegos. Esta fue solo una de las miles de historias relacionadas con el robo de órganos humanos que desde la década de 1980 se han vuelto poderosamente significativas en lugares en los que la integridad y la supervivencia de las comunidades se han visto amenazadas. A mediados de los años 90 estos relatos se habían propagado de tal forma que la Agencia de Información de los Estados Unidos (USAID) montó una web para negar su veracidad. El relato más común parece ser el del robo de riñón. En su versión más popular nos habla de un hombre que es seducido en un bar por una mujer muy atractiva con la que pasa la noche en un hotel. Al despertarse al día siguiente se da cuenta de que lo habían drogado para sacarle un riñón y venderlo en Europa o en Estados Unidos. El relato tiene muchas versiones, pero es asombrosa su frecuencia y consistencia a través el planeta. De nuevo, desde un escenario de miedo y vulnerabilidad, estos relatos registran las transformaciones del orden global de modo bastante preciso, particularmente en lo que se refiere a las nuevas modalidades de producción industrial que para el ensamblaje del producto final utilizan partes procedentes de todos los rincones del mundo. Los cuerpos del tercer mundo se convierten en manufactureros de piezas a ser exportadas e

28 En julio de 2001 México se vio inundado de noticias relacionadas con la captura de “la Rana”, personaje muy conocido que formaba parte de uno de los cárteles de droga más poderosos del país. Sin que la policía se enterase, y estando bajo custodia, en una cárcel de Tijuana se sometió a una operación de cirugía plástica y se hizo la liposucción, con lo que quedó irreconocible.

insertadas en cuerpos enfermos, pero ricos, del primer mundo. Las comunidades están fragmentadas, partes de ellas han debido de ser vendidas al exterior y se alojan en la tripa de la bestia. Las versiones estadounidenses del relato, que se han popularizado entre los camioneros, también parecen registrar cuerpos/identidades desprotegidas de modos nuevos. ¿Son estas realidades las que han originado en épocas recientes el término «poshumano»?

En realidad existe un mercado internacional «lícito» de órganos humanos (¿es lícito que un pobre financie la educación de su hijo por la venta de uno de sus riñones?), pero el referente concreto es solo una de las razones por las cuales los relatos de robo de órganos se han expandido tan ampliamente en el mundo. Sus resonancias son también psíquicas y simbólicas. En la primavera del año 2000 en una vieja población guatemalteca, muy popular dentro de la ruta turística, un bus lleno de turistas japoneses fue atacado violentamente por sus habitantes, que terminaron asesinando a dos miembros del grupo de viajeros. Los lugareños estaban convencidos de que los extranjeros eran satanistas que venían a robar sus niños para vender sus órganos en el mercado internacional. Y no es el primer incidente de este tipo en Guatemala, pero debemos tener en cuenta que se trata de una población acostumbrada a recibir turistas, equipada para funcionar como centro turístico. El pacto turístico y el protocolo de recepción reventaron. Diversos aspectos de la historia contemporánea de Guatemala pueden haber contribuido a la tragedia. El sistema jurídico guatemalteco no funciona y, debido a esta carencia, las comunidades recurren al linchamiento. En los 80, como muchos lectores deben saber, las comunidades indígenas de Guatemala fueron objeto de una brutal campaña genocida militar que se suscitó en respuesta a las actividades guerrilleras. Cerca de 200.000 guatemaltecos, la gran mayoría indígenas, perecieron en acciones militares; un millón fueron desplazados a campos de refugiados durante años y muchos fueron testigos de atrocidades traumatizantes entre las que estaba el desmembramiento de niños. En 1999 el general responsable de esta campaña fue elegido jefe del congreso del país, posición que sigue ocupando en el momento en que el presente se escribe. Tratemos de imaginar qué disonancias psíquicas puede producir que tu industria turística nacional te pida actuar como un ejemplar atemporal de la autenticidad indígena, cuando la historia que has vivido es esta.

Por último, haya o no robo de niños para vender sus órganos, es evidente que el tráfico de bebés en Guatemala es bastante activo. Entre mil y dos mil niños son intercambiados anualmente por dinero en el mercado internacional de adopciones. Estos bebés forman parte de los nuevos viajeros globales (había tres de ellos en el último vuelo que tomé desde la ciudad de Guatemala hasta Houston). Su viaje solo de ida es el resultado de la red de factores calculados para generar la máxima vulnerabilidad, disponibilidad e inseguridad en las poblaciones pobres urbanas y rurales. Las madres reciben entre mil y mil quinientos dólares en pago por sus bebés, sumas que representan verdaderas fortunas para una familia campesina o de clase trabajadora en Guatemala. Es una oportunidad única en la vida, siempre y cuando se logre dar a luz un bebé saludable y sin defectos.

En Estados Unidos la reaparición de monstruos y relatos de desmembramientos se hace más visible en el cine y en la televisión. El ejemplo más sobresaliente es la serie *Expediente X*. La mayoría de los horrores mencionados ha hecho su aparición en la serie, cuyos orígenes están fuertemente relacionados con la Guerra Fría, incluyendo los temores surgidos en la década de los 50 de una posible contaminación e invasión nuclear procedente del espacio extraterrestre. El reciclaje de estos referentes en los años 90 reflejó y originó un sujeto metropolitano en el nuevo orden mundial, sujeto que también se ve a sí mismo a merced de fuerzas predatorias, desconocidas y posiblemente patrocinadas por el estado.

Como el reciclaje de la literatura de muerte y supervivencia, la reaparición de monstruos y desmembramientos quizá señala procesos de lo que podríamos llamar la «desmodernización» puesta en escena por ese falso protagonista que llamamos globalización. El relato del progreso parece dar marcha atrás. Ya se comentó el resurgimiento dickensiano del trabajo infantil y de la esclavitud. Países que se suponen poscoloniales están siendo recolonizados por los antiguos dueños porque los organismos financieros internacionales les obligan a privatizar sus recursos. La industria del cobre en Zambia, por ejemplo, está de nuevo en manos de la compañía que la poseía en tiempos coloniales; esta venta fue el resultado de presiones ejercidas por los prestamistas internacionales que controlaban el respaldo de la balanza de pagos. En Nueva Guinea, nos cuenta la prensa, los Dayaks han vuelto a cazar cabezas dentro del contexto de una industria maderera invasora que trae con ella una fuerza de trabajo inmigrante. El

occidente de Estados Unidos, según informó el *New York Times* en mayo de 2001, está volviendo a asumir características de frontera, puesto que el gran esfuerzo realizado durante un siglo para hacer de esta región una zona agrícola ha resultado fallido. Mientras la población euroamericana está emigrando, las poblaciones indígenas regresan y crecen, la tierra recupera sus características de zona no cultivada y los búfalos aumentan. Se trata, parece, de un proceso de descolonización cuyas características no responden a la modernización sino más bien a su inverso. La propagación del SIDA nos recuerda las epidemias de viruela en las Américas, especialmente en lo que tiene que ver con la calculada indiferencia de los poderes oficiales. Con la erosión de los sistemas nacionales e internacionales de salud, la tuberculosis ha reaparecido; la hipermovilidad significa que el lugar en el que tienes más riesgos de contagiarte es el avión.

Los servicios de salud constituyen uno de los elementos de las estructuras gubernamentales de la modernidad que asumieron la forma de una red que cubre los territorios nacionales y, se supone, debe estar al servicio de todos los ciudadanos. La electricidad quizá es la red moderna por excelencia, junto con las redes viales ferroviarias, el telégrafo, el teléfono, la televisión, la educación y los sistemas electorales y judiciales. Cuando las redes fallan, es decir, cuando se deja de mantener las ramas locales, estas organizaciones se vuelven *nodales*²⁹, es decir no incluyentes. Los territorios entre los nodos no están incluidos, pueden ser pasados por alto. Así los teléfonos celulares vienen a reemplazar algunos sistemas telefónicos nacionales que no han recibido un mantenimiento adecuado; así pues, puede ser más fácil comunicarse desde las montañas peruanas con Florencia o Bombay que con la población más cercana, si es que se tiene un celular. En muchos países, la incapacidad o negligencia del Estado con relación al mantenimiento de sus redes de transporte significa que los granjeros no tienen forma de hacer llegar sus productos al mercado, lo que implica, a su vez, que sus productos sean reemplazados por otros importados, que suelen llegar más fácilmente a través de sistemas nodales de centro a centro. Por increíble que parezca, Zambia, país fundamentalmente agrícola, importa maíz de los Estados Unidos y África del Sur

29 Bruno Latour hace referencia a la idea de líneas troncales y los efectos que producen sus daños en *We have never been modern* (1991; trans.1993). Ferguson trabaja el concepto de nodalidad en *Expectations of Modernity* (1999).

porque las carreteras locales —cuyo cuidado es responsabilidad del Estado— son intransitables, lo que impide que los granjeros del país puedan vender sus productos. La situación de los sistemas de educación también sufre el mismo mal. En 1991 el gobierno de Zambia invertía 60 dólares por niño en la escuela primaria, en el 2000 la inversión era de 15 dólares, y un dos por ciento menos de niños se había inscrito en la escuela. Los países ricos tampoco son inmunes a los efectos que acarrea la destrucción de esas funciones de regulación, redistribución y custodia que los estados y los aparatos internacionales solían desplegar. La agresión que los multinacionales ejercen para controlar los precios de los productos agrícolas en Zambia tiene los mismos efectos en el interior de Estados Unidos, razón por la cual los productores a pequeña escala tampoco tienen salida³⁰. Canadá, mi país natal, se ha convertido en un depredador capitalista de primera clase a nivel internacional, pero sus zonas rurales están siendo colonizadas por granjeros alemanes y suizos después de que los gobiernos del mercado libre suspendieran los controles ecológicos y los límites a propietarios extranjeros. La aparcería (de la que vinieron huyendo muchos inmigrantes del siglo XIX) ha hecho su primera reaparición.

Lo que intento identificar son tanto los procesos como los relatos de desmodernización. Los relatos apuntan hacia el surgimiento a escala global de sujetos para quienes las expectativas de la modernidad (Ferguson 2000) solo existen como algo del pasado. Esto representa una pérdida irreparable para los mayores y una ausencia de futuro para los jóvenes. Desde su levantamiento en 1994 el movimiento zapatista en México se ha negado a aceptar dicha pérdida. En la primavera de 1999 los zapatistas reafirmaron sus expectativas de modernidad a través de un experimento de movilidad que se erigió precisamente dentro de la arquitectura de la red. Encerrado y perseguido por el ejército mexicano en Chiapas, el movimiento zapatista reclamó su derecho ocupar un lugar en el espacio nacional abriendo una consulta ciudadana. Se propuso mandar delegaciones formadas, cada una, por un hombre y una mujer, todos miembros del movimiento popular (no la guerrilla armada) a cada uno de los 2.500 municipios del país, en donde pasarían una semana dialogando con todas las personas posibles: grupos

30 La mitad de los cultivadores de papa en Estados Unidos fue expulsada del mercado entre 1995 y 2000, lo mismo que sucede con todos los agricultores, tanto los que cultivan maíz y soya, como los que crían cerdos.

ciudadanos, estudiantes, representantes de los gobiernos estatales. Se hizo un llamamiento para que se formaran grupos de acogida en las comunidades que iban a ser visitadas, los que estarían a cargo de la organización de las visitas y de la recaudación del dinero necesario. Milagrosamente lo lograron. Así fue como en marzo de 1999 cinco mil adultos, más un grupo de cerca de 1.000 niños, casi todos indígenas mexicanos, muchos de los cuales no hablaban prácticamente ni una palabra en español, se unieron en un desplazamiento colectivo que no partía del margen hacia el centro, como la óptica centralista y estatista de México lo requeriría, sino que iban de cualquier lugar de la nación a *todos los otros* lugares, formando una red que reproducía la red electoral nacional. La consulta culminó con la realización de un plebiscito nacional sobre una serie de peticiones de los zapatistas que reclamaban ciudadanía plena, autodeterminación y cese de la violencia. Se trató de una poderosa intervención en el imaginario nacional que ya estaba en proceso de reinventarse a sí mismo. No tengo el espacio suficiente para hacer un recuento detallado de los dramáticos encuentros que se siguieron: los que carecen de todo vieron por primera vez todo lo que tienen los que en realidad tienen, al mismo tiempo que se enfermaban físicamente debido a su exposición a ese medio contaminado. Alcaldes, empresarios y trabajadores se sentaron por primera vez con indígenas a los que habían aprendido a mirar como infraseres peligrosos, o a veces simplemente a no verlos, y escucharon por primera vez sus lenguas y sus argumentos³¹. El gesto de los zapatistas fue moderno en sus demandas de libertad, igualdad y fraternidad, pero dramáticamente posmoderno en su irrupción dentro de formas coloniales de la modernidad que mantienen a las comunidades indígenas en un espacio simbólico de otredad radical y de marginalidad económica, política y social. El término «hibridez», que por lo demás ha sido bien acogido, no resulta particularmente iluminador en este caso³².

31 Es importante reconocer la singularidad de este hecho: desde una posición de marginalidad y subalternidad, haber levantado la voz para hacer un reclamo utópico y exigir el reconocimiento ciudadano poniendo en movimiento un proceso que, con la colaboración de los privilegiados, requirió que todos experimentaran las limitaciones históricas impuestas sobre la ciudadanía por la modernidad colonial. Es imprescindible también reconocer el valor del que tuvieron que hacer acopio para embarcarse en esta jornada hacia un mundo desconocido, del que solo sabían que era peligroso para ellos. Se trató de un episodio extraordinario en la búsqueda de lo que Mignolo denomina una «política de transformación cultural» (Mignolo 159).

32 Exactamente dos años después, inspirados en lo aprendido en la primera consulta, los zapatiss

El experimento de movilidad y ciudadanía de los zapatistas, al igual que sus escritos, reafirmó los poderes interpretativos y políticos de los marginados frente al discurso deshumanizante del neoliberalismo. Por contraste, la respuesta de los críticos académicos del neoliberalismo ha sido introducir un vocabulario de pauperización, sufrimiento, desesperación, vulnerabilidad y encierro; un lenguaje que pretende estar cimentado en unas bases éticas y objetivas. Sin embargo, otros académicos, con los zapatistas, señalan el peligro que conlleva sustituir el lenguaje abstracto del flujo por un lenguaje ético y concreto de la desesperanza. Optar por la desesperanza equivale a aceptar el escenario total, aunque esté siendo denunciado desde una posición de privilegio³³. J.K. Gibson-Graham, coautoras del libro *The End of Capitalism (as we knew it)* (1996) plantean su crítica a las versiones de la globalización, laudatorias o críticas, hechas en un «lenguaje y una imagen de no contradicción». Insisten en la necesidad de cuestionar las explicaciones que dan al capitalismo el monopolio interpretativo, puesto que conducen a un punto en el que «todo viene a querer decir lo mismo». Dichas versiones, como bien lo sabemos, pueden parecer coherentes y aceptables, pero seguirán dejando de lado una serie de elementos que, según Gibson-Graham, no pueden ser absorbidos por las narrativas del neoliberalismo o capitalismo tardío: la continuidad de la coexistencia de los modos de producción capitalistas y no capitalistas (particularmente en los grupos familiares y en el autoempleo), las disonancias, los resultados no previstos, formaciones que Spivak llamaría «disfuncionales para el capitalismo» y los procesos de emancipación como son los de las mujeres o el zapatismo (movimiento profundamente moldeado por las mujeres).

tas marcharon nuevamente. Pasando por territorios indígenas, llegaron hasta la Ciudad de México con la intención de hacerse oír por el congreso nacional ante el cual iban a presentar su reclamo y pedir la aprobación de los acuerdos de paz que estaban parados desde hacía varios años. Una de las multitudes más grandes de la historia del país se reunió en el Zócalo para recibirlos. Pero el centro retuvo sus poderes de repudio. Los zapatistas fueron recibidos por un congreso en el que la mayoría de sus integrantes estuvieron ausentes, los acuerdos de paz fueron aprobados pero en una versión reblandecida que no llegó a otorgarles la autodeterminación que exigían; la situación del movimiento continúa en el limbo.

33 Gayatri Spivak, en un argumento relacionado con este, rechaza el discurso que convierte al tercer mundo en el lugar en donde se dan todos los males, y que le asigna al primer mundo la tarea de corregir los errores (Presidential Lecture, Stanford University, marzo de 2001).

O quizá, como Gibson-Graham afirman, estos elementos pueden ser recuperados por una narrativa de la desesperanza si los intérpretes —no nosotros— elegimos hacerlo. La narrativa distópica será convincente, y conducirá a la parálisis. Pero, argumentan, los intelectuales son responsables tanto de hacer el mundo como de describirlo. Están llamados a identificar en el mundo existente los elementos de los mundos que quisieran construir. Gibson-Graham bosquejan una práctica intelectual que consiste en tratar de contar el relato de otra forma, por trivial que esto pueda sonar. La aparente trivialidad puede ser, ella misma, el resultado de los efectos que la narrativa dominante produce en el analista.

Por ejemplo (mi ejemplo, no el suyo), en el imaginario de la globalización existe la tendencia a ver el orden consumista global como una red —un manto planetario de Starbucks, Nikes y McDonald's—, pero esta visión es radicalmente falsa, algo que se hace más que evidente cuando se viaja fuera de la metrópoli. El consumo, junto con la capacidad de consumir, es marcadamente nodal. Los mercados no necesitan ser incluyentes, no importa quién consuma siempre y cuando se consuma lo suficiente (de hecho si el consumo se concentra, los costes son menos). El mundo está hoy lleno de gente, lugares, regiones y países completos que, lejos de estar integrados dentro de un Walmart planetario son, y lo saben, totalmente prescindibles para lo que se considera el orden político y económico global, no forman parte de ninguno de los futuros que ese orden invita a las gentes a imaginar para ellas, lo cual es particularmente cierto en lo que respecta a las sociedades agrícolas, cuyos modos de vida están siendo diezmados en todas partes³⁴. Esto significa que el orden neoliberal no crea necesariamente las condiciones de su propia desaparición (estas quizá son ecológicas) pero sí crea, ciertamente, condiciones que no puede entender

34 Los 70.000 habitantes de Tambogrande, en el norte del Perú, por ejemplo, se encuentran con el hecho de que los 110 millones de dólares que producen al año sus cosechas de mango y de limas son enteramente prescindibles a los ojos de la Manhattan Minerals Corporation que está intentando convertir su tierra en una mina abierta que emplearía, como máximo, 500 campesinos. Irónicamente la empresa cultivadora de frutas que ellos tratan ahora de defender, fue a su vez posibilitada hace 50 años gracias a un proyecto de irrigación financiado por el Banco Mundial. Ni la Manhattan Minerals, ni el presidente Fujimori, quien aprobó su proyecto, presentaron propuesta alguna para beneficiar o proteger a los miles de campesinos que se verían desplazados económicamente por la mina (*Noticias Aliadas* 38:13, 4/16/01). Algunos teóricos están usando la categoría de «abyecto» en su sentido etimológico de ser 'arrojado fuera' (Ferguson 1999). No utilizo el término pues tengo ciertas dudas relacionadas con las connotaciones del mismo.

ni controlar: amplios sectores de la humanidad organizada que solo tienen un mínimo acceso al dinero o al consumo y cuya tarea es lograr que sus vidas sean vivibles y significativas sirviéndose de otros medios. ¿Cómo pueden lograr los habitantes de las zonas marginales de este mundo «posprogreso» —estos habitantes de los «pequeños lugares» de Jamaica Kincaid, de las zonas rurales descolgadas o las enormes barriadas de subsistencia improvisadas que forman cordones de miseria alrededor de muchas ciudades—unas vidas que merezcan la pena ser vividas? ¿Qué tiene éxito y qué no? ¿Por qué los análisis del nuevo orden mundial se niegan a ver el papel que juega la droga para hacer visibles ciertas vidas pauperizadas? Cuando la gente carece de la más mínima esperanza de lograr una seguridad económica, conseguir un trabajo, poder formar y sostener una familia, ¿qué alternativa o sentido de futuro puede encontrarse o construirse (Balliger 2000)? Si no hay ninguno, ¿qué formas de subsistencia y de trascendencia pueden alcanzarse en el presente³⁵? A través de su monstruo, el *pishtako*, los andinos incorporan la fase predatoria de la crisis de la deuda externa dentro de una memoria histórica existente anclada en un lugar, en lo que quizá podríamos llamar un cosmos. Este gesto tiene cierto poder; los andinos pueden retener el control del sentido situando las nuevas dinámicas dentro de una narrativa en la que ellos siguen siendo los protagonistas y los autores, incluso cuando lo que están narrando es su propia opresión.

Los modos de vida orientados a buscar un equilibrio y una continuidad ecológicos y humanos no son, utilizando de nuevo el término de Spivak, «funcionales para el capitalismo», que trabaja con una especie de flexibilidad errante: la planta de ensamblaje está aquí hoy, pero mañana no. El capitalismo depredador es hostil a la idea del cosmos, es decir, a la idea un universo integrado donde el sentido esté anclado en las prácticas y en los lugares. Tales formaciones requieren y producen continuidad e interconexión, «atan cables» y esto sucede de tal manera que incluso ante el impulso desagregador del capitalismo, las formaciones que producen continuidad e interconexión persisten y encuentran nuevas maneras de

35 Aquí las fuentes proceden de los etnógrafos. Ferguson (1999) estudia la emergencia en Zambia de estilos que no pueden ser analizados como expresiones de un código subyacente. El antropólogo Robin Balliger (2000) que trabaja en Trinidad, estudia la cultura juvenil y la música globalizada desde un punto de vista similar. La música y la danza y un grupo de prácticas relacionadas con ellas resultan siendo mecanismos a través de los cuales los jóvenes logran crear un cosmos comunitario significativo y prácticamente gratis.

instalarse. Entre historias de robos de órganos, otras historias aparecen donde las nuevas movilidades y formas de acceso a la información son utilizadas para rearmar los cuerpos y recuperar las partes de cuerpos robados, los residuos ancestrales y los objetos sagrados convertidos en mercancías. En el año 2000, por ejemplo, en Estados Unidos, el cerebro de Ishii, el famoso y último representante de su tribu, fue recuperado de una bodega en el Smithsonian Institution. Los huesos de los nativos groenlandeses que Franz Boas llevó a Nueva York hace un siglo fueron recuperados por sus descendientes en 1993. En el mismo año la comunidad de Corumbá en Bolivia recuperó sus textiles sagrados de una galería californiana. En 1998 esos procesos se volvieron tan comunes que en los Estados Unidos se aprobó una Ley de Repatriación. En estos procesos de reensamblaje, de unificación, las cosas recuperadas son quizá menos significativas que la acción misma de recuperarlas, pues esta afirma el poder de buscar la totalidad o la integración en un lugar. Por supuesto, como nos lo recordarían Gibson-Graham, nosotros como intérpretes tenemos el poder de decidir que dichos procesos son insignificantes, pero asumimos la responsabilidad de esa decisión y del mundo que la misma implica. En los últimos dos años, en la discusión académica se ha recuperado el término «romántico» como calificativo despectivo para cualquier análisis que afirme la resistencia, la esperanza o las posibilidades transformadoras. Esta calificación, un ejemplo claro de la tendencia a «hacer que todo signifique lo mismo» autoriza las narrativas de desesperanza e irresponsabilidad como realistas.

Aparentemente, este esfuerzo unificador fue lo que trajo la Virgen de Zapopan a Los Ángeles. Hacia 1995 la Virgen de Zapopan se desdobló una vez más, en esta ocasión para responder a los llamados de sus seguidores en California, a quienes ahora visita anualmente (en 2001 hizo la travesía hasta Hawái). Esta tercera figura, la que la trae hasta su comunidad en la diáspora, se denomina la Viajera. Ahora, entonces, la Virgen tiene tres versiones: la Original, la Peregrina y la Viajera. En el contexto de la diáspora global su estrategia de desdoblamiento resuena en las nuevas formas de identidad, pertenencia y ciudadanía que están construyendo los trabajadores y los movimientos sociales de todo el planeta. Como muchos sabrán, es muy común en la actualidad que pueblos de México y de América Central posean comunidades satélites desplegadas en los Estados Unidos. Comunidades en las cuales las personas, los bienes, el dinero y

las prácticas culturales van y vienen continuamente. Como mostró el estudio pionero de Roger Rouse, parte de Redwood City, California (Rouse 1991), es un suburbio de Apatzingán, Michoacán. Víctor Montejo afirma que en Florida hay poblaciones en las que el idioma que se habla es el tzotzil, y hay edificios de apartamentos que han sido reorganizados según las relaciones espacio-vitales mesoamericanas. Los mixtecos de Oaxaca tienen ahora una red transnacional que va desde Puerto Escondido hasta Anchorage y desde Fresno hasta Nueva Jersey. Todos los meses de junio, Mexicana de Aviación lleva, desde el aeropuerto de San José, California, a docenas y docenas de niños no acompañados que van a pasar el verano con sus abuelos en los ranchos y en los pueblos de Jalisco y Michoacán. Estos reprograman y rediseñan las fiestas locales para acomodarse a las necesidades de sus poblaciones migrantes (patrón que, a propósito, privilegia nuevamente los calendarios religiosos frente a las fiestas nacionales). Estas conexiones son el producto de un compromiso, un esfuerzo y una creatividad enormes. El mito americano del inmigrante que busca una nueva vida olvidando sus orígenes todavía existe, pero coexiste con este otro relato migrante cuyo proyecto es sostener el lugar de origen, a menudo a través de procesos de auto-duplicación, como el de la Virgen de Zapopan. Trabajar en el exterior para mantener el hogar implica, con frecuencia, una doble nacionalidad tanto en el sentido literal (más y más países la reconocen) como en el sentido existencial de una especie de desdoblamiento del *yo* en identidades paralelas en un lugar y en otro. Esta puede ser una experiencia a la vez fragmentadora y emancipadora.

En términos económicos, podríamos decir que con la desaparición de los mecanismos que solían redistribuir la riqueza del norte hacia el sur —programas de desarrollo nacional, protección de los mercados locales, ayuda internacional— los trabajadores inmigrantes están haciendo esta redistribución «manualmente» (el Banco Internacional de Desarrollo dice que los trabajadores latinoamericanos envían a casa 20 billones de dólares al año desde Estados Unidos). Esta función fue reconocida por Bush hijo cuando, después de los devastadores terremotos en el Salvador en 2001, autorizó a 150.000 salvadoreños indocumentados a permanecer en los Estados Unidos ganando dinero para enviar a casa y ayudar a sus familias a recuperarse. Gibson-Graham nos pedirían que prestáramos atención a la medida en que este desdoblamiento, esta movilización del aquí para man-

tener el allá, este proyecto de atar cables, no es funcional al capitalismo. No obedece, por ejemplo, a los dictados del consumismo ni del individualismo y su programa de autorrealización personal. Hasta cierto punto es vivir de manera distinta a los dictados del mercado. Nuestros temores a la nostalgia no deberían impedirnos prestar atención a estas prácticas e improvisaciones que estamos elaborando frente a las intensificadas desagregaciones que sí son funcionales para el capitalismo. El héroe actual de este relato es el teléfono celular, tanto en la metrópoli como en las montañas de Guatemala. Pero las vírgenes móviles también son importantes porque ellas pueden hacerse visibles para ayudar a vencer a los monstruos.

La incapacidad del neoliberalismo para generar pertenencia, colectividad y un sentido creíble de futuro produce, entre otras cosas, unas crisis de existencia y de sentido que están siendo vividas por los no consumistas y los consumistas del mundo en formas que la ideología neoliberal no puede predecir ni controlar. Las vírgenes móviles son sus síntomas y sus agentes³⁶.

36 * Quiero expresar mi gratitud a los colegas del Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS-Occidente) en Guadalajara, México, por su disposición a compartir conmigo ciertas inquietudes y porque sus acertadas sugerencias con las que enriquecieron este trabajo. Especialmente agradezco el privilegio que significó pasar un año sabático con ellos. Las aportaciones de Gabriel Torres, Ana María de la O Castellanos y Renée de la Torre fueron especialmente enriquecedoras. Mercedes González de la Rocha y Rossana Reguillo fueron de particular importancia en las reflexiones y los análisis relacionados con la globalización, la pauperización y sus dimensiones existenciales. Este texto se hizo realidad bajo los auspicios de una beca de investigación que me otorgó el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento) de Stanford University, 2000-2001, donde tuve el privilegio de participar en discusiones muy estimulantes con James Ferguson, Liisa Malkki y Jean Lave. También quiero agradecer a los colegas del Border Studies seminar (seminario sobre fronteras y periferias) de la Universidad de Wisconsin, del Centro de Estudios de Mujeres en Rutgers University, del Congreso sobre Migración y Diáspora en la Universidad de California en Santa Cruz, y del Departamento de Español de New York University por sus sugerencias y por haberme permitido presentar este trabajo.

Obras citadas

- BALLIGER, Robin (2000). *Noisy Spaces: Popular Music Consumption, Social Fragmentation and the Cultural Politics of Globalization in Trinidad*, Tesis doctoral, Departamento de Antropología Social y Cultural, Stanford University.
- CALDEIRA, Teresa (2001). *City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: U of California Press.
- CLIFFORD, James (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Harvard UP.
- _____. (2000). *History, Anthropology and the Future of Native California*, Faculty Research Lecture, UC Santa Cruz.
- FEATHERSTONE, Mike (1990). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- FERGUSON, James (1999). *Expectations of Modernity: Myths and meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: UC Press.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes (2000). *Private Adjustments: Household Responses to the Erosion of work*. UN Bureau for Development Policy, Conference Paper Series.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. (1997). *The End of Capitalism (as we knew it): A Feminist Critique of Political Economy*
- HANNERZ, Ulf (1990). «Cosmopolitans and locals in world culture». *Theory, Culture & Society*, 7(2-3), 237-251.
- HARPER, Ken (2000). *Give me my Father's Body: The Life of Minik, the New York Eskimo*. South Royalton VT: Steerforth Press
- LATOUR, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Traducción al inglés de *Nous n'avons jamais été modernes* (1991) de Catherine Porter. Harvard UP.
- LYNAS, Mark. «Letter from Zambia». *The Nation* (2/14/00)
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs*. Princeton UP.
- OCHOA, F. (1961). Angel S., OFM *Breve historia de Nuestra Señora de Zapopan*. Zapopan: Jal
- ROBERTSON, R. (1990). «Mapping the global condition: Globalization as the central concept». *Theory, Culture & Society*, 7(2-3), 15-30.

Mary Louise Pratt

ROUSE, Roger (1991). «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism». *Diaspora* 1:1, 8-23.

SPIVAK, Gayatri (1999). *Critique of Postcolonial Reason*, Harvard UP.

_____. (2001). Presidential Lecture, Stanford University

WACHTEL, Nathan (1994). *Gods and Vampires: Return to Chipaya*. U Chicago Press.

5. Repensar la modernidad: más allá del difusionismo³⁷

Cuando el término «posmoderno» empezó a circular por el planeta en la década de los 80, dos reacciones, ambas irónicas, se escucharon entre los colegas latinoamericanos. Una fue: «¡carajo!, ¡apenas empezamos la modernidad y ellos ya la dan por terminada!»; y la otra: «¿Fragmentación?, ¿descentramiento?, ¿coexistencia de realidades inconmensurables? Si de eso se trata, nosotros siempre hemos sido posmodernos. *Ellos* se están poniendo al día». Esto es otra forma de decir, como lo explica con claridad Graciela Montaldo, que «por lo general, en América Latina el posmodernismo sirve, principalmente, como una vía para pensar el alcance de nuestra modernidad» (628). Según Montaldo, es lo mismo que ocurre en Europa y Estados Unidos. Y tiene razón. A pesar de la capacidad aparentemente inagotable del término «posmoderno» para devorar otras categorías de análisis, las décadas de los 80 y los 90 han sido el escenario de un replanteamiento de la modernidad rico e interesante por parte de críticos

37 Esta es una visión revisada de un ensayo que apareció en alemán como «Modernität und Peripherie. Zur analyse globaler Verhältnisse», en N. Badenbug, F. Nelle y E. Spielmann, eds. (2000): *Exzcentrische Raeume: Festchrift für Carlos Rincón*, Berlin: Akademischer, 33-50; y en inglés como «Modernity and Periphery: Towards a Global and Relational Analysis», en Elizabeth Mudimbé-Boyi, ed., (2002): *Beyond Dichotomies*, Albany, NY: SUNY UP, 21-47. Algunas partes aparecieron en español en «Modernidades, otredades, entre-lugares», *Desacatos* (CIESAS, México), enero 2000.

e investigadores de muchos lugares del mundo. El resultado es un acercamiento a la modernidad mucho más interesante y, sobre todo, más inteligible que antes. Por ejemplo, en línea con la descolonización de los saberes que empezó a finales de los años 60 y se aceleró en los 70 y los 80, hoy en día se analiza la modernidad desde una perspectiva mucho más global que antes. Pensemos, en América Latina, en el libro pionero de Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica* (Argentina, 1988), en los ensayos de Roberto Schwarz sobre la modernidad en Brasil (1992) o en el ambicioso volumen de CLACSO, *La modernidad en la encrucijada posmoderna* (1988), editado por Fernando Calderón (Bolivia). En el ámbito británico, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, de Paul Gilroy (1993), aborda la modernidad desde la perspectiva de la diáspora africana. Y, por último, pensemos también en el reciente debate sobre la modernidad en *Thesis Eleven* (1994), en *Modernity at Large* (EEUU 1996) de Arjun Appadurai, o en *In the Realm of the Diamond Queen Marginality in an Out of the Way Place* (1994), de la antropóloga estadounidense Anna Tsing. De hecho, se ha sugerido que el proceso de descolonización de los saberes fue lo que dio origen al «pos» de «posmodernidad», y no porque le pusiera un fin a la modernidad, sino porque puso fin a una concepción autointeresada y narcisista de la modernidad vigente en la metrópolis, que llegó a provocar, entre otras cosas, una crisis de autoridad intelectual que aún hoy las academias luchan por confrontar y contener. Los textos que acabo de citar, entre otros muchos, así lo confirman.

Jürgen Habermas nos invitó a pensar la modernidad como un «proyecto incompleto». Yo quisiera proponer que lo que también permanece incompleto es nuestra comprensión de la modernidad. Hoy en día los intelectuales afrontan un desafío colectivo que es, a la vez, un imperativo y una posibilidad: crear un análisis genuinamente *global* y *relacional* de la modernidad; un proyecto a un tiempo conceptual y empírico. Pero hasta que exista un planteamiento de ese tipo, el término «posmoderno» carece de referente y permanece como un intento de clausurar prematuramente la modernidad dirigido, quizás, a detener la descolonización del conocimiento y el descentramiento de la metrópolis. Un análisis global de la modernidad proveerá las bases históricas y conceptuales necesarias para investigar la globalización en el presente y para reflexionar sobre las instituciones de conocimiento en las que se llevan a cabo estas investigaciones.

Este ensayo propone algunos parámetros para un análisis global y relacional de la modernidad. Defiendo en él que los análisis de la modernidad concebidos desde sus centros de poder son opacos e incoherentes y que su opacidad e incoherencia es consecuencia, en gran medida, de la forma en que omiten las relaciones entre ellos mismos y sus periferias coloniales y neocoloniales. En las páginas que siguen, me propongo revisar brevemente algunas de las formas en las que: (a) la modernidad habla de sí misma en el centro metropolitano; b) el centro codifica la periferia en los análisis de la modernidad; c) se ha descrito la modernidad desde las perspectivas de la periferia. Es evidente que al utilizar los términos «centro» y «periferia» damos nueva vida a un vocabulario que hoy se percibe generalmente como anacrónico, pues, supuestamente, ha sido reemplazado por el concepto no alineado de «globalización». Pero me gustaría sugerir que es arbitrario y que, además, no hay necesidad de adoptar el concepto de globalización para sustituir a la perspectiva centro/periferia. De hecho, eso solo sirve para mantener las funciones del centro sin denominarlo así. Esta ha sido la causa de la aparición reciente de la dicotomía norte/sur, pensada para reformular las relaciones de poder a las que se refería el vocabulario en torno a la idea de centro/periferia y de primero, segundo y tercer mundos.

I. Modernidad en el centro

¿Cómo habla de sí misma la modernidad en el centro, entendiendo que este se encuentra en el norte de Europa y en Norteamérica? Cuatro características de los análisis metropolitanos de la modernidad nos interesan aquí:

1. Reúnen una relación de rasgos que consideran constitutivos o sintomáticos de la modernidad. Además, no establecen la distinción entre rasgos constitutivos y rasgos sintomáticos, así que estos se confunden entre sí. La lista incluye, por ejemplo:
 - democracia, Estado nación, formación de clases
 - industrialización y divisiones industriales del trabajo

- en la esfera cultural: separación de alta y baja cultura
- urbanización
- cultura, sociedad y educación de masas
- expansión de los mercados y crecimiento capitalista salvaje
- hegemonía de la racionalidad instrumental, burocratización de la sociedad
- surgimiento de la ciencia como un discurso de la verdad
- prevalencia de la razón como el camino al conocimiento verdadero
- surgimiento del individuo y de la idea de su libertad
- idea de progreso, de tiempo progresivo
- cambio como valor inherentemente positivo, y tantos otros³⁸.

Los elementos particulares de la lista son menos importantes que el hecho de que los análisis de la modernidad tiendan a asumir que es posible establecer una lista de rasgos que sería, además, finita y no contradictoria; mientras tanto, los rasgos que citan parecen potencialmente infinitos y en seguida se contradicen entre sí.

2. Los análisis de la modernidad proponen narrativas del origen muy diferentes las unas de las otras. Un relato habitual sitúa el comienzo de la modernidad en 1436, con Gutenberg. Otro, a finales del siglo xv con la expansión portuguesa o, específicamente, en 1492. Otro (el de Touraine) menciona el «largo siglo xv» (1450-1640). Stephen Toulmin (1990), junto con muchos filósofos, señala como comienzo 1637, el año del *Discurso del método* de Descartes. Para otros, Leibniz es la figura clave. Otro relato, común entre los historiadores sociales, sitúa el inicio a mediados del siglo xviii, con el surgimiento de la ciencia y del Hombre. Otro, a finales del siglo xviii con la Revolución francesa, pero no la haitiana o la andina, que ocurrieron a la vez. Algunos filósofos hablan de 1800, con la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Incluso en las primeras décadas del siglo xix se puede localizar otro inicio, con la industrialización, la urbanización y el sur-

38 Expongo aquí el valioso resumen de Jorge Larrain sobre las teorías de la modernidad en *Modernidad*.

gimiento del Estado nación. Otros análisis lo ubican a principios del siglo xx, con el surgimiento de las comunicaciones de masas, la sociedad de masas y las vanguardias estéticas; una perspectiva habitual en las zonas colonizadas por la primera ola de expansión europea, incluyendo a América Latina. Y es aun más habitual en el Tercer Mundo señalar el año 1945 como el momento en el que las relaciones entre el centro y la periferia empezaron a concebirse en relación al paradigma desarrollo/subdesarrollo, y en el que, según Immanuel Wallerstein, empezó a ser imposible seguir pensando en Europa como centro del mundo. A principios de los años 90, el presidente de El Salvador declaró que, una vez derrotado el movimiento guerrillero, por fin podía comenzar la modernidad en Centroamérica. José Joaquín Brunner (1994), entre otros, hizo una observación parecida al caer la dictadura chilena. Matei Călinescu, de cuya monumental *Five Faces of Modernity* (1977) podríamos haber esperado alguna ayuda, no consigue aclarar nada. Călinescu prueba que el término «*modernus*», en su sentido actual, data del siglo vi d.C. (una fecha que no aparece en ningún otro sitio), que «*modernity*» aparece por primera vez en inglés en 1622 (lo que confirma uno de los relatos), pero que «*modernité*» aparece en francés sólo 200 años más tarde, en 1849 (confirmando otro análisis). ¿Qué es exactamente la modernidad si empieza tantas veces? ¿A qué se debe, tanto la necesidad de identificar un comienzo, como la de una multiplicidad de comienzos que se pueden invocar dependiendo de los argumentos que quieran usarse? Y ¿por qué esta situación de exceso explicativo no nos resulta más inquietante?

3. Las narrativas del origen de la modernidad la definen en relación a otros conceptos: feudalismo, absolutismo, lo primitivo (sociedades tribales o de subsistencia), lo tradicional (sociedades campesinas o rurales), lo irracional (animales, no occidentales y mujeres) o lo simple o infradesarrollado (el mundo colonial y neocolonial). Lo que es común a todos estos análisis es que siempre tiene que haber un Otro³⁹. Las fronteras de todo tipo que median entre la modernidad y estos otros conceptos han sido controladas y reproducidas por las discipli-

39 No obstante, hay un Otro que no suele aparecer en los análisis que la modernidad hace de sí misma. Me refiero a la persona esclavizada, la persona que es propiedad de otra. Como se explicará luego, este Otro adquiere una gran importancia en la periferia.

nas académicas institucionalizadas en la metrópolis desde la segunda mitad del siglo XIX. La antropología produce y refuerza la categoría de «lo primitivo»; la economía, las de «atraso» y «subdesarrollo». Las ciencias políticas administran las diferencias entre estado y no estado y sociedades simples y complejas; la filosofía, la distinción entre lo racional y lo irracional; los estudios literarios y la historia del arte, aquellas que separan alta y baja cultura y arte primitivo y civilizado. La historiografía gestiona el concepto de tiempo progresivo y decide quién lo habita y quién no. En ocasiones, los puntos de referencia son explícitos. Sander Gilman (1982) ha descrito cómo las imágenes de lo africano definen las fronteras de la estética occidental en la obra de Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. En teoría social, el referente impreciso de «sociedades tribales» aparece libremente cuando se necesitan marcar sobre la arena los límites de lo moderno. En una serie reciente de conferencias (1998) sobre «¿Qué es la modernidad?», Agnes Heller propuso un análisis muy elaborado basado en la referencia constante a una entidad que le servía de contrapunto: las llamadas «sociedades premodernas», que, a lo largo de tres conferencias, adquirirían las siguientes características:

- Organizaciones sociales estables.
- Normas estables y absolutas sobre el bien, la verdad y la belleza («El arte de Egipto y Mesoamérica permaneció inalterable durante miles de años»).
- Una estructura social piramidal con un hombre en lo más alto.
- La vida del sujeto está completamente determinada desde el nacimiento por su lugar en la pirámide. No hay movilidad ni deseo de movilidad.
- Los sujetos ni cuestionan su lugar en el orden, ni desean un cambio.
- Lo antiguo es sagrado.
- La visión del mundo dominante proviene de la religión y está basada en absolutos.
- Las que el sujeto percibe como sus necesidades están dadas desde el nacimiento y corresponden a su lugar en la organización. Las necesidades se asignan cualitativamente

- La violencia doméstica está normalizada.
- El sexo es obligatorio para la mujer.
- La expresión de pasiones y emociones es más libre.
- La felicidad no existe como estado subjetivo, sino como una condición objetiva determinada por criterios específicos.

Es fácil asignar a cada elemento de la lista el rasgo de la modernidad que le corresponde por contraste. Pero es importante advertir lo siguiente: el proyecto de definir la modernidad no necesita esta lista para ser coherente, sólido o verificable. Como lista de atributos generales propios de las sociedades fuera de la modernidad europea es empíricamente falsa y completamente arbitraria. Sin embargo, a los intentos de cuestionar la base empírica de estas formulaciones se los acusó violentamente de insustanciales. Otra vez, el exceso explicativo exige una explicación. ¿Qué tiene de racional necesitar a un *otro* estable y crear una amplia gama donde elegir dependiendo, otra vez, de la idea que se quiera defender? ¿Por qué este exceso de contenido ha sido un rasgo del discurso sobre la modernidad, en lugar de un problema?

4. Los investigadores ya se han acostumbrado a cuestionar los aspectos totalizadores y universalizantes de los análisis de la modernidad. Pero, en cierto modo, se ha dicho muy poco sobre los aspectos centrípetos o centralizadores de esos mismos análisis. El esfuerzo por identificar rasgos esenciales, un *otro* unificado o una narrativa del origen es un esfuerzo por centralizar el objeto de estudio. Al mismo tiempo, en la medida en que se configura una multiplicidad de rasgos, *otros* y narrativas del origen, el objeto de estudio puede ser centralizado una y otra vez de distintas formas y en distintas combinaciones, dependiendo de la idea que se quiera defender. En ese sentido, cada gesto de centralización es provisional. La aparente desarticulación e inconsistencia de las descripciones que hace la modernidad de sí misma es consecuencia de su tendencia centralizadora. Si no existiera ese impulso centralista, no sería necesaria la proliferación de esquemas que lo justificaran.

A nivel empírico, el centralismo del discurso metropolitano sobre la modernidad está basado en una forma de ejercicio del poder interpretativo que incluye lo que denomino «uso monopolístico de categorías». Esta idea me sirve para referirme a una lógica interpretativa particular muy extendida: si A es un síntoma de B, entonces cada aparición de A debe entenderse como una prueba de B. De esta forma, si la racionalidad es un rasgo distintivo de la modernidad, cada vez que el intérprete la encuentre, él o ella, si así lo quiere, la identificará como un indicio de modernidad. Por la misma razón, cada aparición de lo irracional puede ser leído, si así lo quiere la intérprete, como indicativo de lo no moderno o premoderno. Esta estructura de posibilidades concede al intérprete una capacidad inmensa para absorber o crear otredad siguiendo el argumento que quiera defender. Querría detenerme en la frase «si así lo quiere» para subrayar que se trata de una forma de poder interpretativo sobre la que es importante reflexionar al hablar de estas obras. ¿Quién, habríamos de preguntarnos, tiene acceso tanto al poder para hacer esas elecciones y asignar tales lecturas como a los lugares de poder desde donde se hacen?, ¿cómo se construye y refuerza ese acceso? ¿Qué ocurre cuando una parte desautorizada —un sujeto testimonial, por ejemplo— disputa o reclama ese poder proponiendo un análisis alternativo? En su investigación sobre posibles «modernidades alternativas», Paul Gilroy advierte de «la facilidad y velocidad con la que los casos particulares europeos son traducidos a estándares, normas y aspiraciones humanas universales» (7-8). (Podría estar refiriéndose a muchas cosas, desde la filosofía de la agencia hasta los programas de reajuste estructural del FMI). Este poder interpretativo monopolístico es una dimensión crucial del centralismo que caracteriza a los análisis que la modernidad hace de sí misma.

Modernidad: ¿un discurso identitario?

He hablado hasta aquí de la forma en que la modernidad metropolitana se representa a sí misma, la forma en que se constituye, en que alinea una idea geográfica y epocal de la modernidad con una serie de procesos y acontecimientos históricos reales. De lo que se trata ahora no es de negar que esos procesos y acontecimientos sean reales, sino de investigar cómo

han sido entendidos. La idea de modernidad, sugiero, es uno de los tropos esenciales con los que Europa se ha construido a sí misma como un centro, como *el* centro, relegando al resto del planeta a ser su periferia. Este rasgo de creación de identidad es a lo que se refiere Homi Bhabha cuando dice que la historia de la modernidad trata de «la construcción histórica de una posición particular de enunciación y discurso» (1991: 201). Como se ve, esta caracterización plantea un movimiento inclusivo y dirigido hacia el exterior: en sus dimensiones relacionales, la modernidad es un proyecto *difusionista*. Busca interpelar a los otros desde un centro. Una de sus tareas primordiales fue la de dar sentidos y direcciones específicas a las interacciones de Europa con el resto del mundo. Principalmente, codificarlas como si fueran una expansión natural.

He encontrado muy productivo pensar en la modernidad como un discurso identitario, como el discurso identitario que sirvió a Europa (al mundo blanco) para asumir el dominio mundial. La necesidad de narrativas del origen, rasgos distintivos y una otredad cosificada, o el control de las fronteras combinado con la escurridiza capacidad de crear y anular la otredad según se precise, son algunos de los rasgos que nos permiten reconocer los discursos identitarios. De ahí que el centralismo de la modernidad sea en parte un etnocentrismo, por mucho que se resista a identificarse de este modo. El uso monopolístico de categorías que mencioné antes es una práctica etnocéntrica. Sin embargo, euro, etno y androcentrismo son rasgos que no encontramos habitualmente en las caracterizaciones que hace la modernidad de sí misma, sino que se hacen visibles a medida que la modernidad de los otros adquiere poder interpretativo para cuestionar el uso monopolístico de las categorías. Esta es la importancia de la llamada que hace Gilroy a una «lectura etnohistórica de la modernidad occidental» (1993: 8), o del ataque de Enrique Dussel (1993) cuando dice que la modernidad está constituida por una «falacia eurocéntrica». Se trata de «un fenómeno europeo construido en relación dialéctica con una alteridad no europea que es su contenido último».

La formulación de Dussel apunta a un eje de tensión que tiene muy poca visibilidad o importancia en el centro, pero que es extraordinariamente significativo en cualquier otra parte: la contradicción entre, por un lado, la necesidad que tiene la modernidad de una otredad estática y, por otro, su programa difusionista de producción de subjetividad. Frederick

Buell habla de la incompatibilidad del intento metropolitano de producir sujetos en la periferia y, a la vez, mantener su alteridad (335); entre la necesidad de fijar a los otros para definirse a sí misma y la de modernizar a los otros a través de un proceso de asimilación. Esta contradicción interna se cruza con otra: un concepto de libertad individual que depende de la subordinación o autosubordinación del otro. En la teoría liberal clásica, la libertad consiste en la posibilidad de que el individuo desarrolle sus capacidades y atienda a sus deseos e intereses (Held 1983). Este concepto (masculinizado) del individuo presupone una división del trabajo por la cual la reproducción y la continuidad social son tareas de los otros. La libertad así concebida depende, a priori, de la existencia de sectores de la población que se definan por la falta de libertad, que carguen con relaciones reproductivas, dependientes, bajo custodia y tuteladas. Estas dinámicas conflictivas dicen mucho de la forma en que el discurso de la modernidad codifica la periferia, a lo que ahora vuelvo.

II. Del centro a la periferia

¿Cómo el centro codifica la periferia desde el interior de la modernidad? La crítica poscolonial ha reflexionado profusamente sobre esta cuestión. Han surgido dos términos clave: «afuera» y «detrás» (aunque no, parece ser, «debajo»). «Primitivo» y «tribal» delimitan el afuera de la modernidad; «retraso» y «subdesarrollo» apuntan a lo que está detrás, y «feudal» y «tradicional» a lo que está simultáneamente afuera y detrás. Nuevamente, se aprecia el uso monopolístico y centralizador de estas categorías: dado el poder de interpretar, el intérprete puede leer cualquier cosa que se le ponga delante, si así corresponde a su preconcepción, como un ejemplo de exterioridad o atraso, y nunca como ejemplos de formas alternativas, emergentes, diseminadas u opuestas de modernidad. El esquema tampoco puede reconocer fenómenos que participan a la vez de la modernidad y de alguna otra línea histórica, como por ejemplo las formaciones sociales indígenas posteriores a la conquista.

Es importante señalar que en la semántica de este espacio discursivo las posiciones normativas de «dentro» y «delante» se definen solo en relación al centro. En otras palabras, la presencia o ausencia de modernidad

se decide desde un único lugar. No hay espacio, digamos, para las ideas perfectamente plausibles de que esos «enfrente» estén condicionados, o lastrados, por los «detrás», o de que lo que está «enfrente» esté atrapado por una mirada unilateral y no pueda ver lo que está «detrás». En otras palabras, la intervención de la periferia en la creación de la modernidad sigue estando sistemáticamente invisibilizada en el centro por la acción de los procesos de difusión desde el centro hacia la periferia. Las dicotomías dentro/afuera y delante/detrás opacan un fenómeno mundial fascinante y poliédrico que Beatriz Sarlo (1988) ha llamado «modernidad periférica», así como la historia, relativamente desatendida, de las relaciones constitutivas entre la modernidad metropolitana, por un lado, y el colonialismo, el neocolonialismo y la esclavitud, por otro. Aunque los investigadores ya no perciben estos últimos fenómenos «afuera» o «detrás» de la modernidad, la naturaleza de su «interioridad» todavía está en vías de ser analizada y teorizada. Probablemente, esta sea la tarea empírica y conceptual más importante que tenemos por delante a la hora de producir un análisis global y relacional de la modernidad. Así, la etnógrafa experimental Ana Tsing (1993), al escribir sobre «la marginalidad en un lugar remoto», lamenta «la pobreza de la imaginación urbana, que ha negado sistemáticamente la posibilidad de la diferencia *dentro* del mundo moderno, y ha recurrido a los pueblos relativamente aislados para que representen a su único adversario, a su *Otro* moribundo». La «aventura de lo primitivo», continúa, «es un discurso de esperanza para muchos europeos y norteamericanos, y para la población urbana de todo el mundo», pero es hora de abandonarlo.

Tsing apela a una «un conjunto diferente de herramientas conceptuales», entre las que destacan las ideas de marginalidad y género. Como observa Sarlo, ser marginal o periférico no es, precisamente, estar desconectado de un centro, sino estar conectado íntimamente a formas específicas y llenas de significado, que no son locales porque dejen ver solo una parte del todo, sino porque desde ellas se ve el todo desde una posición epistemológica particular que no es un centro. Por razones parecidas, el género es la otra categoría deconstructiva de Tsing. Precisamente porque las mujeres son sistemáticamente banalizadas e ignoradas por la modernidad, el saber de las mujeres se ha desarrollado —globalmente— con un alto grado de autonomía y distancia respecto a los mecanismos de asimilación y creación de la otredad propios de la modernidad. Producto de formas de

acción y creación de sentido invisibles para la modernidad, el saber de las mujeres ofrece conceptualizaciones de las relaciones globales y estados de las cosas que las lentes centralistas son incapaces de identificar. En los términos que propongo aquí, las ideas de Tsing de marginalidad y género son vías de acceso a un análisis global y relacional de la modernidad.

III. Modernidad en la periferia

A lo largo y ancho del planeta, la lista de rasgos, narrativas del origen y relaciones de lo propio con la otredad que he estado analizando fracasan una y otra vez a la hora de describir el mundo, que es lo que pretenden hacer. En los términos que propone la modernidad, todas las divergencias tienen la misma explicación: el atraso, la demora temporal. La periferia o la neocolonia están simplemente detrás dentro de un paradigma teleológico: con el tiempo se pondrán al día. En un momento dado del futuro todos seremos completa e igualmente modernos. Un análisis positivista como este hizo que fuera posible afirmar la universalidad de los universales de la modernidad: porque prevalecerán *universalmente* cuando todos los hayan alcanzado. Cuando el retraso temporal se evidencia como una mentira, esa teleología del «ponerse al día» se desmorona, y las relaciones entre el centro y la periferia se revelan como una estructura de desigualdad que sirve para que el centro se constituya. Aunque hoy los investigadores dan por evidente esta estructura de desigualdad, la teleología del «ponerse al día» (también conocida como «progreso» o «modernización») perdió su monopolio muy recientemente: en los años 70, cuando las políticas de sustitución de importaciones fracasaron y provocaron la crisis de deuda. Este colapso fue esencial a la hora de hacer que las modernidades periféricas estuvieran disponibles para la reflexión. Aun así, el paradigma de la modernización —usada convenientemente como sinónimo de modernidad— sigue ejerciendo un poder enorme en el mundo. Hoy sirve para racionalizar el neoliberalismo a través de falsas narrativas de difusión que ocultan el flujo torrencial de beneficios que va del tercer mundo al primero.

Para los intelectuales de fuera del centro, la epistemología del atraso y la teleología del progreso han sido marcos interpretativos significativos y, de hecho, convincentes. En ocasiones han suscrito discursos de optimis-

mo y un poderoso sentimiento de porvenir. En la era neoliberal también provocan diagnósticos de carencias irremediables. «Trucada, parcial, incompleta, fragmentada», estos son los términos que se usan para describir la modernidad latinoamericana en dos antologías latinoamericanas de los 80 (Calderón 1988; *David and Goliath*, 1987). Mientras que muchos pensadores asumen esta incompletitud como un hecho, otros cuestionan el monopolio interpretativo que permite al centro proyectar sobre sus *otros* autodefiniciones reduccionistas en negativo. «Entre nosotros», en palabras de José Joaquín Brunner, «la incomodidad cultural no proviene del cumplimiento de la modernidad, sino del hartazgo con ella» (1987: 39). En su ensayo pionero «Cultura brasileña: nacionalismo por eliminación» (1986, en Schwarz 1982), el crítico brasileño Roberto Schwarz se muestra elocuente al hablar de las dolorosas condiciones existenciales para los intelectuales que provocan la estructura difusionista de la modernidad, que les exige responder a tendencias y términos que llegan uno detrás de otro desde el exterior, producidos en relación a contextos socioculturales y dilemas epistemológicos ajenos. En el lugar de recepción, estos se convierten en *ideias fora do lugar*, ‘ideas fuera de lugar’. Por supuesto que pueden adaptarse las ideas, y no es casualidad que la idea de transculturación naciera en Latinoamérica, pero, dice Schwarz, eso no resuelve un problema más profundo. Las importaciones llegan a tal velocidad y tan constantemente que nunca hay tiempo para domesticarlas ni para cumplir con ellas antes de que la próxima aparezca. Este ritmo no es un accidente, sino una dinámica de poder. Schwarz habla con elocuencia del coste psíquico, humano y social de esta receptividad impuesta, que priva a la sociedad de la posibilidad de crear formas de autoconocimiento fundadas en su propia historia y realidad. Destaca que la autoalienación que se deriva de aceptar un diagnóstico de atraso e incompletitud es el precio de admisión en un club en el que la membresía no es opcional. En la periferia, según Schwarz y otros, el precio de vivir en la modernidad es haber vivido la propia realidad en términos de falta, fragmentación, parcialidad, imitación e incompletitud, mientras que la plenitud y la totalidad son percibidas como propias del centro (una de las ficciones planetarias más poderosas de la modernidad).

Mientras Schwarz denuncia lo que Spivak llama la «violencia epistemológica» del difusionismo del centro, otros se aferran al privilegio

epistemológico de la periferia: su poder para revelar aspectos del centro que este no puede revelar por sí mismo. Es el caso de su compatriota Silvano Santiago, para el que el intelectual periférico ocupa un *entrelugar*, un espacio desde el que puede devolver al centro imágenes reflejadas de sí mismo que no podría producir y de las que puede aprender. El trabajo de la periferia incluye la tarea irónica de iluminar al centro. Aunque este diagnóstico es muy distinto al de Schwarz, Santiago no parece negar las «dolorosas condiciones existenciales» en las que incide aquel. Sencillamente observa que hay un beneficio, no para la nación (la preocupación de Schwarz), sino para un campo humano compartido por el centro y la periferia. La postura de Santiago tiene una dimensión histórica. Arguye que la corriente autoevaluada y autocrítica de la modernidad es el resultado de una intervención hoy vigente de voces venidas de la periferia. Estas han tenido así un papel histórico fácil de identificar en el desarrollo de la modernidad en el centro. René Antonio Mayorga (Larraín, 139) opina lo mismo y asegura que la periferia es una fuente de conocimiento para el centro porque en ella se muestran las «insuficiencias» de la modernidad. Esto hace que, además, la periferia sea una fuente de soluciones que el centro no puede concebir.

Como confirman los textos a los que me he estado refiriendo, desde los años 70 cada vez más escritores han reivindicado el poder de la periferia para describirse y definirse ofreciendo alternativas empíricas y conceptuales al imaginario centralista de atraso y carencia. La consecuencia ha sido una literatura rica y sugestiva a la que han contribuido en gran medida los pensadores latinoamericanos. Esta literatura rechaza la visión del centro, que considera la difusión como una especie de consecuencia natural de la modernidad y sugiere en su lugar una variedad de relaciones entre las modernidades del centro y las periféricas. Explicaré tres: relaciones de contradicción, complementariedad y diferenciación:

1. Contradicción: la estructura de poder centro-periferia está en abierta contradicción con el proyecto emancipatorio y democratizador de la modernidad, como han denunciado los intelectuales americanos durante los últimos 500 años. Dicho de otra forma, en el acto mismo de exportar sus ideas, la modernidad está en contradicción consigo misma, aunque este sea un hecho sistemáticamente invisible para el centro. Por eso Homi Bhabha pregunta: «¿Qué es la modernidad en

esas condiciones coloniales donde la imposición es en sí misma la negación de la libertad histórica, la autonomía ciudadana y la opción ética del cambio?» (1991: 198). Para Bhabha, la historia de la periferia genera una narrativa alternativa de emancipación: la libertad y la capacidad de acción no son productos de la modernidad, sino que hay que luchar dentro de ella para lograrlas. La modernidad se revela, entonces, no como un agente que garantiza la libertad, sino como un agente que pone en marcha ciertos conflictos y que en sí misma está constituida por esos conflictos.

2. Complementariedad: el centro genera narrativas de difusión necesarias para su autopercepción como centro. Pero su contenido, desde el punto de vista del centro, está exento de problemas y no tiene consecuencias. Lejos de ser un rasgo constitutivo de la modernidad o un aspecto de la división mundial del trabajo, aparece como un efecto colateral espontáneo e irrelevante de su desarrollo. Qué, cuándo o hacia quién se difunde específicamente la modernidad no cambia la forma en que esta se percibe. En la periferia, por el contrario, la difusión se traduce en procesos de recepción y transculturación. En el lugar de la recepción, el contenido y el carácter de los procesos de difusión, lejos de estar exentos de problemas y consecuencias, configuran la realidad. En el centro, por ejemplo, los fenómenos asociados de la emigración europea y la esclavitud africana no aparecen casi nunca como acontecimientos en la narrativa de la modernidad. Sencillamente, el campesinado europeo desplazado desaparece de la historia en el momento en que se sube a un barco, y los africanos no aparecen en absoluto. Pero en América ambos grupos son actores históricos esenciales sin los que la historia de su modernidad no tiene sentido. Los campesinos «atrasados» a los que desplazó la modernización en Europa fueron bienvenidos en América como una fuerza de modernización que superaría a los indígenas y pueblos mestizos «atrasados». (Desde América es lícito preguntarse qué aspecto habría tenido la modernidad europea si esos campesinos desplazados no hubieran tenido ningún sitio al que ir: ¿habrían tenido Italia e Irlanda revoluciones agrícolas como las de México y Rusia?). Gilroy, Schwarz, Mintz y otros exigen que la esclavitud sea considerada un elemento esencial de lo moderno. Gilroy pide que miremos «con mayor profundidad a la

relación entre el terror racial y la subordinación y el carácter interno de la modernidad» (70-71). *Black Atlantic*, de Gilroy (1993), es uno de los intentos más ambiciosos para establecer los términos de un análisis transatlántico de la modernidad, en especial en relación a la cultura. Gilroy insiste en la necesidad de incluir las contraculturas en el relato de la modernidad, así como aquellas formaciones culturales que están a la vez dentro y fuera de las fronteras, de forma a la vez inmanente y trascendente.

Cuando no son cuestionados, los análisis difusionistas de la cultura hechos desde el centro dan por hecho un proceso de asimilación, por parte del lugar de recepción, unívoco y desproblematizado. No hay nada en el centro que exija cuestionar este axioma. Sin embargo, desde la perspectiva epistemológica del lugar de recepción, la idea de «asimilación» carece de poder explicativo. No es casualidad que la teoría de la transculturación se desarrollara en Latinoamérica, o que los vocabularios de la hibridación, el mestizaje y la *créolité* se convirtieran en la base de poderosos paradigmas culturales y discursos identitarios en América.

3. Diferenciación: desafiar el monopolio interpretativo que el centro se ha dado a sí mismo implica recuperar la diferencia frente a las falsas afirmaciones de igualdad. Por ejemplo, ha sido habitual asumir que en la periferia el término «progreso» se refiere a lo mismo que en el centro. Los intereses normativos del centro están garantizados por esta ecuación, pero en la periferia se vuelve evidente que «progreso», en el sentido de «mejorar la condición humana» o en el de «avanzar hacia una mayor plenitud», no es lo mismo que «progreso» en el sentido de «ponerse al día» o «reproducir lo que ya ha ocurrido en otra parte». Esta última teleología, como han señalado muchos críticos, impone un estado de crisis de identidad permanente.

Fuera del centro, modernidad y modernización se diferencian de forma más aguda: la relación de homología o identidad que se mantiene en el centro se resquebraja. Casi siempre se percibe la modernización como el proceso que desplaza a la modernidad. La reflexión sobre este asunto ha sido rica y diversa en Latinoamérica. Gino Germani (1969) opina que la modernización favorece tanto como obstaculiza la modernidad. Aníbal

Quijano (1988) defiende que después de la Segunda Guerra Mundial la modernización eclipsó el resto de aspectos de la modernidad, ocultando el hecho de que, si bien América Latina había sido un receptor pasivo de modernización, desde 1492 era un productor activo de modernidad. Quijano culpa al capitalismo británico de llevar a Latinoamérica una modernización sin modernidad. Touraine (1988) llega a rechazar no solo la identificación entre modernidad y modernización, sino cualquier relación estable entre las dos. Lo importante, dice, es el modo en que una formación social cualquiera combina la modernidad con su modelo particular de modernización. Norbert Lechner (1990) plantea una tensión irreductible entre las dos. Lechner define la modernización como el despliegue de la racionalidad instrumental y la modernidad como el despliegue de una racionalidad normativa que conduce hacia la autonomía y la autodeterminación. En el contexto latinoamericano, dice, la primera destruye a la segunda. En Perú, Rodrigo Montoya (1992) plantea un argumento parecido al definir la modernidad como autodeterminación y autonomía, y la modernización como desarrollo capitalista y proyecto civilizador occidental. Defiende que en la periferia es imposible alcanzar la modernidad con los medios de la modernización. Esta idea es la base de la contrapropuesta de Montoya de una modernidad diferencial basada en los valores indígenas andinos. Por último, no pocos teóricos, incluyendo a José Joaquín Brunner (1994), Néstor García Canclini (1989), Arjun Appadurai (1996) y Frederick Buell (1994), hacen un uso indistinto de ambos términos. Lo que consiguen, principalmente, es reducir la modernidad a modernización. Quizás esta reducción registre el impacto de los paradigmas posmodernos (y pos-Guerra Fría) que defienden que los proyectos de emancipación modernos están muertos y la ciudadanía está atada al consumo.

Condiciones de la modernidad periférica

He sugerido que un análisis global y relacional de la modernidad es un proyecto empírico y conceptual. Fuera del centro, decía, los análisis de la modernidad presentarán relaciones de contradicción, complementariedad y diferenciación respecto a los que están *centrados* en él. En América, dos condiciones existenciales y epistemológicas parecen ser la clave a la

hora de determinar el carácter y la trayectoria de la modernidad. Son 1) la condición de «receptividad impuesta» y 2) la presencia conjunta de un «nosotros» y sus «otros» en la modernidad. En las páginas finales, trataré de explicar estos dos puntos.

Con «receptividad impuesta» me refiero a la circunstancia de la que se lamenta Schwarz más arriba: de ser el polo receptor de una relación asimétrica de difusión. A menudo se considera al Macondo de García Márquez como el intento de describir la dinámica por la que las cosas llegan de forma impredecible hasta la periferia; las formaciones sociales tienen la capacidad para determinar cómo van a ser recibidas, pero no la de rechazarlas. Al hablar de «copresencia del otro» me refiero a situaciones históricas en las que los sujetos de la modernidad —a veces las élites coloniales— afrontan la tarea de fundar un orden social y espacial compartido con los *otros* de la modernidad —los habitantes indígenas, por ejemplo—. Estos dos factores aparecen de forma repetida cuando los investigadores trazan las dinámicas históricas y culturales de la modernidad en América. Algunos ejemplos pueden servir para ilustrar esto.

Después de independizarse de España, los pensadores latinoamericanos dibujaron, en el mapa de la modernidad que produjeron para sí mismos, una situación de dominio de las élites ilustradas sobre las masas iletradas. El elemento que «detenía el avance», se entendía, eran estas últimas. Pero los estudios actuales han defendido lo contrario: que, entre las élites, la difusión de los programas de la modernidad a menudo ha servido para reforzar estructuras sociales ya existentes y *evitar* el «progreso». En concreto, en las sociedades heterogéneas de América, la necesidad que tiene la modernidad de un *Otro* cosificado acarrea crecientes disociaciones entre las élites (a las que se cree gobernadas por la modernidad) y las masas (a las que se cree gobernadas por la tradición, el tribalismo o el barbarismo). Los términos centrales de la modernidad dejaron a las masas indígenas y mestizas fuera de la historia misma, que las élites ilustradas se creían llamadas a escribir. El sociólogo peruano José Guillermo Nugent presenta este argumento en su ensayo *El laberinto de la choledad* (1992). En el siglo XIX, dice Nugent, la mayoría indígena del Perú fue rápidamente «expulsada del tiempo», y se dejó de ver a los indígenas como actores en

la producción de la nación o la historia peruana⁴⁰. En palabras de Nugent, «los señores se hicieron más señores y los indios más indios» (71). Las categorías de la modernidad legitimaron, y de hecho la impusieron, lo que en los propios términos de la modernidad era una regresión social. No había espacio en el imaginario modernista del centro para las formaciones sociales heterogéneas que eran la norma allí donde el expansionismo europeo había dejado su marca. En Argentina, donde los pueblos indígenas eran una minoría en tiempos de la independencia, el resultado no fue simplemente una expulsión del tiempo, sino las campañas de genocidio, de sobra conocidas, que inició Sarmiento, posiblemente el presidente más cosmopolita y moderno del hemisferio en esa época. El exterminio de la población indígena y la importación de campesinos europeos desplazados eran estrategias complementarias antes que contradictorias.

En el Perú, explica Nugent, las élites crearon lo que él llama una *contramodernidad*, en la que se usaron aspectos de la modernización para reforzar un orden social colonial en el que el centro habría de ser percibido como arcaico. Este fue el resultado, dice Nugent, de una «recepción selectiva» de la modernidad, que para las élites asentadas era esencialmente ajena. En los términos que manejamos, una recepción selectiva de este tipo era inevitable si atendemos a la condición de receptividad impuesta de la periferia. No existía la posibilidad de rechazar sin más la modernidad. Pero, ¿por qué las élites peruanas vivían la modernidad como un fenómeno «extraño»? A menudo se considera una evidencia de su atraso, pero hay otra explicación posible: la copresencia del *yo* y el *otro*. En Perú, la existencia de una mayoría indígena y tres siglos de cohabitación colonial eran razones más que suficientes para hacer que las ideologías de la modernidad fueran ajenas. La modernidad metropolitana no dejaba, en ese tipo de formación social, que las élites de la periferia fueran responsables de la modernización.

Roberto Schwarz construye un argumento parecido en relación a Brasil. «Cuando Brasil se hizo un estado independiente», dice, «se estableció

40 Esta expulsión de la historia contrasta dramáticamente con el siglo XVIII andino, cuando los acuerdos de reparto de poder se extendieron entre las élites *criollas* y la nobleza indígena, y cuando las masas indígenas lideraron una serie inagotable de revueltas que culminó con la rebelión pan-andina de Tupac Amaru-Tupac Katari de 1781-82. Las élites indígenas perdieron su poder al comienzo de esta rebelión.

una colaboración permanente entre las formas de vida características de la opresión colonial y las innovaciones del progreso burgués» (14). El hecho de que Brasil siguiera siendo una sociedad esclavista, por ejemplo, determinó la idea de libertad que se extendió allí. Ser libre era no ser esclavo. Schwarz defiende que en Brasil la sociedad de individuos «libres» no se constituyó en torno a la idea rousseauiana de libertad personal, sino en torno a la idea tutelar de *favor*; una forma de servidumbre radicalmente distinta a la de la esclavitud. En este sistema, las personas «libres» dependían del favor de individuos ricos y poderosos para sobrevivir. El sistema tutelar que había quedado funcionaba en contra del individualismo y liberalismo modernos, pero venía sostenido, e incluso impuesto, por las categorías modernas de libertad e individualidad concebidas en la metrópolis. El resultado, según Schwarz, es una modernidad periférica propia de Brasil. «El favor» llegó a configurar las instituciones modernas, su burocracia y el sistema de justicia, todo lo cual, «aunque bajo el dominio del *favor*, confirmaba las formas y teorías del moderno estado burgués» (24). Schwarz subraya la «extraordinaria disonancia que se produce cuando el ideario moderno sirve a este propósito».

Nuevamente, desde la óptica del centro el sistema de *favor* se interpreta como atraso, como la ausencia de modernidad. El argumento es que el fracaso a la hora de integrar los ideales democráticos modernos hizo que las élites actuaran guiadas únicamente por sus intereses de clase. Pero Schwarz sigue preguntándose: ¿de qué otra manera podría haber sido? Lo cierto es que en el siglo XIX las ideas liberales no podían ser rechazadas, pero tampoco implementadas en Brasil (o Perú o Estados Unidos). La receptividad impuesta hace que sea imposible rechazar lo moderno, pero la copresencia de la modernidad del otro hace que sea imposible reproducir la modernidad metropolitana. Schwarz no acepta en ningún caso el diagnóstico de atraso para analizar estas situaciones. Los centros «modernos» y las periferias «atrasadas» participan del mismo orden de cosas y son productos de las mismas condiciones históricas. La esclavitud se prolongó en Brasil hasta 1888, no como un resabio arcaico o premoderno, sino como una estructura plenamente integrada en el proceso histórico de la época. Las condiciones que sostenían la esclavitud en Brasil eran las mismas que las condiciones *modernas* que permiten entender el modelo de producción del centro.

Esta es la dimensión global y relacional que los análisis de la modernidad ocultan sistemáticamente. Desde el punto de vista del centro, el *proceso* de difusión/recepción de la modernidad en el exterior se ha evaluado, en el mejor de los casos, como un efecto colateral y espontáneo que no puede revelar nada importante sobre la modernidad misma. No aparece como un elemento de la división internacional del trabajo o de la red de relaciones globales de cuyo contenido Europa podría ser en parte responsable. Sin embargo, en el lugar de recepción, el ímpetu difusionista de la modernidad sí se percibe como un poderoso condicionante de la realidad en todas sus dimensiones. Pero las teorías metropolitanas sobre la modernidad siguen siendo inmunes a esta evidencia; Berman, Toulmin, Heller y sus interlocutores no le han prestado atención, por ejemplo, y todavía hoy muy pocos, dentro de sus esferas intelectuales, se sienten forzados a hacerlo.

Es difícil resistirse a convocar aquí una anécdota paralela de la historia de la modernidad en otra periferia: el norte de África. En un estudio fascinante sobre las ciudades coloniales francesas, Paul Rabinow defiende que «la primera experiencia completa en planificación urbanística de Francia tuvo lugar en Marruecos» (1989: 77). Los urbanistas franceses que estudia Rabinow despreciaron Francia porque estaba tan atada a la tradición que no podía ser verdaderamente modernizada. A principios del siglo xx, la frontera colonial era el lugar donde la modernidad podía tener un auténtico desarrollo, en gran medida porque allí se podía imponer cualquier cosa; no había que negociar con la tradición. A base de decretos, las autoridades coloniales francesas diseñaron ciudades ultramodernas en las que se daba por hecha la copresencia del *Otro*. Una de las prioridades era hacer posible y estéticamente satisfactoria la cohabitación permanente de poblaciones francesas y musulmanas en espacios segregados, adyacentes y estéticamente agradables. En su ensayo, la frontera colonial aparece a la vanguardia de la modernidad, y no como el lugar del atraso. Marruecos era una oportunidad para crear una formación social moderna a través de la planificación urbana: una oportunidad garantizada por la violencia del poder colonial⁴¹.

41 Lyautey no fue el único en pensar en África como el escenario del sueño urbano moderno a principios del siglo xx. En los años 20, el chileno Vicente Huidobro escribió una novela en la que Europa es destruida y los supervivientes viajan a África a fundar una sociedad urbana verdaderamente

Rabinow trata de reivindicar a los urbanistas de principios del siglo xx destacando que trabajaron desde un profundo respeto hacia las diferencias culturales y que solo después este sería sustituido por actitudes homogeneizadoras y tecnocráticas. Pero es inevitable advertir que en los diseños de Lyautey la forma de tener en cuenta la copresencia del Otro es la segregación, una práctica que fortalece y refuerza las categorías de la otredad que, como he expuesto, son clave para entender la modernidad como un discurso identitario. ¿Tales formaciones en la periferia representan un despliegue «disonante» de modernidad, por decirlo en los términos de Schwarz? ¿Son acaso *ejemplos* de contramodernidad, por usar el término de Nugent? ¿O de la *pseudomodernidad* de la que se quejaba Octavio Paz? (Brunner 1988:96) ¿O son realizaciones alternativas de la plenitud moderna, como diría Gilroy?

Periferia y plenitud

En contraste con el siglo xix, las primeras décadas del siglo xx se perciben a menudo como el momento en que la modernidad se consolidó en América Latina. La participación política se democratizó y las clases medias urbanas se consolidaron junto a los mercados de consumo, la industrialización, la transformación tecnológica de la vida diaria y los movimientos contestatarios modernos: unionismo, feminismo, marxismo y anarquismo. Las ciudades crecieron y aumentaron su dominio frente a la nobleza terrateniente. En las artes, aparecieron la radio, la fotografía, el cine y los movimientos de vanguardia. ¿Qué ocurre si este modelo de consolidación de la modernidad se examina con las lentes que he propuesto aquí? Presento ahora algunos ejemplos del terreno de la literatura y la estética.

En el ámbito artístico, la modernidad metropolitana está profundamente ligada a la estética urbana y a la urbanización, desde el *flâneur* de Baudelaire en París en los años 60 del siglo xix hasta los estudios de Walter Benjamin sobre el poeta. La ciudad *es* la vanguardia de la civilización moderna, su avanzadilla, su creación más dramática. Sin ciudad no hay

moderna llamada *Chaplandia*. Agradezco a Guillermo Giucci haberme descubierto la existencia de esta obra.

modernidad. Lo rural se convierte en sinónimo de atraso. Leída desde esta norma urbana, ¿cómo hay que entender una novela argentina como *Don Segundo Sombra* (1926), de Ricardo Güiraldes? Se trata de una *bildungsroman* nostálgica sobre la pampa argentina que cuenta la relación entre un caballero joven y un gaucho viejo. Desde la óptica metropolitana, es difícil creer que una novela pastoral folclórica de este tipo pudiera publicarse entre, digamos, las dos obras maestras experimentales de Virginia Woolf, *Mrs. Dalloway* (*La señora Dalloway*, 1925) y *To the Lighthouse* (*Al faro*, 1927). La novela de Güiraldes parece un caso claro de anacronismo y atraso.

Pero el hecho es que en América, tanto en el norte como en el sur, la modernidad provocó el florecimiento de experimentos estéticos no urbanos, de proyectos artísticos anclados al campo, la selva, las montañas, las regiones fronterizas y a un orden social heterogéneo y excolonial, y no a la ciudad. El movimiento de vanguardia en Brasil, por ejemplo, comenzó en 1921 con un documento indignante llamado el «Manifiesto antropófago», escrito por el poeta y activista cultural Oswald de Andrade. El programa estético que propone, con seriedad e ironía, abraza la figura del caníbal (claramente no moderna) como base de la cultura brasileña moderna. La estética antropófaga resignificaba la relación de receptividad impuesta: lo que venga de fuera, decía, jamás lo imitaremos ni obedeceremos, sino que lo devoraremos para después defecar lo que no nos sirva y absorber el resto en nuestra propia carne. Para el crítico Silviano Santiago, «la coexistencia de la castración y la liberación» en el pensamiento antropófago sirve tanto para «evocar una condición de dependencia cultural» como para plantear «la posibilidad de una cultura propia del tercer mundo que participe necesariamente de la tradición etnocéntrica europea pero al mismo tiempo la cuestione» (1996: 177).

La otra figura central del modernismo brasileño, Mario de Andrade, era un poeta, novelista, etnógrafo, musicólogo, fotógrafo, pedagogo y autodidacta cosmopolita. Escribió la novela canónica del modernismo brasileño, *Macunaíma* (1928), una «rapsodia» cómica cuyo héroe es un indio tupí que viaja a lo largo del territorio de Brasil causando problemas. Al mismo tiempo, De Andrade también escribió uno de los grandes poemas urbanos de todos los tiempos, la *Pauliceia desvairada*, en 1922, exactamente el mismo año en que Joyce publicó el *Ulises*. Tanto el campo

como la ciudad eran territorios privilegiados para el artista moderno en América⁴².

Lo mismo podría decirse de un contemporáneo más conocido, el novelista guatemalteco Miguel Ángel Asturias, ganador del Premio Nobel de Literatura en 1967. Asturias escribió una famosa novela urbana sobre la dictadura (*El Señor Presidente*, 1938) y una novela rural igualmente famosa, *Hombres de maíz* (1949). Esta última es un notable trabajo experimental en el que el autor intenta construir un imaginario nacional guatemalteco recuperando y resignificando la mitología maya. (De hecho, Asturias sirve como ejemplo de la estética antropófaga de los brasileños: su contacto con la mitología maya no ocurrió, y no podría haber ocurrido, en una Guatemala en vías de modernización. Ocurrió en la Sorbona cuando fue a París a estudiar Derecho). A la vez que Asturias, los escritores mexicanos Nellie Campobello, Agustín Yáñez y Juan Rulfo experimentaron la estética rural, como hicieron José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado y Raquel de Queiroz en Brasil. Campobello y Queiroz son parte de una interesante ola de literatura de mujeres que incluye a Gabriela Mistral y Marta Brunet (Chile) o Teresa de la Parra (Venezuela). Mistral, que recibió el Premio Nobel de Literatura en 1942, escribió un largo poema titulado *Poema de Chile* en el que la poeta atraviesa el territorio de su país acompañada por un niño indígena. La ciudad no aparece nunca. Para las mujeres escritoras modernistas latinoamericanas, la ciudad representa a menudo el regreso a la inmovilización y la falta de libertad. Es difícil encontrar en Europa algo parecido a este proyecto estético; no así en Norteamérica.

Además, otra serie de experimentos se desarrolló dentro de lo que podríamos llamar «estética de la frontera», con la que escritores como Horacio Quiroga, José Eustasio Rivera o Rómulo Gallegos alegorizan las fronteras de la modernidad y la relación entre modernidad y modernización. Fernando Coronil y Julie Skurski, en un estudio esencial de la novela *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos (Venezuela, 1928), defienden que es un ejemplo del «regreso a lo rural», un intento de resolver las relaciones ambivalentes con el altomodernismo del centro. El campo venezolano,

42 Sandra Benedet ha hecho una observación parecida respecto a los movimientos políticos. El anarquismo, un fenómeno urbano en Europa, ha tenido poderosas versiones rurales en América Latina, especialmente la de los hermanos Flores Magón en México.

la periferia de la periferia, se convirtió en el escenario del esfuerzo de la élite para resolver la dimensión dual de su estado de dependencia. Leída en contraste con la ficción psicológica europea de la época, esta alegorización puede parecer anacrónica (Lechner 1990). También pueden encontrarse intentos, pervertidos por el racismo y la ignorancia, dentro de lo que podríamos llamar «estética etnográfica», desde las antologías folclóricas a las obras de realismo social e indigenismo.

Estos proyectos dentro de las estéticas rural, fronteriza y etnográfica reflejan aspectos cruciales de la modernidad en América. Además, perduraron de alguna forma hasta el denominado *boom* de la narrativa latinoamericana en los 50 y los 60. No se señala a menudo que las novelas del *boom* son llamativamente no urbanas: desde *Los pasos perdidos* de Carpentier (Cuba, 1956), pasando por *Los ríos profundos* de Arguedas (Perú, 1958), *La muerte de Artemio Cruz* de Fuentes (México, 1962), *La casa verde* de Vargas Llosa (Perú, 1966) y *Maira* de Darcy Ribero (1972). Cuando en su obra maestra *Grade Sertão: Veredas* (1956) el brasileño João Guimarães Rosa quería imitar a James Joyce, sustituyó la ciudad de Dublín por las vastas llanuras interiores de Brasil.

Es inevitable sentirse fascinado por el dinamismo de estos proyectos. En los términos que he propuesto, a menudo incluyen inversiones de la receptividad impuesta; esto es, una reivindicación de centralidad por parte de la periferia. Igualmente impactante es el grado en el que están vinculados a la copresencia de la modernidad del *yo* y el *Otro*. Fueron compromisos creativos con la realidad y la historia fuera del centro y en términos no impuestos por el centro. Por volver a las categorías relacionales introducidas más arriba, son modernidades periféricas que mantienen relaciones de contradicción, complementariedad y diferenciación con las modernidades de la metrópolis. Su poder emancipador, como han señalado a menudo los críticos, reside principalmente en el rechazo de la posición autoalienante de la receptividad impuesta, como diría Schwarz, o en el uso de su posición como un lugar de autenticidad creativa, como diría Santiago.

Surgir a través de lo popular

Lo «mágico» del realismo mágico latinoamericano, como ha señalado a menudo Jean Franco, proviene de otro rasgo ajeno a la metrópolis: el compromiso de los escritores con lo popular. En las descripciones metropolitanas de la modernidad, las culturas populares y vernáculas no tienen lugar. Si acaso, se las percibe como formas de alteridad (como tradición, por ejemplo). Pero, como han demostrado muchos investigadores, una de las características más evidentes de las modernidades latinoamericanas es la interacción entre corrientes importadas o impuestas desde la metrópolis y las profundas y heterogéneas formaciones culturales desarrolladas entre unas clases populares racial, étnica y regionalmente diferentes. La investigación sobre este tema (pienso en Jesús-Martín Barbero, Néstor García Canclini, Jean Franco, Ángel Rama, William Rowe y Vivian Schelling, y otros) sugiere la necesidad de comprender cómo ha funcionado la difusión cultural en el contexto de la modernidad. Con el rechazo empático de la idea centralista de difusión que desplaza lo preexistente, estos investigadores defienden que incluso aquello que se impone tiene que incorporarse *a través* de lo que ya estaba presente.

El asunto fue estudiado en profundidad en un libro muy influyente de William Rowe y Vivian Schelling, *Memory and Modernity* (1991). «En Latinoamérica», explican, «la modernidad surge a través de lo popular». Rechazan enfáticamente la convicción centralista de que, al llegar, la difusión reemplaza todo lo que hay. Como los pensadores americanos de la heterogeneidad, hibridez y *créolité*, Rowe y Schelling teorizaron sobre el lugar de recepción de una difusión que en el centro es percibida como libre de obstáculos y carente de relevancia. Incluso aquello que se impone, dicen, tiene que entrar a través de lo que está allí ya. Esto es: la modernidad en la periferia entra a través de todo aquello que el centro define como su otro, que además es lo que le da forma: la religión, lo tradicional, lo tribal, lo no occidental, lo iletrado, lo no ilustrado. ¿De qué otra forma podría ser? Ejemplo tras ejemplo, Rowe y Schelling se fijan en cómo la mitología popular, el drama local y los ritos codifican la historia de la modernidad; cómo la religión popular con sus festividades, santos, calendarios rituales, formas artísticas y cosmologías se acopla con la modernidad. Señalan cómo la cultura vernácula genera su propia *lista* de tipos de caracteres: el

malandro, el cholo, la chola, con los que codifica las formas de acción subalterna dentro de la modernidad. Se detienen en los deportes, la artesanía, las formas de urbanización, los movimientos sociales o el impacto de la tradición oral en los medios electrónicos. La conclusión evidente, defendida por cronistas latinoamericanos contemporáneos de todo el hemisferio es, que en su interacción dinámica y cambiante con la modernidad, la cultura popular no puede integrarse en la geografía modernista del «afuera» y el «detrás», ni en los conceptos de Raymond Williams de lo emergente y lo residual, ni, sospecho, en las visiones de sujetos que «entran y abandonan la modernidad» de García Canclini o la idea de Galeano de una «modernidad barroca» en América distinta de la «modernidad ilustrada» de Europa.

Obra citadas

- APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at large*. Minnesota: Minnesota UP.
- ARNASON, Johann (1994). «Touraine's critique of modernity: metacritical reflection», *Thesis Eleven*, 38, 1994, 36-45.
- BENEDET, Sandra (2000). *The estridentista movement: the avant-garde in Mexican life and letters*. Tesis doctoral. Stanford University.
- BERMAN, Marshall (1982). *All that is solid melts into air*. NY: Simon and Shuster.
- BHABHA, Homi (1991). «Race, time and the revision of modernity». *Oxford Literary Review*, 13:1, 1991, 193-219.
- BRUNNER, José Joaquín (1988). «¿Existe o no la modernidad en América Latina?», en Calderón (1988), 95-100.
- _____ (1994). *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago: Planeta.
- BUELL, Frederick (1994). *National Culture and the New Global System*. Berkeley: U. of California Press.
- CALINESCU, Matei (1987). *Five faces of modernity*. Durham: Duke UP.
- CALDERÓN, Fernando, ed. (1988). *Imágenes desonocidas: La modernidad en la encrucijada pos moderna*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (1988). «Identidad y tempos mixtos o como pensar la modernidad sin dejar de ser boliviano», en Calderón (1988), 25-29.
- CORONIL, F., SKURSKI, J. (1991). «Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela». *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 33, No. 2 (Apr., 1991), pp. 288-337
- David y Goliath (1987). Número especial sobre modernidad y posmodernidad, Buenos Aires.
- DUSSEL, Enrique (1993). «Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)». *Boundary 2*, Vol. 20, No. 3, «The Postmodernism Debate in Latin America» (Autumn, 1993), pp. 65-76.
- ECHVERRÍA, Bolívar (1991). «Modernidad y capitalismo (quince tesis)». En Echeverría, 73-122.
- ECHVERRÍA, Julio de, comp. (1991). *Debates sobre modernidad y postmodernidad*. Bogotá: Nariz del Diablo.

- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- GERMANI, Gino (1969). *Sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- GILMAN, Sander (1982). *On blackness without blacks*. Boston, G.K. Hall.
- GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard UP.
- GRUMLEY, J. (1994). «Watching the pendulum swing -- Agnes Heller's modernity». *Thesis Eleven* 37, 127-140.
- LANDER, Edgardo (1991). *Modernidad y universalismo*. Caracas, Nueva Sociedad.
- LARRAÍN IBÁÑEZ, Jorge (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Ed. Andrés Bello.
- LECHNER, Norbert (1990). «¿Son compatibles la modernidad y la modernización?: el desafío de la democracia latinoamericana», Documento de trabajo, #440 FLACSO, Santiago.
- MINTZ, Sidney (1982). *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. New York: Penguin.
- MONTALDO, Graciela (1997). «Strategies at the end of the century: a review essay», *Organization* 4:4, Nov. 1997, 628-34.
- MONTOYA, Rodrigo (1992). *Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Lima: Cuadernos del Sur.
- NUGENT, José Guillermo (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación E. Ebert.
- MAYORGA, René A. (1988). «Las paradojas e insuficiencias de la modernidad y el proceso de la democracia en América Latina», en Calderón (1988), 139-44.
- QUIJANO, Aníbal (1988). «Modernidad, identidad y utopía en América Latina», en Calderón (1988), 17-24.
- RABINOW, Paul (1989). *French Modern*. Cambridge: MIT Press.
- RAMA, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- ROWE, William / SCHELLING, Vivian (1991). *Memory and modernity: popular culture in Latin America*. London: Verso.
- SANTIAGO, Silviano (1996). «The course of literary modernity in Brazil», *Journal of Latin American Cultural Studies* 5:2, 175-182.
- SARLO, Beatriz (1988). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Vision.

Mary Louise Pratt

SCHMIDT, Wolfgang (1991). «En los límites de la modernidad». En Echeverría 1991, 57-72.

SCHWARZ, Roberto (1992). *Misplaced ideas: essays on Brazilian culture*, ed. John Gledson, London: Verso.

SMITH, Bernard (1994). «Modernism and Post-modernism: Neo-colonial viewpoint concerning the sources of modernism and post-modernism in the visual arts». *Thesis Eleven* 38, 104-117.

TOULMIN, Stephen (1990). *Cosmopolis*. New York: Free Press.

TOURAINÉ, Alain (1988). «Actores sociales y modernidad», en Calderón (1988), 175-78.

_____ (1984). «Mutations of Latin America», en *Thesis Eleven* 38, 61-71.

TSING, Anne (1993). *In the realm of the Diamond Queen*. Princeton UP.

WALLERSTEIN, Emmanuel (1979). *The capitalist world economy*. Cambridge: Cambridge UP.

6. La futurología de la independencia en Hispanoamérica y Filipinas

El modo subjuntivo siempre es el mayor misterio de la gramática española para los angloparlantes. Una de las formas más efectivas de enseñarlo es usando el vasto archivo de canciones de amor en español, en las que abundan los subjuntivos. El amor romántico es el lugar de los estados del ser hipotéticos, potenciales, irrealizados, anhelados, perdidos e imposibles: «Ay, cuánto diera por verte una vez más», «Por lo que tú más quieras, dime cuándo», «Que te den lo que no pude darte / aunque yo te haya dado de todo», «Cuando lejos te encuentres de mí, cuando quieras que esté yo contigo»⁴³...

De igual modo, no hay una fuente más rica para enseñar los tiempos del futuro en español que el vasto corpus que aborda las luchas de Hispanoamérica por la independencia a finales del siglo XVIII y a principios del XIX. En él, voces proféticas recurren a los futuros como exigencias históricas y propuestas políticas: «Seremos libres, seremos hombres, seremos nación» (Miranda 261). Pero en la literatura de la independencia, estos

43 Son versos de los boleros clásicos: «Si no te vas», «Quizás», «Que te vaya bonito» y «No volveré».

indicativos rotundos están proyectados hacia un campo político de incertidumbre radical, inestabilidad e impredecibilidad. Postulan futuros en un momento en los que lo posible seguía siendo desconocido, incognoscible e inimaginable. Los recientes bicentenarios de las luchas de independencia de Hispanoamérica han provocado un regreso a los archivos y los imaginarios y un replanteamiento de los procesos históricos iniciados a finales del siglo XVIII y principios del XIX y que todavía, inevitablemente, están en marcha. Como modesta contribución a este debate, propongo en estas páginas pensar en la independencia como un ejercicio de «futurología»⁴⁴.

El concepto de independencia

En el orden geopolítico imperial moderno, la independencia ha sido pensada como un paso más, aunque un paso esencial, en el itinerario de la descolonización. La independencia promulga el cambio del estado de colonia a neocolonia: es un *telos*. Esta concepción de la descolonización ha perdurado hasta el presente, recientemente, por ejemplo, en el caso de la independencia de Namibia respecto a Sudáfrica en 1990⁴⁵, o en la consecución pacífica de la independencia de Puerto Rico. En América, la independencia proporciona un comienzo a las narrativas nacionales, a lo que Doris Sommer denominó de forma brillante «ficciones fundacionales» (Sommer, 1991). Nuestro sentido común tiende a construir relatos: las naciones americanas se fundaron en un acto histórico que implicaba deshacerse del yugo colonial, desafiar al opresor imperial y reclamar la tierra para aquellos que la habitaban —o al menos para algunos de ellos—. En una de sus versiones, la historia es edípica: el hijo derrota al padre y reivindica para sí la tierra y los medios de producción. En otra, es paternalista: el padre o madre protector finalmente se da cuenta de que su retoño

44 Usé por primera vez este término en «Sitting in the Light of the Great Solar TV», donde analizo la futurología del neoliberalismo de finales del siglo XX.

45 Namibia se convirtió en estado independiente después de veintidós años de maniobras internacionales y una guerra de guerrillas liderada por la South West African People's Organization (SWAPO). Todo ello fue una consecuencia directa del reparto de África en la década de los 80 del siglo XIX, cuando Namibia pasó a ser una colonia alemana y después fue incorporada a Sudáfrica. Javier Pérez de Cuéllar, el Secretario General de la ONU, organizó la toma de posesión del primer presidente de Namibia, Sam Nujoma.

está preparado para tomar las riendas de su propio futuro y le concede la autodeterminación. En otra, es gestacional: el colonialismo termina o llega a la plenitud con el «nacimiento» de naciones entre sangre y dolores; la dependencia se deja atrás como una placenta. La multiplicidad de metáforas y su naturaleza abstracta y alegórica es, por supuesto, lo que las hace útiles. Fueron todas ellas convocadas por esos hombres innumerables en estatuas ecuestres cuya presencia, salpicando las plazas de los pueblos y ciudades de Hispanoamérica, nos enseñó a ver Benedict Anderson (Anderson 1983).

Pero imaginar la independencia como un objetivo del colonialismo, una meta hacia la que este se dirigía de forma constante, solo es posible en retrospectiva. Como revela el caso de Namibia, ni siquiera en 1990 había una fórmula o un guion claro para dejar atrás el estatuto colonial, cuanto menos en 1790, cuando el venezolano Francisco de Miranda decidió consagrar su vida a acabar con el dominio español en América.

En estas páginas, a modo de experimento, imagino la independencia, en oposición a esos modelos, como la proyección hacia un futuro desconocido, incognoscible e impredecible. «Independencia» es el nombre de las luchas que buscaban superar el estatuto colonial, que se aventuraron hacia una incertidumbre radical sin tener casi ninguna idea de qué podría pasar, dónde acabaría todo, cuánto iba a durar o cómo debía hacerse. Desde este punto de vista, la independencia no designa un proceso, sino una idea que se materializa, sobre todo, a través de la improvisación y el riesgo. En lugar de pensar la independencia como un fin, la veo como una idea que surge cuando el régimen colonial deja de ser capaz de contener las energías generativas de autorrealización de los sujetos y colectividades que se desarrollaron según sus propios ordenamientos de la vida y los asuntos. En este acercamiento, la independencia es un *concepto* que se pone en juego cuando los órdenes coloniales entran en una serie de crisis provocadas por su propia organización asimétrica.

Uso el término «concepto» en el sentido particular que desarrolló la filósofa Elizabeth Grosz (2011) siguiendo a Deleuze y Guattari (1994). El análisis de Grosz nos es útil porque entiende los conceptos como herramientas clave para un cambio social radical cuyo trabajo es principalmente el de una futurología: imaginar las cosas de otro modo. Grosz parte de la afirmación de Deleuze y Guattari de que «todos los conceptos están

ligados a problemas sin los que no tendrían significado»⁴⁶. Desde luego, esto es cierto para el concepto de «independencia», lo mismo que para otros conceptos contemporáneos como «terror», «justicia medioambiental» o «transexual». A la vez, dice Grosz, los conceptos «no son soluciones a los problemas» (78), sino que nos capacitan para imaginar: «transforman el caos dado, el problema acuciante, en diversas formas de orden, en posibilidades de ser de otra forma... la promesa de un futuro diferente al presente» (79). Es asombroso cómo la independencia encaja en esta descripción. Los conceptos, según Grosz, no son proposiciones, no pueden ser verdaderos o falsos. En su lugar, «aportan idealidad al mundo», «nos permiten rodearnos de posibilidades de ser distintos, algo que el impacto directo de los acontecimientos sobre nosotros no hace». Tienden puentes entre «las fuerzas que implacablemente nos afectan desde el exterior para crear un problema, y las fuerzas que podemos reunir para enfrentarnos a los problemas» (78). «Disponen para nosotros un espacio y un tiempo en el que podremos llegar a ser una respuesta a la particularidad indeterminada de los acontecimientos». Son «formas de dirigirse al futuro... modos de representar nuevas fuerzas». Encuentro que este lenguaje es extraordinariamente iluminador para explicar la forma en que funciona la independencia dentro de los procesos generalmente tumultuosos a través de los cuales las colonias buscan una salida al estado colonial y un camino hacia «un futuro distinto al presente».

Sugiero que, en este sentido, la independencia funcionó como *concepto* para la gente que vivió la crisis y el caos del orden colonial en Hispanoamérica a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Sin proveerles de un guion o una solución para los problemas a los que daba lugar, la independencia permitió a esa gente «rodearse de posibilidades de ser de otra forma». El concepto de independencia hizo posible el proceso de «dirigir las fuerzas del presente y transformarlas en fuerzas nuevas y diferentes para el futuro». Podemos comprobarlo en los escritos de la figura fundadora de la independencia hispanoamericana que hemos citado antes, Francisco de Miranda. Nacido en Caracas en 1750, Miranda fue enviado con el ejército español en 1772 a servir en el norte de África, el sur de España y Cuba, donde entró en contacto con los rivales británicos de España

46 Deleuze y Guattari 1994: 16, citado en Grosz 2011: 78.

y unos Estados Unidos que acababan de declarar su independencia. Viajó por una gran extensión de Estados Unidos, conoció a George Washington y desde entonces y hasta su muerte en 1816 dedicó su vida a luchar por la independencia de España de las colonias americanas. Durante años, viajó por Europa huyendo del arresto en España, buscando aliados y solicitando el apoyo militar del gobierno británico para invadir Sudamérica desde sus bases en el Caribe. La vida de Miranda, ajetreada, impredecible, con dirección firme pero sin guion previsto muestra la fuerza esencialmente futuroológica de la independencia y la actividad improvisada que pone en marcha el concepto. Nunca nadie ha vivido de una forma tan implacablemente orientada hacia el futuro como lo hizo Francisco de Miranda, ni nadie se enfrentó más a menudo al hecho de que (a) nunca sabes lo que va a ocurrir, (b) rara vez las cosas ocurren según estaban planeadas y (c) aun así, necesitas un plan.

En 1790 Miranda escribió a William Pitt, el Primer Ministro de Inglaterra, una petición apasionada de apoyo para afrontar el problema al que está ligado el concepto de independencia (por decirlo en los términos de Deleuze y Guattari). Sintomáticamente, Miranda describe el problema en términos muy concretos y la solución con puras abstracciones:

La América española desea que la Inglaterra le ayude a sacudir la opresión infame en que la España la tiene constituida; negando a sus naturales de todas las clases el que puedan obtener empleos militares, civiles o eclesiásticos de alguna consideración y confiriéndoles solo a españoles europeos de baja esfera por lo general, que vienen allí únicamente para enriquecerse, ultrajar, y oprimir los infelices habitantes, con una rapacidad increíble, prohibiendo aun a la nobleza americana, el que pase a España ni a ningún otro país extranjero, sin licencia particular del Rey... La América se cree con todo derecho a repelar una dominación igualmente opresiva que tiránica y formase para sí un gobierno libre, sabio y equitativo... (104).

En este punto, Miranda ha alcanzado una enorme claridad respecto a qué condiciones se han vuelto intolerables. Por decirlo en los términos de Grosz, las cosas tienen que ser de «otra manera». Aun así, ni tenía ni podía tener un guion concreto sobre un proceso de cambio que afectaría a todo el continente y que él quería poner en marcha, ni ninguna certeza sobre el

aspecto que tendría ese «gobierno libre, sabio y equitativo». Pero sí podía definir con precisión los factores que impedían el proceso y que son ellos mismos la propia condición colonial: «no hay caminos para comunicarse por tierra... ni una sola gaceta por donde comunicarse de una a otra provincia... imposible actuar de acuerdo» (105). Entonces, ¿cómo pasar de un lado a otro, del colonialismo a la independencia? No solo no hay mapa de carretera, ni siquiera hay carreteras.

Una década después, en 1801, las posibilidades de ser de otra manera han adoptado contornos más definidos en el discurso de Miranda, aunque no en la realidad. Miranda escribe otra vez a Pitt diciéndole que las colonias están al borde de la insurrección. Esta vez, propone un modelo para un gobierno excolonial a nivel continental. El modelo tiene un nivel de detalle sorprendente: es un ejercicio ambicioso de futurología y una receta hipotética para «transformar las fuerzas del presente en fuerzas nuevas y diferentes», por usar otra vez el lenguaje de Grosz. También se trata de una absoluta fantasía. En vigorosos tiempos futuros, Miranda habla de establecer un gobierno en una nueva capital llamada Colombo⁴⁷ que habría de construirse en el istmo de Panamá. El poder ejecutivo «se compondrá de dos ciudadanos elegidos entre todos los del Imperio; que sean mayores de 40 años», los dos miembros «tendrán el título de Incas»:

Los incas nombrarán dos Cuestores o administradores del Tesoro Público; dos para el cargo de Ediles, que se ocuparán principalmente en la construcción y reparo de los caminos del imperio, etc. Y seis ciudadanos que, con el título de Censores, harán levantar el censo del imperio, vigilarán la instrucción pública y cuidarán de la conservación de las buenas costumbres. [...] En caso de extrema gravedad, el Concilio decretará el nombramiento de un Dictador.

El modelo especifica varios niveles de cargos electos con reglas para votar la elección a cada nivel, según el sexo, la edad, el linaje, los ingresos anuales y la tenencia de tierras. Hay leyes para gobernar al clero, la milicia y los impuestos. Leída hoy, la propuesta de Miranda tiene el aspecto de una combinación alucinógena entre extrema especificidad y absoluta irreali-

47 El texto de este plan puede leerse en: <http://adhilac.com.ar/?p=7882>

dad. Esa dimensión delirante es quizás la expresión más inequívoca de un momento de cambio radical en el que, una vez más en lenguaje de Grosz, la gente se enfrenta a la necesidad de transformar los problemas urgentes en nuevas formas de orden. El plan de Miranda es un ejemplo perfecto de la función de los conceptos de «aportar idealidad al mundo»; en escenarios de cambio social radical, los imaginarios tienen que trabajar más y mejor. Tienen que marcar unos objetivos para poder organizar la acción colectiva en un momento en el que, por definición, el futuro es desconocido e incluso inimaginable. En retrospectiva, parece inevitable que las futurologías revolucionarias adquieran esa dimensión de exceso y delirio.

Independencia y descolonización: Rizal y Martí

La historiografía de América asumió la independencia como el mecanismo que dejaba atrás el estatuto colonial. Pero hubo otras estrategias en liza. En esto podemos aprender de la comparación de Hispanoamérica con otra colonia española, Filipinas, que también fue colonizada en siglo XVI. Hasta 1821, Filipinas fue gobernada desde México (Nueva España) y controlada a través de una ruta marítima monopolizada que iba de Acapulco a Manila (el famoso Galeón de Manila). El proyecto de independencia no echó raíces en Filipinas hasta principios del siglo XIX⁴⁸. Después de la independencia de México en 1821, Filipinas siguió siendo una colonia pero ahora bajo dominio directo de España, un cambio que la situó políticamente más cerca y geográficamente más lejos de su centro administrativo. A lo largo del siglo XIX, Hispanoamérica y Filipinas, que compartían muchos retos y aspiraciones, principalmente el deseo de descolonización, siguieron trayectorias políticas muy diferentes.

Como Hispanoamérica, Filipinas tenía un sistema colonial que privilegiaba a los nacidos españoles, restringía las posibilidades de mejora de la élite nacida criolla y sometía brutalmente a las poblaciones indígenas que también en Filipinas se conocían como *indios*. Como en América, la Iglesia católica era extraordinariamente poderosa en todos los ámbitos: controlaba la educación y era la mayor terrateniente. Filipinas difería de

48 Mi visión de la historia de Filipinas está basada en la historia reciente de Luis Francia (2010).

América en que tenía una población considerable de comerciantes chinos y musulmanes (a los que llamaban *moros*), grupos de cuya presencia en América sabemos muy poco. A pesar del ejemplo de América, o quizás a causa de él, las presiones anticoloniales en Filipinas se desarrollaron siguiendo vías muy diferentes. Las principales diferencias son las que siguen:

1. La exigencia de igualdad y libertad no adoptó la forma de una petición para separarse de España, sino de lo contrario: la petición de incorporarse plenamente al estado español como una provincia en pie de igualdad con, por ejemplo, Cataluña o Asturias. En Filipinas, los criollos disidentes eran «nacionalistas», no «independentistas». Eran futurólogos como Miranda, condicionados por muchas de las mismas presiones, pero organizados en torno a una posibilidad imaginaria diferente.
2. Como en América, una red de hombres criollos disidentes de armas y letras desarrollaron un programa revolucionario. Pero los radicales filipinos organizaron su conspiración en la capital imperial, Madrid, donde los subversivos, liderados por José Rizal, huían de la persecución de la iglesia colonial⁴⁹.
3. Para los criollos filipinos, España no representaba un poder decadente ligado a la Inquisición, la esclavitud y un sistema tributario arcaico, sino el liberalismo moderno. Filipinas quería afiliarse a la España liberal. Pero este liberalismo, que se desarrolló en España desde finales del siglo XVIII también estaba presente en el caso americano. Se codificó en las Cortes de Cádiz, que rehacía el colonialismo español. Para algunos criollos americanos, el liberalismo español, y no la dominación colonial, era la auténtica amenaza a sus privilegios. Entre las poblaciones indígenas, el liberalismo hacía que continuar bajo dominio español resultara más deseable que la independencia.

Cuando el sistema colonial español se hundió en su crisis, los nacionalistas filipinos hicieron una apuesta diferente (para usar una de las metá-

49 La cafetería en la que se reunían los conspiradores está situado justo al lado de la Plaza Santa Ana y sigue abierta al público y casi igual que entonces, excepto por una placa en el exterior.

foras favoritas de la futurología) a la de los revolucionarios americanos. Creyeron que el liberalismo español conseguiría superar la infraestructura arcaica del colonialismo español, especialmente el poder ominosamente amplio de las órdenes religiosas católicas, y que lo haría impulsado por fuerzas internas. Sus exigencias incluían el reconocimiento de Filipinas como una provincia de España, un trato igualitario para los filipinos, libertad de prensa, control sobre los abusos de la Guardia Civil, representación en las Cortes y secularización del gobierno local⁵⁰. Para ellos, el camino imaginado hacia un estado de descolonización que aún no conocían pasaba por el acercamiento al estado colonial, no por su separación.

En algunos aspectos clave, los radicales filipinos estaban en lo cierto. A lo largo del siglo XIX, Filipinas se modernizó siguiendo muchas de las líneas de los estados-nación americanos: España les abrió la puerta del comercio internacional en 1834, estableció la educación primaria universal y gratuita en 1863, alentó la *filipinización* de la curia y la docencia, y la proliferación de revistas y periódicos (Francia 103). Se construyeron carreteras y puentes y se desarrolló la literatura nacional. A través de una metonimia, la historiografía americanista asocia los proyectos de modernización con la construcción del estado y la nación después de la independencia, pero en el caso de Filipinas estos procesos de modernización tuvieron lugar cuando aún no había llegado la independencia (como también ocurrió en Canadá). En contra de los que se suele asumir, en cuanto proyectos civilizatorios, la independencia y la estatalización no son condiciones necesarias para el liberalismo y la modernidad. Lo uno no es efecto de lo otro. De hecho, al seguir siendo una colonia, Filipinas evitó las cuantiosas muertes de las guerras territoriales y los genocidios raciales que acompañaron a la construcción del estado en América: esas catástrofes humanas fueron también efectos de la independencia⁵¹.

Y con todo esto, la imagen de un liberalismo que emana desde la nación-madre hacia las colonias es una imagen que necesita ser descolo-

50 Estas exigencias fueron expuestas en la revista *La Solidaridad*, publicada en España y financiada en Manila desde 1889 hasta 1895, como cuenta Francia (2010: 116 y *passim*).

51 Merece la pena señalar que el término «estado» no aparece en ninguna parte del discurso de los independentistas. No nombraban la construcción del estado como una aspiración: la nación era el ideal que se quería alcanzar.

nizada⁵². Filipinas fue un territorio clave para la lucha por el liberalismo como proyecto civilizador, y los criollos filipinos, inspirados en el liberalismo español, fueron actores dotados de poder en la lucha contra las elites conservadoras y la jerarquía católica romana. Aunque Filipinas seguía siendo una colonia, sus formas de lucha no venían dictadas desde Madrid. Como prueba el historiador Francia, a lo largo del siglo XIX las leyes y las políticas cambiaron continuamente dependiendo de si llegaba al poder uno u otro bando. Todavía en 1871, por ejemplo, los conservadores intentaron restablecer los trabajos forzados y el tributo. Sin embargo, como nos recuerda Anna Lownhaupt Tsing (Tsing 2007), lo nuevo solo podía conquistar un espacio si contaba con lo que ya estaba allí. En Filipinas, los objetivos del liberalismo seguían siendo entorpecidos. En la última década del siglo XIX, la igualdad y la libertad aún parecían inalcanzables. Como vemos en el siguiente texto de Francia, el liberalismo no estaba ganando ni en Filipinas ni en España.

El sistema feudal, con todos sus elementos de explotación, y lo religioso, permanecieron intactos básicamente sin ningún cambio desde la conquista, que comenzó a finales del siglo XVI. Los intentos de reformas y un eventual autogobierno fueron reprimidos, sobre todo por orden de las todopoderosas órdenes monacales que, en esencia, habían inaugurado el estado (Francia 123-4).

La historiografía hispanoamericana del siglo XIX se articula en torno a la misma lucha épica entre liberales y conservadores. En Hispanoamérica se concibe esta lucha como un resultado o una consecuencia de la independencia, pero el caso filipino, en la que la independencia está fuera de la ecuación, nos obliga a volver a pensar en esa idea. La lucha por el liberalismo puede llegar de cualquiera de los dos bandos del debate de la independencia. De hecho, los liberalismos pro y antiindependencia casi llegan al campo de batalla en Cuba. En 1895, el héroe nacionalista filipino José Rizal fue arrestado en Barcelona acusado falsamente de apoyar la independencia y la revolución. Rizal, que era médico y venía de Manila,

52 Para un debate sobre los problemas vinculados a la modernidad y la colonialidad ver «Modernidad y periferia».

iba de camino a Madrid para unirse al ejército español en la lucha contra la rebelión independentista en Cuba, liderada por José Martí. Nunca llegó, pues fue devuelto a Manila y ejecutado por traición.

Imaginemos una escena que nunca ocurrió, pero podría haberlo hecho: dos actores de la descolonización y la creación del estado, Rizal y Martí, uno de 34 años, el otro de 42, se encuentran en el campo de batalla en Cuba, ambos poniendo en juego —y perdiendo— sus vidas por la libertad, la igualdad, la autonomía, el estado secular y tantas otras cosas, pero haciéndolo en bandos opuestos de la cuestión independentista. Rizal fue ejecutado en 1895 y Martí murió en la batalla al año siguiente.

Casi inmediatamente después, las trayectorias de Cuba y Filipinas se cruzaron al ser ambas absorbidas por los designios imperiales de Estados Unidos en 1898. La ejecución de Rizal dio impulso al bando de la independencia en Filipinas. El movimiento independentista dio pasos enormes a nivel militar y político. Recibió el apoyo de Estados Unidos después de que estos declararan la guerra a España en 1898, de forma bastante parecida a como los independentistas hispanoamericanos habían recibido ayuda de Gran Bretaña y Francia que, como Estados Unidos, tenían sus propios objetivos imperiales. Estas combinaciones de independencia e imperio crearon constantes y brutales ironías. Cuando, en 1898, los revolucionarios filipinos declararon la independencia, ya dependían de otro poder imperial. La Declaración comienza: «Bajo la protección de la poderosa y humana nación norteamericana...» (Francia 139). El resultado fue, como es bien sabido, la traición: Estados Unidos firmó un acuerdo con España que ponía Filipinas bajo control de los Estados Unidos por veinte millones de dólares. El movimiento independentista estuvo completamente excluido de las negociaciones. La independencia política formal de Filipinas no llegaría hasta 1946.

El factor lingüístico

La historia aún da otro giro. El historiador cultural filipino Vicente Rafael defiende que el desarrollo del final del colonialismo en Filipinas estuvo determinado principalmente por la lengua. Ha expuesto este argumento en dos libros lúcidos y fascinantes, *Contracting Colonialism: Translation*

and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule (1988) y *The Promise of the Foreign: Nationalism and the Technics of Translation in the Spanish Philippines* (2005)⁵³. En América, al pensar en imperialismo lingüístico pensamos en cómo se les impusieron las lenguas europeas a las poblaciones indígenas y en las políticas para socavar y eliminar las lenguas indígenas. En Filipinas, el imperialismo lingüístico tomó un camino diferente hacia un futuro diferente. En lugar de imponer el español a las poblaciones indígenas, las instituciones coloniales filipinas se lo negaron. La lengua española fue una posesión exclusiva de los españoles. Las órdenes religiosas evangelizaron y educaron en lenguas indígenas asegurándose de que quienes las hablaban no tuvieran acceso independiente al poder administrativo o a las autoridades coloniales, ni mediadores bilingües, ni una lengua franca imperial con la que comunicarse. Esta distribución de los recursos lingüísticos dejaba a los frailes todo el control del gobierno local y la educación (Rafael 2005). Como las poblaciones locales no contaban con el español, las autoridades coloniales se veían forzadas a comunicarse con ellas a través de los frailes. A pesar de las políticas gubernamentales metropolitanas para expandir el español, después de trescientos años de colonialismo, según Rafael, solo un uno por ciento de la población de Filipinas lo hablaba. Este dato es asombroso. Mientras que en América la descolonización precisaba del empoderamiento de las lenguas indígenas para interrumpir el guion colonial, en Filipinas tomar posesión del español se convirtió en un movimiento de descolonización al que las fuerzas colonizadoras se resistían fieramente.

Aunque Rafael no lo expresa de este modo, las órdenes religiosas se hicieron indispensables para las dos partes asegurándose el monopolio, no sobre el español mismo, sino sobre el bilingüismo español/indígena. En este escenario, para la población nativa el camino de la independencia pasaba por la reivindicación del castellano, mientras que las lenguas indígenas eran la marca de continuidad del poder colonial. Pero, insisto, la lucha de poder no se daba entre el castellano y la lengua indígena, sino en torno al acceso al bilingüismo español/indígena. ¿Quién detentará este poder? ¿En el estado poscolonial, cuál será la lengua franca que capacite a

53 Ver también *Motherless Tongues: The Insurgency of Translation Amid Wars of Translation*, del propio Rafael, Durham: Duke UP 2016.

la nación? Una y otra vez los nacionalistas liderados por Rizal defendieron el acceso de todos al español. Las órdenes religiosas se resistieron y lo rechazaron firmemente, y las autoridades locales se plegaron a ellas.

Como parte del proyecto de descolonización, Rizal escribió dos famosas novelas nacionalistas fundacionales en castellano, en un castellano «notablemente heteroglósico» (Rafael 2005: 54). Pero, como dice Rafael, el futuro lingüístico y literario de Filipinas estaba en otra parte. El empeño por retener el castellano implicó, dice, que las lenguas locales, en lugar de permanecer aisladas y marginadas, se hicieran activas y extrovertidas, infundidas de «la promesa de lo ajeno». En el contexto de la invasión imperial, las lenguas indígenas fueron incitadas continuamente a que se abrieran a todo lo que el colonialismo había traído de fuera: el cristianismo, por supuesto, pero también muchas otras cosas. Por ejemplo, como muestra Rafael en un capítulo fascinante, con las órdenes religiosas el teatro llegó a ser un elemento central de las fiestas locales en todo Filipinas, lo que se tradujo en una sólida tradición de comedia española escrita y representada en tagalo y otras lenguas indígenas. En estas comedias (a menudo escritas por sacerdotes), el público popular filipino conectaba con el destino de amantes desafortunados en los reinos moros y cristianos de la Europa medieval (Rafael 2005: 103). La tradición se mantuvo con vigor hasta el siglo xx. El efecto de comedia, dice Rafael, era:

[producir una] apariencia recurrente de lo ajeno en lo familiar [por ejemplo, la España medieval en tagalo], el retorno repetido de lo que venía de fuera y que ahora se aloja en la lengua local... El público con poco o ningún conocimiento de castellano o de Europa se encontraba periódicamente expuesto a un excedente espectacular de significantes extranjeros (105).

En la configuración de la Filipinas colonial, explica Rafael, las lenguas vernáculas acogieron lo foráneo, y al hacerlo se convirtieron en algo distinto a lo que eran desbordando los límites de lo vernáculo. Rafael llama a esta dinámica «lo extraño colonial» (2005: 96). Las comedias «mostraban que era posible para un nativo hablar como si él o ella fueran la encarnación de la realeza persa o europea» o que se dirigieran a uno de ellos como «duque o príncipe» (109). Así usada, la lengua vernácula generaba en el nativo sojuzgado «la posibilidad de convertirse en otro» respecto a lo que

la organización colonial le decía que tenía que ser (97). La apertura y extroversión de las lenguas implica que los monopolios lingüísticos, por su propia naturaleza, lleven a su propia superación.

El final de esta historia puede resultarle extraño a aquellos de nosotros que piensen en la independencia y la descolonización desde el punto de vista americano. Cuando los Estados Unidos se apoderaron de Filipinas en 1898, el inglés se impuso por ley como lengua de instrucción pública. El mandato fue escrito en la constitución filipina y todavía está allí. El castellano, fuera del alcance de todos excepto de las elites cultas, siguió siendo la lengua de las cortes y la legislación hasta 1941, cuando fue reemplazada por el inglés. Pero la descolonización lingüística siguió adelante. Manuel Quezón, presidente en los años 30 del siglo XIX, lideró una crucial reinstrumentalización del tagalo para que fuera la lengua franca de un país que tenía algo así como ciento setenta lenguas. Una de las políticas centrales fue ampliar el léxico tagalo incluyendo términos de otras lenguas filipinas para que todo el mundo pudiera escuchar en él tanto lo extraño como lo familiar (Rafael 132). A través de esta ingeniosa estrategia léxica, el tagalo nacional llegó a pertenecer a todos y a ninguno, independientemente de cuál fuera su lengua madre. El tagalo hizo a la nación, el español la conectó con su pasado y el inglés con el mundo exterior. Tampoco aquí hubo un guion.

Santo Domingo/Saint Domingue

En ningún sitio el conjunto improvisado de futurologías de descolonización fue más evidente que en la isla de La Española. La parte oeste de La Española fue colonizada por Francia, que la llamó Saint Domingue, hoy república de Haití; su parte oriental fue colonizada por España con el nombre de Santo Domingo, y es hoy la República Dominicana. Haití fue la primera colonia en conseguir la independencia en América Latina y lo hizo siguiendo un camino que no tenía precedentes ni secuelas y que produjo terror en el mundo euroimperial. La descolonización de Haití comenzó en 1791 con una revuelta masiva de esclavos y gente de color que derrocó el régimen colonial francés y mostró todo un nuevo espectro de posibilidades, necesidades e incertidumbres. Lo que vino después

fue un camino extraordinario de experimentación, pues Haití, liderada por quienes habían sido esclavos, emprendió una refundación de la sociedad sobre bases igualitarias y antiesclavistas. De forma sintomática, promulgó siete constituciones entre 1801 y 1816⁵⁴. Después de abolir la esclavitud, se declaró primero un imperio, después una monarquía y por último una república. Se neutralizó la raza: la constitución de 1805 declaraba a todos los ciudadanos haitianos negros. Prohibía a los blancos tener propiedades y a los padres desheredar a sus hijos y exigía a todos los ciudadanos que aprendieran una técnica manual⁵⁵. En un trabajo pionero, Sibylle Fischer muestra cómo la historiografía más extendida ha opacado sistemáticamente la historia haitiana, negando la relevancia del proyecto haitiano de «antiesclavitud revolucionaria». En cualquier caso, dice Fischer, la sombra de la olvidada Revolución haitiana explica la forma que adoptó en sus comienzos el independentismo criollo.

La osada trayectoria revolucionaria de Haití configuró completamente las aspiraciones y las posibilidades imaginadas, las futurologías de la independencia, en el otro lado de La Española. En Santo Domingo, «independencia» llegó a designar la amenaza, y, para algunos, la oportunidad de ser absorbidos por el proyecto radical de Haití. Mientras que muchos dominicanos se sentían seducidos por esta vía, las elites buscaban frenéticas futurologías alternativas, formas de escapar del estatuto colonial sin perder la protección imperial frente a Haití. El resultado fue una historia aun más impredecible y errática que el resto.

Famosa por ser la primera parada de Colón en América, Santo Domingo (su nombre colonial) siguió siendo una colonia española hasta que España se la cedió a Francia en 1795 después de la derrota frente a Napoleón. En 1808 su población se rebeló contra el régimen francés y exigió, no la independencia, sino regresar al dominio español: una *reconquista*, según la historia oficial. El camino fue decepcionante. España mostró escaso interés en la recuperación de su colonia, y entraron en juego otras posibilidades. En 1821, bajo el liderazgo de José Núñez de Cáceres, Santo Domingo declaró lo que la historia oficial denomina su «primera independen-

54 Ver el análisis detallado en Fischer 2004 de las constituciones haitianas como construcciones fundacionales y un ejercicio de lo que llamó aquí futurología.

55 *Constitución de 1805* [En línea] Texto completo disponible en: [https://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_Hayti_\(1805\)](https://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_Hayti_(1805))

cia», también conocida en términos más llamativos como «independencia efímera». La meta de Núñez de Cáceres era incorporar Santo Domingo al proyecto continental de la Gran Colombia promovido por Simón Bolívar (el ejercicio de futurología más poderoso que se puede llegar a imaginar). Pero este camino imaginado se deshizo en semanas cuando quedó claro que la mayor parte de la población prefería fusionarse con la recién constituida República de Haití. ¿La razón? Principalmente, la esclavitud. Daylet Domínguez, en un nuevo estudio brillantemente documentado, prueba que los dominicanos aspiraron a continuar el programa revolucionario de Haití a favor de la igualdad y fraternidad y, sobre todo, de la abolición inmediata de la esclavitud. La abolición no estaba incluida en el programa político de Núñez de Cáceres. Así que la primera vía en la que Santo Domingo superó el estatuto colonial en 1822 no fue la de la independencia, sino la de una «absorción e incorporación voluntarias» (Domínguez 306) a la excolonia vecina. Así, de facto, la esclavitud quedó abolida. Durante los siguientes veintidós años, las dos partes de la isla formaron juntamente la República independiente de Haití (un nombre de origen indígena). Esta historia está en desacuerdo con la futurología estándar de la independencia que la historia oficial todavía describe como la conquista de Santo Domingo por Haití. Domínguez aporta pruebas convincentes contra ella.

En 1844, Santo Domingo se embarcó en otro futuro incierto. Se separó de Haití, un acto que hoy se rememora como la «segunda independencia». Pero la excolonia no llegó a prosperar en soledad y temía constantemente la reconquista por parte de Haití. Bajo el mandato del dictador Pedro Santana, Santo Domingo se ofreció sucesivamente —así como a sus puertos de aguas profundas— para ser un protectorado de Inglaterra, Francia, España y Estados Unidos, hasta que finalmente España accedió. En 1861, a pesar de la Doctrina Monroe, Santo Domingo se anexionó voluntariamente a España en las mismas condiciones que querían los descolonizadores filipinos: estatus de provincia española e iguales derechos que el resto de ciudadanos españoles. Pero este tampoco sería el futuro, pues estalló una «guerra de restauración» que el ejército español no pudo sofocar. Alarmada por los costes que conllevaba defender su nueva adquisición, España desanexó Santo Domingo en 1865 y fue entonces, con más reticencias que triunfalismo, cuando nació una soberana República

Dominicana que había agotado el resto de posibilidades⁵⁶.

He intentado describir la independencia como un campo de especulación futuroológica en la que un abanico indeterminado de posibilidades imaginadas aparece y echa a andar, gana territorio en un lugar y desaparece de la vista en otro. Un campo en el que las posibilidades inimaginables también se confunden. La descolonización es el imperativo para comenzar caminos que se sabe que conducen más allá de los poderes de los imaginarios vigentes. La abolición, por ejemplo, se podía llegar a imaginar, pero la sociedad postesclavista era desconocida e incognoscible. ¿Qué aspecto tendría? ¿En qué se acabaría convirtiendo? Los navegantes polinesios son famosos por su capacidad para cumplir grandes jornadas marítimas sin instrumentos para orientarse. Lo hacen, explican, navegando hacia un punto imaginario bajo el horizonte visible. No es un punto que se aspire a alcanzar, tan solo una meta que permite tomar una dirección y mantenerla. Hoy, más que nunca, no sabemos cuál es la ruta para escapar al legado de la esclavitud, aunque navegamos en una dirección que esperamos que nos lleve hacia esos puntos imaginarios. Creemos que nos daremos cuenta cuando hayamos llegado. A pesar de todos los procesos de independencia, hoy más que nunca, no sabemos en qué consiste exactamente la descolonización y no podemos imaginar qué aspecto tendrá cuando se complete.

Los independentistas eran maestros de futurología. En el ensayo que sigue, giro la mirada hacia un campo especulativo adyacente a este cuya futurología, por contraste, parecía perfectamente visible y, de hecho, brillantemente iluminada, y que llamamos modernidad. El problema para la modernidad es encontrar cómo imaginar un pasado, cómo manejar las contradicciones del colonialismo entre una teleología del progreso y una epistemología del atraso que sitúa el futuro de gran parte del mundo como el pasado del resto.

56 Citando a Fischer (2004: 132), Domínguez concluye: «la convulsa vida política dominicana hace imposible enmarcar su historia decimonónica a través de una narrativa de progreso y desarrollo, basada primero en la independencia y luego en la construcción del estado-nación». El sueño dominicano de la protección imperial no desapareció en 1865. En 1869, el presidente Baez negoció la anexión a los Estados Unidos, pero fue rechazada otra vez, ahora por los abolicionistas del Senado norteamericano. La República Dominicana seguía siendo un estado de esclavos y las elites con poder estaban tan desesperadas por mantener ese estatuto como muchos ciudadanos por abolirlo. En 1915, el Ministro de Defensa organizó un golpe militar que pretendía forzar la ocupación de la isla por parte de Estados Unidos, situación que continuó hasta 1924.

Obras citadas

ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Constitution of Hayti, 1805. [En línea] Disponible en: [https://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_Hayti_\(1805\)](https://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_Hayti_(1805))

DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1994). *What is philosophy?* Tomlinson, H., Burchell, G. (trads.). New York: Columbia UP.

DOMÍNGUEZ, Daylet (2017). «Literatura y ciencia en el Caribe insular hispánico» unpublished ms., Berkeley: University of California.

FISCHER, Sibylle (2004). *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke UP.

FRANCIA, Luis (2010). *A history of the Philippines: From Indios bravos to Filipinos*. New York: Overlook Press.

GROSZ, Elizabeth (2011). *Becoming Undone: Darwinian reflections on life, politics, and art*. Durham: Duke UP.

Historia de la República Dominicana. [En línea] Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_la_Rep%C3%BAblica_Dominicana

MIRANDA, Francisco de. «Proyecto de Gobierno Federal 1801». [En línea] Disponible en Asociación de Historiadores de American Latina y el Caribe, <http://adhilac.com.ar/?p=7882> [Consultado el 06.21.2017]

RAFAEL, Vicente (1988). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*. Ithava: Cornell UP.

_____ (2005). *The Promise of the Foreign: Nationalism and the Technics of Translation in the Spanish Philippines* Durham: Duke UP.

Tsing, Ana Lowenhaupt (2005). *Friction: An anthropology of global connection*. Princeton: Princeton UP.

7. El tráfico de significado: traducción, contagio, infiltración

*Es la traducción un esfuerzo de alteridad. Alteridad del cuerpo respirando
lamúsica de otra lengua en la estricta particularidad de una voz que habla*
Diana Bellesi, poeta-traductora, Argentina, 1996

Este trabajo trata de delimitar algunos problemas planteados por la idea de «traducción cultural», usada como metáfora para describir lo que en el título llamo «tráfico de significado», en escenarios de distancia o diferenciación lingüística y cultural. Comienzo examinando una escena concreta de la historia de América, que contiene contrastes fuertes y eventos clave en la creación de significados interculturales. Después, trato de iluminar esa escena a través de las ideas sobre la traducción de dos pensadores eminentes. El ensayo termina con un intento especulativo de aligerar la noción de «traducción cultural» y plantea en qué medida podría hacer eso el trabajo analítico.

Cuzco, mayo 1781

A principios de 1780, en las regiones interiores del virreinato del Perú, tuvo lugar una rebelión indígena a gran escala que estuvo a punto de derrocar el régimen colonial español en los Andes. Después de años de planificación secreta, estallaron revueltas coordinadas en ciudades y pueblos

a lo largo de las regiones andinas de lo que hoy son las repúblicas del Perú y Bolivia. En Perú, la rebelión la lideró un hombre llamado José Gabriel Condorcanqui, que adoptó el nombre de Túpac Amaru, como el último dirigente inca que cayó ante los españoles en 1571. Su esposa Micaela Bastidas, valiente y combativa, compartió ese liderazgo⁵⁷. Entre otras cosas, los rebeldes exigían que se pusiera fin al despiadado régimen de extracción del colonialismo español, se restaurara la dinastía inca y se acabara con la esclavitud. La rebelión se extendió hasta 1783, pero Túpac Amaru y Micaela Bastidas fueron capturados un año antes y ejecutados en la plaza de Cuzco junto a buen número de adeptos y miembros de su familia. A él lo ahogaron y despedazaron, a ella la asfixiaron en el garrote: técnicas que los testigos dijeron no haber visto nunca antes allí⁵⁸.

La rebelión conmocionó a las autoridades españolas. Seguras en sus dominios, habían promovido el desarrollo de una elite indígena neoinca para que las acompañara en la explotación de las masas indígenas. La rebelión surgió en terrenos políticos y simbólicos que creían compartir con las elites asimiladas y que creían controlar. Uno de los documentos que fascina a todo aquel que estudia este episodio es la sentencia emitida el 15 de mayo de 1781 desde la corte real de Lima por parte del juez español José Antonio de Areche, en la que expone la respuesta oficial española a la revuelta. El documento especifica, con un detalle que aterroriza, cómo los líderes rebeldes habían sido capturados y qué es lo que se iba a hacer, miembro por miembro, con sus cuerpos descuartizados. A continuación prescribe la represión indiscriminada de cualquier práctica simbólica indígena, centrándose en la vestimenta, los emblemas, los rituales y formas artísticas como la música, el teatro y el retrato —todo lo que hoy sintetizamos como expresión cultural—. La pretensión es, aparentemente, destruir el poder indígena suprimiendo su capacidad para producir significado, sentimientos e identidad.

57 En la actual Bolivia, los líderes fueron otra pareja, Túpac Katari y Bartolina Sisa. Ambos han dado nombre a famosos grupos políticos de Bolivia. El nombre de Túpac Amaru, por su parte, fue adoptado por un movimiento guerrillero peruano, y también compartido por el rapero americano 2pac.

58 La plaza central de Cuzco fue el lugar en el que dos siglos antes (1572) había sido ejecutado el primer Túpac Amaru tras perder la última posición de la dinastía inca frente a la invasión española. Es un lugar que quizás hayan visitado muchos lectores, y que, en muchos sentidos, se mantiene igual a como era en 1781.

Areche se dirige a la Corona española. Al proponer esta campaña de destrucción cultural, tiene que nombrar las prácticas, objetos y significados andinos que deben destruirse y explicar su función y su poder. La sentencia no se limita a nombrar las cosas condenadas, sino que las evoca, aportando un ejemplo vívido de lo que algunos investigadores han propuesto recientemente denominar «traducción cultural». Por ejemplo:

[...] se prohíbe que usen los indios los trajes de la gentilidad, y especialmente los de la nobleza de ella, que solo sirven de representarles, los que usaban sus antiguos incas, recordándoles memorias que nada otra cosa influyen, que en conciliarles más y más odio a la nación dominante; fuera de ser su aspecto ridículo, y poco conforme a la pureza de nuestra religión, pues colocan en varias partes de él al Sol, que fue su primera deidad; extendiéndose esta resolución a todas las provincias de esta América Meridional, dejando del todo extinguidos tales trajes, tanto los que directamente representan las vestiduras de sus gentiles reyes con sus insignias, cuales son el *unco*, que es una especie de camiseta; *yacollas*, que son unas mantas muy ricas de terciopelo negro o tafetán; *mascapaycha*, que es un círculo a manera de corona, de que hacen descender cierta insignia de nobleza antigua, significada en una mota o borla de lana de alpaca colorada, y cualesquiera otros de esta especie o significación⁵⁹.

Véase cómo el texto de Areche traduce la lógica de la identidad indígena y su simbolismo. Como buen traductor, busca capturar fielmente el significado de las cosas para aquellos que las usan, y comunicar estos significados a sus lectores en una lengua que entiendan. Las ropas andinas, explica, le recuerdan a la gente sus ancestros y gobernantes desaparecidos; el sol es su primera deidad; los españoles son la nación dominante; los indios los odian y procurarán no olvidar jamás por qué. Los elementos simbólicos clave son nombrados en quechua: el *unko*, la *llacolla*, la *mascapajcha*, y descritos con términos vívidos e incluso deslumbrantes que podrían llegar

59 «Sentencia pronunciada en el Cuzco por el visitador don José Antonio de Areche, contra José Gabriel Tupac-Amaru, su mujer, hijos, y demás reos principales de la sublevación», Relación histórica de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Tupac-Amaru, en las provincias del Perú, el año de 1780 [en línea] Disponible una versión completa en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relacion-historica-de-los-sucesos-de-la-rebelion-de-jose-gabriel-tupacamaru-en-las-provincias-del-peru-el-ano-de-1780-0/html/ff9844fe-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html#l_16

a usar quienes los llevan. Donde se podría haber esperado encontrar una retórica de superioridad cultural y religiosa, hay un lenguaje explicativo; donde el guion colonial podría haber decretado condena y burla, hay reconocimiento y respeto. Es como si los valores y la lengua indígena hablaran a través de la voz del poder colonial; incluso el hecho mismo de hablar de la importancia, significado y poder de los símbolos indígenas sirve para justificar una campaña de destrucción contra ellos, precisamente a causa de su importancia, significado y poder.

Los valores indígenas no son los únicos que nos hablan desde el texto de Areche. También «traduce» las prácticas indígenas a términos cristianos y coloniales, negándoles la validez y el respeto. Las ropas que usa la nobleza indígena son paganas; «fuera de ser su aspecto ridículo, y poco conforme a la pureza de nuestra religión». De este modo, la *sentencia* gira hacia un lado y a otro a lo largo de la división colonial, está fracturada por esa división y a la vez enredada en ella, traficando con sus significados.

El documento avanza en su prescripción de la aniquilación de la cultura de la comunidad andina. Nuevamente, el intento del traductor de reproducir el significado original se desarrolla junto a una reformulación de códigos morales que impone significados desde el exterior. Ministros y magistrados, leemos, deberían garantizar que:

[...] no se representen en ningún pueblo de sus respectivas provincias comedias, u otras funciones públicas, de las que suelen usar los indios para memoria de sus dichos antiguos incas; y de haberlo ejecutado, darán cuenta certificada a las secretarías de los respectivos gobiernos. Del propio modo, se prohíben y quitan las trompetas o clarines que usan los indios en sus funciones, a las que llaman *pututos*, y son unos caracoles marinos de un sonido extraño y lúgubre, con que anuncian el duelo, y lamentable memoria que hacen de su antigüedad; y también el que usen y traigan vestidos negros en señal de luto, que arrastran en algunas provincias, como recuerdos de sus difuntos monarcas, y del día o tiempo de la conquista, que ellos tienen por fatal, y nosotros por feliz, pues se unieron al gremio de la Iglesia católica, y a la amabilísima y dulcísima dominación de nuestros reyes!⁶⁰

60 Ibídem

A la vez que son condenadas, las costumbres son honradas con explicaciones que reconocen (¿traducen?) su fuerza significante, su lógica histórica, su especificidad y su poder. El poder del *pututos* («un sonido extraño y lúgubre») es evocado con un interés que choca con la voluntad de eliminarlo. Cuando Areche habla del uso del negro para el luto, destaca una intersección entre los valores españoles y los andinos, pero en la frase inmediatamente posterior propone una oposición total: «que ellos tienen por fatal y nosotros por feliz». La crisis de la confrontación parece traer a la superficie un mundo fracturado y enredado de poder y deseo imperiales, cuyos síntomas textuales incluyen la imposibilidad de la coherencia, la necesidad de la traducción, lo más áspero de los enfrentamientos y, al mismo tiempo, la infiltración y el contagio de cada uno por el otro.

A través del brillo

El informe de Areche es un manifiesto de violencia y represión coloniales. Eso hace más desconcertante advertir que también es una demostración de los que se dirían los más preciosos poderes creativos de la traducción. Traigo aquí dos magníficas reflexiones al respecto: una conferencia recientemente publicada, de Eliot Weinberger, el brillante traductor de Octavio Paz, titulada «Anonymous Sources: A Talk on Translators and Translation» (2000) y el ensayo clásico de Clifford Geertz, «Found in Translation: On the Social History of Moral Imagination» (1977). Para Weinberger, la traducción es una necesidad, «for the obvious reason that one's own language has only created, and is creating, a small fraction of the world's most vital books»⁶¹ (Weinberger 2000: 4). El espacio utópico de la traducción es, por supuesto, la poesía: «the purpose of, say, poetry translation», dice Weinberger:

is not, as it is usually said, to give the foreign poet a voice in the translation-language. It is to allow the poem to be *heard* in the translation language, *ideally in many of the same ways it is heard in the original language*....it

61 «por la razón evidente de que la lengua de cualquiera solo ha creado, y está creando, una mínima porción de los libros más esenciales del mundo».

means that the primary task of a translator is not merely to get the dictionary meanings right—which is the easiest part—but rather to *invent a new music for the text in the translation-language, one that is mandated by the original* though not a «technical replication of the original»⁶². (8, la cursiva es mía).

Es fascinante que la *sentencia* de Areche se corresponda de una forma tan plena con esta idea tan persuasiva, haciendo que el original sea oído en la lengua de traducción («un sonido extraño y lúgubre»); seguramente, diría yo, no se trate de una correspondencia que Weinberger pudiera haber previsto o deseado: hacer que se oiga una música para poder apagarla. Sin embargo, podemos ver que la represión cultural precisa de un momento de traducción, de un escenario como este. «Translation», dice Weinberger, «flourishes when writers feel that their language or society needs liberating. One of the great spurs to translation is a cultural inferiority complex or a national self-loathing»⁶³ (4-5). No sé si está en lo cierto, pero, curiosamente, esta afirmación ilumina la crisis de legitimidad que España estaba afrontando en Perú en 1781, en la que se inscribe el texto de Areche. Ciertamente, Areche no se siente con derecho a reclamar el monopolio sobre el significado.

Mi propósito no es cuestionar el ensayo de Weinberger, ni por supuesto redimir a José de Areche. Se trata de usar esta correspondencia inesperada para reflexionar sobre el problema de la traducción y la transacción cultural: del tráfico de significado. ¿Puede el argumento de Weinberger sobre la traducción distinguir entre el texto de Areche y, digamos, su propia traducción de Octavio Paz? En un punto, lo parecería: la traducción de Weinberger tiene que buscar una nueva música «exigida por la lengua del original». No está claro cómo podrían los originales «exigir»

62 «El intento, digamos, de traducir poesía no es, como se ha dicho a menudo, dar una voz al poeta extranjero en la lengua de traducción. Es permitir al poema ser escuchado en la lengua de traducción, *idealmente, en muchos de los mismos sentidos en el que se escucha en la lengua original...* Lo que significa que la tarea principal de un traductor no es limitarse a disponer correctamente los significados del diccionario, que es la parte fácil, sino más bien inventar *una nueva música para el texto en la lengua de traducción, una exigida por el pensamiento original*, no una réplica técnica del original».

63 «La traducción se expande cuando los escritores sienten que su lengua o su sociedad necesitan ser liberados. Uno de los principales estímulos para la traducción es un complejo de inferioridad cultural o de autodesprecio nacional».

traducciones o qué tipo de relación implica eso, pero si, en efecto, los originales exigen traducciones, ¿cómo podrían las prácticas andinas haber exigido la que justificaba su destrucción?

Mientras que Weinberger habla de traducción en un sentido estrictamente lingüístico, Geertz trabaja con una idea más amplia de traducción que da nombre a una serie de procesos con los que el sujeto humano se esfuerza por entender una cultura distante. Como el título indica, este ejercicio se sitúa en el territorio de la imaginación moral. Al igual que Weinberger, ve los «productos de la imaginación» como los lugares privilegiados para el trabajo del traductor. Para Geertz, lo que se *encuentra* en la traducción es el crecimiento, «the growth in range a powerful sensibility gains from an encounter with another one as powerful or more»⁶⁴ (Geertz 1977: 45). Para él el misterio del entendimiento intercultural es que sea posible de alguna forma; pero aun así lo es, insiste Geertz. El aspecto que debe estudiarse es cómo las culturas pueden ser al mismo tiempo tan profunda, completa y específicamente ellas mismas, y a la vez ser comprensivas con las culturas externas, «how the massive fact of cross-cultural and cross-historical particularity comports with the equally massive fact of cross-cultural and cross-historical accessibility»⁶⁵ (48). La misma posibilidad de la traducción es un milagro y un misterio:

The truth of the doctrine of cultural (or historical —it is the same thing—) relativism is that we can never apprehend another people's or another period's imagination neatly, as though it were our own. The falsity of it is that we can therefore never genuinely apprehend it at all. We can apprehend it well enough, at least as well as we apprehend anything else not properly ours; but we do so not by looking *behind* the interfering glosses that connect us to it, but *through* them.⁶⁶ (44)

64 «El crecimiento en la medida que una sensibilidad poderosa aumenta en un encuentro con otra, tanto o más poderosa».

65 «cómo el hecho constante de la especificidad multicultural y multihistórica coincide con el hecho igualmente constante de la accesibilidad multicultural y multihistórica».

66 «La verdad de la doctrina del relativismo cultural (o histórico; es lo mismo) es que nunca podemos llegar a comprender con precisión la imaginación de otro pueblo o de otro periodo como si nos perteneciera. La falsedad es concluir que, por tanto, no podemos comprenderla auténticamente. Podemos comprenderla lo suficientemente bien, o al menos tan bien como cualquier cosa que no es exactamente nuestra; pero no será mirando detrás del brillo superficial que interfiere y nos permite

Si para Weinberger el lugar utópico de la traducción es la poesía, para Geertz hay dos. Uno es la crítica literaria, que considera un escenario de traducción del pasado al presente (la figura emblemática es Lionel Trilling, de quien Geertz toma la categoría de imaginación moral). El otro es, por supuesto, el encuentro etnográfico en sus posibilidades más fuertes y profundas —aunque no necesariamente en su versión profesional—. (El texto que sirve de modelo en el ensayo de Geertz es un fragmento del reportaje de un viajero danés, «superbly observed», sobre una quema de viudas en Bali en los 80 del siglo XIX). El documento de la sentencia de Cuzco no es, desde luego, ninguno de estos, aunque nuevamente sus aspectos más interesantes parecen confirmar la postura de Geertz. Él registra el encuentro de «una sensibilidad poderosa... con otra, tanto o más poderosa». Confirma que la especificidad intercultural coexiste con la accesibilidad intercultural —los andinos, en el texto de Areche, siguen siendo irremediamente ajenos, pero también inteligibles y presentes—. Con toda probabilidad, Areche habría confirmado la advertencia esencial de Geertz: «Whatever use the imaginative productions of other peoples —predecessors, ancestors, or distant cousins— can have for our moral lives, then, it cannot be to simplify them»⁶⁷. Más bien, el encuentro de la sensibilidad de uno con la del otro, «comes only at the expense of its inward ease»⁶⁸ (45). Las fracturas y entrelazamientos del texto de Areche sugieren exactamente esto.

Pero quizás el punto de vista de Geertz aporta también una forma de distinguir entre el proyecto de traducción de Areche y el suyo propio. El camino hacia la comprensión de la imaginación cultural de otros pueblos, dice, pasa «not *behind* the interfering glosses that connect us to it, but *through* them»⁶⁹. «El brillo superficial que interfiere y *nos pone en contacto con ella*», ¡una apreciación crucial! El traductor siempre está ya de alguna forma conectado a la «producción imaginativa» («imaginative production») que tiene que traducir; alguna conexión a distancia (histórica,

acceder a ella, sino a través de él».

67 «Cualquier utilidad que puedan tener las producciones de otros pueblos —predecesores, ancestros, o primos lejanos— sobre nuestras vidas morales no puede ser el de simplificarlas».

68 «llega solo a expensas de su calma interior».

69 «no *tras* el brillo superficial que interfiere y nos pone en contacto con ella, sino a *través* de él».

cultural) ha llevado esa «producción imaginativa» al ámbito del traductor, al espacio de su deseo. Esto implica que el escenario de la traducción tiene ya un significado o significados (un brillo o brillos: «glosses») en el mundo del traductor. Según Geertz, de tales significados (como «pagano» en el texto de Areche) se podría esperar que interfirieran en la comprensión y, sin embargo, es precisamente de lo que está hecha la conexión («pagano» frente a «cristiano», por ejemplo). Por eso no pueden sencillamente ser dejados a un lado. Hay que mirar a través de ellos; esto es, el aprendizaje y la comprensión, la traducción exitosa, tendrán lugar cuando el traductor ponga en cuestión su propia imaginación cultural («¿qué significa “pagano”, en cualquier caso?»). Quizás esto sea lo que no hace el texto de Areche. Y quizás era lo que Areche no podía hacer si lo que quería era salvaguardar los intereses de la Corona española.

Ir más allá de los propios «brillos superficiales» es algo que parece ocurrir, o que está a punto de ocurrir, en otro texto sobre el mismo episodio violento. Es el relato de un testigo sobre la ejecución de Túpac Amaru y sus seguidores en la plaza de Cuzco el 18 de mayo de 1781, registrado por un funcionario local. Se trata de otro ejemplo dramático del tráfico de significado en América. Aquí, sin embargo, el intérprete es un criollo⁷⁰ y el poder simbólico de la ejecución parece ser asimilado en términos indígenas. Esto ocurre, dentro de la predicción de Geertz, «a expensas de la calma interior» del intérprete. Es un pasaje espantoso (la cursiva es mía):

Cerró la función José Gabriel, a quien se le sacó a media plaza; allí le cortó la lengua el verdugo y despojado de los grillos y esposas lo pusieron en el suelo; atáronle las manos y pies cuatro lazos, y asidos estos a la cincha de cuatro caballos, tiraban cuatro mestizos a cuatro distintas partes; espectáculo que jamás se había visto en esta ciudad. *No sé si porque los caballos no fuesen muy fuertes o el indio en realidad fuese de fierro*, no pudieron absolutamente dividirlo, después que un largo rato lo tuvieron tironeando, de modo que lo tenían en el aire en un estado que parecía una araña. Tanto que el Visitador, movido de compasión, porque no padeciere más aquel infeliz, despachó de la Compañía una orden mandando le cortase el verdugo la cabeza, como se ejecutó... (Cit. en García 2000: 17)

70 «Criollo» es el término para una persona de ascendencia europea nacida en América.

La intervención de varios sistemas de significado (los caballos no eran fuertes, el indio en realidad era de hierro) provoca cierta incertidumbre en el espectador criollo. La escena, de hecho, le está costando su «calma interior». Y, no obstante, no le queda más opción que traducir, pues toda la escena ha sido modelada según los brillos superficiales indígenas —la creencia de que Túpac Amaru es el Inca reencarnado, de que no puede morir ejecutado—. Todo el mundo está comprometido con estos significados: son los que le dan al espectáculo su significado y su forma misma. El estiramiento y descuartizamiento tenían la intención de demostrar de una vez por todas que el líder era humano y no se volvería a alzar⁷¹. Por supuesto, este poder semántico no sirve de consuelo para los que sufrían esa violencia.

Al final de este documento, encontramos al observador traduciendo de nuevo los brillos andinos a su propia imaginación cristiana. Este es el párrafo final (la cursiva es mía):

Sucedan algunas cosas que parece que el diablo las trama y dispone, para confirmar a estos indios en sus abusos, agüeros y supersticiones. Dígolo, porque habiendo hecho un tiempo muy seco y días muy serenos, aquel amaneció tan toldado que no se le vio la cara al sol, amenazando por todas partes a llover; y a hora de las doce, en que estaban los caballos estirando al indio, se levantó un fuerte refregón de viento y tras este un aguacero, que hizo que toda la gente, y aun los guardias se retirasen a toda prisa. Esto ha sido causa de que los indios se hayan puesto a decidir que *los cielos y los elementos sintieron la muerte del inca, que los españoles inhumanos e impíos estaban matando con tanta crueldad.*

Leído a través de los brillos superficiales indígenas, el documento traduce a términos cristianos, a la escena de la crucifixión, y hace de Túpac Amaru un figura crística y de los españoles los crueles romanos paganos. El hablante no ofrece una lectura alternativa. En una organización social

71 No es necesario pensar que esta estrategia tuvo éxito. La mitología andina se adaptó y se difundió la historia de que el cuerpo del Inca se estaba reconstruyendo solo bajo la tierra para volver a alzarse. En el mismo sentido, la prohibición de las ropas indígenas se tradujo, según algunos investigadores, en la adopción de una serie de elementos europeos, la falda drapeada y el bombín, por ejemplo, que hoy constituyen atuendos andinos «auténticos y tradicionales».

desarrollada después de 200 años de relaciones coloniales, existe un mundo fracturado y enmarañado al que ninguna de las dos partes puede dotar de sentido, o actuar en él, sin recurrir a la cosmovisión de la otra. Será importante entender cómo este escenario difiere de los que los teóricos de la traducción suelen imaginar.

Indagaciones

¿Cuáles son las fuerzas y limitaciones de la traducción, como referente y metáfora, para caracterizar transacciones culturales, apropiaciones, negociaciones, migraciones, mediaciones, reformulaciones de códigos y transposiciones que están en el ámbito de estudio de los investigadores que *trafican* con el significado? ¿Puede la idea de traducción sostener o incluir todas esas cosas? O, más bien, ¿qué se pierde y qué se gana si le pedimos que haga algo así? ¿Dónde triunfa y fracasa la metáfora cuando muta en teoría? ¿Qué preguntas tiene que hacer un enfoque como ese? ¿Qué distinciones hay que hacer?

Como sugiere el texto andino, al hablar de creación de sentido intercultural es necesario prestar atención a las fracturas y entrelazamientos: su configuración, sus asimetrías, sus éticas, sus historias, interdependencias, distribuciones de poder y posibilidades de ser documentado. Esto no implica abandonar o perder la confianza en los momentos de intensidad poética concentrada o de encuentro etnográfico; las epifanías de iluminación e incomodidad que celebran Geertz, Weinberger y Bellessi. La llamada a la traducción en los textos de estos autores es la llamada a la superación de las fracturas y entrelazamientos, no elevándose sobre ellos, rodeándolos o intentando eliminarlos, sino entrando en ellos y trabajando con ellos en dirección a lo «exigido por el original».

La traducción, en su sentido normativo y lingüístico, busca cierta forma de equivalencia. ¿De qué sirve, entonces, tratar como «traducciones» procesos de creación intencional *sin equivalencia*, de nuevas músicas no exigidas por el original? Músicas que capturan aspectos del original siendo paródicas, imitativas, reticentes, caricaturescas o «exactas por exageración», como dice Renato Rosaldo. ¿Qué pasa con los procesos que envuelven, absorben, se apropian, modifican, ocultan? ¿Son simplemente malas traducciones?

¿Cuál es la utilidad del ejemplo de la traducción para explorar la migración de formas artísticas, su inserción (¿injerencia?) en nuevos conceptos de recepción? El cine indio que se ve en Nigeria, las telenovelas latinoamericanas que encuentran un nuevo público en Egipto, el *funk* americano importado que desplaza a la samba nacional en las favelas brasileñas, pero también el surrealismo transatlántico o la difusión del soneto en Europa? ¿Los nuevos públicos «traducen» estas producciones a sus propios imaginarios? En contextos como estos, las ideas de «resonancia» e «intersección» parecen adecuadas para la idea de traducción. ¿Una idea de traducción cultural (la traducción de Geertz de «leer tras los brillos que interfieren») ayuda a aclarar cómo estas cosas tienen que *atravesar* lo que ya está allí, y cómo son impregnadas por ellas?

¿Es traducción el concepto adecuado para iluminar lo que Néstor García Canclini llama *reconversión cultural*? Este término hace referencia a transposiciones donde los conocimientos, prácticas o símbolos de una sociedad o institución son modificados hasta integrarse en los de otra, como cuando, por ejemplo, formas culturales vernáculas son reconvertidas en formas de la alta cultura letrada (como los grafitis en galerías de arte), o cuando las categorías estéticas vernáculas se integran en la teoría académica, o cuando formas de vida de ciertas comunidades son convertidas en «folklore»; esto es, en capital cultural para los estados-nación. Con la «reconversión», la «traducción» vuelve a producir algo que no es equivalente al original, sino que en cierto sentido lo reproduce. Otra vez, los entrelazamientos importan. Cuando se da una reconversión así como parte de una intervención del tipo de una evangelización o una modernización, destruir el «original» es a menudo parte del proceso. La historiadora cultural argentina Beatriz Sarlo subrayó un momento de la historia de su país, posterior a la creación del sistema escolar nacional, en el que el Gobierno de la nación encargó a las profesoras de las escuelas rurales la tarea de recopilar historias y leyendas locales y remitirlas al Ministerio en forma escrita (folklore). Esta reconversión supuso la preservación de los conocimientos locales orales y, al mismo tiempo, su reemplazo por un nuevo canon: los conocimientos de la educación (nacional) moderna.

¿Nos ayuda o nos distrae pensar en la mercantilización como una forma de traducción? La Organización Mundial del Comercio ha creado algo llamado «derechos de propiedad intelectual relacionados con el co-

mercio». El término designa un proceso mediante el cual el conocimiento indígena local, especialmente el conocimiento biomédico, se traduce en mercancías (medicamentos), que pueden venderse de vuelta a aquellos que las crearon en primer lugar. El vacío ético en el que hoy suceden tales procesos extrae algo del anacronismo de la apelación de Geertz a la imaginación moral.

La descolonización produce otras formas de reconversión sobre las que los críticos poscoloniales han llamado la atención⁷². Por ejemplo, el testimonio y la historia oral a menudo incluyen una especie de autotraducción mediante la que el sujeto sometido intenta traducir su conocimiento en términos que lo hagan comprensible para el lejano sujeto metropolitano. Aquí la reconversión tiene muchas caras: el subordinado hablando quizás en una segunda lengua no-nativa; el intelectual metropolitano transformando en escrito un texto oral. Son cruciales las intersecciones y los ecos entre los géneros metropolitanos y las formas narrativas que existen en el repertorio oral del hablante testimonial. Otra vez, en todos estos ejemplos, los entrelazamientos importan.

La idea de traducción cultural arrastra la contradicción irresoluble de que al nombrarla preservamos las distancias/distinciones que ella trata de resolver, como en la formulación de traducción cultural que hace Nikos Papastergiadis como «the process by which communication occurs across boundaries» o «the means by which people with different cultural histories and practices can form patterns of communication and establish lines of contact across these differences»⁷³ (127); vean cómo estas formulaciones eliminan los entrelazamientos. Porque mantiene la diferencia, un paradigma de traducción, por definición, no buscará las nuevas subjetividades e interrelaciones que resultan de los entrelazamientos cuando estos se sostienen en el tiempo, como había ocurrido en Cuzco. Aquí necesitamos

72 Un ejemplo es la reescritura de textos metropolitanos por parte de sujetos coloniales, excoloniales y anticoloniales. El corpus de tales reescrituras es amplio y, desde una perspectiva metropolitana, lleno de condicionamientos y extraño: ahí está la que hizo Coetzee de *Robinson Crusoe* (*Foe*), la de Achebe de *El corazón de las tinieblas* (*Un recodo en el río*), la *Iliada* de Walcott (*Omeros*), la de Rhys de *Jane Eyre* (*Amplio mar de los Sargazos*). Se diría que esta práctica cae fuera del ámbito de la traducción, incluso en su sentido metafórico.

73 «el proceso por el que se da la comunicación a través de las fronteras»; «el medio por el que personas con diferentes historias y prácticas culturales pueden crear patrones de comunicación y establecer líneas de contacto a través de estas diferencias».

recurrir a otras operaciones lingüísticas y otras metáforas: simplificación (adopción de una lengua *pidgin*), criollización y, sobre todo, multilingüismo, traducción a la lengua madre y, así, en lo esencial, al otro definitivo. La persona multilingüe no es alguien que traduce constantemente de una lengua o sistema cultural a otro, aunque es algo que los sujetos multilingües pueden hacer cuando es necesario. Ser multilingüe es, sobre todo, vivir en más de una lengua, ser alguien para quien la traducción no es necesaria. La imagen del multilingüismo no es la de la traducción, quizás, sino la del desdoblamiento: una multiplicación del ser.

«Traducción» es una metáfora profunda, pero incompleta, del tráfico de significado. A largo plazo, probablemente no sea una base adecuada para una teoría de la creación de significado intercultural y, desde luego, no será capaz de sustituir a esa teoría. Pero explorar la metáfora sí puede ser una forma productiva de aclarar el aspecto que podría tener tal teoría. En un ensayo que escribí hace diez años («Arts of the Contact Zone», Pratt 1999), especulé sobre la necesidad de una ciencia de la mediación cultural. No sabía entonces cómo sería una ciencia así. Todavía no lo sé. La metáfora sugiere, sin embargo, que no se trataría de una ciencia, sino de una poética.

Obras citadas

CANCLINI, Nestor García (1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo García, Raúl (2000). *Micropolíticas del cuerpo*, Buenos Aires: Biblos.

GEERTZ, Clifford (1977). «Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination», *The Georgia Review*, no. 4: 788-810

MASIELLO, Francine (2001): *The Art of Transition: Latin American Culture and the Neoliberal Crisis* Durham: Duke.

«Sentencia pronunciada en Cuzco por el visitador don José Antonio de Areche, contra José Gabriel Tupac-Amaru, su mujer, hijos, y demás reos principales de la sublevación» Relación histórica de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Tupac-Amaru, en las provincias del Perú, el año de 1780[En línea] Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relacion-historica-de-los-sucesos-de-la-rebelion-de-jose-gabriel-tupacamaru-en-las-provincias-del-peru-el-ano-de-1780--0/html/ff9844fe-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html - I_16

PAPASTERGIADIS, Nikos (2000): *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization and Hybridity*. London: John Wiley.

PRATT, Mary Louise (1999). *Ways of Reading*, ed. David Bartholomae & Anthony Petrosky, New York: Bedford/St. Martin's.

WEINBERGER, Eliot (2000). «Anonymous Sources: A Talk on Translators and Translation», *Inter-American Development Bank*.

Mary Louise Pratt

8. Las artes de la zona de contacto

Cada vez que surge el tema de la alfabetización, me viene a la cabeza una conversación que escuché hace muchos años, de pasada, entre mi hijo Sam y su mejor amigo Willie, de seis y siete años de edad respectivamente: «¿Por qué no me cambias Many Trails⁷⁴ por Carl Yats... Yesits.... Yastrum-scrum?» «¡Así no es como se dice, tonto, es Carl Yes... Yes... ¡ah!, ¡no sé!». Sam y Willie acababan de descubrir los cromos de béisbol. Many Trails fue su lectura, con la ayuda del primer grado de enseñanza fonética del inglés, del nombre Manny Trillo⁷⁵. El nombre que les desorientaba era Carl Yastrzemski⁷⁶. Era la primera vez, que yo recuerde, que utilizaban

74 La confusión que se suscita entre los niños involucra la asociación fónica del nombre Manny Trillo y el modo diferencial de la grafía del inglés estadounidense. (Esta y las siguientes son notas del traductor).

75 Jesús Marcano Trillo es conocido popularmente en los Estados Unidos de América y Venezuela como Manny Trillo. Nació en Venezuela en 1950 y fue un destacado jugador de béisbol en su país. En los EE. UU. se lo recuerda por su paso por los equipos de los Atléticos de Oakland en 1973, los Chicago Cubs (1975-1978), los Phillies de Filadelfia (1979-1982), los Indios de Cleveland (1983) entre otros importantes equipos.

76 Carl Yastrzemski nació en Nueva York en 1939. Intervino como beisbolista en las Grandes Ligas norteamericanas destacando especialmente en los Boston Red Sox.

su incipiente alfabetización en beneficio propio, lo cual, lógicamente, me emocionó mucho.

Aquel año Sam y Willie aprendieron mucha fonética intentando descifrar los apellidos que aparecían en sus cromos, y aprendieron también acerca de ciudades, estados, alturas, pesos, lugares de nacimiento... Los años posteriores vi a Sam aplicar sus habilidades de aritmética para descifrar promedios de bateo y duración de carreras. Lo vi desarrollar un sentido del orden para organizar y reorganizar sus cromos durante horas, así como un criterio estético para comparar y juzgar diferentes fotos, series, marcos y esquemas de colores. La geografía y la historia estadounidenses tomaron forma en su mente a través de los cromos de béisbol. Buena parte de su vida social giraba alrededor del intercambio, y allí aprendió sobre la justicia, la confianza, la importancia del proceso frente a los resultados, pero también sobre el engaño, la trampa y hasta el robo. Los cromos de béisbol eran también un aprendizaje económico. Ningún otro lugar era mejor para aprender el poder y la arbitrariedad del dinero, la diferencia absoluta entre el valor de uso y el valor de cambio, nociones de corta y larga inversión, la posibilidad de forjar valores personales independientes del valor de mercado.

Los cromos de béisbol lo llevaron a las grandes exposiciones de coleccionistas profesionales, donde pudo aprender mucho sobre el mundo de los adultos. Y estos cromos abrieron la puerta de libros, estantes de enciclopedias, revistas, historias, biografías, novelas, libros de chistes, anécdotas, dibujos animados y hasta poesía. Sam aprendió la historia del racismo americano y las revueltas sociales a través del béisbol; vio la depresión de 1929 y las dos guerras mundiales desde detrás de la zona de base⁷⁷. Aprendió el significado del trabajo mercantilizado: que el cuerpo y los talentos de uno pueden estar a la disposición de otro. Ubicó Japón, Taiwán, Cuba y América Central y aprendió cómo se hacen algunas cosas allí. A través de la historia y la experiencia de los estadios de béisbol pensó sobre arquitectura, luces, vientos, topografías, meteorología, las dinámicas del espacio público. Aprendió el significado de la *expertise*, de saber lo suficiente de algo como para comenzar una conversación con un extraño

77 En el béisbol americano, la expresión *home plate* remite a la última base en la que el jugador tiene que tocar para ganar la carrera.

y sentirse seguro de poder sostenerla; incluso con un adulto —particularmente con un adulto—. En su preadolescencia, la historia del béisbol fue su zona de contacto con los adultos, su salvavidas. Y, por supuesto, todo este tiempo él fue también jugador de béisbol, luchando a su modo a través del sistema de la pequeña liga local, con la suerte de ser bastante bueno. Así llegó a conocer a fondo sus fortalezas y debilidades.

La alfabetización comenzó para Sam con la pronunciación de nombres sobre las fotos de los cromos y le reportó lo más variado, perdurable, y la mayor experiencia integrada de sus trece años de vida. Como a muchos padres, me encantaba que la escolarización le ofreciera las herramientas para encontrar y abrir todas estas puertas. Al mismo tiempo yo encontraba imperdonable que la escuela no le diera nada que lo absorbiera de semejante forma, nada que lo condujera más allá del *ethos* masculinista y referencial del béisbol. Sin embargo, no escribo este artículo para hablar como madre ni como una experta en alfabetización. Se supone que escribo como miembro una élite académica. Desde ese lugar, indudablemente se esperaría de mí una contribución abstracta, irrelevante y plenamente desconectada del mundo real. No quiero decepcionar a nadie.

Voy a retroceder varios siglos atrás, a un texto que tiene algunos puntos en común con los cromos de béisbol y el poder de la alfabetización. En 1908 un especialista en Perú llamado Richard Pietschmann exploraba el Archivo Real Danés en Copenhague cuando encontró un manuscrito. Este fue fechado en la ciudad de Cuzco, en Perú, en el año 1613, algo más de 40 años después de la caída del Imperio Inca a manos de los españoles. Estaba firmado con un indiscutible nombre indígena: Felipe Guamán Poma de Ayala. Escrito en una mezcla de quechua y un español expresivo y agramatical, el manuscrito fue una carta enviada por un andino desconocido, pero aparentemente alfabetizado, al Rey Felipe III de España. Lo que sorprendió a Pietschmann era que la carta tenía 1200 páginas de extensión. Presentaba casi 800 páginas de texto escrito y 400 dibujos aclaratorios. Fue titulado *Primer nueva corónica y buen gobierno*. Nadie sabía ni sabe cómo llegó el manuscrito a la biblioteca de Copenhague o cuánto tiempo ha estado allí. Nadie, en apariencia, se había molestado en leerlo, ni siquiera en comentar su existencia. El quechua no se percibía como una lengua literaria en 1908, ni tampoco la cultura andina como cultura letrada.

Pietschmann preparó una ponencia sobre su hallazgo, que presentó en Londres en 1912, un año después del redescubrimiento del Machu Picchu por Hiram Bingham. La recepción en un congreso internacional de americanistas fue aparentemente confusa. Hicieron falta 25 años para que una edición facsímil del trabajo apareciera en París. Solo a finales de 1970, cuando las prácticas de lectura positivistas cedieron a los estudios interpretativos, y los elitismos coloniales a los pluralismos postcoloniales, los investigadores académicos fueron capaces de leer la *Primer nueva corónica y el buen gobierno* como el extraordinario *tour de force* intercultural que es. La carta por fin llegó, aunque con 350 años de retraso; un milagro y una tragedia terrible.

Propongo decir algunas palabras más sobre este texto antes «ilegible», para desarrollar algunas ideas sobre la escritura y el alfabetismo en lo que suelo llamar «zonas de contacto». Propongo este término para referir los espacios sociales donde las culturas se encuentran, chocan, se entremezclan y luchan entre sí, frecuentemente en contextos de relaciones de poder radicalmente asimétricas, como el colonialismo, la esclavitud, y sus secuelas tal como nosotros las vivimos hoy en muchas partes del mundo. Finalmente, usaré el término para considerar los modelos de comunidad de los que muchos de nosotros dependemos para la enseñanza o la teorización, y que están hoy siendo revisados. Pero, primero, añadiré algo más sobre la gigantesca carta de Guamán Poma a Felipe III.

Es sabido que Guamán Poma ejemplificó la compleja producción sociocultural puesta en marcha por la conquista y el imperio. Fue un indígena andino que reclamó la descendencia noble del Inca y que adoptó el cristianismo, al menos hasta cierto punto. Pudo haber trabajado en la Administración colonial española como intérprete, escriba o asistente para el recaudador de impuesto español —como mediador, en síntesis—. En el texto dice haber aprendido a escribir de su medio hermano, un mestizo cuyo padre español le había dado acceso a la educación religiosa.

La carta de Guamán Poma al Rey fue escrita en dos lenguas (español y quechua) y en dos partes. La primera fue llamada *la nueva corónica*. El título es importante. La crónica fue el principal aparato de escritura a través del cual los españoles representaron sus conquistas ante sí mismos. Esta constituía uno de los medios discursivos oficiales. Con la expresión *nueva corónica*, Guamán Poma adaptó el género oficial español a sus pro-

pios fines. Sus fines eran, aproximadamente, la construcción de una nueva imagen del mundo, una imagen de un mundo cristiano centrado en los Andes en lugar de Europa —Cuzco, no Jerusalén—. En la *Nueva corónica*, Guamán Poma comienza la reescritura de la historia del mundo desde Adán y Eva, incorporando a los amerindios como la descendencia de un hijo de Noé. Identifica cinco edades de la historia del cristianismo que relaciona con las cinco edades de la historia canónica andina: trayectorias separadas pero equivalentes que divergen en Noé y se cruzan no con Colón, pero sí con San Bartolomé, proclamado por haber precedido a Colón en las Américas. En unas doscientas páginas, Guamán Poma construye una enciclopedia de la historia Inca y pre Inca, costumbres, leyes, formas sociales, oficinas públicas y líderes dinásticos. Las descripciones se asemejan a los cuadros de costumbres europeos, pero también reproducen los detalles meticulosos que la sociedad inca almacenaba en quipus⁷⁸ y en la memoria oral.

La *Nueva corónica* de Guamán Poma es una instancia de lo que he propuesto llamar un texto *autoetnográfico*, el cual interpreto como un texto en el que la gente construye una descripción de sí misma en diálogo con la representación que otros han hecho de ellos. Así, si los textos etnográficos son aquellos en los que los sujetos metropolitanos europeos representan a sus otros (usualmente sus otros conquistados), los textos autoetnográficos son las representaciones que esos otros construyen como respuesta o contrapunto a aquellos. Los textos autoetnográficos no son, entonces, los que habitualmente se piensan como formas autóctonas de expresión o de representación (como era el quipu andino). Parten de una colaboración selectiva con el conquistador o con los idiomas metropolitanos y una apropiación de estos, fusionándolos con contenidos e idiomas indígenas con el propósito de intervenir en los modos metropolitanos de comprensión. Los trabajos autoetnográficos frecuentemente van dirigidos, como la carta de Guamán Poma, a audiencias metropolitanas igual que a la comunidad de origen. Su recepción es así altamente indeterminada.

78 *Quipu* significa nudo en quechua. Corresponde a un sistema nemotécnico utilizado principalmente como una forma de contabilidad y también, presumiblemente, de escritura. Los materiales con los que se trabajaba en este sistema de comunicación eran la lana y el algodón conjuntamente con el empleo de colores y nudos. Se conocen quipus a lo largo de todo lo que fue el Imperio inca.

Dichos textos a menudo constituyen un punto de entrada para grupos marginados en los circuitos dominantes de la cultura letrada. Es interesante pensar, por ejemplo, en la dimensión autoetnográfica de las autobiografías de esclavos americanos, la cual las distingue respecto de la tradición autoetnográfica euroamericana. El concepto podría ayudar a explicar por qué algunas de las más tempranas publicaciones escritas por chicanas tomaron la forma de *sketches* costumbristas escritos en inglés y publicados en los diarios o magazines en este idioma. La representación autoetnográfica frecuentemente implica colaboraciones concretas entre las personas, como entre exesclavos alfabetizados e intelectuales abolicionistas, o entre Guamán Poma y los incas mayores, quienes eran sus informantes. Frecuentemente, como en Guamán Poma, concurre más de una lengua. En décadas recientes, una nueva fusión de autoetnografía crítica y resistencia política ha producido un nuevo género literario, el testimonio, creación por excelencia de la zona de contacto. La *Nueva corónica* de Guamán Poma termina con una narración revisionista de la Conquista española, la cual, insiste el autor, podría haber pasado como un encuentro pacífico entre iguales con el potencial beneficio de ambos, si no hubiera sido por la codicia descontrolada de los españoles. Guamán Poma parodia la historia española. Sobre el contacto con los Incas, él escribe: «En toda Castilla, hubo una gran conmoción. Todo el día y la noche en sus sueños los españoles fueron diciendo “Indias, indias, oro, plata, plata del Perú”». El español, dice Guamán Poma, no trajo nada de valor para compartir con los andinos, nada «excepto las armaduras y las balas con la codicia de oro, plata, oro y plata». Cito estas palabras como ejemplo de un sujeto conquistado que se apropia del lenguaje del conquistador para construir una parodia, una representación opositiva del propio discurso del conquistador. Guamán Poma refleja al español (en su lenguaje, el cual es extranjero para él) en una imagen que frecuentemente ellos suprimen y, por lo tanto, reconocerán seguramente. Tales son las dinámicas del lenguaje, la escritura y la representación en zonas de contacto.

En la segunda parte de la carta la crítica continúa. Se titula *Buen gobierno y justicia* y combina una descripción de la sociedad colonial en la región andina con una denuncia apasionada de la explotación y abuso de los españoles (los cuales en aquel momento estaban diezmando la población de los Andes a escala genocida. De hecho, la merma de la fuerza

laboral se convirtió en la principal causa de reforma del sistema). El clérigo, seguido por los terroríficos corregidores, y los supervisores coloniales son los principales receptores de las iras de Guamán Poma. Pero también premia buenos trabajos, hábitos cristianos y a los hombres justos, y opina con extensión acerca de lo que constituye el buen gobierno y la justicia. Los indios, propone, deberían ser administrados a través de la colaboración entre el Inca y las élites españolas. La carta termina con una entrevista imaginaria entre el autor y el rey de España en la cual, en un giro de la jerarquía, el rey responde a las preguntas de Guamán Poma sobre cómo reformar el imperio —un diálogo imaginado a través de muchas líneas que dividen al escriba andino de la monarquía imperial—, y en la cual el sujeto subordinado asume la autoridad en el lenguaje y el repertorio discursivo del colonizador. Hasta cierto punto, fue un éxito —se produjo un texto extraordinario— pero también un fracaso, porque la carta nunca llegó a destino. Para comprender la importancia del proyecto de Guamán Poma, necesitamos tener en mente que los incas no tenían un sistema de escritura. Su enorme imperio fue conocido por una institución estatal burocrática construida y administrada sin escritura. Guamán Poma construye su texto por apropiación y adaptación de elementos del repertorio discursivo de los invasores. No se limita a imitar o reproducir, más bien selecciona y adapta a lo largo de líneas andinas para expresar (desde el bilingüismo, tengámoslo en cuenta) intereses y aspiraciones andinas. Los etnógrafos han usado el término *transculturación* para describir los procesos por los cuales los miembros subordinados o grupos marginales seleccionan e inventan los materiales transmitidos por una cultura dominante o metropolitana. El término, originariamente fue acuñado por el sociólogo cubano Fernando Ortiz en 1940, quien procuró reemplazar los conceptos reducidos de aculturación y asimilación usados para caracterizar la cultura bajo la conquista. Mientras los pueblos subordinados a menudo no controlan lo que emana de la cultura dominante, ellos determinan, aunque de manera parcial, lo que se absorbe y la manera en que se usa lo absorbido. La transculturación como autoetnografía es un fenómeno de la zona de contacto.

La condición transcultural del texto de Guamán Poma es aparente tanto en su componente visual como en sus componentes escritos. El género de sus 400 dibujos es europeo —el dibujo, parece, tampoco existía entre los incas—, pero en su ejecución se despliega específicamente el sistema andino de simbolismo espacial que expresa los valores e inspiraciones andinos.



Figura 1



Figura 2

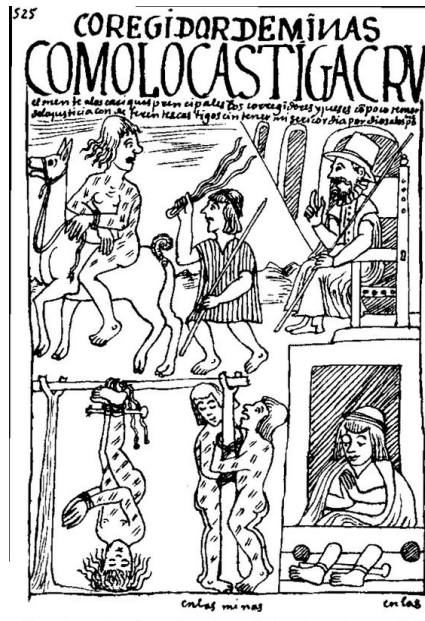


Figura 3

En la figura 1, por ejemplo, Adán aparece representado a la izquierda, por debajo del Sol, mientras que Eva está a la derecha, junto a la luna, e imperceptiblemente más abajo que Adán. Los dos están divididos por la diagonal formada por el pico escavado de Adán. En el simbolismo espacial andino, la diagonal descendiente desde el sol marca la línea básica del poder y autoridad dividiendo lo superior y lo inferior, lo masculino y lo femenino, el dominante y el subordinado. En la figura 2, el Inca aparece en la misma posición de Adán, con su opuesto español, y los dos a la misma altura. En la figura 3, que representa los abusos del poder de los españoles, el esquema es invertido. El español ocupa una posición alta que indica dominación, pero en el lado equivocado, el derecho. Las diagonales de su lanza y del sirviente marcan una línea de poder real, pero ilegítimo. Las figuras andinas continúan ocupando el lado izquierdo de la imagen, pero claramente como víctimas. Guamán Poma escribió que el conquistador español produjo un mundo al revés, y así lo presenta en muchos dibujos.

En suma, el texto de Guamán Poma es verdaderamente un producto de la zona de contacto. Si se piensa en las culturas o las literaturas como

entes discretos, coherentemente estructurados y monolingües, el texto de Guamán Poma y, de hecho, cualquier obra autoetnográfica, aparece como un elemento anómalo o caótico —como aparentemente sucedió a los auditores de Pietschmann en 1912—. Si uno no piensa las culturas de este modo, entonces el texto de Guamán Poma era simplemente heterogéneo, como la región andina misma. Hoy sigue siéndolo. El texto es heterogéneo tanto en la recepción como la producción: este será leído de manera muy diferente por la gente que ocupa las diferentes posiciones de las zonas de contacto. Puesto que despliega simultáneamente los sistemas de significación europeos y andinos, la carta necesariamente significa de manera diferente a los hablantes bilingües español-quechua y a los hablantes monolingües; los dibujos significan diferentemente a los lectores monoculturales, españoles o andinos, y a los lectores biculturales que responden a las estructuras simbólicas andinas infiltradas en los géneros europeos.

En los Andes de 1600 existía un público letrado con una considerable competencia intercultural y grados de bilingüismo. Desafortunadamente, tal comunidad no existía en la corte española con la cual Guamán Poma intentaba realizar algún contacto. Es interesante anotar que en el mismo año en que Guamán Poma envió su carta, otro texto de otro autor peruano fue recibido y adoptado en los círculos oficiales en España como la mediación canónica cristiana de la conquista española y la historia inca. Se trata de otro enorme trabajo enciclopédico, titulado *Los comentarios reales de los incas*, narrado por un mestizo, el Inca Garcilaso de la Vega. Como el medio hermano mestizo, quien enseñó a Guamán Poma a leer y escribir, el Inca Garcilaso fue el hijo de una princesa Inca y un oficial español, y vivió en España desde los diecisiete años. Aunque también hablaba quechua, su libro está escrito en un elocuente y correcto español, sin ilustraciones. Mientras el trabajo de vida de Guamán Poma esperaba lectores en algún lugar desconocido, *Los comentarios reales* fueron editados y reeditados en España y el Nuevo Mundo, una mediación que codificó el pasado andino y el presente en modos que parecían no amenazar la jerarquía colonial. La jerarquía textual persiste hoy: *Los comentarios reales* aparecen casi siempre en las listas de lectura en los posgrados de español, y no la *Primer nueva corónica y buen gobierno*, a pesar de la disponibilidad de varias ediciones. Sin embargo, aunque el texto de Guamán Poma no haya llegado a su destinatario, las corrientes de expresión transcultural que manifiesta

siguen desarrollándose en los Andes, menos en escritura que en narración, ritual, canción, dramas bailados, pintura, escultura, vestido, arte textil, formas de gobierno, creencia religiosa y muchas otras formas artísticas vernáculas. Todo expresa los efectos del contacto a largo plazo y del conflicto intratable y desigual.

Autoetnografía, transculturación, crítica, colaboraciones, bilingüismo, mediación, parodia, denuncia, diálogo imaginario, expresión vernácula; estas son algunas de las artes letradas en la zona de contacto. Desentendimiento e incompreensión, cartas muertas, textos sin descifrar, heterogeneidad absoluta de significados; estas son algunos de los riesgos de la escritura de la zona de contacto. Todos ellos viven entre nosotros hoy en las metrópolis transnacionalizadas del planeta y están comenzando a ser más visibles, más urgentes y, como el texto de Guamán Poma, más descifrables para aquellos que alguna vez hubieran sido ignorados en pos de un estable y centrado sentido de conocimiento y realidad.

Contacto y comunidad

La idea de la zona de contacto se propone, en parte, como punto de contraste con ciertos conceptos de comunidad que subyacen al pensamiento académico sobre lenguaje, comunicación y cultura. Hace un par de años, reflexionando sobre las teorías lingüísticas que había estudiado, me di cuenta de una cualidad utópica que, con frecuencia, caracterizaba el análisis social del lenguaje por la academia. Los lenguajes eran estudiados como si habitaran en comunidades de hablantes (*speech communities*) y estas tendían a ser teorizadas como entidades discretas, autodefinidas y coherentes, sostenidas por una competencia gramatical compartida, homogénea y equitativamente, entre todos sus miembros. Esta idea abstracta de la comunidad hablante parecía reflejar, entre otras cosas, la imagen utópica de las naciones, en palabras de Benedict Anderson, como «comunidades imaginadas». En un libro titulado así, Anderson observa que con la excepción posible de lo que él llama «pueblos primordiales», las comunidades humanas existen como entidades imaginadas en las cuales las personas «nunca conocerán a la mayoría de sus miembros ni se encontrarán con ellos, ni siquiera escucharán de ellos y, sin embargo, en la

mente de cada uno vive la imagen de su comunión». «Las comunidades son distinguidas», continúa diciendo, «no por su falsedad o autenticidad, sino por el estilo en el cual son imaginadas». Anderson propone tres características que distinguen la forma en la que imaginamos la nación moderna. En primer lugar, es imaginada como «*limitada* por fronteras finitas aunque elásticas»; en segundo lugar, como *soberana* y, en tercer lugar, como *fraternal*, una profunda camaradería horizontal «en nombre de la cual millones de personas están dispuestas no a matar sino a morir». Como sugiere la imagen, la nación comunitaria es encarnada metonímicamente en la figura soberana, finita y fraternal del soldado-ciudadano.

Anderson arguye que las burguesías europeas destacaron por su habilidad para «alcanzar la solidaridad sobre una base esencialmente imaginada» en una escala mucho mayor que las élites de otros tiempos y lugares. La escritura y lo letrado juegan un rol central en este argumento. Anderson sostiene, como lo han hecho otros, que el principal instrumento que hizo posible los proyectos de la nación burguesa fue el capitalismo de imprenta⁷⁹. La circulación comercial de libros entre los vernáculos europeos, argumenta, fue lo primero que creó la red invisible que finalmente debería constituir la élite literaria y las naciones que estos gobernaron. (Se estima que 180 millones de libros fueron puestos en circulación en Europa solo entre los años 1500 y 1600).

Ahora, obviamente, esta forma de imaginar las naciones modernas, como Anderson describe, es completamente utópica, ya que encarna valores como libertad, igualdad y fraternidad, que a menudo se convocan pero sistemáticamente se incumplen. El prototipo de nación moderna como comunidad imaginada se ve reflejado en los modos en que la gente ha pensado en el lenguaje y las comunidades de hablantes. Muchos comentaristas han señalado cómo las miradas modernas del lenguaje en tanto código y competencia asumen un mundo social unido y homogéneo en el cual el lenguaje existe como patrimonio compartido —un dispositivo— precisamente por una comunidad imaginada. Una imagen de alfabetización universal forma también parte del cuadro. La manifestación prototípica del lenguaje suele entenderse como el intercambio monolingüe (y hasta mo-

79 Aquí hay un juego de palabras sugerente a partir de las acepciones de la palabra impresión. Según el autor, el desarrollo del capitalismo se debió en parte a la evolución paralela de la imprenta y, a través de ella, se fijaron ideas e ideologías.

nodialectal) entre dos hablantes nativos adultos e individuales cara a cara (como en el famoso diagrama de Saussure), el caso más homogéneo en términos lingüísticos y sociales. Lo mismo sucede con las comunicaciones escritas. Ahora uno podría ciertamente imaginar una teoría que asuma normas diferentes, que asuma por ejemplo que para entender la función del lenguaje la situación discursiva más reveladora acaso sea una reunión de personas en la que cada uno es hablante de dos lenguas y comprende una tercera, con solo una lengua en común para cada uno de los otros. Esto depende en qué operaciones del lenguaje uno quiera ver o ver primero, o qué operaciones uno defina como normativas.

Manteniendo modelos de comunidad fraternales y autónomos, el análisis del lenguaje asume los principios de cooperación y entendimiento mutuo. Las descripciones de interacciones entre las personas en conversación en aulas, espacios médicos y burocráticos, dan fácilmente por sentado que la situación está gobernada por un sistema de reglas o normas compartidas por todos los participantes. El análisis examina si aquellas normas logran o no logran producir un intercambio ordenado y coherente. Con frecuencia los modelos invocan juegos y jugadas para describir las interacciones. A pesar de los conflictos o diferencias sociales que puedan concurrir, se supone que el juego es el mismo para todos los participantes. A menudo es así pero, también, a menudo no lo es, como por ejemplo cuando los hablantes son de diferentes clases o culturas, o cuando una parte ejerce de autoridad y otra se somete a ella o la cuestiona. La experiencia escolar ofrece un caso obvio, como demostró uno de mis hijos cuando se trasladó a una nueva escuela que tenía aulas abiertas y un currículo más flexible que la escuela convencional donde él había comenzado a estudiar. A los pocos días, le preguntamos cómo estaba y qué era lo que le gustaba de la nueva escuela. «Bien», dijo, «son muy simpáticos y tienen menos reglas. Pero ¿sabes por qué son tan simpáticos?». «¿Por qué?» le pregunté. «Para que obedezcas todas las reglas que no tienen», respondió. Es un análisis muy coherente y elegante, con considerable poder explicativo, pero probablemente no aquel que su maestro habría dado.

Cuando la interacción lingüística o letrada es descrita en términos de orden, juegos, jugadas, o guiones, las descripciones nombran solo las acciones legítimas como parte del sistema, y la legitimidad es definida desde el punto de vista de la parte de la autoridad, sin tomar en cuenta las ópticas

de otros participantes. El lenguaje entre maestro y estudiante, por ejemplo, tiende a ser descrito casi enteramente desde el punto de vista del docente y la enseñanza, no desde el del estudiante y el aprendizaje. Si un aula es analizada como un mundo social unificado y homogeneizado en relación al docente, toda acción de los estudiantes que no corresponda al guion del docente queda invisibilizada o vista como anómala en el análisis. Esto puede ocurrir no sólo en los análisis, sino también en la práctica. En varias ocasiones, durante su cuarto grado, al hijo del que hablaba le mandaron deberes de escritura donde debía responder a una serie de preguntas como manera de construir un párrafo. Estas preguntas frecuentemente le obligaban a identificarse con los intereses de aquellos que ejercían autoridad sobre él: padres, maestros, médicos, autoridades públicas. Invariablemente Manuel (así se llama) buscaba estrategias para resistir o subvertir esas jerarquías. Una tarea le pedía al alumno imaginar «una invención práctica». Debía escribir una oración simple para responder a cada una de las siguientes preguntas: ¿Qué tipo de invención te ayudaría? ¿Cómo te ayudaría? ¿Por qué lo necesitarías? ¿Qué otras personas serían capaces de usarla también? ¿Cuál sería la invención que ayudaría a tu maestro? ¿Cuál sería la invención que ayudaría a tus padres?

La respuesta de Manuel, llena de errores gráficos, fue la siguiente:

Un invención ginial.

¡¡¡¡¡¡Algunas invensiones son GINIALES!!!!!! Mi invención sería una injección que pone todo lo que aprendes en la escuela en tu cerebro. ¡Esto me ayudaría a graduarme ahora mismo! Yo necesitaría esto porque me dejaría jugar con mis amigos e ir de vacciones y divertirme más. Se vería como una injesión habitual. Otras personas lo usarían. Esta invención ayudaría a mis papás / maestros evitarse mucho trabajo. ¡¡Yo pienso que una injección como esta sería GINIAL!!

A pesar del deletreo, la tarea recibió la habitual estrella otorgada a toda actividad que ha sido cumplida de modo aceptable. No había forma, en cambio, de reconocer otros aspectos del ensayito: el humor, el intento contestatario, la parodia de las estructuras de autoridad. Sobre aquel resultado, la suerte de Manuel fue solo un poco mejor que la de Guamán Poma.

¿Cuál es el lugar del discurso contestatario, paródico, resistente, crítico en la comunidad imaginada del aula? ¿Será que los docentes sienten que sus enseñanzas han sido más exitosas cuando ellos han eliminado tales molestias, produciendo un mundo social homogéneo, probablemente hecho a su imagen? ¿Quién gana cuando esto se logra? ¿Quién pierde?

Tales preguntas podrían ser hipotéticas, porque desde los 90, en Estados Unidos, muchos docentes se ven cada vez menos capaces de unificar y homogeneizar la comunidad del aula. La composición de la colectividad nacional cambia junto con la forma, como Anderson anota, a partir de la cual está siendo imaginada. En los 80 en muchos estados-nación, las síntesis nacionales hegemónicas empezaron a disolverse. Grupos sociales internos con historias y formas de vida distintas de las oficiales comenzaron a reclamar sus historias como integrantes de la ciudadanía y su pertenencia a la comunidad nacional. En su diálogo con las instituciones dominantes muchos grupos minoritarios avanzaron una retórica de pertenencia que hizo demandas más allá de estas representaciones y derechos básicos otorgados desde arriba. En las universidades comenzamos a escuchar: «Yo no solo quiero que tú me dejes estar aquí. Yo quiero pertenecer aquí; esta institución debería pertenecerme a mí tanto como a cualquier otro». Las instituciones han respondido con, entre otras cosas, retóricas de la diversidad, el multiculturalismo, la interculturalidad, cuyo contenido hasta este momento se debate a través del espectro ideológico.

Todos los que trabajamos en educación hoy vivimos estos cambios, y todos hemos sido interpelados por ellos en un modo u otro. Los que luchamos por la democracia educativa nos enfrentamos a que ese concepto mismo se encuentra disputado en la agenda pública. Muchos de quienes nos gobiernan muestran, abiertamente, sus intereses en formar un electorado pasivo, ignorante, manipulable. Incluso como ideal, el concepto de una ciudadanía progresista o ilustrada parece haber desaparecido de la imaginación nacional. Hace un par de años la universidad donde trabajaba atravesó un intenso y acalorado debate acerca de un curso obligatorio sobre cultura occidental que había sido instituido en 1980. La discusión terminaba siempre en un debate alrededor de las ideas del patrimonio nacional, ciudadanía cultural y comunidad imaginada. Al final, el requerimiento occidentalista fue transformado en un curso mucho más amplio llamado «Culturas, Ideas, Valores». Con el cambio, se diseñó un nuevo

curso enfocado en las Américas y las historias culturales múltiples (incluyendo las europeas) que se cruzan aquí. El curso atrajo a un muy diverso cuerpo estudiantil. El aula funcionó no como una comunidad homogénea o una alianza horizontal sino como una zona de contacto. Cada texto que leíamos se transitó en la historia específica de cada uno de los estudiantes en la clase, pero la variedad y la amplitud de relaciones históricas que estaban en juego fueron enormes. Todos los textos fueron consecuentes para todos los estudiantes, pero las consecuencias variaban ampliamente. Para los que colaboramos en este curso, fue la experiencia docente más apasionante de nuestras carreras, y también la más difícil. Nos sorprendió, por ejemplo, ver que el monólogo catedrático se volvía anómalo en la zona de contacto (quien puede olvidar a Atahualpa arrojando la Biblia porque no le hablaba). La tarea del catedrático tradicional (imaginado) es unificar el mundo a ojos de la clase por medio de un monólogo que suena igual de coherente, de revelador, de verídico para todos. En la zona de contacto, esta tarea se vuelve no solo imposible sino anómala e inimaginable. Ninguna comunidad homogénea iba a formarse alrededor de nuestras palabras. Había que trabajar con consciencia de que nuestras palabras iban a ser recibidas de un modo radical y sistemáticamente heterogéneo que no teníamos ni el derecho de la posibilidad de prescribir.

La naturaleza temática del curso puso las ideas y las identidades en tela de juicio. Todos los estudiantes en clase tuvieron la experiencia, por ejemplo, de escuchar diálogos que objetivaban y estereotipaban sus culturas de un modo que los horrorizaba: todos los estudiantes vieron sus raíces trazadas en los legados de gloria y de vergüenza; todos los estudiantes experimentaron cara a cara la ignorancia y la incomprensión, y ocasionalmente, la hostilidad de otros. En ausencia de los valores comunitarios negativos que comporta la esperanza de síntesis, fue fácil olvidar los positivos; por ejemplo, los modos de marginación antes habituales desaparecieron. Todos compartieron la experiencia de mirar el mundo descrito sin exclusiones. Junto con la rabia, la incomprensión y el dolor, hubo momentos de asombro y revelación, de entendimiento mutuo y nueva sabiduría —las delicias de la zona de contacto—. Los sufrimientos y las revelaciones fueron compartidos entre todos. Ninguno fue excluido y ninguno estuvo a salvo.

El hecho de que nadie estuviera a salvo hizo que todos los que parti-

cipamos en el curso llegáramos a apreciar la importancia de lo que decidimos llamar *casas seguras*. Usamos la expresión para referirnos a los espacios sociales e intelectuales donde distintos grupos pueden constituirse como comunidades horizontales homogéneas, solidarias, y soberanas con grados altos de confianza mutua y de entendimiento compartido, lugares que ofrecían un refugio temporal de los legados y la opresión. Por esa razón, aprendimos, el currículo multicultural no debería buscar reemplazar los estudios étnicos o de la mujer, por ejemplo. Donde hay legados de subordinación y de opresión, los grupos necesitan espacios para reconocerse y sanar las heridas, casas seguras en las cuales construir la comprensión compartida, conocimiento, reclamos que luego pueden traer hacia la zona de contacto.

Mientras tanto, nuestro trabajo en el curso sobre las Américas sigue buscando cómo hacer de la zona de contacto el mejor sitio posible para el aprendizaje. Buscando las artes pedagógicas de la zona de contacto. Estas incluirán ejercicios en relatos orales y en cómo identificarse con las ideas, intereses, historias y actitudes de otros, experimentos en transculturación y trabajo colaborativo y en las artes de la crítica, la parodia y la comparación (incluyendo comparación entre formas culturales de élite y vernáculas) la redención de la oralidad; estrategias para sacar a la luz los aspectos suprimidos de la historia (incluyendo la de uno mismo), los modos de entrar y salir de las retóricas de la autenticidad; normas de comunicación a través de líneas de diferencia y jerarquía que salen más allá de las amabilidades pero conservan el respeto mutuo; un desarrollo sistemático del importante concepto de *mediación cultural*⁸⁰.

80 Esas artes estaban expuestas en cada sesión del extraordinario congreso de Pittsburgh donde este ensayo se presentó por primera vez. Allí aprendí mucho sobre ellas, y lo agradezco.

Obras citadas

ADORNO, Rolena (1986). *Guamán Poma de Ayala: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: U of Texas P.

ANDERSON, Benedict (1984). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

DE LA VEGA, El Inca Garcilaso (1613). *Royal Commentaries of the Incas*. Austin: U of Texas P.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (1980). *Primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.

PRATT, Mary Louise (1987). «Linguistic Utopias». *The Linguistics of Writing*. Manchester: Manchester UP. (48-66).

Parte II

Figura

Mary Louise Pratt

1. En escenarios reales:
SUVs blancos, autoridad moral
y políticas de reconstrucción en
También la lluvia, de Icíar Bollain

De la primera a la última escena, la película de Icíar Bollain *También la lluvia* (2010) está puntuada por escenas de nortños blancos mirando realidades sureñas radicalmente ajenas a través de las ventanas de sus vehículos (también blancos) en movimiento⁸¹. El modelo de viaje que se pone en cuestión es el de un rodaje y la autenticidad que pretende al filmar en escenarios reales. Ambientada en el año 2000, *También la lluvia* se centra en un equipo de rodaje español que viaja a Latinoamérica para hacer una película sobre los primeros años del colonialismo español en América. El proyecto está impulsado por un objetivo ético: recordar la brutalidad y violencia del dominio colonial español, y recuperar y celebrar al puñado de sacerdotes disidentes que tuvieron el valor de condenar los abusos⁸².

81 Icíar Bollain, dir. *También la lluvia*. 1982. Int.: Gael García Bernal, Luis Tosar, Juan Carlos Aduviri, Mandarin Films S.A., Alebrije Cine y Video; Vaca Films, Paramount Home Entertainment. Distribuida por Paramount Home Entertainment España; 2010. Además de ser un éxito de público, la película fue nominada a trece premios de la Academia de Cine española (los Goya). La investigación en torno a ella ha sido escasa; aun así, ver Paszkiewicz 2013.

82 A cuenta del quinto centenario colombino en 1992, España se enroló en una enérgica campaña transatlántica para reivindicar el imperialismo español como un benéfico «encuentro de dos culturas». En América Latina la campaña obtuvo el efecto contrario al deseado, provocando, entre otras cosas, la

La película que quieren sacar adelante consiste en la reconstrucción de los acontecimientos en la primera colonia española en América, fundada en 1493 en la isla de La Española. Los soldados y colonos españoles son los villanos de la película; los héroes son los frailes dominicos Antonio de Montesinos y su célebre discípulo Bartolomé de las Casas⁸³ (interpretados por Raúl Arévalo y Carlos Santos, respectivamente), que denunciaron los abusos coloniales, y el líder rebelde taíno Hatuey (Juan Carlos Aduviri). El director, Sebastián (Gael García Bernal), y el productor, Costa (Luis Tosar), son los personajes principales de la historia que sirve de marco. Sebastián se ve a sí mismo como un heredero contemporáneo de Las Casas y Montesinos, inspirado por sus actos y en búsqueda de una misma autoridad moral, que al parecer todavía (u otra vez) necesita ser reafirmada. En nombre de la autenticidad rodarán la película en español, y no en inglés, aunque el inglés les hubiera reportado «el doble de dinero y el doble de público». La columna vertebral de la película está formada por escenas clave de los primeros años de la conquista: los primeros encuentros de Colón con los nativos, que incluyen la reclamación de sus tierras y la demanda de riquezas; los indios entregando cuotas de polvo de oro que les eran exigidas como tributo y las mutilaciones brutales a los que no cumplían con lo impuesto; el famoso sermón de Antonio de Montesinos el 4 de diciembre de 1511, en el que dijo a la elite propietaria que sus prácticas esclavistas y su crueldad los hacían estar en pecado mortal⁸⁴; la emboscada en la selva de un convoy español de esclavos comandada por los rebeldes taínos y su líder Hatuey; la persecución despiadada con perros de ataque

primera unificación de las fuerzas indígenas a nivel continental, que acabarían impulsando un movimiento indígena transnacional que favoreció, entre otros, el zapatismo en México y la transformación política de Bolivia. Lo pretendan o no los cineastas de la película de Bollain, sus esfuerzos parecen una corrección al intento español de lavar la cara a la conquista y reclamar un lugar en Hispanoamérica, especialmente un papel comercial.

83 «Antonio de Montesinos (o Antonio Montesino) fue un fraile dominico español en la isla de La Española (hoy República Dominicana y Haití) que, con el apoyo de su prior, Fray Pedro de Córdoba y su comunidad dominica en Santo Domingo, predicó contra la esclavitud y el trato cruel a los pueblos indígenas de la isla. La prédica de Montesinos provocó la conversión de Bartolomé de las Casas y su posterior ingreso en la orden dominica». [En línea] Más información disponible en: http://en.wikipedia.org/wiki/Antonio_de_Montesinos.

84 «Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas» (Las Casas 1951: 441-442).

a los taínos que se fugaban; madres taínas ahogando a sus bebés para salvarlos de la pesadilla; el fuego de la hoguera para Hatuey y una docena más en 1514, condenados por Las Casas, desconsolado, pero incapaz de evitarlo. Presenciamos todas estas escenas en uno u otro momento de su desarrollo, desde los ensayos hasta la toma final. Entre medias, seguimos los dramas íntimos de los actores y las crecientes pesadillas logísticas.

También la lluvia comenzó como la propuesta del historiador radical Howard Zinn de hacer una película biográfica sobre Bartolomé de las Casas. En las manos del guionista escocés-irlandés Paul Laverty y su colaborador durante muchos años, Ken Loach, adquirió su complejidad estratificada: la historia de Las Casas se convirtió en una película rodada en escenarios reales dentro de una película rodada en escenarios reales⁸⁵. El rodaje en exteriores guarda una ironía en su interior (quizás una broma cruel): el realismo y la autenticidad que logra requieren de pericia logística y habilidad técnica en cantidades épicas hasta lograr convertir esos lugares en escenarios. Los relatos de pesadilla sobre estrellas históricas y proezas de abastecimiento en la selva son un lugar común de la mitología cinematográfica (*Apocalypse Now* [1979], de Coppola y *Fitzcarraldo* [1982], de Herzog, son ejemplos memorables). Los rodajes en escenarios reales requieren que se reúnan en un lugar y un tiempo determinados varios grupos de personas muy distintos que viven realidades e historias sin conexión entre sí. Cualquier localización cinematográfica plantea desafíos, pero además es el espacio en el que se desarrolla una historia particular, independiente de su papel como escenario y como plató. Esta dualidad provee a *También la lluvia* de su tropo central.

Desde el principio, los cineastas españoles⁸⁶ se ven enredados en la historia que pretenden recuperar. Los taínos fueron completamente aniquilados por los ataques españoles, pero ¿en qué parte del imperio genocida sobrevivieron las poblaciones indígenas en un número suficientemente alto como para proveer, cinco siglos después, de trabajadores que hagan de extras para la reconstrucción? ¿Y que ese grupo sea lo suficientemente

85 Las colaboraciones entre Laverty y Loach incluyen *Route Irish* (2010), una película sobre la industria de seguridad internacional. Bollain y Laverty tienen una cercana relación personal.

86 En realidad, el famoso actor y director Gael García Bernal es mexicano, no español. Pero este hecho no parece ponerse en juego en la película, aun cuando el español de García Bernal es claramente americano.

pobre y esté lo suficientemente desesperado para trabajar por una paga exigua? El productor Costa obtiene la respuesta: Bolivia. La producción tendrá su base en la ciudad de Cochabamba, donde la geografía, el tiempo y la infraestructura son propicios, y hay mano de obra barata disponible, además de indios, o gente de aspecto indígena⁸⁷. Se darán entonces algunas sustituciones: el quechua será reemplazado por la desaparecida lengua taína; el vestuario y el maquillaje transformarán a los extras andinos en caribeños tropicales, y los bosques de las tierras bajas de Bolivia ocuparán el lugar de La Española. Un lugar excolonial puede ser sustituido con legitimidad (y autenticidad) por otro porque hay suficientes elementos equivalentes entre ellos (como las propias economías neocoloniales, generadoras de mano de obra barata). Pero los elementos equivalentes están presentes en Bolivia en el año 2000 solo porque la historia colonial tuvo un resultado diferente allí: las cosas fueron diferentes en el Caribe, y aún hoy lo son. El desarrollo de los acontecimientos contemporáneos dota de una historia-marco a *También la lluvia*, que de hecho fue rodada en Cochabamba y cerca de Villa Tunari. La película está delimitada por viajes: comienza con la llegada del equipo a las localizaciones y acaba con una huida precipitada cuando la historia que habían ido a recuperar los abruma al darles una línea narrativa propia.

Los latinoamericanistas han usado a menudo durante los últimos años el concepto de «colonialismo del poder», propuesto por el pensador peruano Aníbal Quijano, que se refiere a la forma en que el poder sigue articulándose sobre líneas trazadas por las jerarquías, relaciones e instituciones coloniales en la América contemporánea (Quijano 2000). Estas dinámicas aparecen en un primer plano en *También la lluvia*. Inevitablemente, por las mismas condiciones del lugar y de su presencia allí, el equipo de la película de ficción se ve a sí mismo reproduciendo las jerarquías coloniales que han ido a condenar. Esta apreciación se hace ya en la escena inicial de su llegada de una forma tan enfática que hace pensar en una caricatura. Al atravesar un mercado local en una furgoneta blanca, que funcionará

87 Los extras bolivianos, aunque de apariencia indígena, no se tienen por qué identificar necesariamente como indios o indígenas; ni siquiera los que hablan lenguas indígenas. La gente de ascendencia indígena, una vez que abandonan las comunidades de agricultura de subsistencia, a menudo se identifican desde entonces como *mestizos* o *cholos* en Bolivia y otros países andinos. El término *indio* sigue estando muy estigmatizado.

como un signo del poder a lo largo de la película, el equipo ve una larga cola de gente local formada por hombres, mujeres, jóvenes y viejos. Han respondido al anuncio para buscar extras para interpretar a los taínos; son una multitud de doscientas personas, muchas más de las que hacen falta: «Así que un casting abierto, Sebastián. Te lo dije, te dije que iba a pasar», dice el productor Costa, «escoge a los que te gusten y echa a los demás». Sebastián, el director, se opone diciéndole que no pueden tratarles así. Caminando hacia el final de la cola, elige a otro puñado de personas y le dice al resto que se vaya. Estalla la protesta, un hombre acompañado de su hija pequeña eleva sus quejas indignado: «Estamos esperando muchas horas aquí. “Todos van a tener su oportunidad”, eso dice aquí, carajo. Mi hija quiere actuar. No nos vamos a ir de aquí hasta que no nos vean a todos». La multitud está de acuerdo. El encuentro se torna colonial: la crueldad e indiferencia españolas; las reclamaciones de los nativos de justicia y reparaciones. Sebastián cede; Costa se burla. El rodaje no ha empezado y los españoles son ya españoles y los indios, indios.

Otra capa de resonancias nos golpea. Esta larga cola de posibles extras son también extras de verdad, gente local contratada por el equipo de Bollaín para interpretar a una multitud de aspirantes a extras. ¿También hizo Bollaín un casting abierto? ¿Fueron a él muchas más personas que a este? ¿Cómo fueron tratadas? ¿Cómo de bien o de mal se les pagó? Tanto la película de Sebastián (que transcurre en el 2000), como la película de Bollaín (rodada en 2010), están situadas en la misma época de tardío capitalismo neoliberal. Las ciudades del norte y del sur están llenas de población rural desplazada que ansía trabajo remunerado y oportunidades para sus hijos; las compañías buscan únicamente su beneficio. Cuando el productor Costa se jacta de que allí se puede negociar todo, también está describiendo la situación de Bollaín.

Representar la reconstrucción requiere y suscita repeticiones contemporáneas de relaciones coloniales que chocan constantemente con los objetivos éticos de descolonización de los cineastas. En parte, estas contradicciones son propias de la naturaleza de una reconstrucción. Las reconstrucciones son, por definición, parte de las consecuencias del acontecimiento que rememoran: su compromiso con la mimesis exige que, en cierta medida, reproduzcan las condiciones y relaciones del hecho original. Por ejemplo, es inevitable que el reparto europeo esté compuesto solo

por hombres (con una excepción), tanto en la película de Costa como en la de Bollaín, pues los colonos españoles lo eran. Como los conquistadores, están en un entorno extraño y dependen del trabajo local. Ellos también buscan riquezas y beneficios. En cualquier caso, nada exige que Costa se comporte como lo hace, con la crudeza de un intendente. Hablando por teléfono en inglés con un inversor, se regodea ante la disposición ingenua de los extras de trabajar por «*two fucking dollars a day. Thrown in some old trucks when you are done and they're happy. [...] It's fucking great*»⁸⁸. Una inequívoca repetición de los términos de la primera carta de Colón⁸⁹.

En discusiones acaloradas en un comedor de estilo colonial en el hotel, con un personal compuesto por hablantes de quechua, los actores reproducen los debates entre los sacerdotes dominicos y los terratenientes españoles, defendiendo a sus personajes, aderezando sus propias argumentaciones con líneas del guion y entrando y saliendo del personaje. En un ensayo, Antón, el actor que interpreta a Colón (interpretado por Karra Elejalde) incorpora a su escena a una joven boliviana que trabaja en el catering, convirtiéndola a su antojo en la nativa poseedora de oro del siglo xv a la que ha venido a explotar. Cogiendo su pendiente de oro, metido en el personaje, le grita agresivamente a la cara: «¿Dónde está el oro?». Ella lo mira en silencio. La relación en el siglo XXI entre Antón y la trabajadora sin nombre se convierte no solo en una reconstrucción, sino en una repetición directa del encuentro colonial. Construcción y reconstrucción se hacen indistinguibles.

En otra repetición, Daniel, el hombre rebelde que movilizó a los extras de la fila es elegido para interpretar al líder rebelde taíno Hatuey, que en 1513-1514 lideró una guerra de guerrillas contra los españoles en Cuba. Para Sebastián, el director, su pasión y su arrojo, así como su apariencia indígena, lo hacen idóneo para el papel («¡Mira a sus ojos!»); Costa

88 «Dos putos dólares al día. Dales algunas camionetas viejas cuando hayas acabado y ellos serán felices. Es la hostia».

89 De la famosa primera carta de Colón en su primer viaje a América: «Verdad es que, después que se aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese. Ellos de cosa que tengan, pidiéndosela, jamás dicen de no; antes, convidan la persona con ello, y muestran tanto amor que darían los corazones, y, quieren sea cosa de valor, quien sea de poco precio, luego por cualquier cosica, de cualquier manera que sea que se le dé, por ello se van contentos». Antón, el actor que interpreta a Colón, cita este texto al principio de la película.

le contesta que se arrepentirá: «No vas a poder controlar a ese tío». Ambos acaban teniendo razón.

El tropo colonial se repite con tanta frecuencia que un crítico del *New York Post* no puedo evitar llamar a la película un «conquista-bore⁹⁰», «the cinematic equivalent of a term paper for Imperialism 101»⁹¹. Otros críticos consideran que la soberbia dirección de Bollaín consigue que estas intersecciones entre pasado y presente no resulten mecánicas, pero son lo suficientemente torpes y esquemáticas como para que el espectador sospeche que no pueden ser el elemento central del proyecto. Después de todo, este tema ya había sido tratado por un antecedente obvio: *Fitzcarraldo* (1982), de Werner Herzog, que reconstruía en escenarios naturales un episodio épico en el Amazonas en la última década del siglo XIX, mientras Les Blank rodaba simultáneamente *Burden of Dreams* (1982), en la que documentó el rodaje caótico de *Fitzcarraldo*. El documental de Blank describe al resuelto Herzog como una versión moderna del barón del caucho peruano cuyas hazañas delirantes está reconstruyendo la película⁹². El guion de Loach y Laverty concentra todo esto en una sola película y añade más capas. El relato sobre el rodaje (análogo al documental de Blank) se convierte en un marco narrativo ficcional en el que está inserto el rodaje de la reproducción (análoga a la película de Herzog). Así, muchos de los actores de Bollaín interpretan papeles dobles, como actores en la historia marco y como actores en la película dentro de la película. Por ejemplo, Elejalde interpreta a Colón en la película que se está rodando e interpreta al actor que interpreta a Colón en la película marco. Además de todo esto, el equipo de rodaje incluye a una camarógrafa, la única mujer entre los miembros de la película (interpretada por Cassandra Ciangherotti) que, al igual que Les Blank, está haciendo un documental sobre el rodaje. Con

90 Juego de palabras entre el término de origen español «conquistador», que en inglés designa específicamente, a los colonos españoles, y el término inglés «bore», «aburrimiento». (*N. del T.*)

91 «el equivalente cinematográfico de un trabajo universitario sobre Imperialismo 101». [En línea] Disponible en: <http://nypost.com/2011/02/18/even-the-rain/>

92 *Fitzcarraldo* reconstruye la proeza que emprendió el barón del caucho peruano Carlos Fermín Fitzcarrald: llevar por tierra un barco de vapor hasta un afluente del Amazonas rico en caucho. Como nos descubre el documental de Blank, a causa de las propias ambiciones temerarias de Herzog la reconstrucción reprodujo algunos de los abusos coloniales de los que se acusó a Fitzcarraldo: condiciones de trabajo notablemente peligrosas en régimen de explotación y exigencias constantes. Al menos un trabajador murió durante el rodaje.

frecuencia vemos las escenas (en blanco y negro) a través de la lente de su cámara. El guion de Loach envuelve con hechos reales el drama del rodaje. Aparte del equipo, los hoteles, las furgonetas, los extras y los escenarios de la película, está teniendo lugar una crisis histórica en la ciudad que sirve de telón de fondo a su trabajo. Se trata de la Guerra del Agua de Cochabamba de la primavera del 2000, cuando transcurre la historia marco. *También la lluvia* pone en escena una vigorosa reconstrucción en escenarios reales de este acontecimiento que remite a la reconstrucción de los acontecimientos del siglo XVI.

A principios de los 2000, Cochabamba se convirtió en un espacio de crisis para la globalización neoliberal. Bolivia había estado sometida a una profunda servidumbre a los prestamistas internacionales desde mediados de los 80. Un préstamo del FMI en 1998 exigió que el gobierno del entonces presidente Hugo Banzer tuviera que aceptar la privatización de la red hidráulica en las ciudades de La Paz y Cochabamba, en las que el servicio de agua pública era manifiestamente incapaz de proveer de suministro a los barrios pobres. Los servicios públicos de Cochabamba salieron a subasta y la única oferta vino de un consorcio internacional cuyas principales empresas eran Bechtel (EE.UU.), Edison (Italia) e International Water Limited (Inglaterra). Con el nombre de Aguas de Tunari, pagaron 2.500 millones de dólares por una concesión de cuarenta años que les garantizaba un rendimiento del quince por ciento anual (¡!) por controlar y administrar todos los suministros de agua de Cochabamba, incluyendo el riego y los recursos comunitarios, que nunca habían formado parte del sistema municipal. La frase que da título a la película, «también la lluvia», hace referencia a un detalle muy concreto: «El carácter amplio de la ley 2029 llevó a muchos a asegurar que el gobierno exigiría que se obtuviera una licencia para que la gente pudiera recoger el agua de la lluvia de sus tejados»⁹³. Los recibos del agua se duplicaron y triplicaron hasta alcanzar cantidades muy por encima de las posibilidades de la mayoría pobre⁹⁴, y comenzaron las protestas masivas. En enero de 2000, las huelgas y los cortes de carreteras paralizaron la ciudad durante cuatro días, y durante

93 *Cochabamba Water War* ('Guerra del Agua de Cochabamba') [En línea] Disponible en: http://en.wikipedia.org/wiki/2000_Cochabamba_protests.

94 Las tarifas de acceso al agua llegaron a los 20 dólares al mes, completamente fuera del alcance para la mayor parte de los hogares, cuyos ingresos mensuales rondaban los 100 dólares.

los tres meses siguientes, las protestas de masas pacíficas continuaron, coordinadas por un *grassroots* eficaz y experimentado liderado por un curtido activista del campo, Óscar Olivera (Daniel, el personaje de la película, está basado en él). Los enfrentamientos se hicieron cada vez más violentos cuando el gobierno convocó a la policía y a las fuerzas armadas. Las muertes se multiplicaron y la rebelión se extendió a otras ciudades, mientras el gobierno, ante las presiones del extranjero, rechazó categóricamente revocar el contrato con el consorcio.

Finalmente, en abril del 2000, Banzer se rindió. El control del agua de Cochabamba volvió a las manos de la organización *grassroots* liderada por Olivera⁹⁵. Esta victoria popular fue el detonante del drástico proceso político que en 2006 llevó hasta la presidencia de Bolivia al líder sindical de ascendencia aimara Evo Morales, que arrebató por primera vez el poder político a la oligarquía blanca. El resultado ha sido la reconstitución del estado boliviano⁹⁶. *También la lluvia* se rodó en 2010, justo después de esta transformación extraordinaria. Su reconstrucción en escenarios reales de la Guerra del Agua, incluyendo metraje de archivo y gran cantidad de extras locales, es vívida, fascinante y moralmente estimulante. Estos eran, claro, los mismos efectos que buscaba el equipo español al reconstruir la conquista: ¿implicó las mismas relaciones de explotación, los mismos móviles económicos y los mismos compromisos éticos? O, dicho de otro modo: ¿cuál es la política y la ética de la reconstrucción?, ¿su ontología en relación a lo «original»? ¿su modelo de idealización?

Desarrollándose como el trasfondo de las actividades del equipo de rodaje español, la Guerra del Agua provoca una segunda cadena de intersecciones o reflejos entre el siglo XVI y el XXI y entre reconstrucción y acción. En la línea temporal de 1514, los soldados españoles capturan al rebelde taíno con perros de ataque; en la línea temporal del 2000, una manifestación de la Guerra del Agua es interrumpida por antidisturbios con perros de ataque. El tributo forzoso de los taínos en polvo de oro, a las que

95 Hay una amplia bibliografía en torno a este tema en español. Para trabajos en inglés, ver bibliografía.

96 La reconstitución se hizo efectiva en la nueva constitución de Bolivia de 2009, resultado de un acuerdo constitucional extraordinario que se extendió dos años y en el que participaron todos los sectores de la sociedad. Entre otros muchos cambios, define a Bolivia como un estado plurinacional y laico, reconoce las lenguas indígenas y exige representación indígena en todas las ramas del gobierno.

tampoco se puede hacer frente, equivale a las tarifas del agua recién impuestas⁹⁷. En la Guerra del Agua, las mujeres de uno de los barrios defienden la gestión del agua de su comunidad frente a la policía y en nombre de sus hijos. En la película, las extras bolivianas que interpretan a mujeres taínas tienen que representar una escena en la que se les pide que ahoguen a sus bebés en el río para salvarlos de ser esclavos de los españoles. Con los bebés llorando en sus brazos (que también son extras), las mujeres bolivianas se niegan a interpretar la escena. De forma más dramática, Daniel, el actor que interpreta al líder rebelde Hatuey en la película dentro de la película, acaba siendo el líder de la revuelta por el agua en la historia marco. La película pasa del sermón histórico de Montesinos en 1511 a Daniel llamando a la resistencia en una manifestación con un altavoz de mano.

Más allá de los paralelismos, pronto la Guerra del Agua implica y, finalmente, abruma a los cineastas, sobre todo al rebasar la logística de movilidad y localización. El arma principal del movimiento popular desarmado son los cortes de carreteras, con los que los ciudadanos paralizan la ciudad y cortan el flujo del comercio, los suministros y los refuerzos. Lo mismo ocurre con las furgonetas blancas⁹⁸. Además, detienen a Daniel. Por último, a medida que aumenta la violencia, los actores y miembros del equipo español temen por su seguridad y piden marcharse del país. Costa y Sebastián discuten para mantener las cosas en orden al menos hasta poder reunir a todos en el bosque y rodar una escena esencial que todavía falta, en la que Hatuey y doce de sus hombres mueren en la hoguera entre las protestas de un desconsolado padre Las Casas. La pesadilla logística se convierte en una pesadilla ética. Si se creía que *También la lluvia* trataba «sobre» el equipo de rodaje español, se da un punto de inflexión cuando Sebastián vende su alma para terminar la película (¿hizo lo mismo Bollaín?, nos sentimos impelidos a preguntar). Costa y un Sebastián horrorizado sobornan a un jefe de policía para liberar a Daniel y así poder terminar la película y acuerdan (este es el horror) devolverlo a prisión

97 El hecho de que las fuentes del oro sean los ríos, los mismos ríos con los que cuentan las comunidades contemporáneas para conseguir agua, refuerza la conexión.

98 Junto a los cortes de carreteras, la otra herramienta tradicional de los movimientos populares bolivianos ha sido la marcha: largas travesías a pie desde el interior hasta la capital, hazañas de resistencia de, a menudo, cientos de millas. Aquí nuevamente el marcador operativo de poder subalterno es la voluntad política predicada a través de la ausencia de vehículos.

cuando acabe el rodaje. En el paralelismo más incriminatorio de todos, los cineastas españoles quemarán en la hoguera a Daniel ficcionalmente como el líder rebelde cautivo Hatuey, y luego lo entregarán a la policía boliviana como el líder rebelde cautivo Daniel.

Para el espectador implicado, los paralelismos entre las líneas narrativas de los siglos XVI y XXI culminan aquí. Pero, aparentemente, no para los bolivianos. En un logro de dirección, Bollaín deja claro en varias ocasiones que para los bolivianos que viven en los escenarios de la película, las resonancias y los paralelismos entre el largometraje que se rueda (colonialismo español del siglo XVI) y el presente que ellos viven (neoliberalismo del siglo XXI) no existen, por muy reales que sean para los actores y cineastas metropolitanos y su público presumiblemente metropolitano. La mayoría de las veces, Bollaín ejecuta esta desconexión sin palabras, mediante un uso llamativo de la mirada. Cuando Antón, en sus ensayos como Colón, convierte a la camarera del catering en una mujer taína, la cámara se detiene en su rostro, que permanece inmóvil e indiferente, incluso cuando termina la actuación y Antón se disculpa («Los actores somos así, unos puros egoístas»). Mientras el actor que interpreta a Montesinos ensaya su histórico sermón, la cámara capta a dos trabajadores bolivianos mirando, con sus rostros también vacíos de toda expresión. Se trata del estereotipo del *otro* inescrutable, pero al estar presentado de una forma tan obvia el espectador sabe que algo más está pasando. Cuando la camarógrafa del equipo, grabando, le pregunta a Daniel sus razones para trabajar en la película, un compañero interviene: «Por la plata». Los bolivianos no emiten ninguna señal que haga pensar que la reconstrucción colonial despierta algún eco en sus propias circunstancias. No parece que la consideren relevante o incluso en alguna medida significativa, y mucho menos noble, redentora o capaz de empoderarles. Es trabajo, son ayuda contratada: cualquier historia que estos europeos estén construyendo para ellos no tiene nada que ver con los bolivianos. Los perros de ataque que sueltan contra los taínos en la película son perros especialistas para el cine; los perros de ataque que sueltan durante las manifestaciones en la calle son perros entrenados para atacar. En un momento, Bollaín dramatiza esta desconexión mediante una manipulación hostil del espectador. En pantalla vemos la escena en la que los taínos forman una fila para pagar las cuotas del tributo a los españoles: campanitas llenas de polvo de oro. Un

hombre que no ha conseguido cumplir con lo exigido es arrastrado violentamente a un lado y, mientras su joven hija grita desesperada, un español le corta el brazo con un hacha. La cámara sale de allí: estamos en una sala de proyección, los cineastas están viendo en pantalla el material rodado durante el día. Se nos muestra directamente el rostro de Belén, la hija de Daniel (interpretada por Milena Soliz), que interpreta el papel de la hija desesperada en la escena. Sentada entre Costa y Sebastián mira fijamente a la pantalla. Pensamos (pues se nos invita a pensarlo): «Está conectando esta escena con su padre. Algo horrible como esto podría pasarle a él, ahora, en el presente». Y estamos completamente equivocados. Belén salta de su sitio, y corre entusiasmada con su padre, feliz por lo que ha visto. «Muy interesante», dice, «triste, pero interesante. Me gusta mucho». Ha estado asistiendo a una proyección mientras nosotros hemos hecho una proyección sobre ella. El espectador no puede evitar reconocer la intención de la directora: interrumpir el trabajo de la máquina de significados poscolonial y señalar su fundamentación en una subjetividad metropolitana egoísta. Belén responde como actriz, no como sujeto colonial.

La mirada del espectador es interceptada de nuevo hacia el final de la película. Vemos cómo finalmente, contra todo pronóstico, se llega a rodar la escena climática de la ejecución de Hatuey. Atado al poste en el que serán quemados, ofrecen bautizar a los trece rebeldes condenados para que puedan ir al cielo. «¿Los cristianos van al cielo?», pregunta Hatuey al sacerdote. «Algunos sí», dice el sacerdote. «¡Entonces prefiero el infierno!», contesta Hatuey. Empieza a gritar en quechua (aquí haciendo las veces de taíno), «desprecio a tu dios y tu codicia», y la multitud taína (los extras) se unen a él mientras encienden las hogueras. El espectador no puede evitar establecer una red de conexiones con la Guerra del Agua, pero los bolivianos no lo hacen. Cuando Sebastián grita «corten», todos en el escenario, los actores, los extras y el equipo rompen a aplaudir. El trabajo está hecho. Todavía con el taparrabos taíno y la cara pintada, Daniel se baja de la pira de un salto para enfrentarse a la policía, que llega (en un SUV blanco) para volver a arrestarle. Los extras, también vestidos y maquillados aún, van a defenderle, volcando el coche y rescatando a Daniel. La policía los apunta con sus armas. «Esto es como un sueño», dice Sebastián. El espectador metropolitano no puede acallar los ecos que resuenan: la revuelta taína y la Guerra del Agua son variaciones de lo mismo; Daniel y los extras son

los herederos de Hatuey y Sebastián es el heredero de Las Casas. Pero Bollaín consigue de alguna forma dejar claro que para los bolivianos no hay ecos, capas, ni equiparación posible. Están defendiendo a Daniel para que no se lo lleve la policía boliviana; el hecho de que sigan con los disfraces y maquillajes de la película es mera casualidad. El contraste ha sido ya indicado con rudeza: «Hay cosas más importantes que tu película», dice Daniel en dos ocasiones. Por el contrario, Sebastián en sus momentos más oscuros insiste: «La protesta acabará, pero nuestra película quedará para siempre». En este punto climático no es él quien ocupa el espacio de la autoridad moral.

Para los bolivianos, el término operativo no es reconstrucción ni recuperación, sino *repetición*, la habitual y cambiante reiteración de un conflicto abierto inacabable entre ricos y pobres. «I already know this story», le dice Daniel a Costa, después de escucharle cacarear insensiblemente por teléfono hablando con un inversor lo jodidamente (« *fucking*») baratos y lo fáciles de explotar que son los extras. Él había sido un trabajador migrante en los Estados Unidos. Los bolivianos habitan un *siempre ya* muy poco *derridiano*: la supervivencia siempre difícil, la historia ya conocida; la historia revivida no aporta ninguna revelación. He venido citando, con convicción, la apreciación de Gayatri Spivak, base de su reivindicación de una crítica deconstructiva, de que el pensamiento eurocéntrico, el etnocéntrico y el colonial no pueden dejarse de lado sin más, que hay que trabajar con ellos para superarlos. *También la lluvia* parece defender una postura diferente: no hay superación posible, no hay progreso, solo una historia que se repite. «Siempre nos cuesta tanto», dice Daniel al final, «Nunca es fácil. Ojalá hubiera otra forma», pero no la hay. Cuando se le pregunta qué harán después, contesta: «Sobrevivir. Es lo que mejor se nos da». El relato de la supervivencia no tiene principio, medio ni final; no evoluciona, solo continúa.

Furgonetas blancas frente a carreteras cortadas: la historia marco de *También la lluvia* pone en cuestión otra idea de viaje: la autoimagen celebratoria del capitalismo global como flujo; la circulación planetaria de bienes, dinero, ideas, talento y capital humano desde los lugares de suministro a los lugares de demanda, que se apropió cínicamente del adjetivo «libre». La Guerra del Agua de Cochabamba convirtió en literal la metáfora del flujo (se trataba de agua real) y a la vez la rebatió: en Cochabamba el

agua no fluyó libremente de la oferta a la demanda; el libre mercado solo empeoró las cosas. Al principio de la película, la camarógrafa encuentra a Daniel y sus vecinos cavando con herramientas una zanja de siete kilómetros de largo para llevar agua a su barrio desde un pozo lejano que han conseguido comprar. Por dos veces, la policía va a detener esa operación sin licencia porque viola el acuerdo multinacional de privatización. Darlo todo por el agua. El agua es vida, y en este sistema cruel a muchos se les indica que sus vidas no merecen la pena.

No es casual que la inmovilización de los vehículos de transporte se revelara como el arma más poderosa de un movimiento popular desarmado, y el punto de mayor vulnerabilidad de los poderosos. Los flujos globales no se mueven por la fuerza de la gravedad, que provocaría una inmovilidad horizontal, sino que dependen de los surtidores y los vehículos de biocombustible, diseñados para el movimiento y la velocidad. La sola amenaza de inmovilización es aterradora, y así lo descubre el equipo con su pánico mezquino. Tan solo una pila de neumáticos en una calle o una autopista puede detenerles por completo. Bollaín retrata con belleza la forma en que la polarización política se articula en torno a la dialéctica de los vehículos en movimiento frente a los cuerpos que ocupan los espacios. Al otro lado de las ventanas de sus SUVs, de camino a una recepción con el alcalde, el equipo ve a Daniel frente a una multitud y llamándoles a bloquear la ciudad. Mientras avanzan, habla ante la gente. Costa conduce entre grupos de *cholas* (mujeres bolivianas de clase trabajadora) que están construyendo barricadas callejeras. Finalmente, el equipo tiene que dar marcha atrás por orden de un control policial en la carretera. «Este asunto no tiene nada que ver conmigo», dice Costa, trepando a su coche después de ver una manifestación. «Sí», contesta la camarógrafa, «pero estás aquí», en los *escenarios reales*. Nuestro título, *Ideales de viaje*, presupone la idealización generalizada, propia de la modernidad, de la movilidad y el movimiento: como hemos visto, en la modernidad occidental, la movilidad es la figura de la libertad y la autonomía del individuo de izquierdas, y también la figura del conocimiento. El sujeto moderno conoce el mundo explorándolo, viajando y vagando⁹⁹. El sujeto híbrido desarraigado y sin fronteras de la posmodernidad intensifica esa figura. Recuerdo aquí el tra-

99 Elaboro este asunto con mayor profundidad en el capítulo «Los que se quedan».

bajo ya citado de Sandy Grande, quien sostiene desde una perspectiva indígena, la figura moderna del individuo y el conocimiento forma parte de un léxico propio del imperialismo occidental, y como tal, no ofrece posibilidades de emancipación a las gentes indígenas. «La noción de fluidez», dice Grande, «nunca ha favorecido a la gente indígena». Tampoco lo hace el modelo de permanencia invariable. Es tan solo el contrario inmediato del sujeto móvil.

La reconstrucción de la Guerra del Agua de Cochabamba en *También la lluvia* impresiona por la descripción de los mecanismos del poder popular con los que las masas inermes pueden confrontar la violencia armada del estado y ganar. El sociólogo boliviano (y aimara) Pablo Mamani ha analizado las prácticas de los movimientos populares bolivianos, desarrolladas durante generaciones de lucha. Bollaín pone en escena varias de ellos. Un grupo de madres expulsa a la policía sin utilizar un arma, empujándolos implacablemente con la fuerza de sus cuerpos y sin levantar una mano, cuando van a cerrar su suministro de agua. En una de las escenas de la película de mayor peso etnográfico, una asamblea popular decide si intensificar o no la protesta. Hasta que se efectúa la votación, hombres y mujeres de todas las edades dan sus opiniones en una mezcla constante de quechua y español. Despertar emociones también es una forma de poder. En el momento álgido de la violencia, solo con la fuerza de su emoción, la mujer de Daniel, Teresa (interpretada por Leónidas Chiri), consigue reclutar a Costa y su vehículo para rescatar a su hija Belén de un edificio donde está gravemente herida. Lo consigue únicamente con su discurso hecho carne, con la imparable catarata de ruegos que fluye y no se detiene hasta que Costa cede y hace lo que ella quiere. Tiene que forzarle a aceptar que hay cosas más importantes que su película y a arriesgar su vida por eso, por erigirse hasta la autoridad moral, incluso mientras el resto del equipo huye. Al atender a su súplica, también atiende a la lección de Montesinos de 1511 sobre «amarlos como te amas a ti mismo». Pero a la madre poco le importa el amor o la historia: necesita la cara blanca y el SUV blanco de Costa para salvar a su hija.

Como prueban las palabras paternalistas de Montesinos, la autoridad moral no es menos colonial que su contrario, incluso en el siglo XXI. Que la raza, el género y el vehículo de Costa acaben por funcionar como herramientas para hacer el bien, no los legitima, ni a él tampoco. Aunque el

desenlace de la película parezca hacer tal cosa, lanzando un desafío inesperado a ese mismo espectador anticolonial que se ha esforzado tanto por convocar. Costa, el rudo productor explotador se convierte en el heroico salvador de la hija herida de Daniel, la damisela en apuros. Hace por ella lo que no puede hacer su padre. ¿Por qué este final de cuento de hadas? En la última escena de la película todo ha terminado y se ha conseguido la victoria; entonces, Daniel busca a Costa para darle las gracias. Mirando hacia arriba, el hombre bajito y moreno frente al hombre alto y blanco, con la cámara muy cerca, da las gracias entre lágrimas al español por salvar la vida de su hija. Le sigue un largo y estrecho abrazo, mientras los dos hombres lloran emocionados. «¿Volverás?» «No creo» «Te traje un regalo». En el taxi, de viaje al aeropuerto, de vuelta en un vehículo, Costa, resarcido, abre el regalo: una caja de madera al estilo de las reliquias religiosas. Contiene un vial de agua. «Yaku», dice Costa (la palabra quechua para «agua»). ¿Usa Bollán la intensa emocionalidad colonial de esta escena de forma irónica e intencional, o es posible que caiga en una vieja fantasía racial (el Llanero Solitario y Tonto; Huck Finn y Jim) para cerrar la película? La mayor parte de los críticos ha creído ver lo segundo. Muchos encuentran a los indios sentimentalizados y a los blancos unidimensionales durante todo el metraje, pero al final se evidencia que existe una tercera opción: la simple repetición, que es la visión que se introduce a través de los personajes bolivianos. La historia acaba de esta forma porque esa es la historia. Se ganara o perdiera, la Guerra del Agua no cambia nada, solo pasa a ser otro acontecimiento dentro de la historia. Héroe o villano, Costa es el poderoso, Daniel el superviviente. Un detalle es la clave que apoya esta lectura: cuando la palabra «yaku» sale de los labios de Costa, la cámara se desplaza al espejo retrovisor, donde la mirada quieta e inexpresiva del taxista boliviano se dirige a la cámara y así también a nosotros. Ahora es él quien conduce, pero va hacia donde le dice Costa que vaya, o así lo suponemos. Si es verdad que la película es el equivalente cinematográfico de un trabajo universitario sobre Imperialismo 101, el final afirma inesperadamente la continuidad del poder de las jerarquías imperiales para organizar la acción y los afectos, el significado y la posibilidad, y la vida y la muerte. Y, al mismo tiempo, sugiere que ser conscientes de esto, muy probablemente, no cambie nada.

Obras citadas

BENNETT, V., DAVILA-POBLETE, S., RICO N. (eds.). (2005). *Opposing Currents: the Politics of Water and Gender in Latin America*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

CASAS, Bartolomé de las (1951). *Historia de las Indias*, México: FCE.

MAMAMI RODRÍGUEZ, Pablo (2004). *El rugir de las multitudes: la fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Quallauyu*. La Paz, Aruwiri: Ediciones Yachaywasi.

OLIVERA, Óscar, LEWIS, Tom (2002). ¡Cochabamba! Water War in Bolivia. Brooklyn, N.Y.: South End Press.

PASKIEWICZ, Katarz (2013). «Del cine épico al cine social: El universo metafílmico en *También la lluvia* (2010) de Icíar Bollaín». *Lectora*, vol. 18, 228-240.

PRATT, Mary Louise (2015). «Teaching Red Pedagogy», *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*, edición del 10^a aniversario. Lanham: Rowman & Littlefield. (295-300).

QUIJANO, Aníbal (2000). «Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America». *Nepantla: Views from the South*, vol. 1, 553-580.

Mary Louise Pratt

2. Tres incendios y dos mujeres extraviadas: el imaginario novelístico frente al nuevo contrato social

¿La violencia tiene sexo? Parecería que sí. Tanto en la estadística como en el imaginario social, los agresores normativos son masculinos; los agredidos, masculinos y femeninos. Y entre los agredidos, la categoría de víctima se reserva prioritariamente, como indica su género gramatical, para las mujeres, es decir, los cuerpos hembras. Las jóvenes trabajadoras de maquila que, desde hace unos cinco años, aparecen muertas y violadas en las afueras de Tijuana y Ciudad Juárez, no se pueden concebir sino como víctimas de la violencia (una violencia que se supone masculina), pero la condición de «víctima» no se atribuye con igual claridad a los cadáveres masculinos encontrados en una hacienda narco en la frontera de Sonora. Por otro lado, típicamente los protectores contra la violencia también son hombres. La violencia es un panorama radicalmente definido por el género y en el cual los cuerpos hembras tienen poco margen para la definición.

Abarcar el tema de la violencia exige, pues, metodologías atentas a su estructuración por el género. Significa, entre otras cosas, plantear el tema de la agencia masculina —o, mejor dicho, tal vez, de la masculinización de la agencia—. En el terreno de la literatura, no hay ejemplo más dramático que la novela del colombiano Fernando Vallejo, *La virgen de*

los sicarios, gran éxito del año 1994. En esta novela, ubicada en la ciudad de Medellín, un hombre maduro que, siguiendo una gran tradición colombiana, es gramático, forma pareja con un joven sicario que afronta el desempleo a causa del colapso del cártel de Medellín. Los dos viven lo que parece ser un eterno paseo por las calles de la ciudad, y Alexis, el joven, vuelve a ejercer su oficio de sicario —de matón— como forma de entretenimiento o de activismo social dependiendo de la interpretación que uno le quiera dar. Mata espontáneamente a cualquier conciudadano que cause molestia o incomodidad: un vecino *hippy* cuya música ofende, una mujer con hijos que chillan en el ómnibus, un taxista que se niega a bajar la radio, una mesera que atiende mal. Los incidentes se encadenan hasta el ficuy inevitable: el asesinato del joven Alexis por otro sicario en venganza por la muerte de un hermano asesinado por Alexis. Todo es narrado en un tono irónico, acerbo, cínicamente divertido, que ha canonizado a Vallejo como voz de nuestro apocalíptico fin de milenio:

¿Cómo puede matar uno o hacerse matar por unos tenis? preguntará usted que es extranjero. *Mon cher ami*, no es por los tenis: es por un principio de justicia en el que todos creemos. Aquel a quien se los van a robar cree que es injusto que se los quiten puesto que él los pagó; y aquel que se los va a robar cree que es más injusto no tenerlos. Y van los ladridos de los perros de terraza en terraza gritándose a voz en cuello que son mejores que nosotros. (59)

Partiendo de *La virgen de los sicarios*, me propongo ofrecer unas observaciones sobre la configuración de género y de sexo que acompaña (o que surge de) el ambiente de violencia urbana que plantea esta y otras cuatro novelas de la década de los 90. Es una primera tentativa de captar el diagnóstico de nuestra coyuntura social que se ofrece desde la novela.

Contrato social/contrato sexual

La pareja protagonista de *La virgen de los sicarios* comparte el espacio urbano con las mujeres —estas aparecen en las calles, en las tiendas, los ómnibus, las casas— pero no conviven con ellas. Aunque ambos mantienen una actitud devota hacia la Virgen (un símbolo), el narrador expresa

una fuerte misoginia hacia las mujeres de su entorno, sobre todo hacia las mujeres reproductivas («porque ¿cuál es la ley de este mundo sino que de una pareja de pobres nazcan cinco o diez?» (68)). Lejos de necesitar a las mujeres, la pareja parece habitar un mundo monosexual donde ellas son completamente superfluas. Como se propondrá a continuación, este mundo monosexual masculino, construido en un espacio social entregado a la violencia y la muerte, reaparece en un número interesante de novelas de la década de los 90.

Es iluminador contemplar esta reconfiguración del panorama social urbano en términos de la conocida re teorización de *El contrato social* propuesta por la politóloga Carole Pateman en *The Sexual Contract* (1988). Según Pateman, lo que en la teoría política clásica se denomina «el contrato social» solo existe en función de otro contrato que las teorías no incorporan: *el contrato sexual*. El contrato social define las relaciones de concidadanía fraterna entre hombres, es decir entre cuerpos varones; el contrato sexual define las relaciones entre hombres y mujeres, es decir entre cuerpos varones y cuerpos hembras, estableciendo la subordinación de estos a aquellos. Al entrar en el contrato sexual, las mujeres autorizan a los hombres a hacer uso de sus capacidades laborales, reproductivas y sexuales.

Las dos formas más institucionalizadas del contrato sexual serían el matrimonio y la prostitución. Según el argumento de Pateman, el contrato sexual y el contrato social se constituyen mutuamente; es imposible entender el uno sin el otro: el contrato sexual es lo que excluye a los cuerpos hembras del contrato social, mientras que el contrato social consiste, entre otras cosas, en el derecho de sexo sobre los cuerpos hembras. No es que las mujeres sean excluidas del orden civil: el matrimonio es un contrato que requiere un gesto de consentimiento de ambos sujetos. Pateman describe el contrato sexual como una forma de *subordinación civil*. Como es bien sabido, la novela burguesa decimonónica tiene como preocupación central la negociación y legitimación de esta «subordinación civil» a la que se opusieron pensadores radicales desde Wollstonecraft hasta Flora Tristán y John Stuart Mill. En América, nuestras grandes novelas «fundacionales» giran alrededor del contrato sexual como motor fundador de las naciones pos y neocoloniales. Hoy, por contraste, la preocupación novelística con respecto al contrato sexual parece ser más bien cómo dejarlo atrás.

Según la teoría social clásica, el contrato social derroca la autoridad paterna como principio fundamental del poder social, reemplazándola con relaciones horizontales y consensuales de fraternidad entre pares —el contrato social—. Sin embargo, el contrato social no elimina el patriarcado, sino que produce una nueva mutación de él que Pateman denomina «el patriarcado fraterno». La subordinación de las mujeres permanece como elemento constitutivo de este orden. A pesar de que el contrato social es un aspecto constitutivo del orden fraterno, cuando este orden se describe a sí mismo, en la teoría social, por ejemplo, suele suprimir toda mención al contrato sexual, definiéndose como orden autónomo y *sui generis*.

¿Cuáles son las implicaciones de este análisis con respecto a la violencia? La pregunta invita a reflexionar. Para empezar, la violencia entre hombres se lee lógicamente como ruptura del contrato social, o como evidencia de la erosión del contrato social. La violencia entre hombre y mujer, por contraste, se lee como afirmación o actualización del contrato sexual, o como evidencia de su poder excesivo. A menos que uno haga un esfuerzo especial para evitarlo, pensar la violencia es a menudo pensar desde la agencia masculina. El resultado, claro, es una masculinización de la agencia. Es notorio, por ejemplo, que cuando las sociedades o los países entran en guerra, el sentido común dicta que la historia se está haciendo en el campo (o «teatro») de batalla y no en los espacios donde los no combatientes luchan para reproducir el orden social por el cual, supuestamente, se está peleando. Los relatos de violencia entre órdenes masculinos —como los retratos actuales de Colombia que caracterizan el país a partir del conflicto entre guerrilla, ejército y paramilitares— producen, a otro nivel, una reafirmación armoniosa del monopolio masculino sobre la historia, la sociedad, la agencia y el futuro, y reafirma el contrato sexual. La participación de mujeres combatientes en las guerrillas no me parece haber cambiado hasta la fecha este panorama.

Como muchas novelas de los 90, *La Virgen de los sicarios* nos presenta un mundo donde el contrato social está en colapso: la prueba es la violencia arbitraria, descontrolada y, sin embargo, legitimada, que rige las relaciones ciudadanas. Los lazos fraternos no existen. ¿Y el contrato sexual? Se traslada a los hombres o, mejor dicho, a los cuerpos masculinos, porque Alexis es apenas un adolescente. Entre Alexis y el gramático el contrato sexual mantiene su jerarquía de subordinación. En el joven sica-

rio se reproducen muchos oficios tradicionalmente asociados con el orden de lo femenino subordinado: el consumismo, la ignorancia, la flojera y la pasividad, la dependencia económica, la trivialidad, la belleza física, la disponibilidad sexual; mientras que el narrador ocupa el papel canónico del proveedor y del enamorado. Una gran diferencia, sin embargo, es la violencia misma: el oficio de Alexis no es la reproducción, sino su contrario, el homicidio. La pareja acumula muertos en lugar de hijos. Alexis no muere en un parto, como las jóvenes esposas románticas, sino en la forma equivalente en este universo paralelo masculinizado: un asesinato.

En *La virgen de los sicarios*, entonces, aparece, un nuevo orden social monosexual que sustituye, me parece, al patriarcado fraterno descrito por Pateman como producto del contrato social entre hombres y el contrato sexual entre hombres y mujeres. El orden monosexual no es puramente masculino, en el sentido heterosexual de la palabra. Lo femenino no desaparece, sino que es recuperado o asumido por los cuerpos varones. Lo femenino perdura, pero los cuerpos hembras sobran. Obviamente, esta dispensabilidad de los cuerpos hembras requiere una neutralización de su función reproductiva, que los cuerpos varones son incapaces de asumir. Y de hecho, la reproducción se desterritorializa. El orden monosexual de la novela es un orden no solo homicida, sino también suicida, autocondenado al exterminio. Alexis —como los jóvenes sicarios filmados por Víctor Gaviria— sabe que va a morir. Su muerte está marcada por la imagen apocalíptica de un aguacero de escala bíblica que inunda la ciudad: «cuando a Medellín le da por llover es como cuando le da por matar; sin términos medio, con todas las de la ley y la conciencia» (87).

Incendio #1

Los que conocen *Plata quemada*, novela documental de Ricardo Piglia publicada en 1997, reconocerán en su texto algunos elementos de la misma fórmula. Los protagonistas en *Plata quemada* también crean un mundo monosexual cerrado donde el contrato sexual es absorbido por el contrato fraterno. Pero, a diferencia de Vallejo, la relación sexual no es de subordinación, es decir, no simula el contrato sexual heterosexual, sino que sexualiza el lazo horizontal fraterno. Como en el texto de Vallejo, aquí

también los personajes femeninos son superfluos a la trama, lo femenino es recuperado por los cuerpos masculinos, la violencia sirve de motor narrativo en una polis convulsionada, y todo marcha inexorablemente hacia un desenlace simultáneamente homicida y suicida. En ambas obras, el viejo orden familiar, mundo del doble contrato social-sexual, está presente precisamente como viejo orden, como un pasado rural o de provincia evocado con nostalgia.

Basada en un incidente real del año 1965, *Plata quemada* narra una aventura criminal en la que un grupo de ladrones argentinos roban un camión pagador en Buenos Aires y huyen hacia Uruguay. Culmina en una prolongada confrontación en la ciudad de Montevideo, entre cuerpos masculinos que pertenecen a dos órdenes distintos y ocupan dos espacios distintos. Los ladrones (el orden monosexual) se refugian en un departamento tomado desde el que proponen defenderse y negociar su salida (un nuevo contrato con el Estado). Afuera en la calle, se junta el patriarcado fraterno, la polis —los policías héroes, el detective héroe, el periodista héroe, el radiotelegrafista héroe, las mujeres testigos—, ocupando el espacio ciudadano que el derecho civil les otorga.

Aunque los actores son exclusivamente masculinos, el narrador no deja de informarnos sobre las esposas, madres, hermanas e hijos de cada uno, y los héroes ciudadanos no dejan de pensar en sus familias en el momento de enfrentar la muerte. Los pocos personajes femeninos que aparecen en *Plata quemada* (menos una que se comentará más tarde) actúan como cómplices de este orden. Es una mujer la que delata a los ladrones cuando los ve en la madrugada cambiando las placas de un auto. Otra, amante del ladrón Nene Brignone, lo convierte en violador cuando es interrogada por la policía, es decir, convierte el amor libre en delincuencia, como requiere el contrato sexual.

Dentro del departamento, el orden monosexual se consolida y cumple su trayectoria suicida; trayectoria que entra en una nueva etapa con la quema de la plata robada que ha sido el motivo de todo. Al quemar la plata, su medio de intercambio con la sociedad, los ladrones rompen definitivamente con la polis. Para esta, su acto es indescifrable e intolerable:

Indignados, los ciudadanos que observaban la escena daban gritos de horror y de odio, como en un aquelarre del medioevo (según los diarios),

no podían soportar que ante sus ojos se quemaran cerca de quinientos mil dólares... —quemar dinero inocente es un acto de canibalismo. (190-91)

Con la quema de la plata los ladrones entran en otra normatividad y en un estado de transcendencia que alcanza su plenitud (drogada, drogadísima) en la escena de la muerte de Nene Brignone en brazos de su amante el Gaucho Rubio, descrita con la imagen virginal y materna de una *Pietà*: «El Nene le sonrió y el Gaucho Rubio lo mantuvo en sus brazos como quien sostiene a un Cristo [...]. Estuvieron un momento inmóviles, la sangre corría entre los dos. Un absoluto silencio reinaba en el departamento» (218). La novela de Piglia da una victoria pírrica al orden normativo. Este gana la confrontación porque controla el espacio público, la esfera pública (la información) y los recursos de la violencia estatal, pero pierde tanto a nivel ético como afectivo.

Los análisis del orden neoliberal se centran con mucha frecuencia en la erosión del contrato social. Estas dos novelas, como las otras que se comentarán a continuación, atestiguan esta erosión al mismo tiempo que confrontan o mejor, realizan narrativamente, la crisis simultánea en que se encuentra el contrato sexual en la presente coyuntura histórica. La manera en que la enfrentan —por la imagen de un nuevo orden monosexual, autónomo y suicida— sugiere un estado de pánico (tal vez el mismo pánico que se lee detrás de los cadáveres en las afueras de Tijuana). Es un pánico seguramente justificado. La bancarrota del contrato sexual e, inevitablemente con él, del contrato social, no ha producido nuevas relaciones entre los sexos. Es un vacío enorme. Una vez que los cuerpos hembras dejan de definirse por su capacidad reproductora, ¿para qué sirven?, ¿qué hacer con ellos? En este punto el pensamiento de Pateman (en 1987) llega a su límite:

Si efectivamente existe la posibilidad que la reproducción se efectúe fuera del cuerpo humano (o dentro del cuerpo masculino), ya no habrá necesidad de las capacidades naturales de las mujeres, ni de ellas mismas.

No hay en el contrato social, ni en la contractualidad misma nada que cancele esta dramática posibilidad. Obviamente, las utopías violentas y suicidas de Piglia y Vallejo no nombran estos dilemas, sino que responden

a ellos, conjugando los dos contratos, el social y el sexual, en los cuerpos masculinos, haciendo superfluos los cuerpos hembras. En estos mundos monosexuales suicidas, ¿será que la violencia opera no como un tema sino como estrategia que permite la masculinización de la historia, de la agencia, del deseo, del orden narrativo; como el pretexto que produce la redundancia de los cuerpos hembras?

Alternativamente, ¿será que se trata de una voluntad de renuncia a los derechos de sexo masculinos con relación a los cuerpos hembras? Esto implica una lectura más radical de estas nuevas formaciones en la novelística actual. Con relación al orden heterosexual normativo, la renuncia al privilegio de sexo constituye tal vez la forma más amenazante de delincuencia masculina; una ruptura violenta tanto del contrato social como del sexual. Según esta lectura, la expulsión de los cuerpos hembras en estas narrativas pertenece a una tentativa de renuncia del privilegio de sexo sobre ellos. Pero ahí se complica, porque de hecho es imposible renunciar a un privilegio, por lo menos uno ligado al cuerpo. Solo se puede dejar de ejercerlo. Para dejar de ejercer su privilegio de sexo, estos protagonistas lo ejercen creando mundos sociales (y nacionales) que desterritorializan a las mujeres.

Primera extraviada

En otro texto, la novela de la cubana-puertorriqueña Mayra Montero, *Tú, la oscuridad* (1995), el gesto de rechazo del privilegio sexual se hace explícito. En este texto también se inaugura un orden monosexual masculino por medio de una dramatización violenta y alegórica de la bancarrota del contrato sexual. El relato, ubicado en Haití, narra la expedición de un herpetólogo metropolitano al monte haitiano, acompañado, por supuesto, por el inevitable guía nativo, en busca de una rana en vías de extinción, la *grenouille de sang* (rana de sangre). La narración alterna entre las voces de los dos hombres. Como preludeo a la búsqueda de la rana, el guía haitiano narra otra búsqueda que emprendió en el mismo monte en su juventud. Fue contratado por un viajero alemán para buscar a su esposa, que se había escapado al monte. Recibió órdenes de regresarla, viva o muerta: dentro del orden normativo del contrato social y sexual, ella, sobre todo como

cuerpo, no es superflua, sino indispensable. Por fin, de noche, el joven encontró a la mujer que, desnuda, enloquecida, insistía en no volver. Por fuerza bruta, el joven la obliga a bajar con él y la devuelve a su marido, que la sube en un coche y en seguida empieza a golpearla hasta la inconsciencia o tal vez la muerte. Este episodio, con un fuerte toque alegórico, descalifica el contrato sexual y, condena el matrimonio como una relación de subordinación ilegítima, violenta, criminal y, sobre todo, blanco-occidental y extranjera. Como los espacios delincuentes de Piglia y Vallejo, aquí la otredad de Haití se ofrece como sitio de renuncia o escape.

A ese mismo monte parten la nueva pareja, el herpetólogo y su guía. Como el Bogotá de Fernando Vallejo, esta selva es un espacio de muerte regido por contrabandistas y narcotraficantes. El orden ciudadano ya no existe. Después de arduas labores, los naturalistas encuentran un espécimen de la rana que buscan (que resulta ser un viejo macho que por falta de pareja, será el último de la especie):

Se trataba de un macho adulto, bastante viejo por lo que deduje de la piel de las patas y de la cabeza, desorientado entonces por los años. Tuve la sensación de que me hallaba frente a un ejemplar longevo, una criatura que se olvidó de morir. (228)

No puedo dejar de ver en este macho solitario otra realización del carácter suicida del colapso del contrato sexual, lectura confirmada por el desenlace apocalíptico de la novela: el barco que lleva a los dos científicos (con la rana) de vuelta a la ciudad naufraga y todos mueren ahogados. Como sería *de rigueur* en un relato haitiano, se sugiere que la responsable del accidente es Erzulie, diosa del amor. *Tú, la oscuridad* vincula explícitamente la crisis del orden sociosexual humano con la crisis ecológica del planeta, en concreto con la rápida extinción durante los últimos 30 años de muchas especies de anfibios, proceso que, según los expertos citados en la novela, permanece misterioso e inexplicable. A través de la mitología haitiana, se sugiere la posibilidad de un suicidio colectivo de los animales:

—Ya empezó la gran huida —recalcó—. Ustedes se inventan excusas: la lluvia ácida, los herbicidas, la deforestación. Pero las ranas desaparecen de lugares donde no ha habido nada de eso. (132)

Es notable la forma alegórica en que se abarca la crisis del contrato sexual en estas tres novelas. Son escasas, me parece, las obras que tematizan en términos realistas las fuerzas históricas que provocaron esta crisis: por un lado, el neoliberalismo, que pone fin a la posibilidad económica del hombre proveedor, anula las funciones custodiales y redistributivas de los estados y, por medio de los famosos ajustes estructurales, acaba con la posibilidad de limitar a las mujeres a la esfera doméstica, a la dependencia económica y a la reproducción ilimitada. Existe ya un corpus de estudios sociológicos y antropológicos documentando la crisis de la masculinidad que resulta de la extinción del hombre proveedor y de la reorganización de los arreglos familiares que impone la entrada de las mujeres al mercado de trabajo y la combinación de efectos emancipatorios y opresivos que esta implica para las mujeres (ver, por ejemplo, Atkins y Dever). Por otro lado, la desestabilización del contrato sexual que provoca el neoliberalismo cruza con otra que es consecuencia de los movimientos de emancipación de la mujer, que deslegitiman la subordinación femenina y abogan por la libertad reproductiva, derechos legales y económicos, el acceso a la educación, el divorcio y la transformación de la relación de pareja (hay que mencionar las contradicciones internas de ambos: por un lado, el neoliberalismo predica los mismos «valores familiares» que disuelve y, por otra, los movimientos de liberación no logran cambiar las estructuras de deseo y de subjetividad que sostienen la dominación masculina).

Con poca frecuencia, pues, la novela de los 90 evoca de manera directa o en forma realista o referencial los cambios concretos de las circunstancias sociales. Opta por trabajar el asunto de forma alegórica y tal vez más especulativa. *Plata quemada*, novela documental sobre un episodio ocurrido en los años 60, parecería ser una obvia excepción. Pero no lo es. Es una novela documental precisamente *sobre otra época*, no la actual. «Siempre serán misteriosas para mí», dice Piglia en su epílogo, «las razones por las que algunas historias se resisten durante años a ser contadas y exigen un tiempo propio» (251). No creo que sea frívolo proponer que el contexto finisecular tornó *narrable* la historia que antes Piglia no lograba escribir.

La extraña ausencia de referencias a lo que está pasando concretamente —la integración de las mujeres al mercado de trabajo, la reorganización de los hogares, la acomodación del contrato sexual al contrato de empleo, la nueva agencia económica de las mujeres— sugiere que no se

ve en estos cambios una salida de la crisis. Pero tampoco se propone una vuelta atrás. Tampoco se propone la asimilación de la mujer al orden fraterno: en Piglia, por ejemplo, no hay mujeres policías ni mujeres ladrones; en Vallejo no hay mujeres sicarias; en Montero, la única científica mujer escoge una muerte violenta. En estos relatos alegóricos, una vez roto el contrato sexual, los cuerpos hembras entran, en relación a los varones, en una zona de inseguridad semántica e ideológica. ¿Qué pueden significar estos cuerpos? ¿Qué valor pueden tener? ¿Qué alteridad se les puede asignar? Se conserva la alteridad del cuerpo hembra —parece que, como alteridad, la mujer sigue siendo indispensable— pero ahora es una alteridad absoluta, opaca, sin sentido.

Incendio #2

He sugerido que en el imaginario novelesco de los 90 la violencia sirve para abarcar, de manera indirecta, la crisis del contrato sociosexual. El carácter específicamente masculino de la violencia en nuestro imaginario social permite que la violencia sirva como pretexto para inaugurar un espacio narrativo monogénico, un terreno de agencia y deseo en el que lo femenino es asumido por los cuerpos masculinos mientras que los cuerpos femeninos permanecen superfluos o dispensables. El carácter suicida y apocalíptico de estos órdenes masculinos sugiere un trasfondo de pánico sobre nuestra imposibilidad de imaginar alternativas al orden sexual descrito por Pateman y ahora insostenible. Propongo terminar examinando dos textos en los cuales el esfuerzo heroico para inaugurar un nuevo orden sociosexual fracasa, demostrando, por medios igualmente alegóricos y apocalípticos, la aparente imposibilidad de alternativas. Son: *Salón de belleza*, del mexicano-peruano Mario Bellatin y *Los vigilantes*, de la chilena Diamela Eltit, ambos publicados en 1994. La fecha de publicación, la calidad literaria y el hecho de haber sido escritas en la ciudad de México son algunas de las muchas cosas que estas novelas tienen en común.

En *Salón de belleza*, el orden monosexual masculino no es inaugurado por la delincuencia ni el viaje, sino por la enfermedad. Narrado por un peluquero urbano travestí, la novela cuenta la transformación de su salón de belleza en un moridero para enfermos de una plaga no nombrada, pero

claramente asociada con el SIDA. O sea, se narra la transformación de un espacio creativo, feminizado y extrovertido en espacio reactivo, masculino e introvertido, puesta en marcha por la ruptura del contrato social. El peluquero y sus dos socios ofrecen abrigo a un amigo cercano cuya «única alternativa habría sido morir bajo uno de los puentes del río que corre por la ciudad» (49). De allí, con los números crecientes de moribundos desamparados, se va sustituyendo la función estética y lúdica del salón de belleza por la función ética y compasiva del moridero. «Las secadoras, así como los sillones reclinables para el lavado del cabello» se venden «para comprar... colchones de paja, catres de hierro, grandes ollas y una cocina de querosén» (21). Detalle por detalle el narrador explica el desarrollo de esta nueva institución bajo su dirección, revelándonos que al momento de narrar, él también se encuentra en estado avanzado de enfermedad y enfrentando su fin. De hecho, la cercanía de la muerte parece ser el motivo de la narración, no por deseo de registrar su historia, sino por ansiedad paternal por su proyecto: «Me preocupa mucho saber quién va a hacerse cargo del salón cuando la enfermedad se desencadene con fuerza en todo mi cuerpo».

A pesar de su carácter evidentemente alegórico, *Salón de belleza* registra muy concretamente los procesos de la privatización, el empobrecimiento y la erosión de las funciones redistributivas y benefactoras que caracterizan los regímenes neoliberales o, mejor tal vez, la neoliberalización («*structural adjustment*») de los estados. La escasez de recursos públicos, la ausencia de derecho al sustento básico y al servicio de salud condenan a los enfermos a una muerte cruel. La solución surge del altruismo personal del peluquero y no consiste en un reclamo colectivo al estado, sino en una iniciativa particular, privada y agresivamente autónoma. El moridero lleva la privacidad y la autonomía al nivel de principios constitutivos. Económicamente, nos explica el narrador, se sostiene por el dinero donado por los familiares de los enfermos. Se les prohíbe contribuir con cualquier otra cosa, excepto ropa de cama y golosinas. El narrador/dueño mantiene una estricta autonomía, encargándose él sólo de todo el trabajo del moridero, por medio de una rutina sencilla y altamente perfeccionada. El espacio se cierra: a los enfermos se les prohíbe salir y no se permite la entrada de nadie, ni visitas, ni personal médico, ni representantes de los órganos caritativos. Los dos últimos son objetos de un especial desprecio por parte

del narrador, porque van guiados por principios humanistas que acaban prolongando el sufrimiento y el inevitable proceso final: «No sé dónde nos han enseñado que socorrer al desvalido equivale a apartarlo de las garras de la muerte a cualquier precio» (50).

Y, sobre todo, se excluye a las mujeres, por enfermas o desesperadas que estén. Otra vez, las formas de agencia femenina son asumidas por los cuerpos varones y los cuerpos hembras entran en un vacío semántico. La lógica del narrador es extraña y misógina: «El salón en algún tiempo había embellecido hasta la saciedad a las mujeres; no iba pues a echar por la borda tantos años de trabajo sacrificado. Nunca acepté a nadie que no fuera de sexo masculino» (34). Es decir, la corporalidad femenina, tal cual, sin embellecimiento, es inadmisibile. El embellecimiento de la mujer es un trabajo para desplazar esa corporalidad, disfrazándola por lo femenino, como se disfraza el travesti. Desprendida del concepto de lo femenino, la corporalidad hembra ya carece completamente de definición. No hay manera de integrarla.

Al mismo tiempo que activa la solidaridad del lector, el moridero va adquiriendo aspectos funestos, un carácter hiperracionalizado, instrumental, despersonalizado. El narrador parece transformado por su propio proyecto de ángel benefactor en nada menos que... un mánager. El pragmatismo que lo lleva a prohibir cualquier medicamento o cuidado que prolongue la vida, por ejemplo, se extiende a toda afectividad y deseo. Cuestión de eficiencia e igualitarismo: al enamorarse de un paciente bello y joven, el narrador empieza a descuidar a los demás, lo que lo lleva a prohibirse cualquier relación de afecto en el futuro: «aún no había perfeccionado del todo mi técnica» (43). La falta de afecto se hace funcional: promueve una muerte más rápida. «He llegado a un estado tal que todos son iguales para mí. Al principio les reconocía e incluso llegué a encariñarme con alguno. Pero ahora todos no son más que cuerpos en trance de desaparición» (25). La emotividad, con las mujeres, se queda en la calle: los amantes desconsolados de los enfermos se asoman de noche, abrumados por el dolor y el ansia de ver a los seres amados. Prohibidos de entrar, se quedan aullando en la acera, mientras el narrador se pregunta «qué podía mover a esos seres a buscar a alguno de los huéspedes» (63).

Es imposible señalar un momento específico en el que el altruismo se convierte en violencia infligida y autoinfligida. En una narración no lineal

sino confesional, espiral, va adquiriendo dimensiones primero monstruosas y después patéticas; la voz narrativa, siempre impasible (*tour de force* estilístico), empieza a ser invadida cada vez más por un discurso directivo, instrumental y empresarial. La estética, expulsada por la conversión del salón, vuelve pero de forma fascista: lo bello está en el orden, la eficiencia, la serialidad, la abstinencia. Esta sustitución estética se ritualiza, en un momento apocalíptico, por un incendio.

Frente al desarrollo de su propia enfermedad, llega el momento en que el narrador se ve obligado a retirarse de su vida nocturna como prostituta travesti. En la noche amontona toda su indumentaria femenina —«los vestidos, las plumas y las lentejuelas» (54)— en el patio y le prende fuego, cantando y bailando locamente alrededor de la pira, con la intención de inmolarse también. Como la quema de la plata en Piglia, este rito purificador y exorcista marca la ruptura con la polis (el mundo de afuera) y abre paso, no a la transcendencia, sino al régimen suicida. En las últimas líneas del texto, el narrador cuestiona esta entrega, pero en términos que demuestran que ya no la entiende:

Cuando vino todo ese asunto de la transformación del salón se produjo un cambio. Por ejemplo, siempre pienso dos veces antes de hacer algo. Luego analizo las posibles consecuencias. Antes no me habría preocupado el futuro del Moridero tras mi desaparición. Habría dejado que los huéspedes se las arreglaran solos. Ahora, sólo puedo pedir que respeten la soledad que se aproxima (73).

Como sugiere esta lectura, la epidemia en *Salón de belleza* no es solo el SIDA, sino una mentalidad racionalista, indiferente, antilúdica, fascista, como un virus capaz de activarse en cualquier momento convirtiendo el deseo en represión, el libertinaje en castidad, la libertad en egocentrismo, el igualitarismo en fascismo, el ludismo en sadomasoquismo, la movilidad en autoencarcelamiento. En el narrador protagonista de *Salón*, el virus se activa dentro del mismo proceso de compensar sus efectos en el resto de la sociedad. No hace falta un estado para reprimir y racionalizar: una vez contagiados, los ciudadanos lo harán solos. Se trata de un *espacio fundacional fracasado*.

Incendio #3, Segunda extraviada

Curiosamente, esta conjugación de espacio fundacional fracasado, mujer expulsada, incendio purificador, pobres desamparados, altruismo y autoritarismo internalizado se repite en *Los vigilantes*, de Diamela Eltit, novela asociada en su contexto nacional con la desilusión y el desespero de la transición chilena de los 90. En el corpus que estudio aquí, es el único texto protagonizado por una mujer y el único donde la problemática central es la pertenencia social femenina y no la masculina. Como en *Salón de belleza*, se trata de una tentativa heroica de definir un espacio autónomo y armar un proyecto ético y auténtico frente a la áspera sociedad neoliberal. En este caso se trata de una madre separada que, rechazando la sociedad que la rodea, busca vivir aparte, educar a su hijo a su manera y ejercer una maternidad definida por ella y no por la conformidad social. Sus adversarios son el padre del hijo, la suegra de la protagonista y los vecinos que vigilan su conformidad con el nuevo contrato social. Este incluye una prohibición de todo acto altruista, sobre todo con relación a los «desamparados» que aparecen por las calles, muriéndose de frío y pidiendo abrigo. El texto consiste casi enteramente en cartas dirigidas por la protagonista al padre de su hijo defendiendo su conducta.

Como en la novela de Bellatin, *Los vigilantes* plantea un mundo social donde las funciones de custodia y de redistribución ya no forman parte del contrato social. Como los enfermos en *Salón de belleza*, los desamparados de la novela de Eltit son el producto de una sociedad llena de desigualdades que no reconoce ninguna responsabilidad hacia ellos. Al contrario, en el mundo social de *Los vigilantes*, el altruismo se convierte en una forma de traición del contrato social. A la mitad del libro se revela por fin cuál ha sido el crimen imperdonable de la protagonista: en una noche helada de invierno, ella admitió a su casa una familia de desamparados que enfrentaban la muerte por el frío y siguió haciéndolo hasta que terminara el frío mortal. Resulta que este gesto altruista representa para el barrio un acto intolerable por el que buscan expulsarla del vecindario. Al final del libro, a pesar de la feroz autodefensa de la narradora, lo logran. Igual que en el texto de Bellatin, los conciudadanos aparecen como una colectividad autointeresada que se junta para castigar a la vecina que se comporta según un concepto más amplio de la pertenencia. Como en Be-

llatin, lo que motiva a la protagonista a trastornar su mundo personal es el espectro de los conciudadanos muriéndose en la calle: esta es la imagen más poderosa, por concreta y realista, del fracaso del contrato social democrático.

Los vigilantes disuelve el mapa social liberal basado en la distinción entre espacios públicos y privados, estado y sociedad civil, identificando procesos de control y de significado que traspasan esta dualidad hegemónica. En *Los vigilantes* el interlocutor/acusador de la protagonista es a la vez su exmarido, el padre de su hijo, un juez y el defensor del Occidente. La relación entre vecinos, que se supone informal, igualitaria y no estatal, subsume la función de vigilancia involucrada con el Estado. Estas configuraciones registran las vicisitudes del proceso posdictatorial chileno: como Eltit y muchos otros intelectuales han observado, el resultado de la «redemocratización» no ha sido una sociedad plenamente democrática, sino una sociedad donde la ciudadanía ha sido reconfigurada de tal manera que la radical desigualdad se considera una cosa natural e incorregible y los propios ciudadanos ejercen sobre sí mismos las funciones normativas y represivas del estado autoritario. En la insistente vigilancia ejercida sobre la mujer protagonista es imposible no reconocer el modelo de la interrogación política y la acusación de disidencia que, una vez hecha, involucraba al acusado en un interminable proceso de autodefensa.

Eltit, entonces, abarca el fracaso del contrato social y del contrato sexual como procesos simultáneos y los trata como íntimamente ligados. Como estructuras de poder, ambos se encarnan en forma de «vigilantes». *Los vigilantes* existe en relación complementaria con las otras novelas comentadas aquí, en la medida en que trata las relaciones que en ellas son descartadas o reemplazadas por el orden monosexual. Igual que en las novelas de Vallejo, Piglia y Bellatin, la protagonista de *Los vigilantes* es dueña de un espacio propio, poroso pero delimitado, dentro del cual trata de armar un nuevo orden aparte de la polis. Aquí, el nuevo orden es el complemento de las fraternidades monosexuales comentadas antes. La relación central, la de madre-hijo, es de alteridad radical. A diferencia de los protagonistas masculinos ya comentados, cuyo privilegio de sexo les permite dejar de ejercer ese mismo privilegio, la protagonista de *Los vigilantes*, subordinada por el contrato sexual, no tiene otra opción sino operar desde dentro de él, desde dentro de la ley. Su proyecto fundacional fracasa

por falta de poder y a causa de la propia subjetividad subordinada de la madre/esposa/nuera. En contraste con el peluquero de Bellatin, la protagonista de Eltit no tiene el derecho de cerrar su casa a las inspecciones de su suegra o a los vecinos mandados por su marido. Mientras el peluquero es libre de desarrollar su «técnica» en el moridero, la protagonista de *Los vigilantes* se ve obligada a responder a un constante cuestionamiento por parte del padre del hijo, es decir, a un régimen discursivo regido simultáneamente por el contrato sexual (marido) y el social (juez). Solo dentro de este régimen puede defenderse y reclamar su autonomía, dentro o en contra de él, a través de la mentira y el secreto: las tretas del débil. Sus cartas revelan a la protagonista como heroica y resistente, neurótica y mentirosa, alternativamente desafiante y abyecta. Para ella, la violencia implica la derrota:

Adoptaste conmigo los antiguos hábitos porque estás a la espera de mi levantamiento en donde mi insurrección se enfrente con la tuya y me obligues, de una vez y para siempre, a medir nuestras fuerzas. Pero no te otorgaré ese placer, porque yo sé que no sabes cuáles son las fuerzas que me mueven, con qué fuerzas, que no sean las tuyas, me mantengo a pesar de la hostilidad de todos los climas y eso te exaspera, te exaspera en tal forma que tú, que eres en extremo cuidadoso, permites que en tus cartas aparezca la duda y aflore la perniciosa necesidad de que yo me haga frontalmente tu enemiga (46).

Para evitar la violencia, opta por la abyección:

Debo disculparme y reconocer que mis palabras fueron precipitadas, guiadas por un torpe e infantil enojo. Quiero que perdones mis ofensivas y letales imágenes. El frío me hizo cometer un terrible desacierto. Te suplico que intercedas y me salves. Es necesario evitar llegar a ese desatinado juicio que se apresta a iniciar tu madre (48).

Igual que el peluquero, los ladrones y los herpetólogos, su esfuerzo fundacional fracasa. En el contexto patriarcal-neoliberal, el proyecto materno de la mujer resulta ser igual de suicida que el de los ladrones de Piglia o el sicario de Vallejo. Ella termina precisamente en el papel de la mujer dis-

ponible. Condenada por haber dado abrigo a las familias de desamparados que se morían de frío, es expulsada de su casa con su hijo. Hambrientos y helados los dos se arrastran de noche hacia las hogueras mantenidos por los desamparados de noche junto al río. Como la quema de la plata en Piglia, es una escena apocalíptica y trascendente, más allá de la polis y más allá del mismo lenguaje. Al lado de las hogueras la pareja madre-hijo, termina «fijos, hipnóticos, inmóviles como perros AUUUU AUUUU AUUUU aullando a la luna» (130).

Alternativas indescifrables

Curiosamente, entre los muchos elementos que comparte la novela de Eltit con la de Bellatin, está el hecho de que ambas postulan dentro del espacio fundacional fracasado un orden paralelo de significados, análogo al orden humano, pero no descifrable. En *Salón*, el orden alternativo se despliega en unos grandes acuarios llenos de peces tropicales que antes decoraban el salón de belleza y que siguen en el moridero. La narración incluye comentarios detallados sobre el cuidado de los acuarios y la conducta de los peces:

Todo iba bien en los acuarios que mantenía antes de la muerte de las Monitas [especie de pez tropical], hasta que de un día para otro comenzaron a aparecer hongos en unos Escalares que habían continuado con vida desde los tiempos de prosperidad. ... Finalmente todos los cuerpos fueron contagiados y los Escalares se fueron al fondo un par de días antes de morir. No estoy seguro, pero creo que para aminorar la impresión encontré rápidamente los Guppys que hasta hoy día me acompañan. (41)

Repitiendo hasta cierto punto el orden humano del moridero, los acuarios representan órdenes sociales alternativos, espontáneos, no contractuales, que ni el narrador ni el lector saben descifrar. De especial interés para el narrador es la operación de la violencia dentro de las peceras —las madres que comen su cría o que defienden a su cría matando a la pareja—. También se subraya la terca voluntad de supervivencia de los peces en las condiciones cada vez más deterioradas de los acuarios

En *Los vigilantes*, el orden alternativo es inventado y mantenido por el hijo, niño preverbal que juega todo el día con un conjunto de vasijas que ordena y reordena en formas obviamente significativas y obviamente relacionadas con la narrativa principal, pero indescifrables:

Tu hijo ha descubierto una nueva diversión, ahora sólo le interesan las vasijas. Las ordena en su cuarto de un modo curioso y después se desliza entre ellas con una maravillosa sincronía. Cuando las contempla, se ríe y yo siento como si quisiera romperlas con sus carcajadas... Los juegos que realiza tu hijo me resultan cada vez más impenetrables y no comprendo ya qué lugar ocupan los objetos y qué relación guardan con su cuerpo. Las vasijas están rigurosamente dispuestas en el centro de su cuarto formando una figura de la cual no entiendo su principio ni menos su final. (76)

El hijo termina conquistando, parece, la absoluta autonomía que es negada a la madre, y que la hace superflua (aunque la lectura de la figura es de ella):

Tu hijo ahora se arrastra por el piso de manera circular alrededor de sus vasijas [...]. En el círculo que va configurando, es posible comprobar que su propósito se acaba de cerrar sobre sí mismo. En el centro de su perfecta circunvalación se empieza a perfilar un mundo que tiene sus partes perfectamente unidas para formar un todo (113).

¿Será este niño, pues, el hombre nuevo? Lo indescifrable de sus creaciones, tanto como su estado no verbal, serían indicaciones a favor. Pero como los acuarios del moridero, el orden alternativo, precisamente por ser indescifrable a los ciudadanos atrapados en lo conocido, no puede entrar en el orden narrativo.

Lo mismo pasa con la teoría. Según Pateman, la posibilidad de crear sociedades libres y justas no depende de renegociar los contratos sociales y sexuales, sino de salir completamente del orden contractual, de la contractualidad misma como base de las relaciones interhumanas. Pero, ¿cómo se puede entender desde la contractualidad otro orden sociosexual? En estas novelas desesperadas, suicidas, de nuestro fin de siglo, esa *salida* aparece solo en forma de imágenes laterales que los seres humanos crean y mantienen, pero que no logramos entender.

Mary Louise Pratt

Obras citadas

ATKINS, L., DEVER, M. (2016). *The Post-Fordist Sexual Contract: Working with Contingency*. London: Palgrave

BELLATÍN, Mario (1994). *Salón de belleza*. Barcelona: Tusquets

ELTIT, Diamela (1994). *Los vigilantes*. Santiago: Sudamericana

MONTERO, María (1995). *Tú la oscuridad*. Barcelona: Tusquets

PATEMAN, Carol (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford UP

PIGLIA, Ricardo (1995). *Plata quemada*. Buenos Aires: Planeta

VALLEJO, Fernando (1994). *La virgen de los sicarios*. Bogotá: Santillana

3. Des-escribir a Pinochet: desbaratando la cultura del miedo en Chile

Unos ocho meses después del golpe de estado del 11 de septiembre de 1973 que lo llevó al poder, el General Augusto Pinochet pronunció un discurso ante la sesión inaugural de una nueva entidad estatal, la Secretaría Nacional de la Mujer, establecida por la Junta Militar y encabezada por Lucía Hiriart de Pinochet, la esposa del general. El dictador propuso a un público «vasto e ilustre»:

[quiero] exponeros el pensamiento de las autoridades, con respecto al papel que le corresponde a la mujer en los planes del Gobierno que presido, y en el nuevo estado que éste se propone instaurar en el futuro¹⁰⁰.

Con solo citar esta frase que abre el discurso se aprecia el tajante autoritarismo que caracterizó al régimen militar, especialmente en este período temprano de triunfalismo y extrema violencia. Las personas tienen «papeles» que les «corresponden», y «el pensamiento» se encuentra en manos de «las autoridades», entre las que no se incluye a las mujeres. Ser ciuda-

100 Augusto Pinochet, Mensaje a la mujer chilena: texto del discurso. Otra fuente clave sobre la cuestión de género y la sexualidad bajo el régimen militar es el documento Valores patrios y valores familiares (Santiago: Secretaría Nacional de la Mujer, 1982).

danos, como le gustaba decir a Pinochet, consiste en *ordenar* u *obedecer*, y solo aquellos que hacen bien una de estas actividades son útiles para el Estado. A continuación, Pinochet agrega que las mujeres en Chile siempre han sido «activas y efectivas colaboradoras en las vidas de los hombres», codificando así el papel que las mujeres desempeñaron en la implantación de su régimen. Según el dictador, durante el período álgido de la crisis política de 1973 las mujeres chilenas «buscaban el amparo de una autoridad severa que restableciera el orden y la moral pública en nuestro país» (7). Así incluye a todas las mujeres dentro de la categoría de aquellas que, en diferentes momentos y por distintas razones, se opusieron al gobierno de la Unidad Popular; la homogeneización es, de hecho, una de las tácticas centrales del discurso autoritario. La autoridad de las «autoridades», por lo tanto, también incluye el dominio sobre el poder interpretativo: los deseos de las mujeres son *definidos*, se *atribuye* un significado a sus acciones, y hasta una epistemología: «En su *instinto femenino* [la mujer chilena] advertía claramente que lo que se definía en esos días dramáticos no era un simple juego de partidos políticos; era «la existencia o muerte de la Nación» (7–8). Por medio de su «clarividencia», dice Pinochet, ella —un «ella» que sólo existe como abstracción ideológica— supo ver más allá de la política de partidos, política que el régimen, como se sabe, había abolido permanentemente para entonces.

Obviamente no citamos esta retórica por su sutileza. El dictador dicta a las mujeres que, de acuerdo a las tradiciones de Occidente, su «misión como mujeres y madres» ha sido y sigue siendo la de: 1) defender y transmitir los valores espirituales, 2) servir como un elemento moderador (parece ser que frente a los impulsos bélicos del hombre), 3) educar y transmitir conciencia, y 4) servir como depositarias de las tradiciones nacionales (8). Aunque se les reconoce el *derecho* de ejercer una profesión, el General reclama mayor reconocimiento por su contribución en el trabajo que «les corresponde»: la educación de los hijos. Mientras la igualdad de derechos y de oportunidad son innegables, dice Pinochet, la «participación auténtica» de la mujer debe ejercitarse «en relación a sus características» (11).

La interpelación constante a las mujeres fue una de las características más notables del régimen de Pinochet. Una de las ironías de la situación en Chile, como en otros lugares, es que fue la dictadura militar la que tomó

ventaja del vacío en torno a las mujeres que habían generado el discurso político y las estructuras de partido. No es que el régimen tuviese especial interés en el bienestar de las mujeres, sino que veía en los valores patriarcales un modo de obtener aquello que no podía lograr por sí mismo: la legitimidad. Como ha observado Jean Franco (1992), una de las tácticas del régimen chileno fue la de movilizar ideologías de género presentes en toda la sociedad y a lo largo del espectro político. Los partidos políticos, de derecha a izquierda, no habían dado ninguna prioridad a las mujeres. Pinochet, en cambio, rara vez las dejó de lado. No estamos hablando de un poder real, claro, sino de una manipulación del poder patriarcal. Aunque tal vez sí había algo «real» en ese poder porque, como comentaré más adelante, durante los diecisiete años que estuvo en el poder, el General Pinochet presidió una movilización social y política de mujeres sin precedentes en la historia chilena y, probablemente, en la historia latinoamericana; una movilización que tuvo mucho que ver finalmente con su caída. Al mismo tiempo, las ideologías patriarcales movilizadas por la dictadura funcionaron de forma extensa y poderosa, tanto a nivel inconsciente, como a nivel consciente, influyendo profundamente en la manera en que las mujeres eran vistas y en cómo se veían a sí mismas.

Sin embargo, el paternalismo y el autoritarismo que se percibe en los discursos del General no se dirigía solo a las mujeres, sino que estos rasgos caracterizaron la retórica de Pinochet de manera más general. Los críticos han señalado insistentemente que las dictaduras del cono sur practicaron una retórica homogeneizadora, monoglósica, prescriptiva y *abstracta*¹⁰¹. Como la música marcial que suena por la radio durante un golpe de estado, los regímenes militares quisieron sustituir el discurso

101 Hay una literatura vasta y rica sobre cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile. Además de las citadas, se han consultado las siguientes obras sobre el tema: Garretón, M., Sosnowski, S., y Subercaseaux, B., eds., (1993). *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. México: Fondo de Cultural Económica; Subercaseaux, B., (1991). *Historia, literatura, y sociedad*. Santiago: CENECA; Riquelme, Horacio (1990). *Era de nieblas: Derechos humanos, terrorismo de estado y salud psicosocial en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad; Brunner, J. Joaquín (1981). *La cultura autoritaria en Chile*. Santiago: FLACSO y (1985) *Políticas culturales para la democracia*. Santiago: CENECA; Vidal, Hernán, (1985). *Cultura nacional chilena: Crítica literaria y derechos humanos*. Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature, y (1989) *Fascismo y experiencia literaria Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature*; y la *Revista de Crítica Cultural*, editada por Nelly Richard (véase especialmente Núm. 5, julio de 1992 sobre «Cultura, política y democracia»).

público no simplemente con un silencio impuesto, sino con una implacable letanía monoglósica. Los regímenes se veían obligados a simular un discurso público que pareciera interpelar a todos los ciudadanos, mientras desterritorializaban activamente a quien más les convenía. Esta «implacable letanía monoglósica» buscaba no solo descartar, sino *prohibir* un concepto de la cultura y de lo social como espacios de conflicto legítimo, heterogeneidad y negociación de diferencias. Como ha observado Priscilla Archibald, la clave de esta simulación era la ausencia de *argumentos* y *evidencias*¹⁰². El discurso de Pinochet es un discurso de enunciados en el que locuciones como «por consiguiente» y «por lo tanto» no se refieren a hechos o razones, sino a esencias y leyes eternas. Su discurso presenta un conocimiento descontextualizado, no relacionado con un tiempo o espacio específicos. Fue frente a este monólogo abstracto y esencialista que la práctica literaria del testimonio se constituyó como contradiscurso. Los testimonios representan lo que el régimen escamotea: desenmascaran la práctica de la evasión y reafirman los discursos de la evidencia, de la experiencia del cuerpo, de la verdad y falsedad, así como los *valores* de verdadero y falso¹⁰³. Diez años después del golpe, la escritora y performancista experimental Diamela Eltit acometió un proyecto diferente. Ella creó, o mejor, se encontró con una versión paródica del monólogo autoritario de la dictadura (que ya para los comienzos de la década de los 80 empezaba a ser parodiable en Chile). Eltit hizo una serie de grabaciones de monólogos producidos por un hombre demente que vivía a la intemperie en un barrio de Santiago, y que decía llamarse El Padre Mío. Dice Eltit que El Padre Mío vive en un «completo estado de delirio» (15). Su delirio, sin embargo, reproducía muchas dimensiones de la realidad que vivían todos los chilenos de la época: paranoia, incertidumbre, una crisis del lenguaje en el que las palabras parecían no adecuarse a referentes, una sensación omnipresente de victimización y muerte. Al mismo tiempo, su discurso reproduce algo de la megalomanía y paranoia propias de la dictadura. El

102 Priscilla Archibald, conferencia sobre la cuantística de Pía Barros en el contexto del régimen de Pinochet, Stanford University, mayo de 1994. Vea también MUNIZAGA, Giselle (1983). *El discurso público de Augusto Pinochet*. Buenos Aires: CLACSO.

103 Según Grinor Rojo, los testimonios empezaron a circular clandestinamente en Chile a partir de 1975, y abiertamente después de 1981. Véase ROJO, Grinor. «Casi veinte años de literatura chilena (1973-91)» en GARRETÓN ET AL., *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*.

pasaje que se cita a continuación da una idea de las transcripciones que Eltit acabaría por publicar en 1989 en forma de libro:

Usted me lleva con el plan de eso. —¿Cómo no voy a saberlo yo?— si yo soy el hombre que voy a dar las órdenes aquí yo. Voy a dar las órdenes en el país. Porque yo no tengo compromisos con ellos ni con el rey Jorge, que está últimamente dando las órdenes, que posee ese rango, El Padre Mío da las órdenes ilegales en el país. Hace muchos años que subsiste de ingresos bancarios ilegales, del dinero que le pertenece a la concesión del personal de la Administración. El es cómplice con el Padre Mío en estos asuntos. Yo les quiero hacer un servicio a ustedes por las ventas de sus derechos. Porque yo fui solicitado para ocupar esos cargos y esas garantías, no el Padre Mío ni el señor Colvin que es el señor Luengo, que es diputado y senador (23).

Abundan las implicaciones irónicas: durante el régimen militar solo el loco de la calle puede hablar, y él sí tiene algo que decir. De hecho, el único hombre de la calle que habla libremente está loco. *El Padre Mío* ejemplifica la convicción de Eltit de que en cualquier estructura hegemónica es necesario privilegiar la marginalidad como fuente de saber crítico. *El Padre Mío* parece apropiarse de la oratoria descorporeizada de la dictadura y reciclarla de una manera que las autoridades no pueden descifrar.

El Padre Mío parodia en especial el nivel de abstracción de la retórica del régimen, responsable de la brecha insalvable entre lo que el régimen decía y lo que la gente estaba viviendo. Lo que la gente vivía era la transformación a gran escala de su economía, de su sociedad y de sus instituciones. El régimen poseía lo que Giselle Munizaga denomina un «proyecto fundacional»¹⁰⁴: proclamaba abiertamente su intención de transformar la sociedad chilena en todos sus aspectos. El sentido común suele atribuir a las dictaduras militares objetivos simples como imponer orden, suprimir la disidencia y fortalecer las jerarquías establecidas. No se les suele atribuir proyectos visionarios y transformadores, pero el régimen de Pinochet no tuvo problema alguno con lo que George Bush llamaba

104 MUNIZAGA, Giselle (1986). «El sistema comunicativo chileno y los legados de la dictadura», en GARRETÓN ET AL., (1993). *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. México: Fondo de Cultura Económica. Vea también MUNIZAGA y CATALÁN (1986). *Políticas culturales estatales bajo el autoritarismo en Chile*. Santiago: CENECA.

«lo de la visión» (*«the vision thing»*), y en verdad la aniquilación de la izquierda militante era tan solo un punto relativamente pequeño dentro de su proyecto. Cuando Pinochet hablaba reiteradamente sobre «la nueva institucionalidad», se refería a una profunda transformación del Estado y de la sociedad civil, y no bromeaba.

En cuanto a la política económica, como André Gunder Frank, Neil Larsen, y muchos otros han argumentado, el proyecto era la interrupción de la trayectoria histórica de «desarrollo» tal y como se venía dando en Chile¹⁰⁵. El objetivo era redirigir las estructuras económicas y sociales para apartarlas del desarrollo capitalista *nacional*, hacia el cual estaba focalizada la industrialización en el mercado interno, cuyo crecimiento estaba asegurado por el crecimiento de los niveles salariales. La economía se redirigiría hacia el mercado mundial a través de una rebaja radical de los salarios. (Las resonancias que esto sugiere en relación a la política económica de los Estados Unidos en los 80 y 90 son claras). Hernán Vidal lo resume de la siguiente manera: «El trabajo de Pinochet fue el de ofrecer mano de obra barata al mundo» (1983:24). Para 1975, Chile tenía un índice de desocupación del 30% y los sueldos habían bajado entre un 30 y un 50%, precipitando a grandes sectores de la población a la indigencia. Fue esta rápida y drástica pauperización del país lo que llevó inicialmente a las mujeres chilenas a colectivizar la vida doméstica de cualquier manera posible. En los inmensos barrios empobrecidos, actividades como comprar, cocinar, comer, coser, así como el cuidado de los niños, la atención médica, el lavado de la ropa, la producción artesanal fueron trasladadas fuera del ámbito de las casas hacia círculos, clubes y cooperativas, con el apoyo y la ayuda principalmente de la Iglesia, la única fuerza de oposición que el régimen se vio obligado a tolerar. Frente a circunstancias tan extremas, la piadosa retórica del régimen sobre el papel de la mujer parecía un insulto, o una broma.

La intervención económica fue acompañada, como se sabe, por la clausura de la sociedad civil y de sus puntos de contacto con el estado. Se proscribieron los partidos políticos, una censura draconiana siguió al

105 GUNDER FRANK, A. (1976), *Economic Genocide in Chile*. Nottingham: Spokesman Books y (1981) *Reflections on the World Economic Crisis*. New York: Monthly Review Press; LARSEN, N. (ed.), (1983) *The Discourse of Power: Culture, Hegemony and the Authoritarian State in Latin America*. Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature.

cierre de los órganos de prensa, se impuso el toque de queda, las asambleas públicas fueron prohibidas, las universidades purgadas, las editoriales cerradas, el sistema judicial suspendido, la oposición aniquilada, y se instaló un régimen de terror en torno a la tortura y las desapariciones. Para entender lo drástico de esta ruptura en Chile se debe recordar que, en el momento del golpe de estado, la sociedad chilena presentaba un grado extremo de politización. La lucha dramática entre el gobierno de la Unidad Popular y sus opositores se llevaba a cabo en inmensas manifestaciones diarias en las calles y plazas de las ciudades de Chile, en particular en la plaza frente al Palacio de la Moneda, la sede presidencial¹⁰⁶. Tras el golpe de estado, una de las primeras preocupaciones de los militares chilenos fue destruir este modelo de participación pública, interviniendo violentamente en los puntos clave para la constitución de la ciudadanía. El golpe se anunció a través del bombardeo al Palacio de la Moneda por parte de la fuerza aérea chilena, lo que supuso una extraordinaria herida autoinfligida. A la destrucción de este espacio vital de expresión política le sucedió la invasión de otro espacio no político fundamental para la ciudadanía: el Estadio Nacional, que los militares transformaron en un centro de detención y tortura en el que, entre otros horrores, el idolatrado cantante Víctor Jara fue torturado y fusilado. El estadio se convirtió en una suerte de plaza con muros. Es difícil exagerar la fuerza simbólica y psíquica de la militarización de este espacio privilegiado para el ejercicio de una nacionalidad secular, civil y masculina. (No es casual que en 1989 el presidente recientemente electo, Patricio Aylwin Azócar, escogiera ese lugar para pronunciar su discurso de aceptación).

La figura de la plaza con muros es esencial para el proceso de reimaginar el país que sucedió al golpe de estado. Chile se convirtió en la Fortaleza Chile, con sus entradas y salidas ferozmente vigiladas, sus disidentes expulsados, y el orden de lo visto y lo no visto reconfigurado. De ahí el poderoso impacto de otro experimento de representación que se llevó a cabo en 1986. Me refiero al documental *Miguel Littín clandestino en Chile*¹⁰⁷. Miguel Littín, líder izquierdista en la época de Allende, fue

106 Esta fase del drama chileno está vívidamente registrada en el documental *La Batalla de Chile*, producido por Patricio Guzmán y dirigido por Federico Elton, 1973.

107 Estas filmaciones fueron la base de una serie televisada de 4 horas, y una película de 2 horas con el título *Miguel Littín clandestino en Chile*. Gabriel García Márquez produjo una versión escrita

exiliado de Chile con la prohibición absoluta de volver. En 1985, disfrazado y con un pasaporte falso, entra en el país acompañado por no menos de tres equipos de filmación europeos que viajaron con él a lo largo y ancho del país, que grabaron lo que luego constituyó un extraordinario documental sobre el Chile de la dictadura. Todo ello fue posible, claro está, por la amplia colaboración de los movimientos de oposición internos. La película, estrictamente documental, casi una suerte de «crónica de viaje», representa una recuperación del espacio nacional y de un saber espacial, concreto y literal. Aparecen prolongadas tomas de paseos por las calles de la ciudad y el amado paisaje chileno filmado desde la ventanilla de un tren en movimiento. La película y el popular relato escrito por Gabriel García Márquez dramatizaron la porosidad de la Fortaleza Chile, la ubicuidad de la oposición clandestina, y, más importante aún, el hecho de que la dictadura, con sus ojos puestos en todas partes, podía mirar sin saber lo que estaba mirando. A lo largo de la película, Littín tiene encuentros directos con la policía y escapa sin ser reconocido. El equipo de filmación no esconde el hecho de que están filmando, y hasta logra penetrar en el Palacio de la Moneda. Como más tarde dramatizó Eltit en *El Padre Mío*, la creencia por parte del régimen de que controlaba el poder interpretativo se podía contradecir *abiertamente* sin ser reconocido. La heroica infiltración de Littín fue un modo de demostrar que era posible actuar por medio de un simple *rechazo* de la cultura del miedo y obstruyendo los mecanismos del silencio.

Irónicamente, la aventura de Littín operó de manera no crítica dentro de una construcción masculinista del poder que la dictadura también movilizaba en sus propias prácticas de penetración: ya sea las invasiones nocturnas a hogares, la tortura sexual, o las purgas universitarias. (De hecho, un año después de la aventura de Littín, los movimientos de oposición fueron nuevamente aplastados tras el fallido atentado contra Pinochet por el Frente Manuel Rodríguez). Algunos teóricos de la democratización han afirmado que es necesario abandonar estos modelos de resistencia basados en una idea de acción heroica. De hecho, cuando Littín logró traspasar los muros de la fortaleza a comienzos de 1985, decenas de grupos opositores

de la historia, (1986) *La aventura de Miguel Littín, clandestino en Chile*: Un reportaje. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

compuestos mayoritariamente por mujeres habían elaborado otros paradigmas de resistencia de gran efectividad¹⁰⁸. Estos grupos también interceptaban y reciclaban la dinámica de lo secreto y de lo visto/no visto. La comunidad internacional se familiarizó con las imágenes de las manifestaciones de mujeres desfilando con las fotos de los desaparecidos, logrando, así, que reaparecieran *como desaparecidos*. Otras modalidades innovadoras de acción social se produjeron en los Días Nacionales de Protesta, que durante un período de intensa oposición entre 1983 y 1986 se organizaron una vez al mes en todo el país. En una ocasión, por ejemplo, tuvo lugar en Santiago una elección ficticia: buzones electorales aparecieron misteriosamente en las esquinas de las calles y se invitó a la gente a participar en una votación simulada. En los barrios, se golpeaban cacerolas de manera aparentemente espontánea desde el interior de las casas a cierta hora del día —una espeluznante reedición de la estrategia que las mujeres de clase media usaron en contra del gobierno de Allende—. Como de la nada, aparecían equipos para pintar en las paredes y edificios murales que terminaban y fotografiaban rápidamente, con la seguridad de que serían borrados en cuestión de horas o de días. La esfera literaria se mantuvo activa gracias a la organización de talleres de escritura, al principio clandestinos, como los que dirigió la escritora Pía Barros. Como respuesta a la censura, los talleres de Barros desarrollaron un nuevo modo de publicación denominado el libro-objeto, con el que se publicaban colecciones de textos cortos en prosa disfrazados de objetos de consumo (como papel de carta, por ejemplo) o escondidos en pequeñas bolsas de arpillera. El libro-objeto era a la vez un instrumento de *marketing* y un disfraz abierto para evadir la censura; simultáneamente, para aquellos que conocían la chanza, el disfraz abierto apuntaba un dedo paródico tanto a la censura como al consumismo que la economía neoliberal estaba instaurando en Chile.

Tales prácticas buscaban contrarrestar la reorganización autoritaria de la ciudadanía que el régimen estaba imponiendo en lo cotidiano. Como sugieren los ejemplos ya mencionados, una de sus principales armas físicas y psíquicas fue la reorganización y resimbolización del espacio público. Dos textos ofrecen ejemplos de esta resimbolización y de la respuesta

108 De las muchas fuentes sobre los movimientos chilenos de mujeres en esta época, una de las más útiles es Palestro, Sandra (1991). *Mujeres en movimiento 1973-1989*. Santiago: FLACSO, Documento de trabajo, Serie Estudios Sociales #14.

que obtuvo. El primero, publicado por la dictadura y traducido al inglés como *Chile Lights the Freedom Torch*, es un relato de las celebraciones por el segundo aniversario del golpe del 11 de septiembre de 1975. El segundo es un texto en prosa de carácter notablemente experimental escrito por Diamela Eltit y publicado en 1983: *Lumpérica*.

Las celebraciones por el aniversario comenzaron, según la descripción oficial, en lo que para el régimen era el espacio central de la ciudadanía: los cuarteles del país donde, según se lee, «se celebraron misas solemnes» (Pinochet 1976^a,: 5). La ceremonia principal tuvo lugar en el patio de la principal academia militar de Chile —otra plaza con muros—, donde los cuatro miembros de la junta rezaron por Chile acompañados por «cientos de militares y civiles». Al atardecer, tuvo lugar una reunión pública en una gran plaza de Santiago, con los miembros de la junta sentados en un alto podio enmarcado por un mapa enorme de Chile. Bajo la luz de cientos de antorchas «que le otorgaban a la noche un aspecto inolvidable», se izó una gigantesca bandera nacional en el centro de la plaza y «el Presidente Pinochet se dirigió a todos los chilenos con un breve discurso». Luego —y esta es la parte interesante— «cuatro civiles anónimos representando a las mujeres, la juventud, los trabajadores del campo y los obreros» se acercaron al podio y encendieron cuatro antorchas. Después, las antorchas fueron entregadas a cuatro cadetes que representaban las cuatro ramas de las FF.AA. Estos, a su vez, subieron las antorchas al podio y las entregaron a los cuatro miembros de la junta militar, quienes encendieron una gigantesca Antorcha de la Libertad que, de acuerdo con las fotos, era un inmenso anillo de acero de unos 10 metros de diámetro. A finales de septiembre, declarado el «mes de la patria», esta antorcha fue trasladada «en una ceremonia sombría» hacia la cumbre en la que en 1541 el español Pedro de Valdivia había fundado Santiago de Chile: «Ahí permanecerá como un símbolo de un país que quiere ser fiel a sus orígenes».

Uno de los aspectos más curiosos de este ritual son las cuatro personas elegidas para representar a la sociedad civil: una mujer, un joven, un trabajador rural y un trabajador urbano. No es casual que la lista no incluya al sector social que, bajo un gobierno civil, constituye precisamente la parte central de la ciudadanía: los hombres adultos propietarios; aquellos que, según la teoría clásica del estado, asisten a la asamblea y votan. La juventud, las mujeres y los trabajadores cobran sentido solo porque con-

forman un conjunto agrupado en torno a este centro ausente (es imposible imaginar en este rito un espacio para los profesores o los intelectuales, por ejemplo). Por supuesto, lo que reemplaza a ese centro ausente y a esa imagen clásica de la ciudadanía son los militares, cuyo verticalismo está reproducido por el movimiento ascendente de las antorchas hacia el podio.

Lumpérica, el texto neovanguardista de Diamela Eltit publicado en 1983, se sitúa asimismo en una plaza de Santiago durante la noche. Esta plaza está presidida desde arriba por una figura llamada «El Luminoso». El Luminoso resulta ser un aviso de neón que arroja luz y palabras sobre los cuerpos de los que están abajo; una imagen potente del estado autoritario: la luz/el poder emanan de una fuente que no se puede ver. La protagonista del texto es una mujer llamada L. Iluminada que, desafiando el toque de queda, pasa una noche larga y alucinada en esta plaza, bañada por la luz fría de El Luminoso¹⁰⁹. Allí lleva a cabo una lucha épica por encontrar la convergencia de subjetividad, acción, lenguaje y significado en ese lugar oscuro, frío y enajenante: una reterritorialización de sí misma. Su búsqueda está contada en un texto totalmente surrealista y, en primera instancia, virtualmente indescifrable. *Lumpérica* fue escrito a comienzos de la década de los 80 en el contexto de dos sucesos desmoralizantes: el plebiscito de 1980, por el cual los votantes chilenos (supuestamente) aprobaron una nueva constitución que legitimaba el régimen de Pinochet, y segundo, una profunda recesión económica que produjo una grave crisis en el proyecto neoliberal y consolidó la oposición contra el régimen. El mensaje de este libro, o mejor, uno de sus mensajes, es que esta nueva convergencia de subjetividad y agencia tiene que buscarse (o inventarse) en la noche fría de la plaza bajo las implacables proyecciones semánticas de El Luminoso. No existe «otra parte». El proceso que el texto le impone al lector es arduo y saturado de agonía y deseo.

Un grupo de acólitos y testigos presencian la lucha de L. Iluminada; ellos pertenecen a otro grupo ausente de la ceremonia de Pinochet: los lumpen de Santiago, a los que en el libro se denomina «los pálidos». Son

109 Obviamente el nombre de L. Iluminada lleva un hueco después de la *L* donde debería de aparecer la letra *a*. Esta falta evoca un anuncio de neón con una letra apagada, en el que la *a* ausente también designa lo que queda por recuperar: el signo no sólo del género sexual sino del Ser mismo, de la sustantividad.

las personas de la calle, sin hogar, quienes, con o sin toque de queda, se van acercando a la plaza al atardecer, sin otro lugar adonde ir. (Eltit comenta que la idea para el libro le vino una noche, muy tarde, cuando, con un permiso para estar afuera después del toque de queda, pasó en auto y vio las plazas vacías de Santiago como flagrantes indicadores de la interrupción de la vida pública que había tenido lugar). La escena que abre *Lumpérica* encuentra a L. Iluminada acostada boca arriba sobre el cemento frío en el centro de la plaza, retorciéndose en una combinación de dolor y de deseo mientras es bautizada por «el luminoso». Él proyecta sobre ella «su identificación ciudadana» (7), el rótulo que le corresponde (en un eco de las palabras de Pinochet ya citadas). Se trata de una «desolada ciudadanía» (8), leemos, que requiere que ella y los pálidos sean etiquetados «como productos comerciales» (8). Surge entonces la pregunta sobre qué tipos de acción y de conciencia existe para aquellos a quienes se ha marcado de tal modo. Las 180 páginas siguientes, a menudo indescifrables, constituyen una odisea física e imaginaria en búsqueda de una respuesta a esa pregunta.

Tras ser bautizada por El Luminoso, L. Iluminada se rebautiza a sí misma metiendo la mano en la hoguera alrededor de la cual ella y los pálidos se encuentran sentados. El narrador comenta burlescamente: «Solamente para otorgarse nueva identidad acude a la tradición y como una cita» (29). La automutilación, sin embargo, tiene consecuencias positivas: «Se ha abierto un nuevo circuito en la literatura» (29). Es evidente la resonancia medieval de la escena: la invocación a la contracultura medieval de la brujería contrarresta aparentemente el medievalismo de los rituales de Pinochet. La mano sobre el fuego es la prueba de la verdad, y la prueba le ha dado a L. Iluminada, según ella nos dice, el poder de «desorganiz[ar] el lenguaje» (30). Ella demuestra este poder trayendo ritualmente la mano quemada a su boca y pronunciando la oración «tengo sed» (15). Este doloroso acto físico, leemos, «deconstruye la frase, de palabra en palabra, de sílaba en sílaba» (30). Lo que está siendo deconstruido aquí no es solo la escena de Cristo sediento sobre la cruz, sino también, y más vívidamente en este contexto, la escena de la tortura, con la que la frase «tengo sed» está irrevocablemente ligada en el vocabulario de este período en Chile. El dolor físico en sí tiene que ser reclamado; dentro del estado de seguridad nacional, las imágenes de masoquismo pueden contrarrestar el «secreto»

de la violencia del estado, quebrando su monopolio sobre la violencia y el dolor¹¹⁰. Efectivamente, el episodio de «tengo sed» es en el libro inmediatamente anterior al relato simulado de una sesión de interrogación, en la que el interrogador pregunta: «¿cuál es la utilidad de la plaza pública?» (37).

L. Iluminada conduce al lector por una serie de metamorfosis y reconquistas alucinadas e infernales del yo y luego de la escritura. El autoerotismo y el masoquismo aparecen a través del texto como caminos claves para acceder al poder de la palabra, al Infierno de la escritura. La búsqueda culmina en una serie de quince viñetas llamadas «cortes», en referencia simultánea a fragmentos filmicos o textuales y a heridas autoinfligidas (la sección se abre con la foto de una mujer, probablemente la autora, con los brazos atados con vendas). Los 15 «cortes» conducen a L. Iluminada a través de un descenso por diversos estados de locura, de los que emerge al amanecer, lúcida, serena y sola ante la luz de El Luminoso, que ahora parece transmitir señales solo para ella. L. Iluminada se da cuenta de que es irrevocablemente vulnerable a sus mensajes, pero que, gracias al movimiento de su cuerpo, puede determinar qué palabras la alcanzan y dónde. El Luminoso, por contraste, está limitado por su «estatismo», un juego de palabras entre «estatismo» y «estadismo». En la última escena del texto, L. Iluminada recodifica de manera ambigua su propio cuerpo: saca un espejo, unas tijeras y un collar de una bolsa de papel que ha venido acarreado, se corta el cabello y pone el collar sobre el vestido gris que la conecta con la piedra gris de la plaza. El lector no tiene claro qué es lo que ha conseguido. En retrospectiva, la búsqueda de L. Iluminada parece profetizar una lucha que tendría lugar cinco años después, en la que la movilidad también sirvió como un arma contra el «estatismo» del régimen autoritario. Me refiero a la campaña electoral del otoño de 1988 que consiguió ganar el plebiscito que puso fin al régimen de Pinochet. La «Campaña del NO», como se la llamó¹¹¹, fue también un intento concertado de «abrir un nuevo círculo», esta vez no en el ámbito de la literatura,

110 Los regimenes autoritarios solían usar metáforas médicas, representándose, por ejemplo, como cirujanos operando sobre un cuerpo nacional afligido por el cáncer del comunismo. Esta retórica oscurecía el sadismo característico de la violencia estatal. El masoquismo de L. Iluminada, se sugiere, desenmascara ese sadismo oculto.

111 Para detalles acerca de este fascinante proceso, vea *La campaña del NO vista por sus creadores* (Santiago: Ediciones Melquiades, 1989).

sino en la política, la vida pública y la imaginación social de la ciudadanía chilena. A un electorado tan abyecto como L. Iluminada, al comienzo del texto de Eltit se le debía otorgar confianza y esperanza en la posibilidad de recuperación de la vida pública y de las plazas. La «desolada ciudadanía» de los últimos 15 años debía ser reemplazada por una recuperación de la acción y la esperanza. Los puntos de intersección entre las estrategias de representación que usó la Campaña del NO (especialmente su uso de los «cortes» televisivos) y las estrategias de los escritores de la neovanguardia como Eltit constituyen una conjunción única y fascinante de historia literaria, intelectual y política. Los puntos de divergencia también son reveladores, porque las prácticas estéticas de la neovanguardia, aun si ofrecen una poderosa poética de renovación, iluminan desde otro ángulo los límites de lo posible. Los textos de Eltit, por ejemplo, profetizan igualmente la decepción que siguió a la redemocratización. Se trata, pues, de una coyuntura en la que la historia literaria del presente se abre hacia una búsqueda vital por el futuro.

Obra citada

ELTIT, Diamela (1983). *Lumpérica*. Santiago: Ediciones del Ornitorrinco.

_____. (1989). *El Padre Mío*. Santiago: Francisco Zegers Editor.

FRANCO, Jean (1992). «Gender, Death and Resistance: Facing the Ethical Vacuum». En Corradi, J. E., Weiss, P., Garretón, M. A. (eds.). (1992) *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America*. Berkeley: U California. (104–20).

(1986) «Miguel Littín en Chile» Primera parte de la Acta General de Chile 1986. Dir. Miguel Littín, Chile.

PINOCHET UGARTE, Augusto (1976). *Mensaje a la mujer chilena: Texto del discurso*. Santiago: Editorial Nacional Gabriela Mistral.

_____. (1976a). *Chile Lights the Freedom Torch*. Santiago: Editorial Nacional Gabriela Mistral.

VIDAL, Hernán (1983). «La Declaración de Principios de la junta militar chilena como sistema literario: La lucha antifascista y el cuerpo humano». En Larsen, N. (ed.). *The Discourse of Power: Culture, Hegemony and the Authoritarian State*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Mary Louise Pratt

4. El mapa nocturno: la literatura de mujeres en América Latina

En julio de 2002 se presentó en Lima una *performance* de la feminista mexicana, activista, comedianta y artista *performer*, Jesusa Rodríguez. Ante los centenares de personas que asistían al encuentro en el Instituto Hemisférico de Performance y Política, Rodríguez puso en escena una de sus más asombrosas obras: la recitación de memoria del *Primero sueño* (1692), de Sor Juana Inés de la Cruz, poema notoriamente hermético de 975 versos. Rodríguez aparece en el escenario vestida con un hábito blanco de monja como el que lleva Sor Juana Inés en algunos de sus retratos. Mientras recita el poema, largo y alucinógeno, se quita lentamente el vestido, extraordinariamente complicado, pieza a pieza, capa tras capa, y sus gestos se coordinan asombrosos y a menudo hilarantemente con las palabras del texto, hasta que, en el momento en que llega al verso final («que aun el silencio no se interrumpía»), se queda, por sólo un segundo, completamente desnuda frente al público. De alguna manera, esta asombrosa *performance* parodia el poema, con sus conceptos barrocos, y a la vez consuma su promesa: lo trae a la vida en una plenitud que no era posible cuando fue escrito. La desnudez no funciona como una afrenta hacia el poema, sino como una afirmación de la audacia con la que Sor Juana desnudó su psique y su alma en el texto (fue silenciada por la Iglesia poco

después de que apareciera). Seguramente, Jesusa Rodríguez es la única persona que se ha llegado a aprender de memoria alguna vez este texto largo y difícil. Esta proeza por sí misma honra la fuerza y relevancia del logro de Sor Juana hace tres siglos y medio, incluso cuando la *performance* se burla de su fetichización en la cultura literaria mexicana¹¹².

La osada *performance* de Rodríguez, realizada en el siglo XXI a partir de un texto osado de Sor Juana escrito en el siglo XVII, pone en relieve la brillantez y vitalidad vigentes de la expresión literaria femenina a lo largo de cinco siglos en lo que se ha dado en llamar América Latina.

Pocos días después de ver a Jesusa Rodríguez en Lima, me dirigí a un lugar de los Andes que había querido visitar desde hacía tiempo, la ciudad de Tinta, a pocas horas de Cuzco y a una altitud de 3500 metros. Ciudad tradicional andina, Tinta fue el lugar en que surgió el alzamiento andino de 1781 que estuvo a punto de derrocar al gobierno colonial español. En Perú la revuelta fue liderada por José Gabriel Condorcanqui, terrateniente de Tinta, que tomó el nombre del emperador inca derrotado Túpac Amaru, y por su esposa, Micaela Bastidas. Fueron estrategas y líderes extraordinarios. Cuando la rebelión fue sofocada en 1782 ambos fueron ejecutados en la plaza de Cuzco (la misma que se puede visitar hoy) y las autoridades ordenaron que se llevara la cabeza de Túpac Amaru de vuelta a Tinta y fuera expuesta en la entrada de la ciudad. Noventa años después, Tinta fue el hogar de una joven peruana, Grimanesa Martina Matto, que adoptaría el nombre de Clorinda Matto de Turner. Tras casarse a los diecinueve años, se mudó a Tinta en 1781 con su marido inglés, Turner, un acaudalado propietario de tierras y minas. Vivió allí durante más de una década, aprendió quechua y se convirtió para el resto de su vida en una admiradora de la cultura y defensora de la justicia indígena, y también en la escritora más famosa del Perú.

Un conductor que conocía bien Tinta me llevó allí. En la plaza se alza una estatua de bronce de Túpac Amaru con su brazo en alto; Micaela Bastidas está a su lado arrodillada (ay) con uno de sus hijos¹¹³. «En esta esqui-

112 Puede encontrarse una versión en vídeo de esta *performance* en la página web del Instituto Hemisférico de Performance y Política (*Hemispheric Institute for Performance and Politics*), con sede en Nueva York: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/hidv1-profiles/item/43-jesusa-prime-ro-sueno>.

113 En internet pueden verse muchas fotografías de Tinta, también de la estatua.

na», me dijo mi guía señalando con la mano, «estaba la casa de mi abuelo. Era el cacique de acá, tenía hijos por toda la región». Después señaló un edificio bajo con techo de tejas detrás de la estatua. Había sido la oficina de correos, dijo, y antes de eso, la casa de «una mujer que escribía», Clorinda Matto de Turner. La casa, que fue bonita alguna vez, estaba vacía, y un viejo árbol se extendía por un patio abandonado. En la entrada se veía una placa minúscula. Esta escena, pensé, resume la historia de las mujeres escritoras en América Latina: escondidas tras las estatuas de bronce de los héroes de la patria, olvidadas excepto por alguna placa pequeña, alguna mención al pasar.

Desde los orígenes hasta el presente, las escritoras y las artistas latinoamericanas han tenido que luchar contra instituciones androcéntricas y misóginas que restringen su acceso y subordinan, confinan, devalúan y eliminan sus logros. Escribir y publicar es algo que a las mujeres les ha costado siempre, y aún hoy les cuesta, mayor esfuerzo, sacrificio, valentía, tenacidad y resistencia que el que se les ha requerido a los propietarios masculinos de la ciudad letrada. Las escritoras se enfrentan a muchos más obstáculos para alcanzar el éxito y el reconocimiento, y a menudo, además, a feroces ataques por parte de sus homólogos masculinos. Las infraestructuras de apoyo —sinecuras, herencias, subsidios familiares y estatales—, han servido a menudo para mantener a hombres escritores y han sido mucho más inaccesibles para las mujeres. Esto era incontable en el siglo *xvi* y lo sigue siendo en el *xxi*. Las autoridades católicas ordenaron a Sor Juana que dejara de escribir en 1693 por sus desafíos a la doctrina de la iglesia y la normatividad de género; en 2002, por más o menos las mismas razones, la *performance* de Jesusa Rodríguez en Lima tuvo que ser retirada del campus de la Universidad Católica y trasladada a un espacio laico.

Quienes investigan la literatura de mujeres se enfrentan habitualmente a los mismos desafíos. El archivo de la literatura femenina tiene que ser escudriñado y sacado a la luz, «des-cubierto», literalmente, en un proceso que se ha desarrollado con creciente impulso desde los años 70. Hoy es difícil recordar que hasta los años 80, salvo por unas pocas figuras, las escritoras no habían tenido espacio en el estudio y la enseñanza de la literatura de América Latina. Los enfoques feministas eran desdeñados por críticos de todas las corrientes, desde los esteticistas a los estructuralistas, pasando

por los marxistas. En los congresos universitarios, las mujeres académicas difícilmente conseguían tomar la palabra para plantear preguntas, y mucho menos daban ponencias o proponían temas de discusión. Estas condiciones comenzaron a cambiar a medida que las mujeres investigadoras y la investigación feminista aumentaron su presencia en las universidades. En el campo de la literatura se inició una labor intelectual colectiva llena de urgencia intelectual y momentos de descubrimiento y revelación. A lo largo y ancho del hemisferio, en los años 80 y 90, las escritoras empezaron a aparecer en los planes de estudio, las tesis doctorales, los programas de los congresos, los artículos, los libros y las solicitudes de becas. A medida que las y los investigadores se abrieron paso hasta los archivos abandonados, el corpus y el campo empezaron a tomar forma.

En aquellos primeros años, estudiar la literatura de mujeres latinoamericanas se percibía como una actividad iconoclasta, casi subversiva. Estábamos desafiando no solo el canon, sino la arquitectura misma de la ciudad letrada¹¹⁴. Encontramos cosas que las autoridades literarias no conocían o cuya existencia negaban. Empezamos, como siguen haciendo las investigadoras, con una simple pregunta: «¿dónde están las mujeres?»¹¹⁵. Sabíamos que encontraríamos mujeres novelistas en Chile antes de los años 20; sabíamos que Sor Juana, Gómez de Avellaneda y Mistral fueron mucho más que las figuras anecdóticas presentes en las antologías; sabíamos que encontraríamos literatura de mujeres en todos los tiempos y lugares. No sabíamos que íbamos a encontrar escritoras lesbianas, obreras y anarco-feministas en tiempos de nuestras abuelas y bisabuelas, pero así fue. Después había que aprender a leerlas, reconociendo que a menudo embarcaron en experimentos formales y epistemológicos que no siguen los códigos literarios establecidos. En la universidad estadounidense donde yo daba clase, se programaban el horario de los seminarios para acomodar a las estudiantes con niños en casa, algo nuevo en aquella institución de élite. Mientras anocheecía, ocho o diez mujeres alrededor de una mesa en un edificio vacío hablando sobre textos y escritoras que nadie más conocía

114 Este término fue acuñado por Ángel Rama en un libro de referencia (Rama, 1984).

115 Por ejemplo, en 1980 en cuatro universidades del norte de California se fundó un grupo de investigación de mujeres latinoamericanistas cuyo trabajo colectivo siguió durante más de quince años (ver *Seminar on Feminism and Culture* 1990). La presente autora tuvo el privilegio de formar parte de este grupo.

éramos percibidas como realizadoras de una actividad casi clandestina. En otoño de 1989 un fuerte terremoto cerró la universidad, pero nunca nos planteamos cancelar el seminario. Ignoramos el cierre y encontramos una habitación con electricidad en la que continuar con nuestra misión sin que las ruinas que nos rodeaban pudieran disuadirnos. Fue revitalizador.

Treinta años después, la aparición en 2016 de la enciclopédica *Cambridge History of Latin American Women's Literature*, editada por la argentina Mónica Szurmuk y la nicaragüense Ileana Rodríguez, atestigua la normalización del campo, que las editoras ahora declaran «muy amplio, y los estudios académicos serios sobre literatura de mujeres muy abundantes». Sin embargo, como demuestra este magnífico libro, el trabajo actual sigue animado por la pasión y entusiasmo, y la fase de descubrimiento continúa¹¹⁶. Al mismo tiempo, ciertas limitaciones del proyecto siguen vigentes. No había escritura alfabética antes de la invasión europea de América. El registro escrito, la expresión indígena, está presente en traducciones o resúmenes, en textos híbridos y transculturales, y en otros modos de expresión y acción cultural. Las sociedades coloniales estaban racializadas y fuertemente jerarquizadas. El acceso a la alfabetización era extraordinariamente limitado, y así permaneció durante el siglo XX; de ahí la importancia de las campañas de alfabetización en las revoluciones de Cuba (1959) y Nicaragua (1979). La producción y circulación literarias eran un asunto de clase.

El mapa nocturno

En los años 80, el teórico de la comunicación Jesús Martín Barbero propuso una poderosa metáfora conceptual: el «mapa nocturno». En él, no se ve lo que muestra la luz del día, y solo aparece algo cuando la luz se va. Imaginemos un mapa de América Latina, con todo a oscuras excepto las lámparas de las mujeres que escriben, quizás de noche o de madrugada. Entre los siglos XVI y XVIII, brillarían destellos aquí y allá: mujeres nobles indígenas, mestizas y criollas dictando demandas, reclamaciones o testa-

116 El presente texto en una versión anterior apareció como epílogo al libro. Aquí aparece adaptado para esta colección.

mentos; monjas en conventos escribiendo para sus confesores; algunos rayos constantes de mujeres letradas como Isabel de Guevara; y, desde un convento de los jerónimos en Ciudad de México, el reflector brillante y móvil de Sor Juana, que se apagó abruptamente en 1693. Después de 1810, las mujeres nobles desaparecen y el brillo de los conventos disminuye, pero el mapa se ilumina en nuevos lugares con formas seculares de escritura: pequeñas escuelas para niñas en las casas de las mujeres letradas; narrativa, poesía y periodismo en revistas de mujeres; manuales de buen comportamiento e historias de mujeres ilustres; y, después, desde mediados de siglo en adelante el fulgor palpitante de autoras ambiciosas —Juana Manuela Gorriti, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Soledad Acosta de Samper, Clorinda Matto de Turner y otras muchas—. Poetas y novelistas, editoras y ensayistas, feministas y profeministas; mujeres privilegiadas, en su mayor parte educadas por tutoras; traidoras a su clase e iconoclastas sexuales. Las zonas en las que viven mujeres subalternas permanecen a oscuras. La alfabetización no pudo llegar hasta allí.

Todo cambia en el siglo siguiente. Después de 1900, las luces en el mapa nocturno se multiplican rápidamente; especialmente en las ciudades, en las que aumentó el acceso a la educación, la alfabetización, el trabajo remunerado, la acción política, los movimientos sociales y la ideología democrática de las mujeres de clase trabajadora. Aparecen más y más espacios literarios poblados por mujeres, y siguen extendiéndose durante el siglo xx y en los albores del siglo xxi. Incluso bajo regímenes dictatoriales y censuras, como en el Chile en los años 70 y 80, el mapa no se oscurece. Durante estados de violencia, algunas luces se apagan, pero otras aparecen con nuevos géneros, como el testimonio, el microcuento y, después, con una vasta literatura de memoria y reflexión.

El mapa nocturno, obra siempre en proceso cuenta un relato triunfal de la creciente presencia de las mujeres en el campo de las letras. Pero hay que leerlo también en el otro sentido. Puede sorprendernos en un momento cuántas mujeres escritoras ha habido, y en otro qué pocas; cuánto pudieron hacer a pesar de los obstáculos, y cuánto falta. La rabia igual que la admiración guían este trabajo de recuperación.

Rutas, itinerarios, vagabundajes

El mapa nocturno aparta la estatua de bronce del héroe nacional en la plaza para visibilizar el brillo de la casa que hay detrás. Pero al territorializarlas de esta forma ignoramos otra parte de la historia de las mujeres escritoras: su movilidad itinerante. Clorinda Matto de Turner no solo vivió en Tinta, sino también en Cuzco, Arequipa, y después en Lima, Buenos Aires y viajó por toda Europa —España, Francia, Inglaterra, Alemania— promoviendo una red transnacional de escritoras y activistas feministas. Liberada por una temprana viudez, su vida estuvo marcada por la movilidad, incluyendo el exilio.

Durante el siglo XIX y principios del XX, las escritoras latinoamericanas rara vez permanecieron en un único lugar. Como han advertido a menudo los investigadores, eran mujeres inquietas; la movilidad geográfica animaba sus vidas y su trabajo. Aquellas que obtuvieron más éxito lo consiguieron a menudo eludiendo el matrimonio y abandonando sus países de origen para no volver nunca. Por buenas razones, la nación y el nacionalismo no las inspiraba ni guiaba sus lealtades. Al serles negados plenos derechos y reconocimiento en su estado-nación, las mujeres letradas se desarrollaron como seres translocales que, como la Virgen de Zapopan (ver capítulo IV), pertenecían a muchos lugares. Como los estudios muestran, una y otra vez, las escritoras se empoderaron mediante la construcción de redes y conexiones nodales y no de comunidades asentadas. Aunque a menudo estaban ligados a privilegios de clase, sus viajes no siempre eran voluntarios: Francisca Pizarro no pidió que se la enviara a España alrededor de 1540; Gómez de Avellaneda no pidió que la llevaran a España en 1836; Matto de Turner fue expulsada de Lima en 1856. En la segunda mitad del siglo XX, regímenes autoritarios y violentos arrojaron a docenas de mujeres escritoras al exilio transatlántico y hemisférico. Para otras, la disidencia sexual motivó el auto-exilio. Sin embargo, incluso los desplazamientos involuntarios ofrecieron experiencias de empoderamiento, autonomía, autoconocimiento y transformación. Los exilios podían convertirse en expediciones. Donde los cuerpos no viajaban, los textos podían hacerlo. Desde su convento Sor Juana estableció poderosas alianzas transatlánticas que la sostuvieron en su vulnerable aislamiento, y escribió sobre viajes transatlánticos imaginarios para conocer a sus mentores.

En suma, si nuestro mapa nocturno incluyera rutas e itinerarios, estaría atravesado por líneas de movimiento y redes de conexión. A nivel epistemológico, la crítica muestra que estas experiencias de desplazamiento, nomadismo desamparado y sensibilidad translocal animaron la creatividad de las escritoras e hicieron posible su trabajo artístico. La movilidad, voluntaria o no, ha sido y permanece como una fuerza generativa constante para la creatividad literaria de las mujeres latinoamericanas —lo que equivale a decir que, salvo algunas excepciones, la literatura de mujeres ha sido en su mayor parte un asunto no-nacionalista—. Rara vez las escritoras han aspirado a ocupar el lugar del broncíneo héroe de la patria, inmovilizado en la plaza. Raras veces sus rutas pasan por las instituciones. Hasta hace muy poco, por ejemplo, las universidades no eran parte de los itinerarios de las escritoras.

La investigadora y su corpus

«Mapear» es una metáfora común para los investigadores de literatura, una que a menudo utilizamos para describir nuestro trabajo: buscamos y medimos los bordes y contornos de las formaciones literarias. Pero, por supuesto, al contrario que los geógrafos, damos vida a esas formaciones por medio de una interacción con el archivo erudita, cargada de intenciones y en constante revisión. Estas interacciones intencionales y documentadas, estas búsquedas basadas en preguntas, producen nuestro material primario: el corpus, un ensamblaje de textos que, examinados en conjunto, nos permiten hacer afirmaciones significativas dentro de una episteme o régimen discursivo. La investigación literaria es un trabajo de recombinación: juntamos unos textos con otros para que cada uno revele los demás. El mapeo literario incluye la construcción de formaciones y su análisis, dos acciones que, de hecho, corren en paralelo. El análisis existe de manera implícita y está en el trabajo de reunir el corpus, razón por la cual construir el propio corpus es a menudo la fase más sofisticada de la investigación literaria, y la que más tiempo consume. Con frecuencia es un ejercicio especulativo, original: no hay principios fijos de selección y combinación, aunque sí convenciones. Hay corpus enmarcados por nación, por región, por autor o autora, por género literario, por generación,

por un proceso o evento histórico, por un movimiento artístico. Hay corpus hemisféricos, transoceánicos, transfronterizos, transcontinentales. Hay corpus definidos por raza o etnia, por género o sexualidad, por un tropo, una imagen, un tipo de personaje, un tema. Hay corpus híbridos que combinan producciones escritas con producciones orales, visuales, musicales, dancísticas. Esta lista no debería tomarse como una tipología, ya que todo corpus literario está necesariamente definido por múltiples criterios de selección (un corpus hecho de novelas, por ejemplo, siempre es un subconjunto de novelas seleccionadas según algún otro motivo, como el lugar, el período o la episteme). Todos están atravesados por la temporalidad histórica y geopolítica. El neoliberalismo de finales del siglo xx, por ejemplo, supone la aparición de una nueva formación literaria en expansión: el corpus transnacional que abarca los límites geopolíticamente cargados entre el tercer y el primer mundo, el norte y el sur. Estos son corpus literarios estructurados por prácticas de viaje, de migración y regreso, de desplazamiento y pertinencia, de vida multilingüe y transnacional que forman materia prima de la «mundialización» de la literatura¹¹⁷. Las y los escritores *queer* han sido pioneras y pioneros en este proceso de transnacionalización del trabajo literario.

Las y los investigadores literarios configuran sus corpus por medio de una interacción propositiva y erudita con los archivos, pero los corpus no se puede concebir como una totalidad íntegra, porque los archivos son entidades contingentes y vulnerables, llenos de accidentes y desorden. Los libros desaparecen, las páginas son devoradas por insectos, humedad y mugre. Archivos enteros pueden ser quemados, como ocurrió con los códices mayas; los manuscritos quedan olvidados o ilegibles durante siglos, como la *Nueva corónica* de Guamán Poma de Ayala, o perdidos en maletas entre aeropuertos, como los de la extraordinaria Magda Portal. Códigos enteros como el sistema jeroglífico maya¹¹⁸ o los quipus andinos se han vuelto ininteligibles; lenguas habladas, docenas y hasta centenares,

117 Entre muchos ejemplos, en 1990 la novelista argentina Luisa Valenzuela publicó dos novelas, *La realidad nacional desde la cama*, ubicada en Buenos Aires, y *Novela negra con argentinos* ubicada en Nueva York. En la misma década Mario Bellatin (Perú/México) y Diamela Eltit empezaron a publicar novelas ubicadas en ciudades sin nombre y sin país.

118 La capacidad para leer jeroglíficos mayas, perdida en el siglo xvi, se recuperó lentamente a través de un intenso trabajo erudito en la segunda mitad del siglo xx (ver Coe 1999).

desaparecen sin dejar ningún registro en los archivos. Como el campo de los estudios sobre las *performances* nos enseña hoy, la línea histórica de la expresión no-escrita vive no en el archivo, sino en el repertorio (Taylor 2003). No sorprende que la investigación de archivo haya jugado un papel marginal en el desarrollo de los estudios literarios, en América Latina, y no sorprende que, con la insistencia en recuperar voces reprimidas u olvidadas, haya florecido en las últimas tres décadas.

El trabajo de sentidos

A finales de diciembre de 2014, los Estados Unidos y Cuba asombraron al mundo al anunciar planes de normalización de las relaciones diplomáticas entre ambos países. El anuncio disparó la especulación internacional sobre lo que el cambio podría significar en realidad, y lo que la gente quería y esperaba que significase. En ningún sitio este debate fue más intenso que en Cuba. Aprovechando el momento, la conocida artista *performer* cubana Tania Bruguera, famosa por sus provocaciones políticas, anunció que el 30 de diciembre colocaría en La Habana, en la emblemática Plaza de la Revolución, un podio y un micrófono para que cualquier ciudadano que lo deseara dijera lo que quisiera durante un minuto¹¹⁹. Una acción como esa, sin autorización, violaba las estrictas leyes de Cuba sobre expresión pública, pero Bruguera no cedió ante la presión gubernamental para que reculase y las autoridades la arrestaron en su casa antes de que el evento pudiera tener lugar.

Ochenta años antes, una mujer de letras chilena cometió un acto de provocación diferente, pero igualmente osado. Inés Echevarría Bello de Larraín nació en una poderosa familia aristocrática chilena y se casó en otra. Fue un prodigio literario e intelectual desde la infancia, y a los treinta años se convirtió en una feminista manifiesta y una crítica tenaz de las políticas de la Iglesia Católica para con las mujeres, especialmente por limitar su acceso a la educación. Bajo el seudónimo de IRIS llegó a ser una escritora prolífica que publicó innumerables columnas en el periódico *La*

119 Bruguera había llevado a cabo un ejercicio similar en 2009 durante la Bial de Cuba en presencia de muchos artistas internacionales.

Nación, así como una docena de libros, incluyendo novelas, ensayos, memorias y libros de viajes¹²⁰. En 1934, a los sesenta y cinco años, publicó su primer libro bajo su propio nombre. Titulado *Por él*, se trata de un informe rabioso y atroz sobre las circunstancias en las que su hija Rebeca fue asesinada por su marido, y una condena de las costumbres aristocráticas que hacían a las mujeres susceptibles de sufrir tal violencia. Si el micrófono abierto de Bruguera desafiaba las restricciones del gobierno cubano a la libertad de expresión, el testimonio de Echevarría desafiaba a los de su clase, que propagaron un silencio total sobre el asunto y al sistema legal que protegía al marido culpable. Bruguera provocó la intervención del gobierno cubano, y también Echevarría. A pesar de su posición oligárquica, el asesino fue juzgado y ejecutado en mitad del escándalo que provocó el texto de su suegra.

Estos dos actos desafiantes son muy diferentes, pero los reúno porque ambos ejemplifican dimensiones del trabajo expresivo de las mujeres subrayadas por la crítica feminista y *queer*. En primer lugar, desde ubicaciones históricas radicalmente distintas, las mujeres desafían continuamente las formas patriarcales de organización social y política, con las que están en conflicto permanente. En segundo lugar, persiguen las formas expresivas y los registros con los que hacerlo. En tercer lugar, sus desafíos insisten en el cuerpo como lugar de inscripción del poder. Invocan la ley, las normas sociales o los derechos y otros principios abstractos por medio de la experiencia y la expresión corporal y encarnada. En cuarto lugar, los desafíos toman la forma de una provocación organizada que supone riesgos. La acción pública frustrada de Bruguera convertía la abstracción de la nueva apertura diplomática en una experiencia visual, audible y corporal: un espectáculo público. Obviamente, la propuesta era una prueba: ¿permitiría la apertura nuevas formas de libertad? Al ser prohibido, el evento continúa existiendo como la posibilidad frustrada de un cambio. El informe de Echevarría Bello sobre el asesinato de su hija se enfrentó a los códigos de la ley y de las clases sociales con una experiencia de violencia doméstica, terror matrimonial y asesinato. Confronta la fuerza imaginativa (el espectáculo) de su texto con la abstracción legal, el privilegio de

120 Marcela Prado escribió el primer estudio crítico de IRIS en su tesis doctoral (Stanford, 1984), basada en una investigación en la Biblioteca Nacional de Chile. Muy tardíamente, apareció una colección de los ensayos de IRIS en 2001 (Ver Subercaseaux).

clase, la familia patriarcal y los códigos sociales de la impunidad masculina. Aunque el asesinato fue juzgado y condenado, la posibilidad imaginada de una sociedad en la que los maridos no asesinen a sus mujeres quedó para la posteridad¹²¹.

En muchas ocasiones, en la escritura femenina, entonces, el registro físico y sensorial es el vehículo para la crítica social. Al hablar del siglo XIX, Masiello introduce el concepto de *trabajo de los sentidos* («sense work») para caracterizar el proyecto que inauguran las escritoras. «Trabajo de los sentidos» no se refiere al cultivo narcisista del *yo* en un espacio privado reservado al eros y a la emoción, sino más bien lo contrario. Las escritoras del siglo XIX, define Masiello, hicieron del cuerpo y la experiencia sensorial los fundamentos sobre los que los proyectos políticos o cívicos y los regímenes sociales normativos son evaluados en la forma pública de la literatura. El resultado es una forma de verdad distinta de los principios tipológicos y las leyes universales, y que las amenaza abiertamente. Las escritoras, explica Masiello, muestran que los sentidos y los sentimientos son «esenciales para el compromiso cívico». Sobre las escritoras brasileñas del siglo XIX Schmidt (2016) observa que ellas:

confiaron en las tramas dramáticas, las estrategias retóricas y las subversiones temáticas para hacer visibles las jerarquías raciales, las asimetrías de clase y las polaridades de género que marcaron las relaciones sociales y de poder existentes en la sociedad brasileña y su estructura discursiva¹²².

La brillante percepción de Masiello no se confina al siglo XIX. Este trabajo de los sentidos —poner a prueba las normas y principios sociales haciéndolos pasar por una experiencia individual, corpórea y sensorial— continuó vigorizando la escritura de las mujeres durante el siglo XX y hasta el presente. Este se mantiene como una de las intervenciones más consistentes, a través de continuas mutaciones, que han estado haciendo las escritoras en el mundo actual¹²³. Abundan los ejemplos y son muy distintos. Clarice Lispector di-

121 El divorcio fue ilegal en Chile hasta 2004.

122 «They relied on dramatic plots, rhetorical strategies, and thematic subversions to make visible racial hierarchies, class asymmetries, and gender polarities that marked the existing social relationships of power in Brazilian society and its discursive structure».

123 Esto no quiere decir en absoluto que las escritoras tengan el monopolio del trabajo de los sentidos, pues hay escritores que también participan en él; ni se podría decir, por supuesto que el trabajo

buja la jerarquía de clase a través de la imagen insoportable de una mujer de las élites mordiendo una cucaracha que ha encontrado en la habitación de su criada fallecida. A finales del siglo xx, el *bestseller* de Laura Esquivel *Como agua para chocolate* transforma las recetas fijadas de la sociedad respetable en fusiones sensoriales. *Mano de obra*, de Diamela Eltit traduce los regímenes brutales del capitalismo neoliberal a la existencia diaria de un grupo de jóvenes que intenta construir vidas vivibles bajo condiciones laborales imposibles. En testimonios como los de Domitila Barrios, Alicia Partnoy, Rigoberta Menchú y muchas otras, las descripciones sensoriales, ferozmente detalladas, de las experiencias corporales de la violencia de estado son los pasajes más poderosos¹²⁴. El racismo se revela por medio de encuentros entre cuerpos y pieles. Jesusa Rodríguez vivificó y desafió a la vez el *Primero sueño*, de Sor Juana, precisamente al convertirlo en un espectáculo encarnado y sensorial.

La crítica masculinista ha buscado marginar tales investigaciones textuales al intentar imponerles la dicotomía público/privado que ellas mismas trascienden y al reducirlas a actos de auto-liberación personales y privados. Lecturas de ese tipo niegan la energía cívica y política que impulsa tantos textos de mujeres, omitiendo el hecho de que las escritoras «están en conflicto con modelos patriarcales de la sociedad y del cambio social»¹²⁵.

Dotar a una experiencia sensible de la verdad y la autoridad de una fuerza social y cívica exige una lucha continua por el lenguaje y la forma. Es imposible suponer que las formas literarias generadas por el Estado patriarcal, el colonialismo, el sistema matrimonial, el racismo y la dominación clasista sean adecuadas para cuestionar esos sistemas. El corpus femenino y *queer* está repleto de experimentos escriturarios, textos híbridos que luchan por la forma, intentos ilegibles, monstruos peculiares, grandes y pequeños. El presente libro está repleto de ejemplos, desde la extraña ensayística de Gómez de Avellaneda, los informes oblicuos de Campo-

de los sentidos tiene el monopolio de la escritura de mujeres.

124 Algunos testimonios de hombres también incluyen poderosas descripciones físicas, como las del argentino Jacobo Timerman (*Preso sin nombre, celda sin número*, 1981) y el uruguayo Mauricio Rosencof (*Memorias del calabozo*, 1989, con Eleuterio Hernández Huidobro).

125 Saldaña (2016) subraya este problema en su crítica a las lecturas identitarias de la literatura chicana y latina en los Estados Unidos.

bello, la imposible épica sin héroe de Mistral, las pesadillas alegóricas de Eltit y Bellatin. La lucha por la forma produce textos malformados, desagradables, ilegibles desde hábitos de lectura convencionales. Aprender a leerlos sigue siendo uno de los aspectos más creativos e enriquecedores para los que navega el mapa nocturno.

El trabajo de sentidos como quehacer cívico, como lo define Masie-
llo, aparece en la escritura con el republicanismo. Señala, según parece,
una auténtica ruptura epistemológica entre, por un lado, la sociedad colo-
nial y, por el otro, las sociedades republicanas posteriores a 1810, incluso
aunque muchas jerarquías coloniales y estructuras de poder se mantuvie-
ron en la era posterior a la independencia. Muy poco se ha estudiado esta
ruptura. Las investigadoras solemos trabajar una vertiente u otra de ella.
Surgen preguntas fascinantes: ¿Cómo se vivió el cambio? ¿Qué heredaron
las mujeres republicanas de sus madres y abuelas monárquicas y colonia-
les? ¿Qué le debe Clorinda Matto de Turner a Micaela Bastidas? ¿Qué
puertas se abrían con la independencia, y cuales se cerraban? ¿Cómo eje-
cutaron las mujeres el traslado de nobleza a criollismo? ¿Cómo cambió
el contrato sexual?, ¿el acceso a la escritura y la lectura?, ¿el poder de
disponer de su propio cuerpo?, ¿de propiedad o de otros cuerpos? No cabe
duda que las mujeres coloniales también experimentaron el patriarcado y
las jerarquías sociales como experiencia sensorial y encarnada, pero hasta
donde sabemos no desarrollaron un discurso escrito al respecto. Al con-
trario, bajo la monarquía colonial, el lenguaje sobre el cuerpo sensible
parece pertenecer a la *tecné* del Estado. Véase, por ejemplo, el trabajo de
los sentidos sumido un texto dictado por el juez español José Areche en
1781. Se trata de en la sentencia oficial de Túpac Amaru:

[...] se le cortará por el verdugo la lengua, y después amarrado o atado por
cada uno de los brazos y pies con cuerdas fuertes, y de modo que cada una de
estas se pueda atar, o prender con facilidad a otras que prendan de las cinchas
de cuatro caballos; para que, puesto de este modo, o de suerte que cada uno
de estos tire de su lado, mirando a otras cuatro esquinas, o puntas de la pla-
za, marchen, partan o arranquen a una voz los caballos, de forma que quede
dividido su cuerpo en otras tantas partes, llevándose este, luego que sea hora,
al cerro o altura llamada de Picchu, adonde tuvo el atrevimiento de venir a in-
timidar, sitiar y pedir que se le rindiese esta ciudad, para que allí se quemase en

una hoguera que estará preparada, echando sus cenizas al aire, y en cuyo lugar se pondrá una lápida de piedra que exprese sus principales delitos y muerte, para solo memoria y escarmiento de su execrable acción¹²⁶.

Aquí las normas políticas y morales toman forma en una prescripción corporal ordenada e impuesta por el Estado. En *Vigilar y castigar*, Foucault estudió el desplazamiento del castigo corporal a la encarcelación como un punto de inflexión histórico y epistémico en la historia de la civilización moderna. Su análisis tal vez nos ayude a explicar por qué después de la Independencia el lenguaje de la experiencia sensible estuvo disponible para que las escritoras lo convirtieran en un instrumento de crítica social. Y, sin embargo, los Areches del mundo no han desaparecido. Por ejemplo...

En diciembre de 1980, el presidente de Guatemala, Fernando Lucas García, ordenó al jefe de la policía, Pedro Arredondo, sitiar a un grupo de manifestantes disidentes que se habían refugiado en la embajada española de Ciudad de Guatemala. Eran campesinos indígenas que se habían movilizado para reclamar sus tierras. «Que no salga ninguno vivo», se le dijo a Arredondo. Éste ordenó a sus hombres rodear la embajada y prenderle fuego. A pesar de las quejas desesperadas del embajador español, las salidas fueron bloqueadas y las treinta y siete personas quemadas vivas. Entre ellas estaba el padre de la activista maya Rigoberta Menchú. Con ecos horripilantes del texto de Areche, el periódico español *El País* informó:

Solo logró salir vivo el embajador, Máximo Cajal y López, porque un segundo sobreviviente, el campesino Gregorio Yujá Xoná, rescatado bajo una montaña de cadáveres de sus compañeros de ocupación, fue secuestrado por escuadrones de la muerte del hospital donde convalecía, torturado hasta la muerte y su cuerpo lanzado al campus de la Universidad Nacional de San Carlos de Guatemala.

Como monstruo dormido, el espectáculo de crueldad estatal, asociada con la premodernidad, el monarquismo y el colonialismo, se despierta cuando lo llaman. Pero, como veremos más adelante, la historia no termina allí.

126 Este texto se analiza en más detalle en el Capítulo 1 del presente libro.

El mapa diurno

Mientras nuestro mapa nocturno cuenta la historia de la democratización de la escritura y el creciente acceso de las mujeres a la agencia textual y expresiva, el mapa diurno descubre paisajes cubiertos por cadáveres mutilados. A la luz del día, arguye Jean Franco (20), el mapa de América Latina está salteado con violencia y crueldad ligadas, según explica, a los regímenes patriarcales y misóginos de poder y posesión. No se trata de violencia azarosa, sino, como en los dos ejemplos anteriores, crueldad orquestada, programática y tecnológicamente preparada. Arredondo y sus tropas han sido entrenadas a asesinar y torturar, en escuelas auspiciadas por el gobierno estadounidense. Los femicidios de Ciudad Juárez, otro caso notorio, pertenecen a un programa administrado de violencia criminal ritualizada. Como Franco demuestra, la imaginación y la escritura se han desplegado continuamente contra estos regímenes de violencia. En Juárez, los ciudadanos reúnen los hechos y las evidencias mientras que el sistema judicial genera mentiras, discursos vacíos, melodramas y juicios sin fundamento. En este espacio de colapso cívico-social, arguyen Ricalde y Domínguez, los códigos literarios convencionales fallan. La novela tradicional fracasa porque requiere una resolución de la trama y no la hay; el melodrama crea intensidad, pero también placer sensacionalista; las películas hablan a menudo desde el punto de vista del criminal, dejando en el espectador un sentimiento de culpa y desarraigo. Los femicidios no son lo mismo que el terror de Estado pues no incluyen antagonismos políticos, lo cual limita la relevancia del testimonio. En la frontera, ellos concluyen, el poder se ha repartido de las manos del Estado a las de las redes criminales y paralegales —narcos, traficantes de personas y corporaciones transnacionales—. En este terreno reconfigurado no hay política, y las voces femeninas conminan al Estado a cumplir con sus responsabilidades, a garantizar el espacio para el buen funcionamiento de la sociedad civil.

Coda

Hoy esas voces femeninas con creciente frecuencia emanan de las sedes de la autoridad pública. En enero de 2015, treinta y cuatro años después

de los eventos de la embajada española, una corte guatemalteca condenó al antiguo jefe de policía Arredondo por haber ordenado la masacre. Lo sentenciaron a noventa años de prisión. El jurado de cuatro jueces que lo condenó estaba compuesto exclusivamente por mujeres. Unos meses antes, la misma corte, después de otro juicio largo y difícil, sentenció al expresidente, Efraín Ríos Montt, a treinta años de prisión por genocidio y crímenes de lesa humanidad en relación a una campaña de tierra quemada contra la insurgencia de la guerrilla en los años 80. También este juicio fue instigado y presidido por mujeres, la fiscal general Claudia Paz y Paz, y la juez Yasmín Barrios. Muchos de los testigos en el juicio también fueron mujeres, las supervivientes de las masacres, muchas de ellas víctimas de violación que testificaron a pesar de correr un gran riesgo de escarnio público y represalias. En su testimonio, el trabajo de sentidos se convirtió en una evidencia legal y trabajo de restauración de la sociedad. La condena de Ríos Montt asombró a mucha gente acostumbrada a siglos de impunidad en Centroamérica. Fue posible gracias a la acción de mujeres en posiciones de poder público que corrieron riesgos extraordinarios y padecieron intensas amenazas e intimidación. Aquí también hubo una lucha por la forma. Las víctimas no dominaban el español, obligando a un proceso multilingüe e introduciendo modelos narrativos indígenas. Estos dramas de testigos y jueces femeninos, que combinan expresión oral y escrito, son también ejemplos de mujeres ejercitando un trabajo discursivo cuya autoridad emana de una experiencia corporal y sensorial del orden civil¹²⁷. Estos logros en la esfera estatal requieren el apoyo de la actuación especulativa en la esfera artística. Es allí donde se cambian no las leyes, sino los imaginarios.

127 Las maniobras legales posteriores llevaron a la invalidación de la primera condena de Ríos Montt, pero mientras escribo, vuelve a ser juzgado, enfrentándose al mismo jurado de cuatro mujeres.

Obras citadas

AÑÓN, Valeria (2016). «Women “cronistas” in colonial Latin America». En RODRÍGUEZ, I., SZURMUK, M. (2016). *The Cambridge History of Latin American Women's Literature*. Cambridge: Cambridge UP.

ARECHE, José Antonio de (1781). «Sentencia a José Gabriel Tupac Amaru, su mujer, hijos, y demás reos principales de la sublevación». En LEWIN, Boleslao (1982). *Tupac Amaru, su época, su lucha, su hado*. Buenos Aires: Leviatán.

COE, Michael (1999). *Breaking the Maya Code*. NY: Thames and Hudson.

COLOMBÍ, Beatriz (2016): Mulier docta and literary fame: the challenges of authorship in Sor Juana Inés de la Cruz. En Rodríguez y Szurmuk.

ECHVERRÍA BELLO, Inés (1934). *Por él*. Santiago: Imprenta Universitaria.

FOUCAULT, Michel (2002). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI Argentina, trad.: Aurelio Garzón del Camino.

FRANCO, Jean (2013). *Cruel Modernity*. Durham: Duke UP 2013. En castellano Altamirano, V. (trad.). *Una modernidad cruel*. México: FCE.

MARTÍN BARBERO, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Editorial Gustavo Gili S.A. Versión revisada 1991

MASIELLO, Francine (2018). *The Senses of Democracy: Perception, Politics and Culture in Latin America*. Austin: UTexas Press.

PELUFFO, Ana (2016). The damned mob of scribblin women: gendered networks in fin-de-siecle Latin America. En Rodríguez y Szurmuk

PRADO TRAVERSO, Marcela (1991). *Novelistas chilenas, inicios y transición siglo XIX al XX: Rosario Orrego Carvallo, Inés Echeverría Bello y Mariano Cox Méndez*. Tesis doctoral, Stanford University.

RAMA, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

RAVELO BLANCAS, Patricia, DOMÍNGUEZ RUVALCABA, Héctor (2016). «Literature about femicide in Ciudad Juárez». En Rodríguez y Szurmuk.

RODRÍGUEZ, Ileana, SZURMUK, Mónica (2016). *The Cambridge History of Latin American Women's Literature*. Cambridge: Cambridge UP.

SALDAÑA-PORTILLO, María Josefa (2016). «The view from here». En Rodríguez y Szurmuk.

SCHMIDT, Rita Teresinha (2016). «Nineteenth-century Brazilian women writers and

nation-building: invisibilities, affiliations, resistances». En Rodríguez y Szurmuk.

Seminar on Feminism and Culture in Latin America (1990). *Women, Culture, and Politics in Latin America*. Berkeley: University of California Press.

SUBERCASEAUX, Bernardo (2001). *Alma femenina y mujer moderna: antología*, Santiago: Cuarto Propio.

TAYLOR, Diana (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham:Duke UP. En español en CONTRERAS, A. (trad.). (2015). *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Mary Louise Pratt

5. «Yo soy la Malinche»: escritoras chicanas y la poética del etnonacionalismo

Fue hacia finales del año 13 Conejo, en Tenochtitlán, cuando Moctezuma, soberano del imperio azteca, recibió las primeras noticias de la llegada de unos seres extraños a las costas de sus dominios (según el calendario cristiano era el mes de agosto de 1519 y Tenochtitlán la ciudad más grande, no solo de América, sino del mundo entero). Los mensajeros de Moctezuma le informaron:

«Estos seres *extraños* llevan sus cuerpos totalmente cubiertos, solo se pueden ver sus rostros. Su piel es blanca como la cal... sus venados [eso eran para los aztecas los caballos de los españoles] los llevan sobre sus lomos a todas partes. Estos venados, Señor nuestro, son tan altos como una casa... sus perros son gigantescos, tienen las orejas aplanadas y sus ojos color amarillo candela lanzan fuego y echan chispas».

Este relato fue registrado en las crónicas de los aztecas veinte años después de la caída de México en mano de los invasores (León Portilla, 1962:13). Moctezuma se preguntaba: «¿se tratará de pacíficos visitantes o de invasores?, ¿se tratará del dios Quetzalcóatl, cuyo retorno había sido profetizado

por los ancianos?». Innumerables mensajeros eran enviados con el encargo de informar a su soberano sobre las actividades de los recién llegados en territorio azteca, y las noticas, según contaron, dejaban a Moctezuma «consternado y perplejo».

En un principio, cuentan los cronistas, Moctezuma tuvo la esperanza de recibir noticias alentadoras de la mujer azteca que viajaba con esos seres extraños. Se trataba de «una mujer de esta tierra que habla la lengua náhuatl. Su nombre es Malinche y es de Teticpac. Ellos la encontraron en la costa» (*ibid.*). Una mujer azteca, de noble cuna, servía de traductora y de mediadora a los barbudos recién llegados y era, además, la concubina de su jefe. La expedición se acercaba más y más a Tenochtitlán, los relatos se multiplicaban lo mismo que las preguntas. ¿Quién era ella? ¿Por qué estaba al servicio de los pálidos visitantes que vestían trajes de metal y portaban esas incomprensibles y mortíferas armas? ¿Por qué los ayudaba a forjar un ejército con las gentes que formaban las huestes ya conquistadas por Moctezuma? ¿Por qué los defendía de emboscadas, ataques y malos entendidos? ¿Eran su presencia y su papel de concubina de Cortés prueba de la divinidad de este? ¿De qué lado estaba?

Cortés sólo menciona dos veces a Doña Marina, como la llamaban los españoles, en sus relatos de la conquista de México, pero no hace referencia alguna a la enorme importancia que jugó en su campaña conquistadora. Sólo conocemos su extraordinaria historia gracias a los historiadores del siglo xvi Francisco López de Gomara y Bernal Díaz del Castillo y a las crónicas aztecas¹²⁸. Estas fuentes nos cuentan que la Malinche era hija de nobles aztecas pero, al morir su padre siendo ella muy pequeña, su madre volvió a casarse y tuvo un hijo varón con su nuevo esposo. Deseosa de que las riquezas de su familia fueran heredadas por el nuevo hijo, no por la hija, según el relato de Bernal Díaz del Castillo, decidió fingir que la niña había muerto y la vendió como esclava a unos comerciantes mayas. Así, y habiendo pasado de un dueño a otro, pudo experimentar en carne propia lo que significaba vivir bajo la dominación azteca. Malintzin, entonces, adquirió el manejo de las lenguas maya y náhuatl debido a su condición de esclava y no precisamente gracias a su origen noble. Y este dominio de

128 Francisco López de Gómara, *Historia de las indias y conquista de México* y Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Ver León Portillo (1962) y Cypess (1991) en relación con las crónicas y registros visuales de los aztecas.

las dos lenguas fue lo que, en un principio, la hizo tan valiosa para Cortés. Fue la esclavitud, no el amor ni la religión, lo que la puso en manos de los españoles a la edad de catorce años, pues se encontraba entre las veinte mujeres que un jefe tabasco regaló a Cortés, que la rechazó inicialmente pero, cuando su multilingüismo se hizo evidente, la tomó para su servicio. Llegó a ser mucho más que una intérprete. Cuentan las crónicas que muy pronto se convirtió en una gran estratega y mediadora cultural al servicio de los españoles y que su participación fue clave en la lucha entre los imperios azteca y español que se dio en Mesoamérica durante los dos años y medio que transcurrieron entre la llegada de Cortés y la caída de Tenochtitlán en 1521. Su valor, inteligencia y capacidad negociadora fueron esenciales para el éxito de Cortés en su establecimiento de alianzas con los grupos indígenas que se oponían a la dominación azteca. Evidentemente la supervivencia de esta expedición se debió, en más de una ocasión, a la astucia de la Malinche; en una ocasión, fue ella quien salvó a los españoles de una emboscada que les tendieron en Cholula. Los registros pictóricos de los aztecas la muestran, con frecuencia, en un lugar prominente ejerciendo su papel de consejera y mediadora..

Poco después de vincularse con los españoles, según Bernal Díaz, ella se convenció de la misión divina que debía realizar, se convirtió al cristianismo y en concubina de Cortés. Bernal Díaz hace un recuento detallado de la estima que le tenían a Malinche tanto los invasores españoles como los indígenas mexicanos. Durante la ocupación española de Ciudad de México quedó embarazada y dio a luz un hijo, a quien llamaron Martín y que, contra la abierta oposición de Malinche, fue enviado por Cortés, años después, a España en donde sería educado. A su regreso a México, según cuenta la historia, Martín repudió a su madre india rompiéndole el corazón. Parece ser que Cortés regaló a la Malinche a su ayudante Juan Jaramillo con quien vivió hasta la muerte del mismo. Sin embargo, Cortés le dio una enorme encomienda y con ella los derechos de propiedad sobre el trabajo de los indígenas que habitaban esas tierras; así pues, Malinche terminó su vida gozando de gran respeto y como poseedora de bienes materiales.

Es evidente que no sabemos hasta qué punto estos detalles corresponden a los hechos reales. Los textos de Bernal Díaz, sin lugar a dudas los más laudatorios y detallados de la historia de Malinche, fueron escritos

en 1570, mucho después de la conquista. Hay razones para creer que esta versión de la historia se basa en lo que Malinche le contó personalmente; en otras palabras, el relato refleja su propia versión de los hechos. Algunos estudiosos han observado que, en ciertos aspectos, su relato tiene un extraño parecido con *Amadís de Gaula*, novela caballeresca muy popular en el siglo XVI; lo que sugiere que Bernal Díaz, incluso Malinche misma, podían estar bajo su influencia literaria¹²⁹. Nada de esto sería sorprendente, porque los relatos tuvieron la fuerza suficiente como para originar un mito.

Como lo ha podido constatar Sandra Messinger Cypess (1992) y los colaboradores de Glantz (2001), el sexo de Malinche y su papel histórico en cuanto soporte del desafío español al imperio Azteca hace de ella uno de los íconos culturales más complejos de la América de la posconquista. La exploración, la invasión imperial, el pillaje y el saqueo son tareas abrumadoramente asociadas con los hombres (de hecho, son actividades que definen y privilegian a los hombres como ciudadanos y agentes de la historia) (Hartsock 1983, Anderson 1983). La mera presencia de la Malinche constituye un desafío tanto a las ideologías canónicas de la conquista y de la resistencia en cuanto empresas masculinas, como a las visiones reduccionistas de la historia en cuanto simples relaciones entre victimarios y víctimas.

Es precisamente, y ante todo, el género de Malinche lo que plantea un reto que cuestiona estas ideologías y la lectura misma de la historia — puesto que, es evidente, fue su estatuto de mujer dentro de una sociedad patriarcal, es decir, objeto de intercambio entre los hombres, lo que la puso en manos de los españoles—. El debate en torno a la interpretación de su colaboración todavía no termina. ¿Cómo comprender esta colaboración? ¿Se trata simplemente de reacciones pasionales de una mujer enamorada? ¿De una cristiana recién convertida? ¿De la subordinación femenina? ¿De la venganza frente a una sociedad que la devaluó y la convirtió en objeto? ¿De una estrategia política resultante de su propia ambición? ¿De una manifestación arquetípica de la traición y la inconstancia femeninas? ¿De un ejemplo de los amplios poderes históricos de la lengua?

Para Jean Franco, conocida crítica cultural, la historia de la Malinche

129 Fernanda Núñez Becerra analiza los detalles de esta relación en su estudio de 1996 (p.34 y sigs.).

marca la transición entre la conquista y la colonización y el cambio de una sociedad tradicional basada en el intercambio de objetos, en la que las mujeres son tratadas como tales, a un modelo occidental de contrato sexual en el que las mujeres entran a formar parte de acuerdos contractuales como concubinas o como esposas. En épocas recientes, los académicos mexicanos han estudiado esta historia como parábola de la paralizante hostilidad madre-hija que en su sociedad está al servicio del patriarcado.¹³⁰ Lo que nos interesa ahora, sin embargo, es la continuidad misma de la discusión. La Malinche sigue siendo parte de lo que los historiadores suelen considerar como «pasado utilizable»: hechos, o más bien narrativas de los mismos, cuyos poderes generadores de sentido siguen operando en el presente. Y, si bien lo que nos interesa en este ensayo, ante todo, es la Malinche como figura mítica, es importante no perderla de vista como figura *metonímica*. La Malinche «representa» a miles de mujeres indígenas americanas cuyas vidas fueron barridas en la invasión española. Estas figuras, más largas que la vida misma, son de las pocas y únicas formas en las que las mujeres han sido registradas en la historia patriarcal.

A continuación, y después de hacer unas breves observaciones relacionadas con el papel que juega la Malinche en la ideología nacional mexicana, vuelvo la mirada hacia los años 70 en los Estados Unidos, época en la que la Malinche emergió como figura de gran importancia alrededor de la que las mujeres mexicano-estadounidenses (chicanas) asumieron sus propias luchas de género y etnicidad, dentro del marco de lo que la crítica Norma Alarcón ha denominado etno-nacionalismo (Alarcón 1992). Me propongo analizar un corpus de poemas escritos por poetas chicanas en los que se emprende la tarea de redefinir o resimbolizar a la Malinche como parte de un proceso de formulación de identidades chicanas y de políticas culturales en las décadas de los 70 y los 80 (asumo un público lector que no está familiarizado con la historia, la lengua ni la literatura de los chicanos).

En la mitología popular, La Malinche, como se la llama, es tradicionalmente recordada como una traidora, la mujer indígena que se vendió a los conquistadores españoles. Juega un papel negativo opuesto a dos sím-

130 Este aspecto de la historia de la Malinche se ha convertido en tema de la escritura femenina en casos como el de Rosario Castellanos. Ver Cypess, Núñez Becerra y Franco.

bolos positivos de la historia mexicana: Cuauhtémoc, el último emperador azteca que simboliza la resistencia heroica frente a los invasores, y la Virgen de Guadalupe, ícono religioso nacional que surge de la intersección de las religiones católica y azteca. En algunas ocasiones se la asocia con otra figura legendaria: la Llorona (derivación de la diosa azteca Tonantzin), mujer que en las noches camina llorando y buscando a sus hijos perdidos. El filósofo y poeta Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad* (1950), obra que ha ejercido una influencia incuestionable en el análisis de la identidad nacional mexicana, propone una lectura del significado que ha tenido la Malinche dentro de la mitología nacional. Paz plantea que la Malinche, mujer indígena poseída por el conquistador, ha jugado el papel de madre simbólica de los mexicanos dentro del imaginario nacional. Sus relaciones con Cortés definieron a los mexicanos como mestizos e hijos ilegítimos de la violación colonial y la traición sexual. Según la interpretación de Paz, la popular expresión patriótica «Viva México, hijos de la chingada» es una clara alusión a la Malinche. Este mito, para él, forma parte de la misoginia y el autodesprecio debilitantes que han minado la psique nacional. La Malinche, continúa él, mutila al macho mexicano al entregarse al conquistador. El macho, en compensación, adopta una sexualidad basada en una violencia moldeada por la violación. Para Paz este complejo psicosocial es fundamental para el machismo mexicano¹³¹. Hemos de reconocer que los argumentos de Paz, que han sido objeto de una gran controversia, suscitaron un renovado interés en el estudio y análisis del mito de la Malinche, particularmente en las décadas de 1960 y 1970.

Sin entrar más de lleno en estas reflexiones intelectuales, podemos afirmar que los términos *malinche* y *malinchista* tienen una connotación negativa dentro del lenguaje cotidiano en el español de México. Su acepción más común es la de la «traición», particularmente a la nación. *Malinchista* suele ser un apelativo corriente con el que se califica a una persona

131 Había en el análisis de Paz ciertos elementos con los que las feministas estuvieron de acuerdo, sin embargo, él asume una cierta posición esencialista al adoptar la violación como un modelo inevitable dentro de las relaciones heterosexuales. Es evidente que las pensadoras feministas tomaron distancia frente a esta visión. Ver Cypess, Núñez-Becerra y Franco, quienes nos ofrecen otros puntos de vista relacionados con el pensamiento y la literatura mexicanos. También GLANTZ, Margo (1993). «La Malinche: La lengua en la mano». *Dispositio/n*, 18:45, 211-24, y MEZA, Otilia (1985) *Malinalli Tenepal, la gran calumniada*. México.

que adopta valores de fuera, se asimila a una cultura extranjera o presta sus servicios a intereses foráneos. Hay aquí ciertos elementos semánticos muy interesantes que ejemplifican el modo en el que la historia se codifica en el lenguaje. Esta utilización contemporánea ata el significado de la traición a la historia del colonialismo y de las relaciones blanco-indio. Vale la pena advertir, también, el sexismo inherente al término: no importa quién traicione, se trate de un hombre o de una mujer, la traición es un término codificado en la lengua como *femenino*. Así pues, el traidor, en cierta forma actúa como mujer y ser mujer equivale a ser una traidora en potencia. Es obvio que no todos los hablantes del español mexicano son conscientes de la historia específica codificada dentro del término *malinchista*, pero las construcciones ideológicas que dieron origen a su uso mantienen este término en su lugar dentro de la lengua y viceversa.

Como cada día hay mayor conciencia en relación con los modos en los que los prejuicios de género tienden a *naturalizar* ciertas interpretaciones nocivas para la mujer, algunos investigadores críticos han cuestionado estas simbolizaciones misóginas de la Malinche. La hostilidad hacia ella se percibe como una mistificación del grado en el que el imperio azteca fue derrocado desde dentro como consecuencia de la insatisfacción de los pueblos que estaban sometidos por el dominio azteca. Obviamente Malintzin solo era una de los miles de indígenas habitantes de México que colaboraron con los españoles en la lucha contra todo lo que vivir bajo la dominación azteca había significado para ellos. En términos psicosociales, al culpar exclusivamente a la Malinche se abre la posibilidad de dejar intacto el mito maniqueo (y androcéntrico) de los nobles guerreros aztecas víctimas de los despiadados guerreros españoles, que ha sido muy útil al nacionalismo mexicano producto de la revolución de 1910.

Al norte del Río Bravo en Texas, Arizona, Nuevo México, Colorado y California, patria tradicional de la sociedad y la cultura mexicano-estadounidense, el mito de la Malinche entró en juego en relación con un proyecto nacionalista diferente: el movimiento chicano que tomó forma a finales de los años 60. Como todos los nacionalismos, ya sean étnicos o no, el movimiento chicano fue masculino en su concepción y tendió *naturalmente* a reproducir la subordinación de la mujer. La tendencia a equiparar la supervivencia cultural con el mantenimiento de los roles de género tradicionales, con frecuencia, se hace presente en los movimientos

identitarios, lo que significa que la cuestión emancipatoria debe plantearse en formas diferentes para los hombres y para las mujeres. Como lo plantea la historiadora Alma García:

los chicanos nacionalistas culturales cantaban loas a la «mujer ideal» de El Movimiento puesto que ella representaba a la mujer fuerte, dispuesta a sufrir y a soportar la injusticia social y a conservar la familia como un «paraíso dentro de un mundo sin corazón» con lo cual aseguraba la supervivencia de la cultura chicana (García 1997: 6).

Con frecuencia se invocaba este rol, restringido en nombre de la unidad tanto del movimiento como de la nación, en cuyo nombre se estaba luchando. El documento fundacional del nacionalismo chicano, el dramático y provocativo Plan Espiritual de Aztlán, que fue trazado en el Primer Congreso Nacional Chicano que tuvo lugar en Colorado en el año de 1969, hace la siguiente descripción de la nación chicana:

La hermandad nos une, y el amor por nuestros hermanos, hace de nosotros un pueblo cuyo tiempo ha llegado y que lucha contra el «gabacho» extranjero que explota nuestras riquezas y destruye nuestra cultura. Con nuestros corazones en la mano y con nuestras manos en la tierra, declaramos la independencia de nuestra nación mestiza. Somos gentes de bronce con una cultura de bronce. Ante el mundo, ante Norte América entera, ante todos nuestros hermanos del continente de bronce, nos proclamamos como nación, somos la unión de pueblos libres, somos Aztlán. (Anaya y Lomelí 1991)

El discurso fundacional de todos los nacionalismos modernos está construido dentro de esta retórica fraternal (Anderson, 1983, Pratt 1990). Las activistas chicanas no tardaron en responder al androcentrismo. Se trataba de una compleja negociación de autodefiniciones frente a las dos fuerzas que definían los espacios culturales y políticos que las rodeaban: el etnonacionalismo, cuya masculinidad y valores patriarcales las oprimían, y el feminismo angloamericano, cuyo sesgo blanco y de clase media intentaba borrar las dimensiones de clase y de raza que tenía su lucha. En mayo de 1971, seiscientas chicanas se reunieron en San Antonio y produjeron un osado manifiesto titulado *Las chicanas hablan* (Vidal 1971). Aunque

reconociendo el Plan de Aztlán, el documento hizo suyas ciertas preocupaciones no contempladas en este; entre ellas, algunas propuestas relacionadas con el género (p.e. «Debemos destruir el mito de que la religión y la cultura controlan nuestras vidas sexuales»), con el matrimonio (p.e. «El compromiso con el movimiento debe transformar el matrimonio»), y la religión (p.e. se exige que «se dé un cambio revolucionario en la Iglesia Católica, de lo contrario que se quite de en medio»). Si bien el Plan de Aztlán alcanzó un estatus fundacional, ni el documento de las mujeres, ni muchos otros que siguieron a este, llegaron a incluirse dentro de los archivos chicanos¹³².

El término *Malinche* entró por primera vez en el movimiento chicano con su doble sentido de víctima y traición. A las mujeres chicanas que se casaban con hombres angloamericanos o se hacían sus amantes se les daba el mote despectivo de «malinches». Enrique Mirandé (1978) plantea que este apelativo también se aplicaba a las chicanas que dejaban su comunidad para ingresar en universidades para realizar estudios avanzados, pues esto se consideraba como un intento de asimilación a la cultura blanca. También se utilizó para referirse a las chicanas que se comprometían con el movimiento feminista. Se diría que el sentido de este uso es evidente, pero implica una transferencia semántica interesante con la que están familiarizados los estudiosos del discurso colonial. Cuando se llama «malinche» a una chicana, las relaciones entre las mujeres indígenas del siglo XVI con los españoles son leídas a la luz de las relaciones entre hombres angloamericanos y mujeres mexicano-americanas en el siglo XX. Por extensión, se aplica a las relaciones entre estas últimas y a cualquier institución angloamericana en general. El paradigma del colonialismo español le da la pista, por analogía, a lo que con frecuencia se denominó el «colonialismo interno» (Acuña 1981), al que están sometidos los chicanos en los Estados Unidos. Así como los indígenas mexicanos ya poblaban México cuando llegaron los españoles, los mexicano-americanos también poblaban el sur occidental de los Estados Unidos antes de la llegada de los anglosajones. La analogía, sin embargo, no es metafórica. Descansa

132 La antología *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings* (NY: Routledge 1997) es una fuente invaluable de textos del primer periodo, muchos de los cuales fueron publicados en revistas pequeñas, documentos de conferencias, materiales de clase y otras formas efímeras.

en una profunda continuidad histórica: hasta el año 1848 el suroccidente de los Estados Unidos *era* México y los mexicano-estadounidenses *eran* mexicanos.

El mito contemporáneo de la Malinche ha sufrido una transposición histórica; evidentemente, no se trata de un trasplante o importación. De hecho, cuando las primeras escritoras chicanas asumieron a la Malinche como figura de la traición, con frecuencia lo hicieron para significar la profunda huella que había dejado en sus psiques y lo profundamente que condicionaba no solo su sexualidad, sino también cualquier otra expresión de sus decisiones autónomas como peligrosas y dañinas. Comprometerse con la Malinche es por tanto, entre otras cosas, asumir el dolor. La dramaturga y ensayista Cherrie Moraga hace una síntesis apasionada de esta situación en *Vendidas*, ensayo famoso que escribió en 1983:

Descansa en sus hombros la culpa total de la *bastardización* del pueblo indígena mexicano... Desde entonces, los hombres morenos la han acusado de traición a su raza, y en el transcurso de los siglos siguen culpando a su sexo de esta *transgresión*... Como chicana y como feminista me siento obligada, lo mismo que tantas predecesoras chicanas, a analizar los efectos que este mito ha tenido en mi/nuestra identidad racial y sexual, así como en mis relaciones con otras chicanas. Difícilmente se encuentra hoy una chicana cuyo crecimiento no esté marcado por el sufrimiento que su nombre implica, incluso si ignora totalmente quién era esa mujer que un día fue princesa azteca (99-100).

Desde la década de los 70 las escritoras y pensadoras chicanas se han apoderado consistentemente y con frecuencia de la figura de la Malinche como eje vital y de gran resonancia, desde el cual reclamar una identidad histórica y de género para responder al androcentrismo del etnonacionalismo. En efecto, ellas asumieron la descolonización del mito, haciendo un esfuerzo permanente por revisarlo una y otra vez para encontrar en él un modo distinto de contar la historia. Muchos detalles de la historia de la Malinche nos ofrecen diversas posibilidades para revisar el mito reduccionista de la traición. La Malinche, por ejemplo, fue traicionada, de modo muy particular, por su gente. Fue víctima del patriarcado mucho antes de serlo del eurocolonialismo. La idea de que

ella se vendió a los españoles está neutralizada, hasta cierto punto, por el hecho de que también fue vendida por ellos, rechazada por Cortés y, después, por su hijo mestizo.

¿Por qué elegir un símbolo negativo para codificar reclamos de poder y libertad? El potencial emancipatorio del mito de la Malinche está relacionado con un aspecto clave: se trata de la autonomía femenina, de reivindicar a la mujer como sujeto consciente y pensante, es decir, como una fuerza de la historia. Estas dimensiones salen a la superficie cuando comparamos a la Malinche con la figura silenciosa, inmóvil y carente de deseo que es la Virgen de Guadalupe, figura con imagen positiva dentro de la cultura tradicional. Es dentro de la lógica de la emancipación donde se posibilita la reivindicación de esas categorías que el opresor nos pide odiar en nosotras mismas. Y precisamente dentro de esas representaciones negativas del opresor donde estas reivindicaciones tendrán su expresión.

En lo que queda de este ensayo me propongo comentar varios de los muchos poemas escritos en las décadas de los 70 y de los 80 por poetas chicanas y que giran alrededor de la figura de la Malinche, corpus en el que se han interesado muchos críticos literarios¹³³. El enfoque de este análisis cubrirá el ámbito de las *resimbolizaciones* de esta figura y en lo que podría denominarse la poética del dolor. Muchos de los poemas que analizaremos aquí, así como otros textos sobre la Malinche, están incluidos en la antología *Infinite Divisions* de Tey Diana Rebolledo y Eliana Ribero (U. of Arizona Press: 1993, 195-215).

133 La crítica literaria en relación con el mito de la Malinche en la poesía chicana es muy extensa. Un recuento amplio de las fuentes primarias y secundarias puede encontrarse en *Retextualized transculturations: The emergence of La Malinche as figure in Chicana literature* tesis doctoral de Deliah Anne Storm, 1994, Universidad de Illinois. Una lista de los trabajos citados en este ensayo se incluye en la bibliografía de este texto. Las siguientes fuentes también me han aportado mucho: CANDELARIA, Cordelia (1980). «La Malinche: Feminist prototype». *Frontiers*, 2, Verano de 1980. (1-5); «Malintzín Tenépal: A preliminary look into a new perspective». En Sánchez, R., Martínez Curz, R. (eds.). (1997). *Essays on La Mujer*. Los Ángeles: Centro de Estudios Chicanos. (124-48); Ordóñez, E. «Sexual politics and the theme of sexuality in Chicana poetry» y Phillips, R. «Marina/Malinche: Masks and Shadows» . En Miller, B. (ed.). (1985). *Women in Hispanic Literature: Icons and Idols*. Berkeley: UC Press; Bruce-Novoa, J. (1982) *Chicano Poetry*. Austin: U of Texas Press; Candelaria, C. (1986) *Chicano Poetry: A Critical Introduction* Westport CT: Greenwood; Zamora, B. (1987). «Archetypes in Chicana Poetry». *De Colores*, 4:3. (43-52). Entre los trabajos críticos más recientes están Birmingham-Pokorny, E. (1996) «La Malinche: A feminist perspective on otherness in Mexican and Chicano Literature». *Confluencia*, 11:2.(120-36). y Del Río, C. (1990). «Chicana Poets: RE-Visions from the Margin». *Revista Candiense de Estudios Hispánicos*, 14:3. (431-45).

Uno de los primeros y más memorables fue publicado en una revista de Berkeley llamada *El Grito*. En este poema de Sosa Ridell está el lamento de la Malinche chicana, acusada de traición por haberse casado con un hombre blanco. El poema se inicia con un saludo informal que dirige la nueva Malinche a su acusador:

Ese, vato, I saw you today
en Los y Sacra
en Santa Barbara, Sanfra
and everywhere else.
You walked, Chicano chulo
eagle on your jacket,
y «carnales y carnalas»,
y «Que Viva la Raza».
But where were you when
I was looking for myself?¹³⁴

Los ágiles versos que abren el poema se dirigen al protagonista del movimiento chicano haciendo uso de la lengua estilizada y sexy de los miembros del movimiento. Los versos 4 a 8 llevan el ritmo de esta figura orgullosa que se pasea lentamente por la calle. Pero los versos 9 y 10, con un ritmo monosilábico, invocan una figura diferente, la chicana que está buscándose a sí misma, que necesita algo de ese *vato*, algo que él es incapaz de darle. Este yo poético continúa hablando de ir a la universidad en Berkeley (mientras los hombres solo iban a los institutos de enseñanza superior, a la escuela para peluqueros, a la cárcel, a Corea y a Vietnam), de su matrimonio con un hombre blanco que «believed that I was white enough/to stay forever... that I would never find you again» (ll.32, 34) («que me creyó tan blanca/como para quedarme por siempre... que nunca volvería a encontrarte»). La poeta no repudia su elección, ni su ser de Malinche. Lo que quiere poner en primer plano es el dolor que le causó la decisión. Lo hace en un verso rítmico y aliterativo que se ha ganado una justa fama: «Pinche, como duele ser malinche» (ll.31, 63). La mujer

134 Ese, vato, hoy te vi / en Los y Sacra, / Santa Bárbara y Sanfra / en todas partes. / Caminabas, chicano chulo / en tu chaqueta, el águila / “carnales y carnalas” / y «Que Viva la Raza». / Pero ¿dónde andabas cuando / buscándome yo estaba?

poeta toma la iniciativa audaz, cosa que no pueden hacer sus detractores hombres, de asir la figura de la Malinche y hacerse unidad en ella:

Malinche, pinche
forever with me;
I was born out of you
I walk beside you,
bear my children with you,
for sure I'll die
alone with you (ll.49-55)¹³⁵.

Parecería como si la Malinche terminase sustituyendo a todos los demás convirtiéndose en la relación primaria en la vida de ese *yo* poético. La ironía implícita en el término «pinche» sirve para mitigar esta conmovedora afirmación. El privilegio patriarcal que la oprime es compartido por los hombres chicanos y los angloamericanos (Enríquez y Mirandé 1978). Lo que logra Sosa Ridell no es ni idealizar, ni siquiera redimir a la Malinche, sino un proceso de autosalvación en circunstancias injustas y coercitivas.

Como sucede con frecuencia en el arte de la palabra, el poema termina con un giro sarcástico e irónico en el que se le da la vuelta a la etiqueta Malinche para que también afecte al hombre acusador:

Pero sabes, ese
what keeps me from shattering
into a million fragments?
It's that sometimes,
You are el hijo de la Malinche too (ll. 63-68)¹³⁶.

En una primera versión del poema el primer verso era «you are my gringo [very gringo too]» («tú eres mi gringo [muy gringo también]») con lo que implicaba que la adopción de elementos de la cultura blanca era algo compartido por los dos sexos.

135 Malinche, pinche / Por siempre conmigo; / Nací de ti / a tu lado camino / mis hijos como si tuyos fueran / sin duda moriré / sola contigo.

136 Pero sabes, ese / ¿por qué no estallo / en millones de fragmentos? / Porque a veces recuerdo / que tú de la Malinche también eres hijo.

La estrategia de la poeta en este caso no es rechazar la etiqueta de Malinche, sino más bien asumirla y emitir desde la posición de habla que ella denota. Este *asumir la voz* es un gesto familiar e importante en la escritura emergente y una herramienta útil en la descolonización del sentido y de la narrativa. Con frecuencia forja una posición del habla al recodificar las mismas imágenes que han sido utilizadas para excluir o silenciar, lo mismo sucede con los grupos que adoptan insultos proferidos contra ellos al convertirlos en términos de cariño o solidaridad de grupo. Al pensar en la descolonización del sentido es importante reconocer el potencial que tiene esta recodificación en todos los símbolos; nadie ejerce un monopolio del sentido.

El poema de Sosa Riddell ejemplifica muchas de las prácticas artísticas características de la poesía chicana, especialmente la práctica denominada *code-switching* (cambio de código), en el que los hablantes se desplazan espontánea y artísticamente entre los dos idiomas¹³⁷. Los cambios de código en Sosa Riddell tienen una eficacia estética muy particular porque ella utiliza la asonancia y el ritmo para armonizar las dos lenguas. Nótese, por ejemplo, cómo el ritmo de «malinche, pinche» se repite exactamente en el verso siguiente, «forever with me» (‘por siempre conmigo’), o cómo el ritmo de «*eagle on your jacket*» (‘en tu chaqueta, el águila’) se repite en «carnales y carnalas». El cambio de código también tiene una función estratégica en la semántica. El último verso, por ejemplo, cambia al español para decirle al interlocutor que él también puede ser absorbido por la cultura angloamericana.

137 El cambio en el código es una práctica lingüística característica del habla mexicano-americana, y de otros tipos de bilingüismo también. Desde una perspectiva gramatical o sintáctica, los cambios en el código casi siempre se dan como rupturas sintácticas, como es el caso del primer verso del poema de Sosa-Riddell («y name was changed, por la ley» – ‘mi nombre fue cambiado por la ley’). Uno de los cambios en el código más frecuentemente presentes tienen que ver con términos utilizados para dirigirse a alguien (como es el caso de las expresiones «m’hija» o «m’hijo» en español) y con las exclamaciones (como «pinche»). En algunas ocasiones el cambio en el código solamente implica cambiar de la fonología inglesa a la española (es decir, la pronunciación), como cuando los nombres propios se pronuncian con fonología española para hacer notar la identidad chicana. (La palabra *chicano* misma suena muy diferente cuando se pronuncia con la fonología del español a cuando se pronuncia con la del inglés, así la pronunciación de la misma fácilmente es indicadora de la etnicidad del hablante). Aunque muchos estadounidenses con antepasados de origen hispano no hablan español fluidamente, una gran mayoría de ellos utilizan con fluidez la fonología o la pronunciación del español. La identidad chicana o la latina es fácilmente identificable a través del habla incluso cuando los hablantes no manejan el español con fluidez.

Estas dinámicas entre las dos lenguas no son artificiales ni inventadas, más bien constituyen una dimensión profunda y productiva de la cultura oral bilingüe que aquí se pone al servicio de un uso estéticamente efectivo. La utilización de la lengua vernácula también es muy característica de la poesía chicana y da testimonio de sus lazos con la cultura oral en la que la parodia y el ingenio, con un cierto tinte de sarcasmo autodespectivo, tienen un gran desarrollo y son muy valorados. Los dos se reflejan en cierto grado en este texto. La rima interna *name/changed* ('nombre/cambiado') o pinche/malinche también es un valor en la estética oral chicana. Dentro del contexto de una cultura dominante tan ferozmente monolingüe como la de Estados Unidos, el elaborado cambio de código, del que este poema es un ejemplo, reivindica una clara forma de poder cultural: poseo tanto tu lengua como la mía, dice el hablante minoritario, las dos son mías y las puedo entremezclar a mi antojo.

Sosa Riddell es una de tantas escritoras que utilizan a la Malinche para interpretar críticamente las relaciones de género y raza que se dan en el presente. Otras, como las dos que analizo a continuación, regresan al pasado para reinterpretar esta figura histórica. En un famoso poema que se publicó inicialmente en 1976, Carmen Tafolla propone una relectura radical de la historia según la cual la Malinche no es vista como una colaboradora de Cortés (o de cualquier otro), sino como alguien que buscó un objetivo social propio. El resultado de esto es una elocuente visión utópica que culmina en el nacimiento estruendoso de «La raza», el pueblo mestizo del Gran México. El poema comparte la dureza, la ira y la ironía de Sosa Riddell característicos de esta primera década, tanto del movimiento como del feminismo chicanos

La Malinche

Yo soy la Malinche.

My people called Malintzín Tepnal
the Spaniards called me Doña Marina

I came to be known as Malinche
and Malinche came to mean traitor.

They called me — chingada
Chingada!
(Ha — Chingada! Screwed!)

Of noble ancestry, for whatever that means, I was sold into slavery
by MY ROYAL FAMILY – so that my brother could get my
inheritance

...And then the omens began — a god, a new civilization, the
downfall of our empire.

And *you* came.

My dear Hernan Cortes, to share your “civilization”
— to

play god,
..... and I began to *dream* ...

I *saw*,
and *acted!*

I saw our world

And I saw yours

And I saw —
another.

And yes —I helped you— against Emperoro Moctezuma Xoco-
yotzin

himself!

I became Interpreter, Advisor, and lover.

They could not imagine me dealing on a level with you —
so they said I was raped, used,

chingada

Chingada!

But I saw our world
and your world
and another.

No one else could *see!*
Beyond one world, none existed.
And you yourself cried the night
the city burned,
and burned at your orders.

The most beautiful city on earth
in flames.

You cried broken tears the night you saw your destruction

My homeland ached within me
(but I saw *another!*)

Another world —
a world yet to be born.
And our child was born...
and I was immortalized *Chingada!*

Years later, you took away my child (my sweet mestizo new world
child)

to raise him in your world.
You *still* didn't see.
You *still* didn't see.
And history would call *me*
chingada.

But Chingada I was not.
Not tricked, not screwed, not traitor.
For I was not traitor to myself —
I saw a dream
and I *reached* it.
Another world...
la raza.

laaaaaaaaa-zaaaaa.....¹³⁸

El verso con el que se abre el poema «Yo soy la Malinche» tiene una profunda resonancia entre los lectores concedores del canon literario chicano. Hace eco al verso inicial de uno de los textos fundacionales, tanto de la literatura chicana como del nacionalismo chicano, el poema «Yo soy Joaquín / I am Joaquin», escrito por Rodolfo “Corky” González en 1969 a partir del cual se hizo una película bajo los auspicios del sindicato de trabajadores de la United Farm Workers. Como el Plan de Aztlán, «Yo soy Joaquín» abrió paso para que la identidad chicana se anclara dentro de una serie de coordenadas culturales entre las que estaban la tierra, la agricultura, la espiritualidad y las relaciones con los indígenas. Una de sus limitaciones, por supuesto, es que el anclaje de la identidad chicana se

138 Yo soy la Malinche. /Malintzín Tepnal para los míos / Doña Marina para los españoles / Llee gué a ser conocida como Malinche / y Malinche es sinónimo de traidora /Me llamaron — chingada / ¡Chingada! / (Ja — ¡Chingada! ¡Culera!) / De noble ancestro, ¿qué es esto? como esclava / por mi REAL FAMILIA fui vendida / -que así mi hermano recibía mi herencia /... Y llegaron augurios — un dios, una nueva civilización, / nuestro imperio en derrumbe. / Y llegaste *tú*, / mi querido Hernán Cortés, a compartir tu «civilización» / Jugaste a ser dios, / y yo empecé a *soñar*... / Y yo *vi* / ¡Y yo *actúe!* / Vi nuestro mundo / vi el vuestro / Y vi también / otro.

¡Y sí —te ayudé— contra el Emperador Moctezuma Xocoyotzin! /Yo fui tu intérprete, consejera, y amante. / Nadie pudo entender lo que hacía contigo — /y entonces se dijeron: violada, usada, / *Chingada* / ¡*Chingada!* / Pero vi nuestro mundo, / tu mundo / y otro mundo. / ¡No había más nadie que pudiera *ver!* / Más allá de ese mundo, nada existía. / Y tú mismo gritaste la noche / en que ardió la ciudad, / y ardió porque así lo ordenaste. / La más bella ciudad de la tierra / en llamas. / Amargas lágrimas lloraste al ver lo que habías destruido /Mi patria adolorida quedó y yo con ella / (pero *vi ¡otra!*) / Otro mundo- / un mundo que estaba por nacer. / Y nació nuestro hijo... / y fui inmortalizada / *Chingada!* / Años después te llevaste a mi hijo (mi dulce mestizo, / mi nuevo mundo) / querías educarlo en tu mundo. / *Todavía* no veías. / *Todavía* no veías. / Y la historia *me* llamaría / chingada. / Pero Chingada no era. / Ni engañada, ni chingada, ni traidora. / Yo no me traicioné — /Tuve un sueño / y lo *alcancé.* / Otro mundo... / la raza. / laaaaaaaaa-zaaaaa... /

hizo a partir de un sujeto masculino normativo. Al invocar y desafiar este texto fundacional, Tafolla identifica su poema como un texto fundacional análogo, pero en esta ocasión en concreto alrededor de un sujeto femenino y quizá un nacionalismo de las chicanas.

En los primeros diez versos la Malinche introduce sus identificaciones y simbolizaciones canónicas, incluso detalles autobiográficos que habían sido recuperados por De las Casas. La estrofa siguiente es una reescritura radical tanto de los relatos españoles como de los aztecas. La Malinche afirma que la caída del imperio azteca fue producto de las injusticias cometidas con ella por su familia y que fue el diablo quien llevó a los conquistadores españoles a las playas mexicanas. En el verso 11 hace referencia a recuentos de la conquista escritos por historiadores aztecas según los cuales la llegada de los españoles había sido precedida por vaticinios aterradoros —un cometa resplandeciente aparecería en el cielo, un templo que arde espontáneamente, lluvia de fuego, una mujer que camina sin detenerse y llora sin cesar noche tras noche (León-Portilla, 1962)—. Inicialmente se pensó que los españoles recién llegados eran la encarnación del dios Quetzalcóatl, cuyo retorno había sido profetizado. Volvería a tierras mexicanas en forma de hombre con cabellos amarillos y procedente de Occidente. En los versos 17-19 la Malinche asume el protagonismo central en la historia de la conquista. El protagonista no era Cortés, que estaba simplemente *jugando* a ser dios y transmitiendo una civilización *falsa*. La Malinche, por otra parte, es una visionaria: «I began to *dream* / I *saw*,/ and I *acted*» ('y yo empecé a *soñar*/ Yo *vi*/ ¡Y yo *actué!*').

Malinche vio otro mundo en su sueño —un verdadero Nuevo Mundo— claramente diferenciado, no era patriarcal y militarista como sí lo eran las sociedades aztecas y españolas con las que ella había tenido contacto. En los versos 24-30 refuta las interpretaciones según las cuales ella era una simple víctima de la violencia colonizadora española. La historia de victimización, afirma, es en sí misma patriarcal, puesto que excluye la posibilidad de que ella hubiera escogido cómo actuar. El término despectivo *chingada* con el que se suele repudiar a esta Malinche victimizada se introduce y se repite entre signos de exclamación con los cuales se quiere decir «¿Cómo es posible que alguien pueda pensar las cosas así?». La estrofa que comienza con el verso 31 pone nuevamente de relieve las

limitaciones de Cortés, que apenas puede prever el mundo del que proviene. De nuevo aquí Tafolla, en forma sutil, incluye detalles históricos que añaden vivacidad y especificidad a su poema. La historia cuenta que Cortés lloró amargamente la noche en la que sus tropas incendiaron la gran ciudad de Tenochtitlán reduciéndola a ruinas. La Malinche experimenta gran dolor, pero ve más allá. Su conciencia es revolucionaria. En la estrofa siguiente introduce la figura del hijo y, otra vez, aquí intenta hacer un desplazamiento en la lectura (incluso frente a ciertas lecturas feministas), puesto que siente que su rol de madre que ha dado a luz un hijo mestizo la convierte en la madre simbólica de la raza mestiza mexicana. Insiste en que su visión va más allá del hijo que dio a luz y que le fue arrebatado. De nuevo hace énfasis en la incapacidad de Cortés para prever un nuevo y mejor orden social que habría podido ayudar a establecer. «And history would call *me* / chingada» («Y la historia *me* llamaría chingada») exclama con sarcasmo. La última estrofa del poema completa la resimbolización de la Malinche. De nuevo refuta las interpretaciones canónicas: «Not tricked, not screwed, not traitor» («Ni engañada, ni chingada, ni traidora») y, por fin habla claramente, el sueño de la Malinche se materializa, surge ese «otro mundo» del que es fundadora y del que habla específicamente: «la raza» es inicialmente mencionada en tono dialogal para luego transformarse en un grito largo y profundo que parece surgir desde lo más profundo de su ser: «la raaaaaa-zaaaaa...». Los puntos suspensivos con los que concluye el poema abren paso a la nueva historia de la que la autora es heredera.

Aunque la recodificación del mito de la Malinche que hace Tafolla sigue la ya conocida ruta de reivindicarla como la madre de la nueva raza mestiza, no reduce su papel al de madre reproductora. Al atribuirle un amplio proyecto histórico, un proyecto que la heroica masculinista de la historia ortodoxa no puede reconocer, el poema hace de su actividad reproductora una parte de su actividad política y estratégica. Es evidente la relevancia de este desplazamiento en la búsqueda de una identidad étnica y de un proyecto nacionalista de la mujer. Es un llamado a la mujer para que reivindique su poder en tanto que hacedora del mundo y visionaria social y espiritual —los mismos objetivos proclamados en los manifiestos del período—.

Lucha Corpi, que también escribió en los años 70, no intentó afiliar a la Malinche a una militancia en los movimientos sociales. Su conmovedor

ciclo de cuatro poemas, *Los poemas de Marina* (1976), está compuesto por textos de dolor, de lamento y, en últimas, de despedida. Escritos originalmente en español (Corpi, que se fue a vivir a los Estados Unidos siendo aún muy joven, no empezó a escribir en inglés sino unos cuantos años después), en estos poemas cortos Corpi evoca a la Malinche como figura trágica, según algunas de las visiones tradicionales, que busca captar profundamente lo que Corpi imagina como una experiencia autodestructiva de la vida como esclava y concubina. En «Marina madre» describe el nacimiento de la Malinche («Del barro más húmedo la hicieron»), luego su esclavitud («vendida.../ de mano en mano, noche a noche, / ... Su vientre robado de su fruto, / hecha un puño de polvo seco su alma») [11.9-13], luego madre de un hijo (de Cortés) que la repudió cuando fue mayor calificándola de «puta». «Marina Virgen» se centra en las relaciones de la Malinche con el catolicismo, imaginando que esta no fue nunca su verdadera religión sino una forma para amar en Jesús «tu recuerdo secreto y enlutado». Con este *tú* el poema evidentemente se dirige a Cortés. El tercer poema del ciclo, «La hija del diablo» describe la muerte de la Malinche («Cuando murió, el trueno se reventó en el norte, / y junto al altar de piedra la noche entera») [11.1-3] y su borramiento de la historia («... y su nombre se lo llevó / el viento con un solo murmullo ronco»). [1.6.] El título es una amarga alusión al mito cruel de la Malinche como mujer mala y traidora. El último y elocuente poema, «Ella (Marina ausente)» no intenta resucitar a la Malinche, sino que la disuelve en el cosmos. Se hace una figura inmanente («Una flor quizá, un remanso fresco...») [11.1] y trascendente en los hermosos versos finales («cruzando el puente con manos llenas / llenas de sol y de tierra») [11.6-7].

No podrían ser más diferentes estas tres escritoras de los años 70, tanto en su poesía como en la interpretación del mito de la Malinche. De hecho, estas tres reinterpretaciones a veces son incompatibles entre sí, como es el caso de la actitud desafiante de Tafolla y el lamento de Corpi. Pero esto es precisamente lo que nos interesa. Lo que hace poderoso a un mito es su capacidad de producir múltiples resonancias, de no proporcionar respuestas claras, ni tener correspondencias estáticas, sino más bien suscitar preguntas, especulaciones y análisis. No se pide que ninguna relectura de la Malinche nos proporcione «la respuesta», ni defina exactamente cuál es su legado, ni capte todas las dimensiones de la lucha de

las chicanas por la identidad. Más bien, los diversos compromisos con la figura y las leyendas que genera su figura dan impulso a la lucha, que se sirve del mismo poder que hizo fuerte a la Malinche, el poder de la lengua que se revela a sí mismo como una fuerza de la historia.

En la década de los 80, la poesía de las chicanas seguía consolidándose y empezaron a aparecer los estudios críticos, se volvió casi obligatorio (*de rigeur*) escribir acerca de la Malinche. Helen Silva, poeta y joven estudiante, retomó el tema de Sosa Riddell y escribió «Malinche reborn» acerca de una chicana que es abandonada por su amante blanco. El poema aparentemente acepta, en lugar de contestar, la definición patriarcal de la Malinche como traidora a su pueblo. Sin embargo, como sucede en muchos poemas de las chicanas, al final se produce un viraje.

Malinche Reborn

moon faced woman
eyes of earth brown
seeking wisdom in writing
dreamt of big fat rat
grabbing, tearing her throat
throwing premonition away
she danced & twirled
under the lunar light

daughter of darken caves
daughter of buried secrets

tossing caution warnings
like white petaled flowers on
morning dew grass
secure well hidden she thought
her forest of curtained emotions
lured enticed like her ancient ancestor
by flour faced creatures
only to be found out discovered
in the morning light
wet by forest tears

morning moisture brands her
she stands betrayed
a traitor to herself

she is malinche.

(Irvine Chicano Literary Prize, 1985-1987. 55)¹³⁹

Aquí la protagonista es identificada específicamente como mujer de ancestro indígena, blanco de críticas por no haber prestado atención a las prevenciones de su cultura frente a los extraños. Optó por el conocimiento letrado angloamericano («wisdom in writing», ‘que en la escritura busca sabiduría’) descartando los avisos premonitorios («rats tearing her throat», ‘ratas... que atenazan, desgarran su cuello’) y se aleja bailando («under the lunar light», ‘bajo la luz de la luna’). En la referencia a la luna se da la connotación «blanca» y también la alusión a una creencia arraigada en la cultura mexicana según la cual la luz de la luna es poco saludable. Los padres y los abuelos cierran las cortinas de las ventanas en la noche para evitar que los niños estén expuestos a ella o al fantasma de la Llorona que suele verse en las noches. La estrofa de dos versos de la mitad del poema hace referencia a la mujer con historia indígena sometida por la conquista, pero que logra protegerse en cuevas escondidas y en su enterrado conocimiento.

La tercera estrofa repite la imagen de la bailarina que hace caso omiso de las advertencias y explica el peligro en que se encuentra: la mujer cree haberse protegido, cree lograr no involucrarse emocionalmente con el hombre que la seduce, pero como es el caso del mito de la Malinche, no lo logró. («Flour faced», ‘pálidas criaturas’ evoca ciertos términos que utilizaron los aztecas para describir a los españoles cuando los vieron por primera vez). Solitaria y con el corazón destrozado recibe los primeros destellos del sol matinal (la poeta hace un juego de palabras cuyo eje es

139 Mujer con cara de luna /ojos de tierra marrón /que en la escritura busca sabiduría /mientras ratas enormes pueblan sus sueños / y atenazan, desgarran su cuello /pero dejando de lado las premoniciones / giró y danzó / bajo la luz de la luna /hija de cuevas oscuras / hija de sepultados secretos / dejando caer prevenciones y consejos /como pétalos de blancas flores / sobre el rocío matinal / creyó haber protegido /su bosque de ocultas emociones / como su ancestro lejano cayó en la trampa / tendida por pálidas criaturas / sólo para ser descubierta / a la luz de la mañana /de lágrimas cubierta / por el húmedo rocío matinal / traicionada allí está /traidora de sí misma / es ella ... malinche.

la palabra «mañana»). Aquí Silva reinterpreta las dinámicas de la traición para llegar a una conclusión particularmente didáctica. Si bien el mito tradicional define a la Malinche como traidora a su pueblo, esta protagonista se asume como traidora a sí misma y a su propia identidad psíquica. El mito de la Malinche es, por tanto, reinterpretado dentro de un marco individualista y de subjetividad autónoma. Pero el poema tampoco hace énfasis en que la mujer es sujeto —ni siquiera hablante— de sus propias decisiones ni puede seguir los dictados de su deseo. Al afirmar el autorrespeto, el poema deja prácticamente intacta la lectura patriarcal del mito¹⁴⁰.

Esta Malinche reencarnada de Silva no solo se traiciona a sí misma, sino que es a la vez traicionada por su amante, del mismo modo que Malinche por Cortés. Muchas poetas han intentado reinventar el mito en esta forma, definiendo a la Malinche como la traicionada, no como la traidora. Naomi Quiñonez asume esta reinterpretación en «*Trylogy*» ('Trilogía'), un poema muy interesante publicado en 1985. En este poema se equiparan tres figuras pertenecientes a distintas mitologías: Eva, Malinche y Helena de Troya. Las tres han sido culpadas de la caída histórica de sus pueblos debido a sus alianzas sexuales con determinados hombres. Es dentro de esta política de culpabilización donde Quiñonez abre las puertas a su cuestionamiento. En la primera estrofa evoca la memoria de estas tres mujeres, haciendo referencia explícita a sus poderes sexuales «*the ashes of your vulvas*» («las cenizas de vuestras vulvas»).

(Estrofa No. 1)

Eve...Malinche...Helen
Eve...Malinche...Helen
Unpredictable hurricanes
sources of destructive power
the ancients passed us
the ashes of your vulvas

140 Otros ejemplos de lo que podríamos llamar un «revisiónismo débil» en las lecturas que se hacen del mito de la Malinche tienen que ver con lecturas en las que se le atribuye su traición política a motivaciones religiosas —una sincera conversión al cristianismo, por ejemplo, o una verdadera convicción de que Cortés era la reencarnación de una divinidad—. Otro caso, que podríamos considerar anacrónico, atribuye su comportamiento a un amor romántico —apasionadamente enamorada de Cortés haría cualquier cosa para protegerlo—. Ver estudios de Cypess, Storm y Núñez Becerra.

quietly contained them in earthen pots
golden chalices
stainless steel safes
and placed them
undisturbed
in coffins
of dead women.

(*Sueño de Colibrí/Hummingbird Dream 6*)¹⁴¹

La intención de la poeta no es profanar estas cenizas, no se trata de sacarlas de sus ancestrales depósitos. Las tres estrofas siguientes, en las que cuestiona los mitos establecidos, están dedicadas a cada una de estas figuras independientemente la una de la otra. ¿Por qué culpar a Eva, se pregunta la poeta, de la caída de una civilización maldita? Helena es descrita como el producto de la guerra de los hombres, «*just another wooden horse filled with desires to win wars*» (‘solo otro caballo de madera llenado con deseos de ganar guerras’); «*Men have made themselves slaves to feminine beauty*» (‘«Los hombres se hicieron esclavos a sí mismos de la femenina belleza»’). La estrofa dedicada a la Malinche es como sigue:

Eve...Malinche...Helen
Eve...Malinche...Helen
Tu padre te llevó
a la chingada...
Often we utter
the atrocity of Malinche’s sin
as if she had no father
who ingrained in her
absolute obedience
to men
as if he had not given her
to Cortez as a gift.

141 Eva...Malinche...Helena / Eva...Malinche...Helena / Impredecibles huracanes / Fuentes de poder destructor / Los ancianos nos transmitieron / las cenizas de vuestras vulvas / calladamente protegidas en vasijas de tierra / cálices de oro / cofres de acero inoxidable / que luego colocaron / solitarios / en féretros / de mujeres muertas.

She, obeying men
obeyed her father's wish
to be given
obeyed Cortez
and gave him Mexico.

(*Sueño de Colibrí/Hummingbird Dream 7*)¹⁴²

En los dos primeros versos y en tono coloquial afirma que la culpa es del padre (nótese que Quiñonez introduce un padre en el relato). Obviamente, la estrategia de Quiñonez consiste en reinsertar a la Malinche dentro de la historia del patriarcado, no como un sujeto autónomo de la historia, sino como un sujeto construido por la sociedad. Lejos de estar traicionando su cultura al entregarse a Cortés, estaba haciendo exactamente lo que su cultura le había enseñado. En los últimos versos el poema la rescata de esa imagen de indefensión deprimente. Obedeciendo a su padre, leemos, obedeció a Cortés y le entregó a México. De nuevo este poema concluye con ironía dándole la vuelta al mito y otorgando a la Malinche poder y autonomía: desde su posición de objeto sumiso, ejerció una fuerza histórica, a través del poder de la lengua. Era tan hábil para hacer lo que los hombres querían, que destruyó el imperio patriarcal que la había creado. Es interesante observar que en las otras estrofas del poema no utiliza este tipo de ironía tan característico de la tradición oral chicana.

Ángela de Hoyos es incluso más juguetona en su poema dialogal «Malinche to Cortés and viceversa», publicado simultáneamente en inglés y en español en 1985. El poema, muy divertido, suele ponerse en escena a modo de conversación entre dos, porque nos ofrece un diálogo cortesano entre Cortés y Malinche en el que ella le ruega que se case y él le responde con la excusa habitual «I love you and that's enough» [1.II] ('Yo te quiero y eso basta'). Las estrofas en cursiva en el poema original nos cuentan lo que en realidad está pensando: *«Además, hrrrrmmppp!!! es indigno / que*

142 Eva...Malinche...Helena / Eva...Malinche...Helena / Tú padre te llevó / a la chingada... / y a menudo gritamos / los horrores del pecado de Malinche / como si no tuviera un padre / que sembró en ella / la absoluta obediencia / al hombre / como si él no la hubiese dado / a Cortés en regalo / Obedeciendo al hombre / obedecía al deseo del padre / al ser entregada / obedeció a Cortés / y le entregó a México.

un hombre blanco / de mi noble estatura / se enlace / con una sencilla esclava, brrmmpp!!!», ella reacciona con mucho coraje «como si fuera yo / un kilo de carne / pos ni que fueras mi padre /pa' venderme a tu antojo / güero infeliz...!!!») [ll. 32-36]. El poema mezcla con mucho gracejo el habla cortesana formal con expresiones coloquiales que enfrentan al lector con la resonancia actual de la situación en la que una mujer trata de convencer a su amante de que se case con ella. Que esto es una vieja historia se registra en el último verso del poema con el irónico «Etcétera, etcétera». En este caso el contenido político del sentido mismo del poema se deja de lado para potenciar una farsa ligera con lenguaje desenfadado, difícil de imaginar en esos años 70 tan cargados ideológicamente. El poema juguetón y oral de Hoyos, al mismo tiempo, nos recuerda las parodias y comedias del teatro popular chicano; entre otros, el Teatro Campesino en California. Es importante generar conciencia de cómo el *code-switching* o juego oral de cambio de registro de habla presente en los poemas de los 70 desaparece en estos textos de los años 80. Valdría la pena saber cuáles son las razones que motivaron este cambio.

El tono acongojado de Corpi en los poemas de Marina vuelve a hacerse presente en «*Malinchista, A Myth Revised*» («Malinchista, un mito revisado»), escrito por Alicia Gaspar de Alba en 1989. La autora trabaja dos variables del mito de la Malinche: en primer lugar, el relato según el cual ella prefirió asesinar a uno de sus hijos en lugar de permitir que Cortés se lo llevara a España y, segundo, su autoidentificación con la figura de la Llorona a quien, incluso en nuestros días, se oye en las riberas de los ríos o represas de irrigación llorando por sus hijos desaparecidos, quienes, según se dice, fueron ahogados por ella misma para salvarlos de la esclavitud¹⁴³. Las cinco estrofas del poema abordan momentos claves en la vida de la Malinche: su infancia, el temor que le tenían los sacerdotes debido al poder que le confería su conocimiento de las lenguas («they feared la Malinche's power of language», 'temían al poder del habla de la Malinche') [ll. 1-2], sus años con Cortés, cuya rudeza la producía repulsión («she was used to smooth brown lovers who dipped beneath her», 'estaba acostumbrada a esos amantes de color oscuro que se deshacían bajo ella')

143 El mito de la Llorona tiene sus orígenes en Tonantzin, diosa de la tierra azteca a quien también se la escuchaba llorar durante las noches.

[ll.9-10] y el nacimiento de su hijo («under the black silk of a Tenocha sky», ‘bajo la negra seda del cielo de Tenocha’) [l.18]. Todas estas escenas de gran vivacidad nos conducen hacia la aparición de la Llorona cuando, como en muchos de los textos ya trabajados, se da un cambio de registro:

The woman shrieking along the littered bank of the
Rio Grande is not sorry. She is looking for revenge. (ll.22-23)¹⁴⁴

He aquí una nueva reinterpretación de la Llorona, a quien no mueve el dolor y el remordimiento por lo que ha hecho, sino la rabia y el rencor por lo que le han hecho a ella, «*as if Tenochtitlan / would not have fallen without her sin*» (‘como si Tenochtitlán no hubiese caído sin su pecado’) [ll.25-26]. El poema cuestiona la historia por no condenar al conquistador quien «*prayed to a white god as he pulled two ripe hearts / out of the land?*» (‘oraba a su dios blanco mientras expulsaba de su tierra dos destrozados corazones’) [ll. 27-29]. La mujer que llora con ira es por supuesto la misma Gaspar de Alba. Este texto, al igual que otros que hemos trabajado, está marcado por la poética del dolor, dolor a través del cual es posible recuperar el temible poder que la Malinche ejercía sobre la lengua.

En un artículo publicado el mismo año que el poema de Gaspar de Alba, la crítica Norma Alarcón hizo una evaluación del compromiso de las escritoras chicanas con la Malinche, el cual, en su opinión, se quedaba corto en la mayoría de los casos (Alarcón 1989). Considera que las reivindicaciones que se hacían de la Malinche eran muy débiles. No había otra cosa que una reinversión de los signos, —el paso de traidora a víctima, de traidora a traicionada, de víctima a agente, de destructora a fundadora; se sustituía la celebración con el rechazo, la identificación con la distancia, el lamento con la injuria— en ninguno de los casos, afirma Alarcón, se llegaba necesariamente al corazón del asunto. No se había cobrado total conciencia del verdadero potencial de la Malinche (y, por ende, de las mujeres chicanas), el que la convirtió en blanco de ese temor-odio que la afectaba no solo a ella, sino también a sus hijas contemporáneas. Este poder, según Alarcón, provenía de su ser «sujeto-hablante y procreador» (2). Estos

144 Esta mujer que marcha y llora en la ribera / del Rio Grande. No cuenta su dolor, anuncia su venganza.

poderes hacen de la Malinche (o de cualquier otra mujer) una «traidora» potencial, capaz de traicionar, de hecho, incluso a su misma comunidad. Como intérprete y mediadora cultural está capacitada para ver claramente las deficiencias de su cultura de origen, tiene el equipamiento necesario para mirarla a través de los ojos del otro; lo que le permite, si esta es su opción, entrar en conflicto y colaborar con su destrucción. Como procreadora puede también trasponer las líneas divisorias al dar a luz hijos cuyas identificaciones y lealtades son variadas e impredecibles. Es poseedora, pues, de tres opciones históricas. Estos poderes verdaderamente amenazantes que posee la mujer, afirma Alarcón, explican la pervivencia de la versión negativa del mito de la Malinche: este es utilizado para impedir a la mujer actuar como agente. Para terminar con esta represión, según ella, la comunidad tiene que tomar conciencia del verdadero poder que confieren la capacidad de traducir, mediar, procrear e integrar todos estos elementos de modo no represivo¹⁴⁵. La reflexión en profundidad que hace Alarcón en este artículo, escrito a finales la década de 1980 —en el que toma distancia incluso de textos suyos publicados antes (Alarcón 1981)—, es, en parte, consecuencia de las casi dos décadas de luchas y forcejeos creativos con el mito de la Malinche, así como de dos décadas de trabajo duro para lograr la posesión de algo que, sin lugar a dudas, había sido propiedad del conquistador: la página escrita.

En la década de 1990, incluso en medio de una cierta decadencia de la militancia etnonacionalista en los Estados Unidos, el mito de la Malinche sigue siendo una coordenada poderosa de la autorepresentación chicana. En el invierno de 1992, cuando empezaba a trabajar en este análisis, Universal Studios estrenó la película *American Me* de Edward James Olmos (actor chicano, también protagonista de la película, quizá más conocido por su actuación como detective Castillo en la serie *Miami Vice*). *American Me* está basada en la vida de un líder pandillero llamado Santana que, entre otras cosas, fue el primero en organizar en pandillas a los prisioneros mexicanos en las cárceles de California, lo que les permitió ejercer cierto control de la situación. La película es una cruda e implacable

145 Según Alarcón una valoración más profunda de la Malinche se logra en «La chingada», poema de Alma Villanueva. La extensión de este texto fascinante no nos permite hacer un análisis del mismo en este artículo. Como salida de este ciclo de hostilidad madre-hija, el poema de Villanueva hace su primera aparición acompañado por una traducción hecha por su madre.

denuncia del orden social barrial organizado en redes de pandillas y de las formas violentas de machismo que estas reproducen. La película, hecha y realizada desde dentro, produjo una enorme conmoción a muchos jóvenes estadounidenses que habían crecido o estaban creciendo en las zonas urbanas (de hecho, pocos meses después del estreno de la película, lo que en ella se predijo tuvo su confirmación en los disturbios que se suscitaron en Los Ángeles como reacción a la decisión de Rodney King). Las mujeres tienen papeles secundarios en la película de Olmos, pero estos son producto directo de las configuraciones míticas que se analizan en este artículo. La Malinche chicana abre y cierra la historia. La película se inicia con un *flash-back* en el año 1943 en Los Ángeles, cuando los padres de Santana, aún muy jóvenes, estaban comprometidos y a punto de casarse. Eran épocas de una gran tensión racial en Los Ángeles: los japoneses-estadounidenses estaban detenidos en campos de concentración y los mexicano-estadounidenses estaban todos bajo sospecha por falta de patriotismo. En un gesto lamentable, que responde a los horrores domésticos de la guerra, unos marineros estadounidenses fueron incitados por los oficiales a cargo del regimiento para atacar a los jóvenes mexicano-estadounidenses, cuya presencia en las calles era muy activa en esos días y habían adoptado el código indumentario del *zoot suit* (este período de la historia se conoce como los años de las huelgas «*zoot suit*»). Los futuros padres de Santana son atacados por una banda de marineros anglo-americanos que le dan una tremenda golpiza al padre y violan repetidamente a la madre. Más adelante en la película, cuando Santana se pregunta por qué ha sido tan desastrosa su vida, su padre le revela esta historia, incluso el hecho de que Santana mismo es hijo de una violación. «Yo traté de amarte», le dice el padre, con lo que reconoce que no lo logró. *American Me* demarca su punto de origen en la escena de la violación colonial haciendo una transposición, similar a la de los poemas de las chicanas, de la confrontación entre españoles y aztecas, y entre anglo-americanos y chicanos. La madre de Santana es la Chingada y la incapacidad de su sociedad para asumir la herida y ayudar a que esta sane se convierte en la maldición que está en la base de la violencia incontrolable y el odio a sí mismos que envenena la vida del barrio.

Al final de la película de Olmos aparece una reinterpretación reivindicadora de la Malinche, personificada en una madre soltera que pierde un hijo por causa de las drogas y toma la decisión de encontrar un nuevo

modo de vida. Con la ayuda de su madre trabaja para mantener al hijo y entra en la universidad porque quiere llegar a ser maestra. Prohíbe al hijo superviviente mezclarse con los jóvenes pandilleros. Esta es una versión positiva de las figuras negativas de la Malinche trabajadas aquí: se trata de una mujer que se separa de la comunidad para buscar educación superior. Como la Malinche del poema de Tafolla, la mujer de la película de Olmos es vista como una mujer con miras más amplias que logra percibir «nuestro barrio mundo, ese mundo anglo, y otro mundo». Para muchos de los espectadores la solución no es satisfactoria. Malintzin nunca es mencionada directamente en la película de Olmos y, sin embargo, el mito estructura y limita fuertemente una lectura de relaciones de género.

No sé si Ana Castillo estaba pensando en el Plan de Aztlán cuando abrió su novela epistolar *The Mixquiahuala Letters* (1986) con la oración «Aquí está el plan». Pero el párrafo inicial de su novela es una evocación de una madre patria tan diferente como hubiera podido ser la de la perdida utopía de Aztlán:

CARTA UNO

Aquí está el plan:

El 15 llegas a L.A. Yo te estaré esperando en el aeropuerto y te llevo directamente a San Fernando a casa de mis tíos Fermín y Filomena. Hará mucho calor, por tanto trae suficiente aceite para bebés (¡sé cómo te quemas de fácil!), tranquila, puedes traer bikini y llevar shorts para cuando te quieras broncear. Mi tía, a diferencia de los parientes de México, es muy fresca para estas cosas... siempre y cuando mi tío no esté por ahí.

En cuanto al tío Fermín... vale la pena que te prevenga. No es que beba demasiado —es un borracho—. Es como si la finalidad de su vida fuera estar borracho, por tanto no tienes que ser educada e ignorar su detestable comportamiento. Como muchos otros, le echará la culpa de su falta de carácter al alcohol. Si ves que hay posibilidades de que se comporte mal, simplemente le dices «Le voy a decir a su mujer», nunca en la vida verás ver a ningún hombre salir corriendo con mayor velocidad que él. (Castillo, 1986: 1).

Tanto el espacio cultural como el geográfico de esta escena son profundamente chicanos: L.A., el valle de San Fernando, los lazos familiares, el bilingüismo, los parientes que habitan a uno y otro lado de la frontera y los diferentes códigos culturales que manejan unos y otros. Sin embargo, no se trata claramente de la madre patria soberana del Plan de Aztlán en la que los ancianos conservan sus raíces en la tierra. Estamos en un espacio poroso móvil en el que la gente va y viene, entra y sale, en avión o en carro. La «gente de bronce» es, en parte, producto de la exposición al sol (usar suficiente aceite para bebés para protegerse de la quemadura del sol). En lugar de una hermandad monolítica, se trata de una nación de hombres y mujeres, jóvenes y viejos, cuyas relaciones son definidas tanto por el conflicto y la diferencia como por el amor y la unidad. En este texto feminocéntrico, la única figura patriarcal es un individuo patético, un antihéroe cuyo motor es un código sexual anticuado.

Castillo forma parte de una generación de jóvenes escritoras vitales y talentosas (Cherrie Moraga, Lorna Dee Cervantes, Gloria Anzaldúa, Denise Chávez, Helen Viramontes, Demetria Martínez, Sandra Cisneros, Pat Mora, son unas cuantas entre muchas otras) que durante los últimos veinticinco años han asumido la tarea de crear no solo una rica y variada muestra de experiencias femeninas, sino de sacar a flote visiones alternativas de la cultura chicana que sirvan para poner de lado las polarizaciones que originaron el código de la hermandad nacional y la maldición de La Malinche.

Obras citadas

ACUÑA, Rodolfo (1981). *Occupied America: A History of Chicanos*. New York: Harper and Row.

ALARCÓN, Norma. «Chicana's feminist literature: A re-vision through Malintzin/or Malinche: Putting flesh back on the object». En Moraga, C., Anzaldúa, G., (eds.). (1983). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press.

_____ (1989). «Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism». *Cultural Critique*, 13.(57-87).

ANAYA, Rodolfo, LOMELI, Francisco, (eds.). (1991). *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque: U of New Mexico Press.

ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

CASTILLO, Ana (1986). *The Mixquiahuala Letters*. Binghamton: Bilingual Review Press.

CORPI, Lucha (1975). «Marina Poems». *Fireflight*. Oakland: Oyez.

CYPRESS, Sandra Messenger (1992). *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*. Austin: U. of Texas Press.

DE HOYOS, Angela (1985). «La Malinche a Cortés y Vice Versa». *Woman, Woman*. Houston: Arte Público.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal [1580] La conquista de Nueva España. En Cohen, J.M. (trad.). (1963). *The Conquest of New Spain*. Harmondsworth: Penguin.

ENRÍQUEZ, E., MIRANDÉ, A. (1978). «Liberation, Chicana style: Colonial roots of feministas Chicanas». *De Colores*, 4:3. (7-21).

FRANCO, Jean (1999). «La Malinche: From Gift to Sexual Contract». *Critical Passions*. Durham: Duke UP. (66-82).

_____ (1989). «On the impossibility of Antigone and the Inevitability of La Malinche: Rewriting the National Allegory». *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. NY: Columbia UP.

GARCÍA, Alma M. (1989). *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Tempe: Bilingual Review Press.

GASPAR DE ALBA, Alicia (1989). «Malinchista, A myth revised». *Three Times a*

Mary Louise Pratt

Woman: Chicana Poetry. Tempe: Bilingual Press.

GLANTZ, Margo, (coord.). (2001). *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Taurus.

GONZALES, Rodolfo «Corky» (1967). «Yo soy Joaquín / I am Joaquin». Delano CA: Farmworkers Press.

HARTSOCK, Nancy (1983). *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. NY: Longman.

LEÓN-PORTILLO, Miguel (1962). *Broken Spears: The Aztec Account of the Spanish Conquest*. Boston: Beacon.

MORAGA, Cherríe (1983). «From a Long Line of Vendidas». *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*. Boston: South End. (90-144).

PAZ, Octavio [1950] *El laberinto de la soledad*. En Kemp, L. (trad.). (1962). *Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*. New York: Grove Press.

«Plan de Aztlán» [1969] en (1971) *Documents of the Chicano Struggle*. New York: Pathfinder.

QUIÑONES, Naomi (1985) . «Trilogy». En *Sueño de colibrí / Hummingbird Dream*. Boulder: West End Press. La autora agradece a la editorial su permiso para citar este poema.

REBOLLEDO, T.D., RIVERO, E. S. (1993). *Infinite Divisions: An Anthology of Chicana Literature*. Tucson: U of Arizona Press .

SILVAS, Helen (1988). «Malinche Reborn». *Irvine Chicano Literary Prize, 1985-87*. Irvine: Department of Spanish and Portuguese, University of California. La autora agradece al departamento su permiso para citar este poema.

SOSA-RIDDELL, Adaljiza (1973). Untitled poem. *El Grito*, 7.(76).

TAFOLLA, Carmen (1978). «La Malinche». En *Canto al pueblo*. San Antonio: Penca Books. La autora agradece a Arte Público Press su permiso para citar este poema.

VIDAL, Mirta (1971). *Chicanas Speak Out. Women: New Voice of La Raza*. New York: Pathfinder Press.

VILLANUEVA, Alma. «La Chingada». En Daydi-Tolson, S. (ed.). (1985). *Five Poets of Aztlán*. Binghamton: Bilingual Press.

6. Mi cigarro, mi Singer, y la revolución mexicana: la danza ciudadana de Nellie Campobello

Gracias a los aportes de la nueva historiografía, hoy es casi un cliché empezar un ensayo observando que en la producción de las historias oficiales las mujeres tienden a «desaparecer». El nombre de Nellie Campobello (1900-1986), autora de tres importantes textos sobre la revolución en el norte de México, poeta, fundadora de la Escuela Nacional de Danza y del Ballet de la Ciudad de México, sirve para acordarnos de que tales desapariciones no consisten solo en una silenciosa desaparición de nombres de la memoria, de la página, de debajo de la foto. Igual que las desapariciones de ciudadanos desterritorializados bajo las dictaduras, son procesos materiales y existenciales violentos, escandalosos. Los procesos discursivos e institucionales que marginan la acción histórica de las mujeres no se pueden separar de las formas de violencia física y psíquica que estas sufren a lo largo de su existencia. Es un asunto de ciudadanía. No hay mejor muestra que la reciente historia de Nellie Campobello, resucitada en marzo de 1998 en una serie de artículos publicados en *La Jornada* por la periodista Raquel Peguero. Peguero recuperó la dramática historia del secuestro, encierro y despojamiento y posterior desaparición de la artista a manos de una pareja de exestudiantes encargada de su mantenimiento, en 1985,

después del fracaso de un pleito legal que iniciaron amigos y familiares.

Los detalles son kafkianos: el pleito fracasó porque los supuestos secuestradores/abusadores se negaron a presentar a Campobello en la corte para que se verificara su estado. Es decir, su no aparición se interpretó legalmente (dos jueces contra uno), no como evidencia de un posible secuestro y abuso, sino como ausencia de evidencia¹⁴⁶. La desaparición fue sellada por la ley y a partir de esa fecha ni su propia familia pudo obtener noticias de ella, a pesar de las repetidas tentativas¹⁴⁷. Después de trece años sin noticias directas de ella, durante los cuales sus secuestradores continuamente confirmaban que estaba viva y en buenas condiciones, por fin en diciembre de 1998, en la ciudad Progreso de Obregón, estado de Hidalgo, representantes de la Comisión de Derechos Humanos encontraron una tumba marcada con las iniciales de Nellie Campobello y un acta de defunción constatando su muerte el 9 de julio de 1986. Como dijo Elena Poniatowska, «le escamitaron su propia muerte» (*La Jornada*, 3/28/98). Nellie Campobello no tuvo la muerte que merecía, es decir, una que le concediera su entrada a la Historia. Para subrayar las ásperas realidades del mundo de las letras latinoamericanas, en los mismos números de *La Jornada* donde aparecieron los grotescos detalles sobre Campobello, se celebraba con fotos, en primer plano, el cumpleaños de Octavio Paz y una reunión de Saramago, Fuentes y García Márquez donde este opina: «que nos lean los jóvenes significa menos maneras de morir»¹⁴⁸.

Obviamente, la desaparición de Nellie Campobello hubiera sido aun más completa si no fuera por dos mujeres con acceso a formas de autoridad pública: la juez Margarita Guerra Tejeda que persiguió el caso en 1985, y para quien el fallo fue «una pesadilla», y la periodista Peguero,

146 Según la juez que presidió el caso, la defensa finalmente presentó a Campobello en la corte y cuando la juez, viendo su condición débil y desorientada, ordenó que se la tomara bajo custodia de la corte, los guardaespaldas del abogado la levantaron físicamente y la sacaron del juzgado, mientras todos los guardias de la corte misteriosamente habían desaparecido. La juez opina que los jueces que tomaron la decisión final fueron comprados por el abogado, un notorio defensor de narcotraficantes.

147 Un reportaje en la revista mexicana *Proceso* (18 octubre de 1998) narra el esfuerzo inútil de la Comisión de Derechos Humanos del DF para establecer contacto con Campobello a través del supuesto secuestrador, Claudio Niño Cienfuentes Figueroa. Este, después de recorrer la ciudad de México durante horas, simplemente se negó a llevar los investigadores al supuesto paradero de Campobello.

148 *La Jornada*, 26 marzo de 1998.

que resucitó la historia en 1998. Algo parecido se podría decir respecto a la extraordinaria producción literaria de Campobello. Por influencia de Berta Gamboa, una de los primeros críticos en identificar (en 1935) la «novela de la revolución mexicana» como un corpus literario, Nellie Campobello entró en ese corpus. Es la única mujer de los doce autores incluidos en la edición canónica de Aguilar de *La novela de la revolución mexicana*, preparada por Gamboa y Antonio Castro Leal¹⁴⁹. En la práctica, como ocurre con frecuencia —uno piensa en Gabriela Mistral o Clorinda Matto de Turner—, Campobello ha sido «muchas veces mencionada y pocas veces estudiada»¹⁵⁰. Uno de los grandes canonizadores de la literatura mexicana, el estadounidense John Brushwood concluyó que la contribución de Campobello al tema de la revolución fue «casi nula»¹⁵¹. Su obra se empezó a estudiar seriamente a finales de los 70, cuando una generación de críticas/os empezó a reescribir la historia de las literaturas latinoamericanas incorporando la producción femenina¹⁵². Para una de ellos, la chilena Kemy Oyarzún, Campobello «afirma la presencia de un nuevo sujeto en las letras de la nación mexicana» y «marca un cortocircuito en el sistema patriarcal mexicano y latinoamericano»

149 CASTRO LEAL, Antonio (1966). *La novela de la revolución mexicana*. México DF: Aguilar, 7 tomos. Esta colección atestigua otra desaparición femenina en el mundo de las letras: la de la misma Berta Gamboa. Aunque, como informa una nota preliminar, Gamboa había terminado casi todo el tras bajo de selección, edición y documentación antes de que su trabajo fuera interrumpido por la muerte, su nombre no aparece en ningún lugar en la obra, que se atribuye universal e injustamente a Castro Leal.

150 DE BEER, Gabriella (1979). «Nelly Campobello, escritora de la Revolución Mexicana», en *Cuadernos Americanos*, 223, p.212. Ver también su «Nellie Campobello's Vision of the Mexican Revolution», en *The American Hispanist*, 4, Mar-Apr 1979, 34-35.

151 BRUSHWOOD, John, (1966). *Mexico in its Novel*, Austin: UT Press. Ver el comentario de Irene Matthews en su ensayo «Mothering in war: Two 'case studies' from Mexico and Guatemala», en COOKE, Miriam y WOOLLACOTT, Angela, eds., (1993). *Gendering War Talk*, Princeton: Princeton UP, 148-73.

152 Además de los artículos ya mencionados de De Beer y Matthews, la bibliografía crítica sobre el corpus literario de Campobello incluye los siguientes textos: Doris Meyer, «Nellie Campobello's *Las manos de mamá*: A Rereading», en *Hispania*, 68, diciembre de 1985, 747-52; Kemy Oyarzún, «Mujer, memoria, historia: *Cartucho* de Nellie Campobello», en su colección *The Latin American Short Story*, Riverside: Latin American Studies Program, e «Identidad femenina, genealogía mítica, historia: *Las manos de mamá*» en *Revista de Crítica Literaria latinoamericana*, 43-44, 1996, 181-99. El libro magisterial de Irene Matthews, *Nellie Campobello: La centaura del norte* (México: Cal y Arena 1997), es el primer estudio extenso sobre Campobello, que integra datos biográficos imprescindibles con análisis de la obra literaria y la carrera como bailarina de Campobello. Matthews estuvo entre las últimas personas que entrevistaron a Campobello antes de su desaparición.

(1996:189, 197). Creo que Oyarzún tiene razón, pero añadiría que los sistemas habitualmente buscan eliminar sus cortocircuitos. Y que la voz de ese nuevo sujeto, por falta de eco, se apagó¹⁵³.

Mi propósito en estas páginas es trazar el perfil de la Revolución mexicana en las dos obras narrativas principales de Nellie Campobello, *Cartucho*, de 1931 y *Las manos de mamá*, de 1937, y vincularlas con su práctica dancística, que desarrolló durante los mismos años. Propongo subrayar el experimentalismo de ambas, fijándome en la búsqueda de una forma alternativa de historicidad para contar los eventos de la Revolución y el desarrollo de una óptica feminocéntrica sobre el estado de guerra. Finalmente, trataré de situar la obra de Campobello dentro de una lectura de la Revolución mexicana como una revolución sexual¹⁵⁴. Contextualizaré mi argumento en unas reflexiones acerca de la historiografía convencional de las sociedades en estado de guerra. Como epígrafe, se puede evocar una foto tomada en 1926 en México por Tina Modotti, titulada «Mujer con bandera»¹⁵⁵. Sería fácil ver en esta foto una representación de la mujer revolucionaria, o la mujer en la nueva nación revolucionada. Pero eso sería presuponer demasiado. ¿No es posible también que la foto plantee el enigma de la mujer en la revolución y en la nación revolucionada? La imagen viene cargada de una serie de vacíos semióticos que el/la lector/a puede o llenar o interrogar: ¿qué bandera lleva la mujer? Lo único cierto es que no es una bandera nacional. ¿Es roja? La foto está en blanco y negro. ¿Por qué la lleva? ¿Como marca de afiliación política o como sarape? ¿Es revolucionaria o tenía frío? ¿Dónde se encuentra la colectividad con la que supuestamente la identifica la bandera? ¿Será que el mensaje revolucionario que expresa esta mujer es su soledad misma, el hecho de que ella (ya) no pertenece a nadie?

153 Respecto a este punto, la falta de progenia literaria, es interesante la comparación entre Campobello y Juan Rulfo.

154 Debo a Carlos Monsiváis este concepto, que mencionó en una brillante conferencia en la Universidad de Stanford, noviembre de 1997.

155 Se puede ver en <https://drugstoremag.es/2016/03/tina-modotti-vida-revolucion-fotografia/>

Género y Estado de Guerra

Desde Tucídides a Tolstoi, hasta el cine más reciente, los estados de guerra son un tema recurrente en la narrativa histórica occidental, sea documental o de ficción. Las historias de guerra están marcadas casi siempre por un androcentrismo aplastante, tendencia atestiguada rotundamente por la narrativa e historiografía de la Revolución mexicana. Detrás de este androcentrismo están los hechos de que (a) en occidente los productores de la Historia son los ciudadanos; los no ciudadanos —en el pensamiento clásico, las mujeres, los niños y los esclavos— no son actores de la Historia¹⁵⁶; (b) el papel de soldado se considera en Occidente como la manifestación más pura de la ciudadanía¹⁵⁷; y (c) las sociedades en estado de guerra se segregan por género, generación y espacio, polarizando la distribución de actores. Los hombres-ciudadanos jóvenes parten al campo de batalla y al cuartel; las mujeres, con niños y ancianos, siguen ocupando la ciudad, los pueblos, y el hogar.

En la historiografía normativa occidental, en estados de guerra el *locus* donde se produce la Historia es la esfera militar (el «teatro de Guerra»). La esfera doméstico-civil se codifica como «lo que quedó atrás», un espacio que a menudo se imagina como suspendido en el tiempo, esperando que se resuelva el conflicto y se restaure el viejo orden, o se imponga el nuevo. Este mapa ideológico del estado de guerra parece ser una variante del paradigma más general que identifica la actividad masculina como productiva y la actividad femenina como reproductiva. Las imágenes oficiales de la mujer en estado de guerra —las devotas esposas, madres, hermanas y novias tejiendo calcetines, prendiendo velas o enrollando vendas— normalizan esta visión reproductiva del espacio doméstico-civil. La muy celebrada imagen de la soldadera que se oficializó en el caso de la Revolución mexicana no es una excepción¹⁵⁸. Igual de devota, en la iconografía la soldadera ocupa el margen o el trasfondo del escenario de guerra

156 Esta configuración aparece, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles.

157 ANDERSON, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: FCE.

158 Para una reivindicación reciente, ver Poniatowska, Elena (1999) *Las soldaderas: estampas femeninas de la Revolución*, México: Ediciones Era, CONACULTA.

y mantiene el papel del trabajo reproductivo. Produce una esfera doméstica al borde del espacio militar.

Esta imagen de la sociedad en estado de guerra se podría resumir en el siguiente esquema. Este intenta resumir la manera en que la historiografía convencional tiende a imaginar la sociedad en estado de guerra.

<u>Espacio militar</u>	<u>Espacio doméstico-civil</u>
hombres/ciudadanos	mujeres/no ciudadanos
campo (de batalla)	ciudad (pueblo)
cuartel	hogar
productores	reproductores
pelear	apoyar, esperar
en escena	fuera de escena
soldado	esposa/hermana/novia/ madre de soldado

En su estudio *La mujer en la revolución mexicana* (1961), Ángeles Mendieta Alatorre ofrece una lista honorífica de los tipos de participación de las mujeres en la Revolución mexicana que confirma esta imagen:

Compendio de la participación de la mujer en la Revolución

1. Formaron o colaboraron en clubes liberales, antirreeleccionistas o de cooperación con los grupos armados.
2. Fundaron periódicos de oposición al régimen o en defensa de las clases desvalidas. Asimismo, escribieron numerosos artículos.
3. Su ayuda en los complots, paso de armas, correo y difusión de noticias fue verdaderamente admirable.
4. Como enfermeras estuvieron en los puestos de avanzada o en lugares fijos, donde establecieron hospitales de sangre.

5. Con generosidad se desprendieron de sus fortunas, su bienestar y su propia libertad para colaborar en la causa que juzgaban justa.
6. Mantuvieron el espíritu de la lealtad y la protesta contra la usurpación huertista.
7. Tomaron las armas y combatieron junto a sus esposos y sus hijos.
8. Sostuvieron la moral de la tropa, caminando en la retaguardia, buscando alimento y escuchando noticias.
9. Bordaron estandartes, confeccionaron banderas, desempeñaron comisiones importantes o mínimas; repartieron proclamas y multiplicaron los manifiestos.
10. Colaboraron en la redacción de escritos importantes. Firmaron manifiestos públicos o hicieron acto de presencia en manifestaciones peligrosas¹⁵⁹.

Hace falta modificar esta imagen para que refleje aspectos adicionales del proceso histórico de la guerra. Por ejemplo, una de las distorsiones del esquema convencional es que, al identificar a las mujeres únicamente por sus relaciones de apoyo (reproducción) con respecto a los hombres, se oscurece su obligación de *reemplazar* a los hombres durante el estado de guerra en muchas esferas, incluyendo la esfera productiva. Es sabido que la guerra introduce a las mujeres en sectores de producción y de ciudadanía que antes pertenecían a los hombres, ofreciéndoles e imponiéndoles nuevas formas y poderes de actuar, nuevas responsabilidades, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos. A nivel material, la partida a la guerra de los hombres-ciudadanos obliga a los que «quedan atrás» a *sustituir* al hombre-ciudadano en la esfera de la producción agrícola o industrial, en la dirección de la familia, en el manejo de los negocios y en las cargas públicas. Estas obligaciones vienen añadidas al llamado trabajo reproductivo. Es más, el quehacer militar impone a los que «quedan atrás» el trabajo de abastecer a los ejércitos y proveerles de materiel bélico, es decir, les impone una *hiperproducción* material. Desde el punto de vista histórico, los ciudadanos-soldados y los ejércitos son productores, pero desde punto de vista material son grandes *consumidores*. Dado que el quehacer

159 MENDIETA ALATORRE, Ángeles (1961). *La mujer en la revolución mexicana*. IEHRM, p. 173

militar consiste precisamente en destruir productos de la labor humana, los ejércitos son *hiperconsumidores*, son máquinas de consumo voraces y totalmente dependientes en la hiperproducción de los demás. Desde este punto de vista, se podría decir que el espacio militar está caracterizado por improductividad e hiperconsumismo y el espacio civil por reproducción e hiperproducción. Se sugiere un esquema modificado que demuestra, no una reproducción de la relación espacio público/hogar, sino un profundo desequilibrio material, social y existencial:

<u>Espacio militar</u>	<u>Espacio civil</u>
hombres/ciudadanos	mujeres/no ciudadanos
campo	ciudad
hiperconsumo	hiperproducción
improductividad	reproducción
pelear	trabajar
destruir	construir
sobrevivir	sobrevivir

Tanto la historia narrada como la historia vivida serían muy diferentes si el estado de guerra se entendiera así, y si las esferas militar y doméstico-civil se reconocieran como igual y simultáneamente constitutivas de lo que es el proceso histórico de «la guerra». Tal cambio de perspectiva implica una narrativa histórica muy distinta de la convencional. Como sugeriré en seguida, de las dos obras experimentales de Nellie Campobello, la primera, *Cartucho* (1931), trabaja con el primer esquema esbozado arriba y la segunda, *Las manos de mamá* (1937), se orienta hacia el segundo.

El estado de guerra también tiene importantes dimensiones sexuales. Al partir al ejército, los hombres-ciudadanos salen de una estructura patriarcal para entrar en otra, la jerarquía militar, donde la jerarquía generacional se intensifica. Para las mujeres, la ausencia de los padres, hermanos, novios y esposos atenua la autoridad patriarcal, en la medida en que ahora está impuesta desde fuera y no desde dentro. Esto podría sugerir que la apertura para una revolución sexual podría ser mayor en la esfera doméstico-civil que en la militar. El soldado pierde la libertad de disponer de su cuerpo y hasta de su vida, mientras esta libertad aumenta

para las viudas, esposas y novias abandonadas. Tal dimensión se dramatiza en uno de los relatos más referidos de *Cartucho*, acerca de la famosa deserción del general villista Tomás Urbina, siempre entendida como una traición a los carrancistas¹⁶⁰. Lo que realmente pasó, nos dice la narradora de *Cartucho*, fue otra cosa: a Urbina le llegó la noticia de que en casa su esposa tenía un amante, además de otra banda villista. Urbina manda fusilar al hombre frente a su casa (la de Urbina). Le llega la noticia de que su esposa, presenciando el asesinato, levantó el cadáver del amante, lo metió en la casa y le hizo un velorio en un cuarto personal de Urbina. Este busca vengarse de la otra banda villista, delito por el que es ejecutado. O sea, la esposa logra desafiar agresivamente el orden patriarcal en la esfera doméstico-civil, pero a Urbina no le es permitido desafiar el orden militar en nombre de sus derechos domésticos.

Sería un error, sin embargo, sugerir que no haya apertura sexual en la esfera militar. Al contrario, la ausencia del orden familiar-reproductivo implica la suspensión de normas de castidad, de prohibiciones contra la violación, el sexo extramarital y la promiscuidad. En ese sentido el soldado goza de una suerte de impunidad sexual. Es habitual condenar con rotundidad estas formas masculinas de actuar que reafirman e intensifican la jerarquía de los géneros. Carlos Monsiváis, aguzado iconoclasta, es el que se ha atrevido a matizar este juicio. En medio de la violencia y la deshumanización, arguye, para muchos actores de ambos sexos esta situación de impunidad sexual habrá significado también el descubrimiento del cuerpo y del placer, el nacimiento de una idea de libertad —y liberación— sexual y la incorporación de la sexualidad y la sensualidad en el concepto del sujeto y de la ciudadanía. Para Monsiváis, la historia más radical de emancipación sexual en la revolución —la de la homosexualidad— permanece casi inescrutable. Apenas se discierne a través de la homosocialidad y el homoerotismo de los textos¹⁶¹. Dentro del marco heterosexual, Campobello, en *Las manos de mamá*, tematiza precisamente esta dimensión de autonomía sensual y libertad sexual durante la revolución.

160 Campobello, Nellie: *Cartucho* en Castro Leal, ed., *La novela de la revolución mexicana*, Tomo II, DATE, 948.

161 Es un aspecto interesante de la obra de Martín Luís Guzmán, por ejemplo. Me refiero sobre todo a *Águila y la serpiente* (1928), especialmente los primeros capítulos, al famoso encuentro con Pancho Villa, y a unas escenas claves de *A la sombra del caudillo* (1929).

Cartucho: Relatos de la lucha en el norte (1931)

El relato del General Urbina ejemplifica el propósito declarado de *Cartucho*: corregir las mentiras y distorsiones sobre el villismo diseminadas por la historia oficial posrevolucionaria. Hay mucho que comentar sobre este texto, y me centraré aquí solo en los tres temas mencionados arriba: 1) la búsqueda de formas alternativas de historicidad, 2) el desarrollo de una perspectiva feminocéntrica sobre la revolución y 3) la revolución como revolución sexual.

1. Historicidad: como sugiere su subtítulo («relatos»), *Cartucho* narra desde la Memoria y contra la Historia, creación mentirosa de «los curros» —gente urbana, de fuera—. Adopta una forma de narrar intensamente temporal, sin ser ni cronológica ni, aspecto importante, teleológica. El texto consiste en cincuenta y cinco capítulos breves sueltos. Algunos son retratos de personajes, otros muchos evocan con magistral vivez a algún individuo para luego describir en términos igual de vívidos la forma de su muerte. Otros cuentan anécdotas. Ni una sola fecha caléndrica aparece en todo el texto. Un par de frases del relato del General Urbina ejemplifican el estilo narrativo:

Tres personas lo relatan. Pasaron las fuerzas de Rodolfo Fierro, rumbo a las Nieves entre las seis de la tarde y diez de la noche. ¿Qué día? ¿Qué mes? ¿Qué año? Todos iban muy apurados y hablaban en voz baja. Acabando de llegar fusilaron al chofer de Fierro... (948)

Aquí se observan varias características claves de *Cartucho*: la veracidad se encuentra en testigos (no documentos); la historia yace en relatos orales; el tiempo caléndrico no importa, pero el horario del día sí; la verosimilitud se da en detalles sensoriales como las voces en la noche, el movimiento apurado. Con una intervención directa —«¿Qué día? ¿Qué mes? ¿Qué año?»— la narradora distingue su discurso explícitamente de la norma historiográfica.

La revolución aparece, tanto en *Cartucho* como en *Las manos de mamá*, menos como un proceso histórico que como un conjunto, hipotéticamente completo, de relatos y memorias. Es a este hecho al que me refiero al caracterizar los textos como no teleológicos. Aunque Campo-

bello se identificó toda su vida como producto, beneficiaria y partidaria fanática de la revolución, en sus escritos la revolución no pervive en el presente en forma de resultados, ni en el pasado en forma de ideales o esperanzas. Existe en el «puro cuento». Esta óptica no teleológica le evita a Campobello el pesimismo que permea del resto del corpus narrativo de la revolución, donde se evalúa la revolución en relación a esperanzas no cumplidas o ideales cooptados.

2. Perspectiva feminocéntrica: *Cartucho* conserva el mapa androcéntrico de la sociedad en guerra esbozado en el esquema I. El texto está poblado de mujeres, pero sobre todo en papeles de apoyo y en sus relaciones de madres, esposas e hijas. Aparecen a menudo al final de las anécdotas recuperando cadáveres, rezando a los desaparecidos, curando heridos o llorando muertos. Aunque se subraya la importancia de estas actividades, las mujeres nunca son el personaje principal de la narración. Por otro lado, sí se comunica muy claramente la compenetración de los mundos militares y civiles en la revolución. Pero donde Campobello realmente abre un terreno es en el uso de mujeres y niños —los no ciudadanos— como testigos privilegiados, precisamente por su posición externa a la jerarquía militar y a la Historia (es decir, a los órdenes ciudadanos). La innovación más visible y más comentada de *Cartucho* es el hecho de que la autoridad narrativa en el texto es una niña, basada en la niña que fue Campobello en Chihuahua durante los años duros del villismo. El texto se nos presenta como una reconstrucción adulta de memorias infantiles de una niña. Incluye memorias de experiencias propias de la narradora y de relatos que le fueron contados por otros, sobre todo su madre. Aunque los ciudadanos-soldados siguen siendo los productores de la Historia, entendida como una serie de actos y hechos, los no-ciudadanos en *Cartucho* —es decir, la niña y las mujeres— son coproductoras de la Historia entendida como el relato público de los hechos. Así, Campobello les abre un espacio de ciudadanía que se ampliará aún más en *Las manos de mamá*.

Contra la autoridad interesada (urbana, clasista) de la historia oficial, Campobello opone estratégicamente la ingenuidad y candor de la memoria infantil. El gesto es claro, pero su ejecución es bastante compleja a ni-

vel epistemológico y estético. Por ejemplo, aparece un código alternativo de verosimilitud basada en descripciones detalladas, impasivas y estetizadas de la destrucción física de los cuerpos por la guerra, descripciones que violan el pudor de la narrativa oficial. Aunque muchos lectores aprecian profundamente la fuerza expresiva de este procedimiento, también ha provocado reacciones adversas, como el ataque de normatividad que manifestó el crítico Manuel Pedro González en 1951:

La nota más sobresaliente y desconcertante de estas historias de Nellie Campobello es la insensibilidad —real o fingida— de la autora frente a los horrores que pinta. Es este un aspecto poco menos que repugnante por lo inhumano y terrible. El niño normal no reacciona en esta forma ante la sangre y la muerte, máxime tratándose de niñas —como en este caso— más propicias por lo general a las reacciones conmiserasivas o cuando menos de miedo y de horror¹⁶².

González caracteriza la visión de *Cartucho* como «inhumana», pero mi argumento sería el contrario: al sacar a los muertos y las muertes del anonimato, la masificación y la objetividad, y al enfocar la muerte como experiencia personal y como proceso vital, Campobello termina humanizando intensamente el quehacer guerrero y nivelando la jerarquía militar. Esta intervención humanizante y democratizante es el producto de la óptica privilegiada de las no-ciudadanas en su papel de testigos.

3. La revolución sexual: irónicamente, Manuel Pedro González tiene toda la razón cuando observa que la niña-narradora de *Cartucho* no es «normal». La «anormalidad» de la niña se debe en parte al hecho de que el orden patriarcal no se está reproduciendo en ella de manera «normal», es decir, en forma de la represión, el encierro, la autosubordinación, la enajenación de su propio deseo. El texto no exhibe una ausencia de «reacciones conmiserasivas [...] miedo y de horror» (esa es una mala lectura por parte del crítico), sino la coexistencia de estas reacciones con otras «normalmente» prohibidas en las niñas —la curiosidad, la crueldad, la burla, el egocentrismo o la indiferencia—. La

162 González, Manuel Pedro (1951). *Trayectoria de la novela en México*, México: Ediciones Botas, 289, citado por Parra, Max (2005) *Writing Pancho Villa: Rebels in the Literary Imagination of Mexico*, Austin: UTexas Press.

esposa del General Urbina tampoco se comportó como esposa «normal».

Las manos de mamá (1937)

En *Cartucho* el espacio doméstico-civil es un sitio privilegiado desde donde atestiguar los hechos de la revolución, pero el quehacer histórico permanece en la esfera militar. En *Las manos de mamá* (1937), el espacio doméstico-civil es el sitio de la narración y de lo narrado. Es decir, en este segundo texto, Campobello da otro paso más hacia una óptica feminocéntrica, con lo que no busca representar cómo se veía la revolución desde el espacio doméstico-civil, sino cómo se vivía. Hace una intervención deliberada en los paradigmas de género y ciudadanía que la revolución oficial dejaba sin revolucionar. Detrás de *Las manos* hay una preocupación por ampliar las pautas de la ciudadanía —y de la literatura nacional— en relación a las mujeres. De hecho, Campobello inició el texto durante una estancia en Morelia donde, ya como directora de la Escuela Nacional de Danza, fue obligada a participar en un espectáculo patriótico cuyo nacionalismo fácil y superficial le repugnaba. Comentó el asunto en un lenguaje muy marcado por el género:

Amar el pueblo no es solo gritar con él en fiestas patrias, ni hacer gala de hombría besando una calavera de azúcar, ni rayar un caballo, ni deglutir de un sorbo media botella de tequila. Amar a nuestro pueblo es enseñarle el abecedario, orientarle hacia las cosas bellas, por ejemplo hacia el respeto a la vida, a su propia vida y, claro está, a la vida de los demás, enseñarles cuáles son sus derechos y cómo conquistar estos derechos¹⁶³.

Las manos de mamá narra la historia de una joven madre nortehña viviendo y sobreviviendo el tumulto de la revolución, en la que su esposo pierde la vida. Como *Cartucho*, es de fuerte carácter autobiográfico, y está narrado en primera persona por una niña, pero esta vez el enfoque de la narrativa es la madre y la vida familiar. La madre sale como un personaje inolvidable e idealizado. Aparece en los papeles reproductores de las que quedan atrás

163 Del prólogo a *Mis libros* (1960), citado en Meyer, p. 748.

a través de la madre dedicada y abnegada, la viuda enlutada o la enfermera valiente. También aparece en los papeles de sustitución al hombre, de ciudadana, en fin: proveedora y jefe de familia, actor jurídico y político, productora e hiperproductora. El mismo título del texto tematiza el trabajo y la productividad, poetizados en la evocación lírica con la que comienza: «sus manos [que,] en el trabajo, se apretaban sobre las espigas doradas y formaban ramilletes que se volvían tortillas húmedas de lágrimas»¹⁶⁴. En contraste con la imagen de la mujer que espera, la madre se caracteriza por una movilidad constante. El texto está marcado por sus idas y venidas, su paso de una actividad a otra. «Se levantaba temprano, se iba; caminaba mucho» (974a); «Entraba a la casa, se desanudaba el pelo, cantaba, iba y venía... Removía aquí, allá» (974b). Esta movilidad dramatiza la autonomía y el poder de actuación de la madre. Es dueña de su cuerpo.

La mamá también aparece en papeles que no están en ninguno de los dos esquemas. Aparece como sujeto del placer, como agente sensual, sexual, contemplativa, cultivadora de sus apetitos. Tiene amigos y amantes. A lo largo del texto nacen una serie de niños de paternidad diversa e indefinida. Canta, baila, coquetea: «Frente a la Plaza de la Lilas... está ella y tres voces de hombres que se oyen. Canto sentimental en noche oscura, rendijas de luces anémicas, un fuerte perfume que no tiene razon de ser...» (985a). Y fuma. Le encanta fumar. Una de las imágenes centrales de la madre como sujeto de su propio placer es la de ella sentada de noche en la puerta de la casa, fumando un cigarro: «Daba fumadas y fumadas y casi entrecerraba los ojos. Entonces nosotros no le hacíamos ruido» (974b). A sus hijos les encanta: «La lumbre de su cigarro podía ser una tortilla entre sus dedos, pero era la luz que, como nuestra vida, se adhería a sus manos» (974b-975a). La sensualidad amplia y polimorfa de la madre, dimensión absolutamente censurada por todos los paradigmas de la maternidad y de ciudadanía, es identificada por la hija como un eje central del ser y del quehacer de su madre y de su sobrevivencia en el estado de guerra. Más importante todavía, la narradora ve la sensualidad como dimensión clave y absolutamente natural de sí misma. En ese sentido, la revolución sexual se realiza principalmente en la niña.

164 Campobello, Nellie: *Las manos de mamá*, en Antonio Castro Leal, ed., *La novela de la revolución mexicana*, México: Aguilar, DATE, p 971).

Así, la propuesta literaria, estética, existencial e histórica de Campobello es crear una imagen de las otras revoluciones mexicanas, paralelas a la primera, relacionadas con ella, pero regidas por ritmos e impulsos propios. El proyecto implica notables innovaciones estéticas y epistemológicas. Por ejemplo, dado que el centro de gravedad narrativo de *Las manos* está en la esfera doméstica civil, la esfera militar se recupera desde allí, invirtiendo las relaciones convencionales de «escena» y «fuera de escena». Se pueden identificar una serie de intervenciones epistemológicas por las que Campobello efectúa esta inversión:

4. Universos paralelos: las esferas doméstico-civil y militar se presentan como universos paralelos, compenetrados pero distinguibles y equivalentes, con códigos y estéticas propios: «Allí teníamos lo nuestro: Mamá, la sierra, los ríos, los soldados en sus caballos; las banderas danzando en sus manos y Mamá llevando sus cabellos negros a la luz del sol» (976a). Por un lado, los soldados con banderas y, por otro, Mamá con su pelo. La imagen afirma simultáneamente la compenetración de las dos esferas en la experiencia de los niños y la absoluta autonomía de la madre respecto a la esfera militar. El pasaje contradice explícitamente el contrato sexual que define a las mujeres únicamente en relación a los hombres.
5. Megamaternidad: la relación entre Mamá y la esfera militar en *Las manos* muy a menudo se expresa como una relación materna que infantiliza a los soldados y subordina lo militar a los valores del hogar. Dice la narradora infantil: «Ellos [los soldados] eran más niños y mejores [que nosotros]; daban su vida sonriendo y no pedían nada; nosotros no dábamos nada y lo recibíamos todo» (977a). Criticada por ayudar a soldados de bandas rivales, la madre insiste que: «son mis hermanos... son como niños que necesitaron de mí» (980a). Los valores del hogar son explícitamente antibélicos.
6. Feminización: Al entrar en la esfera doméstico-civil, los soldados se feminizan. El soldado-amante Rafael Galán, por ejemplo, llega a casa de Mamá sin rifle, su forja a la mano y más tarde un ramo de nardos (982b). Respetuoso y formal, pasa una noche con Mamá fumando y conversando antes de encontrar su muerte en un ataque al alba. Se le identifica como romántico y como lunar: «Rafael Galán, nardos,

pedazos de luna, sentado en la puerta gris, ante una mujer, le narra toda su vida... Capitán: fue usted un gentilhombre con mi madre. Los nardos y las noches de luna son de usted» (982b-983a).

La autonomía de la esfera doméstico-civil se afirma a través de una serie de imágenes claves que transforman —o revolucionan— algunos de los símbolos más canónicos de la revolución mexicana. El cigarro, por ejemplo, se establece como contraimagen del rifle —Mamá lleva aquel a la mano como los soldados llevan este—. Ambos queman y lucen, pero el rifle «deshace» las vidas y causa dolor mientras el cigarro está asociado con la recuperación, el descanso, el placer. La máquina Singer aparece como contraparte de la máquina más identificada con la revolución del tren. En *Las manos*, este está asociado con la muerte. Los rieles de tranvía frente a la casa echan «reflejos largos en forma de puñales y haciendo una mueca» (975b). Cuando viajan en tren para rescatar a un hijo herido en el frente, el tren salta de los rieles y Mamá y su hija apenas salen con vida¹⁶⁵. La máquina Singer se introduce por su «canto de fierros», el sonido rítmico que la asocia con el ferrocarril. Pero es una máquina que construye y no destruye, una máquina que no somete a las personas, sino que canta a dúo con ellas: «Ella cantando al ritmo de la máquina; la máquina, una niña de acero entre sus manos, dejándose llevar por ellos» (983a). Y, sobre todo, en contraste con la máquina que lleva a la gente hacia la muerte, la Singer esta construida para ser llevada. Acompaña a la familia siempre hacia la vida. Cuando muere el padre, «Mamá desarmó la máquina en que cosía nuestras tuniquitas, amarró los principales tornillos en un trapo y los guardó» (977a).

La mención de las piezas sueltas de la Singer toca una dimensión importante en la historia de esta máquina. Su distribución masiva dependía del hecho de que era fabricada con piezas reemplazables. En la historia de la tecnología industrial, fue el segundo aparato mecánico con esta característica. ¿El primero? El rifle Winchester. La Singer también comparte historia con el otro talismán de Mamá, el cigarro. Según la historiadora mexicana Carmen Ramos Escandón, las industrias cigarreras y costureras en México fueron las que tuvieron más alta participación de trabajo asala-

165 La asociación del tren con la muerte se establece desde el inicio del texto, cuya evocación onírica lamenta que la madre «pasó por el puente de piedra hasta llegar junto al tren. Se fue... No volverá mas.» (972).

riado femenino, empezando bajo el porfiriato. Además, fueron los primeros núcleos de movilización laboral específicamente femenina¹⁶⁶. Supiéralo o no Campobello, el conjunto de imágenes que arma —el cigarro, el rifle, la Singer y el tren— lleva una fuerte carga histórica.

Género y ciudadanía

La máquina Singer ilumina el episodio considerado el más críptico de *Las manos*. Se trata de una confrontación legal donde se pone en juego precisamente la ciudadanía de Mamá, como amante y como madre. El episodio se narra de manera indescifrable. Durante un tiempo, por circunstancias no explicadas, Mamá se ve obligada a dejar a sus hijos con la familia de su marido muerto. Cuando aparece para recuperarlos, se lo prohíben y ella se los lleva a la fuerza. La demandan en la corte y la noche antes de la audiencia, su consejera le dice, «solo Dios podrá salvarte». Reflexionando sobre su situación, Mamá concluye: «Mi salvación la tenía Dios; entonces comprendí que estaba en mi mano» (978b). Echa mano a su blusa y la rompe. A la mañana siguiente aparece delante del juez con su «hijo de un año» en brazos. Entre un coro de críticas y acusaciones, e insistiendo en que «mis hijos son míos», muestra al juez la blusa rota. Este declara: «Este es el delito [...]. Sus hijos son suyos». ¿Qué pasa aquí? Debemos la aclaración a la agudeza de las críticas Doris Meyer e Irene Matthews en las obras ya citadas. El «hijo de un año» es obviamente un hijo ilegítimo cuya apariencia significa para la familia paterna el derecho de quitarle a Mamá sus hijos legítimos. La blusa rota es la prueba (falsa) de que el embarazo fue el resultado de una violación, a cuya víctima no se puede culpar. De allí la conclusión de Mamá de que: «Así es la ley [...]. A veces dice que los hijos nacidos de la propia carne no son nuestros, pero una rotura hecha a tiempo en la blusa desbarata las ochocientas hojas donde lo afirman» (979a).

Como parábola de la ciudadanía femenina, el episodio es insuperable. Si las leyes están construidas según los intereses de los hombres, ¿qué

166 RAMOS ESCANDÓN, Carmen: «Mujeres mexicanas: historia e imagen del porfiriato a la Revolución», en *Revista Encuentro*, El Colegio de Jalisco, 4:3, 41-57.

puede hacer una mujer para defenderse de, o por, la ley? ¿En qué consiste la ciudadanía de las mujeres, de las madres? La conclusión formulada por Mamá enfatiza la pura irracionalidad de la ley con relación a la mujer y a su cuerpo en comparación con su supuesta racionalidad con respecto a los hombres-ciudadanos. Técnicamente, Mamá está enfrentándose a la asimetría de las leyes, que tratan de manera completamente distinta y desigual la maternidad y la paternidad ilegítimas, es decir, la conducta sexual masculina y femenina. La frase «mis hijos son míos» tiene estatus y fuerza legal en la boca de un hombre, pero no en la de una mujer. En boca de una madre soltera, articulan derechos e intereses no protegidos, sino amenazados por la ley. La Mamá recuerda unos consejos de su padre: «Hay que estar dentro de la ley para defenderse. Los tinterillos, los huizacheros, son gente muy técnica» (978b). Pero ella no puede entrar en la ley por las mismas puertas que los ciudadanos masculinos. Por la mentira de la blusa, logra colocarse «dentro de la ley de los hombres» asumiendo una de las identidades legales y sexuales que la ley patriarcal le permite, la de mujer violada. Relatando el episodio después a un amigo, la Mamá presenta el universo legal como totalmente ajeno a su cosmos normal, donde se cosen blusas en vez de romperlas.

«Una auténtica batalla por la forma»

Las manos de mamá, señala Kemy Oyarzún, exhibe «una auténtica batalla por la forma» (op. cit. 189). ¿Qué opciones literarias tenía Campobello para narrar su revolución? Precisamente por la asimetría entre los géneros en relación a la actuación histórica, no existe una novelística histórica femino-céntrica (excepto en los reinos no realistas del romance y la ciencia ficción, donde prolifera), ni puede existir mientras lo que viven y hacen las mujeres queda al margen de la Historia. Campobello armó su batalla por la forma al elegir no escribir ni novela ni autobiografía ni memoria. Rechazó todas las variedades de autoridad narrativa monológica para experimentar con una autoridad narrativa dispersa como la memoria. En este aspecto, ella es una precursora importante, y no reconocida, del Juan Rulfo de *Pedro Páramo*, del Agustín Yañez de *Al filo del agua*, del Carlos Fuentes de *La región más transparente* o de la Elena Garro de *Recuerdos del porvenir*. Aquí el espacio

me permite fijarme en solo dos aspectos del experimentalismo narrativo de *Las manos*: el uso de una protagonista doble y una voz narrativa transgeneracional.

Protagonista doble. El relato tiene un doble centro. Tanto la madre como la hija son protagonistas: es simultáneamente una autobiografía de esta y una biografía de aquella y lo que se narra adquiere significados distintos en relación a cada una de ellas. Desde la madre, lo que se narra es «una vida deshecha por los estragos de los rifles» —viudez prematura, mudanzas repentinas; escaseces de todo tipo; hijos heridos y muertos; amigos y amantes que vienen y no vuelven más; instituciones sociales y judiciales intermitentes y opacas; peleas con la familia del compañero muerto—. Desde la niña, por contraste, se narra «una vida que se hace», una niñez de felicidad y plenitud, saturada de juegos, salud, amor y sobre todo una intensa pasión por la madre. Creo que la crítica Irene Matthews tiene razón al interpretar este doble protagonismo en términos del contraste psicoanalítico entre la identidad femenina, definida por la relacionalidad, y la identidad masculina, que lo hace por la separación¹⁶⁷. Campobello busca y crea una manera de narrar desde las relaciones entre hija y madre y entre presente y pasado. De ahí su apuesta por una voz narrativa elástica, metamórfica, que no busca separarse de lo narrado sino integrarse en ello.

Voz narrativa trasgeneracional. A pesar de la narración en primera persona, la secuencia narrativa no se elabora desde un punto de vista consistente. El texto lo narra la hija adulta del personaje titular, pero esta narradora adulta a menudo se desdobra imprevisiblemente para contar desde la óptica de la hija en su niñez. Este desdoblamiento, sugiero, crea la forma peculiar que toma la historicidad en la obra. El pasado vive simultánea e indistinguiblemente en el pasado y el presente. Todos seguimos siendo siempre, entre otras cosas, el niño o la niña que fuimos. Y lo que nos contaron en la niñez pervive en nosotros simultáneamente como memoria adulta y memoria infantil. (Los primeros capítulos de *Las manos* evocan las memorias infantiles de la madre, dando al relato un alcance histórico de cuatro generaciones). Las siguientes líneas ejemplifican la manera en que el texto evoca una doble escala de valores al reconstruir la experiencia infantil desde la madurez:

167 Meyers y Matthews citan las teorías psicoanalíticas feministas (sobre todo las de Nancy Chodorow sobre la evolución de la identidad relacional femenina) para analizar la relación madre-hija en el texto.

Nosotros desconocíamos la tristeza. Todo era natural en nuestro mundo, en nuestro juego. La risa, las tortillas de harina, el café sin leche, las caídas y descalabradas, los muertos, las descargas de los rifles, los heridos, los hombres que pasaban corriendo en sus caballos, los gritos de los soldados, las banderas mugrosas, las noches sin estrellas, las lunas o el mediodía; todo, todo era nuestro; porque esa era nuestra vida (976a). Al mismo tiempo que autoriza la perspectiva de la niña, el texto anticipa e impone otro juicio: no es para nada natural que las cosas sean así. A la fuerza, se desdobra el lector: el catálogo es coherente desde la niña y disparateo desde lo adulto, y ambos tienen razón. La narradora adulta crea una óptica dual —la de la madre viviendo perdida, arriesgada, voluntariosa, y la de la hija viviendo las mismas circunstancias como continuidad y plenitud—. Es esencial para el proyecto de Campobello que esta óptica dual no se resuelva en una versión coherente o una voz narrativa consistente. Es decir, que no se resuelva en Historia. Aunque la conclusión puede parecer demasiado formulaica, considero que Campobello interviene al nivel de la temporalidad para crear un sentido relacional de la historicidad que revoluciona la Historia en su sentido canónico.

El desplazamiento de la autoridad narrativa en la niña determina la óptica histórica de *Las manos*. El texto aprovecha las características que casi siempre distinguen a los narradores infantiles. Primero, la niña no vive dentro de la moralidad burguesa y no distingue entre la conducta transgresora y la conducta normativa de su madre. La conducta transgresora se vuelve *narrable*. Además, es una narradora muy inexperta que produce un relato altamente desordenado (algo no siempre visto como positivo por los lectores). Los episodios se narran al azar o de manera asociativa; la cronología y la causalidad son ocasionales, sobran historicidad y verosimilitud.

La danza ciudadana en tiempos de guerra

Este desorden formal mimetiza el desorden existencial de la vida civil en estado de guerra. La madre vive de un día para otro, respondiendo a circunstancias muy inestables que ni controla ni prevé. Este desorden apunta hacia lo que, según mi parecer, constituye los dos ejes existenciales de la obra: la interrupción y la improvisación, palabras que captan, por un lado,

la forma de actuar que el estado de guerra impone a la madre y, por otro, la forma de lectura que el texto impone al lector. La madre está obligada a improvisar la estabilidad y coherencia de la unidad familiar en un contexto de interrupciones y discontinuidades constantes. El lector debe improvisar la unidad, coherencia, causalidad y cronología del texto en base a condiciones que varían de un capítulo a otro. A ninguno de los dos se le permite cumplir plenamente con su tarea. Cuando el pretendiente Rafael Galán muere, la forma novelística misma está «deshecha por los rifles» (982). El movimiento errático, improvisado, el ir y venir (989a) de Mamá y su familia recuerda y hace eco de las narrativas militares de la Revolución mexicana. Estas presentan a las bandas revolucionarias errando interminablemente por el paisaje nacional sin rumbo, en busca de enemigos, de nuevos jefes, de escondidos. En las narrativas militares, el carácter errante e improvisado del movimiento suele tener un significado negativo dictado por la historiografía teleológica. La falta de rumbo, de destino fijo, de proyecciones al futuro, de relaciones de lealtad estables, significa precisamente la falta de una teleología, la falla de la revolución como proceso de cambio histórico.

En *Las manos*, sin embargo, el significado de la errancia es otro. Los movimientos de la familia, las constantes idas y venidas de la madre, las separaciones y reuniones no se presentan como arbitrarios o carentes de sentido. Se los carga de significado, de propósito y, sobre todo, de belleza. De ahí mi hipótesis de que, si el principio existencial de *Las manos* es la improvisación, su principio estético es el que dominó la vida entera de Nelly Campobello: el de la danza. «Mamá, dance para mí», dice la narradora en la invocación al texto:

cante, deme su voz [...]. Quiero adorar las puntas de sus dedos. Quiero verla bordar ante mí su danza eterna. Mamá, vuelva su cabeza. Sonría como entonces, girando en el viento como amapola roja que se va deshojando. (974b)

Precisamente por la imposición de la historia, la danza que ejecuta y encabeza la Mamá es improvisada e interrumpida. Detrás hay otra imagen de lo que debería ser la vida: una danza ritual o coreografiada. Por un lado, el estado de guerra elimina las condiciones básicas para la danza coreogra-

fiada o formulaica: escenario y personal estables, control del tiempo y del tempo, posibilidad de repetición, presencia de la pareja heterosexual de danzantes principales. Pero no elimina el ritmo, la gracia, la posibilidad de movimientos cargados de armonía, sentido e intencionalidad. Al mismo tiempo, la revolución crea las condiciones para la danza improvisada: suspensión de códigos normativos, renovación constante del escenario, autonomía de la mujer-danzante con respecto a su cuerpo y sus movimientos y necesidad/posibilidad de actuar de manera espontánea y experimental con relación al espacio y a los otros danzantes según aparecen en el escenario.

De Campobello, el famoso periodista mexicano Fernando Benítez dijo en 1934:

«Nellie posee una segunda naturaleza rítmica, un certero instinto que la lleva a descifrar la mímica del baile y a comprender su velado sentido, una ternura y un amor que la hacen sentir nuestras danzas e interpretarlas como ninguna artista las ha interpretado y sentido»¹⁶⁸.

Por la estética de la danza improvisada, entendida en relación negativa con la danza ritual o coreografiada, *Las manos* plantea la historicidad de la Revolución mexicana y el impacto del estado de guerra en el proceso vital de las personas. De esa forma, sugiero, el texto de Campobello registra las «otras revoluciones» de 1910-1930: la existencial, la doméstica, la familiar, la espacial y la sexual. El núcleo de su proyecto literario consiste en evocar estas otras revoluciones al corazón del proceso nacional-histórico y no como «fuera de escena».

Danza y contradanza

El comentario citado de Benítez refiere a Campobello en su papel no de escritora sino de bailarina y coreógrafa. En el momento en que Benítez lo escribió, en 1934, Campobello era poco conocida en el mundo literario mexicano y conocidísima en el de la danza. Hoy en día, irónicamente, la

¹⁶⁸ Citado en DALLAL, A. (1997). *La danza en México en el siglo XX*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 102.

situación es al revés. Campobello es muy estudiada como figura literaria, pero casi sin referencia a su carrera dancística, a pesar de que las dos trayectorias se desarrollaron de forma paralela. Durante su estancia en Cuba a fines de los años 20 su poemario *Yo* fue calurosamente recibido al mismo tiempo que las dos hermanas salieron exitosamente al escenario dancístico, admiradas por Langston Hughes, Federico García Lorca y el Dr. Atl. Más tarde la publicación de *Cartucho*, patrocinado por el estridentista List Arzubide, coincidió con la entrada de las Campobello al mundo dancístico mexicano posrevolucionario. *Las manos de mamá* fue publicado en el mismo año en que Campobello asumió la dirección de la Escuela Nacional de Danza en la Ciudad de México. En 1940 las hermanas publicaron juntas un libro sobre la danza, *Ritmos indígnas de México*.

Se propuso arriba una lectura de *Las manos de mamá* a partir de una estética dancística. La danza, sugerí, es el medio por el que Campobello construye una visión de la sociedad y de la historia en tiempos de guerra. Sin embargo, la investigadora que pregunta por los puentes entre la obra literaria de Nellie Campobello y la escénica tropieza en seguida con un vacío altamente consecuente, que es la omisión casi completa de la danza en las historias culturales de la Revolución mexicana, a pesar de la alta prioridad que ella tenía en los programas culturales posrevolucionarios. Tal amnesia se debe en parte al carácter performativo de la danza, que en la época prevideo no deja artefacto ni representación, y en la mayoría de los casos ni siquiera guion, y también al hecho de que la danza es un medio en el que predominan las mujeres, tanto en la representación como en la composición, el entrenamiento y la coreografía. El tema merece una investigación extensa y ha comenzado a tenerla¹⁶⁹. Estas breves páginas aspiran solo a introducirlo con respecto a Campobello y a la historia de la cultura posrevolucionaria.

La trayectoria dancística de Nellie Campobello es inseparable de la

169 Ver por ejemplo DALLAL, A. (1997) *La danza en México en el siglo XX* (op.cit); TORTAJADA QUIROZ, Margarita (1995) *Danza y poder*, México: Instituto Nacional de Bellas Artes; ESCUDERO MORALES, María Alejandrina (1999) *Zapatillas y recuerdos: la historia oral, una fuente para la historia contemporánea de la danza en México*. Tesis de licenciatura, Filosofía y letras, UNAM; *Tierra Adentro*. Número especial, «Aproximación a la danza», marzo de 1999. Estas son también las fuentes básicas sobre la carrera dancística de Campobello. Margarita Baz en *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza* (PUEG/UNAM 1996) ofrece estimulantes reflexiones psicológicas sobre la mujer y la danza.

de su hermana Gloria. Las dos entrenaron juntas en los años 20 en la ciudad de México, donde migraron con otros cuatro hermanos después de la muerte de su madre en Chihuahua. En 1929 las hermanas se trasladaron a Cuba con el propósito de lanzarse allí como bailarinas profesionales. Fue un paso ágil. Sus adaptaciones de danzas tradicionales mexicanas tuvieron una calurosa recepción entre los cubanos. En 1930 regresaron a su país natal para entrar en la sección de música y danza del Sistema de Educación Pública (SEP) fundado por José Vasconcelos. En aquel momento, aunque no existía ni una escuela nacional de danza ni una sola compañía profesional de baile en México, la danza ocupaba un lugar muy reconocido en los programas educativos del SEP. Nellie escribió:

Trabajábamos dentro de un marco puramente escolar y sin la menor pretensión de ir a un profesionalismo. Nos ofreció danzar en las escuelas y en las colonias pobres así como contibuir en actos oficiales o políticos y crear espectáculos escolares en los estadios (Matthews 71).

La política estatal sobre la danza, adoptada por el SEP bajo Vasconcelos, valoraba la danza menos como un medio artístico que como un medio para diseminar la ideología revolucionaria e integrar a las comunidades indígenas y campesinas en el proyecto nacional. Era un elemento íntegro de las actividades de las misiones culturales de Vasconcelos, y los nuevos programas de educación rural incluían la danza regional en su currículum. Las misiones fueron encargadas de aprender las danzas regionales y traerlas a la capital, trabajo que los historiadores de la danza consideraban «de enorme importancia» (Dallal 123). Como indica el comentario citado de Fernando Benítez, las hermanas Campobello, ardientes revolucionarias, fueron conocidas por este trabajo de recuperación que, según parece, disfrutaban mucho.

Este tipo de trabajo de recuperación ejemplifica hoy los procesos culturales referidos por el término *reconversión*, como lo elabora Néstor García Canclini. El término se refiere a procesos histórico-culturales que transfieren prácticas expresivas de un contexto a otro, en este caso reconvirtiendo la danza regional en danza teatral y, por lo tanto, el capital cultural local y rural en capital cultural urbano y nacional. Tales reconversiones, como explica Canclini, no dejan de alterar la forma original,

tanto en el contexto de origen como en el contexto nuevo. Las misiones culturales, por ejemplo, se encargaban de crear un público urbano para las formas artísticas rurales y, al mismo tiempo, reorientaban las artes locales hacia un marco nacional por medio de eventos como festivales y concursos. Gran parte del trabajo dancístico de Campobello estuvo dedicado a este fin, por lo que era debidamente celebrada. «Lo importante», dijo en una entrevista, «son las líneas vivas de la cultura arcaica.

En 1930 ya se había consolidado la presión para sacar la danza del ámbito educativo y armar un proyecto profesional dancístico nacional. En 1932 el nuevo Consejo de Bellas Artes inauguró la primera Escuela Nacional de Danza, siguiendo el modelo de las Escuelas de Música y de Pintura, y a partir de dos propuestas: una de Nellie y Gloria Campobello y otra de Carlos Mérida, pintor reconocido entre los fundadores del movimiento muralista. Mérida, miembro de la Liga de Artistas y Escritores Revolucionarios (LEAR), fue un promotor incansable de proyectos nacionales de danza en los años 20 y 30 (Tortajada 69, 100).

Las hermanas Campobello, cuya relación con Mérida era tensa, contaban entre sus colaboradores dos figuras gigantescas en el mundo de las artes: el escritor Martín Luis Guzmán y José Clemente Orozco. Ambos se involucraron profundamente con el trabajo de la Escuela Nacional de Danza, encabezada por Nellie Campobello a partir de 1937 (año en que apareció *Las manos de mamá*). Permaneció en el puesto hasta 1984 aunque las actividades de la escuela cesaron mucho antes (Gloria dejó de bailar en 1958). La escuela fue asociada con el Ballet de la Ciudad de México, compañía fundada por Campobello en 1941 con el apoyo de Guzmán. El triángulo Campobello-Orozco-Guzmán representaba no solo una interacción entre personas (Orozco aparentemente enamorado de Gloria), sino también una interacción transmediática entre proyectos, prácticas y procesos estéticos. Si *Las manos de mamá* incorpora la danza a la literatura, la coarticulación entre danza y muralismo se reflejaba claramente en un tipo de espectáculo muy apreciado en la época y ahora prácticamente olvidada: el *ballet de masas*.

Muralismo y el ballet de masas

Las interacciones entre danza, literatura y pintura proliferaron en los años 30. Artistas de los tres medios se juntaron en la LEAR. En los tres medios predominaba la búsqueda de nuevas formas y fórmulas expresivas que respondieran a las relaciones transformadas entre artistas, públicos, espacios y contenidos. En el año 1923, los muros del patio del SEP fueron entregados a Diego Rivera para su famoso proyecto muralístico; el mismo espacio fue escenario para el estreno de un nuevo ballet titulado «Quetzalcóatl». En el año anterior Roberto Montes había pintado uno de los primeros murales, «La Fiesta de Santa Cruz», sobre un tema dancístico; y se había llevado a cabo un interesante experimento en el parque de Chapultepec, una «noche Mexicana» de baile armada en un estilo que podría denominarse muralístico. Alberto Dallal describe un espectáculo impactante:

Los espacios del bosque se llenaron de minúsculos escenarios decorados según los cánones del arte popular mexicano en donde se bailaron las danzas regionales... en el centro del lago, la primera bailarina Cristina Pereda interpretó un ballet con tema nacional (Dallal 111).

Como en el caso de la música y la pintura, la experimentación dancística buscaba integrar prácticas e imágenes indígenas, abarcar temas nacionales y nacionalistas y crear formas de arte público accesible a números masivos de espectadores.

Las intersecciones de danza, música y pintura involucraban no solo a personas, sino también proyectos y procesos estéticos e ideológicos (Orozco a menudo pintaba los telones de fondo para los ballets de las Campobello). El muralismo encontró un paralelo sistemático en una forma dancística de gran escala, muy favorecida entonces y hoy casi olvidada, el *ballet de masas*. Se trataba de producciones masivas adaptadas a los estadios involucrando bailarines y coreógrafas profesionales con grandes números de participantes no profesionales. Prácticamente todas las principales coreógrafas mexicanas de los años 30 y 40 trabajaron este género. Uno de los primeros y más alabados ballets de masas fue el «30-30: Ballet simbólico y proletario», de Nellie Campobello, que estrenó en el Estadio Nacional en 1931 y fue repetido en varias ocasiones. El título se

refiere al rifle 30-30, símbolo de la revolución popular cuya importancia se comentó arriba. «30-30» representaba el triunfo de la revolución en tres cuadras (nótese el término visual): revolución, siembra y liberación. El cuerpo de baile incluía cuatrocientas mujeres vestidas de rojo, doscientas sembradoras, doscientos campesinos y doscientos obreros. El impacto de la obra, sin duda en parte por la novedad, fue fuerte. «Tuvo un movimiento extraordinario, muy rítmico y, no obstante lo hondamente expresivo, de una sencillez absoluta» dijo un crítico. Otra reseña lo calificó de «una verdadera obra de arte de inestimable valor por su alta expresión simbólica, por la fuerza de su objetivo revolucionario [...] algo de lo más bello y significativo que se ha presentado en los escenarios de nuestros teatros» (citados en Mathews 73-74). El ballet 30-30 fue una cumbre artística para Campobello. Años después, una participante recordó la imagen de Nellie Campobello corriendo, vestida de rojo llevando una antorcha por todo el estadio, levantando a la gente, también vestida de rojo, que corría con ella tomando los rifles para marchar a la revolución.

En 1936 las hermanas Campobello se juntaron para coreografiar el ballet «Tierra» con tres mil bailarines, sobre el tema de la revolución agrícola. Su última contribución al género parece ser la obra titulada «Aleluya», en honor a Miguel Alemán, de 1946. Otra bailarina y coreógrafa destacadísima de la época fue la norteamericana Waldeen, invitada en 1939 por el Carlos Mérida a formar una escuela de danza moderna en México. Muy dedicada al proyecto revolucionario, la estadounidense expatriota Waldeen triunfó en 1940 con el ballet de masas «*La Coronela*», que se recibió como un parteaguas por su combinación de danza moderna con el tema nacionalista (Tortajada 117). Una segunda obra de Waldeen, «Siembra» contó con cinco mil participantes. Su discípula más famosa, Guillermina Bravo, que todavía en los 90 era una fuerza protagónica en la danza mexicana, montó otro ballet de masas en 1949, titulado «Fuerza matriz». Los títulos de estas obras masivas sugieren un hilo feminista o feminocéntrico que sería interesante yuxtaponer al tradicional masculinismo del movimiento muralista. Tal yuxtaposición nunca se hará, sin embargo, porque el archivo dancístico no existe. De las obras no queda nada, solo unos pocos comentarios de testigos, como los elogios de la gran bailarina de los años 30, Yol-Izma (nombre de escenario de Rebecca Viramontes): «No hay en ningún país espectáculo semejante, por la grandí-

osidad, por la riqueza de colorido y por lo bien actuado y bailado por los estudiantes y elementos que toman parte»¹⁷⁰.

En cuanto análogo dancístico del muralismo, el ballet de masas es una forma artística adaptada a espacios públicos y a públicos masivos. La comparación se vuelve trágica, sin embargo, cuando se compara nuestro conocimiento del muralismo con la enorme falta de documentación sobre la danza, laguna que distorsiona profundamente nuestro entendimiento del período y del único medio artístico donde predominaba la creatividad y la agencia femeninas.

Contratexto y contradanza

La figura marsellesiana representada por Campobello en «30-30» no aparece en sus escritos literarios sobre la revolución, y de hecho se opone categóricamente a la figura materna en *Las manos de mamá*. Se sugirió arriba que la danza improvisada e interrumpida de la madre en *Las manos* expresa el caos de la sociedad en estado de guerra y los sufrimientos y posibilidades creativas que produce. Ese caos, decíamos, presupone una norma de paz y estabilidad, que correspondería a la danza ritual o coreografiada. El ballet de masas, espectáculo altamente organizado para celebrar el nuevo orden revolucionario, parecería ejemplificar esa norma ordenada, articulándola en formas de agencia femenina nacidas del estado de guerra («La Coronela», «Fuerza Matriz»). Pero el nuevo orden tampoco era utópico. Recordemos que Campobello inició el texto de *Las manos* en Morelia, indignada por el nacionalismo cursi y superficial de un espectáculo patriótico.

A pesar del éxito que tuvieron las hermanas Campobello en el género del ballet de masas, enfocaron su producción sobre todo en espectáculos teatrales, desde «Venadito», «Ballet Yaqui», estrenado en la Casa del Estudiante Indígena en 1931, «Alameda 1900», obra de Gloria Campobello representando el paseo en la Alameda durante el Porfiriato,

170 DELGADO MARTÍNEZ, César y VILLALVA JIMÉNEZ, Julio C. (1997). *Yol-Izma: La danzarina de las leyendas*. México: Escenología, 111.

hasta una versión de «La tarde de un fauno» (1942), basado en Nijinsky, y «Umbral» (1945), coproducción de Gloria Campobello y José Clemente Orozco. Y siempre, interminablemente, ejecutaban y refinaban las danzas regionales mexicanas.

La carrera dancística de Nellie Campobello fue informada por una fuerte polémica en México entre el ballet clásico y la emergente «danza moderna» asociada con figuras como Martha Graham y, en México, la rusa Ana Sokolow y la estadounidense Waldeen. Fanáticas opositoras de la danza moderna, las hermanas Campobello (Gloria muy dominada por Nellie) buscaron fusionar ballet clásico, baile indígena, contenido nacionalista y espectáculos de participación masiva. Su dogmático rechazo de las corrientes «modernas» causaría finalmente la total marginación de Nellie Campobello del escenario dancístico mexicano. Muchos bailarines abandonaron su escuela quejándose de la rigidez del programa, de las excesivas exigencias, del autoritarismo y hasta del racismo de la directora. Es curioso que la creatividad improvisada e individual celebrada en *Las manos de mamá* no caracterizara también la práctica dancística de Campobello¹⁷¹. Leer *Las manos* como contratexto y contradanza al ballet de masas es descubrir una voluntad personal y artística que se frustró en el escenario. La «batalla por la forma» notada en su texto literario fue también, parece, una batalla entre las enormes fuerzas creativas de la propia Campobello.

Post scriptum

Después de la confirmación de la muerte de Campobello, su secuestrador Claudio Niño Cienfuentes Figueroa, que seguía afirmando que hablaba regularmente con ella, fue encarcelado en el Reclusorio Oriente de la ciudad de México, desde donde transmitía un programa de radio semanal titulado «Crónicas desde la Cárcel»¹⁷². La periodista Raquel Peguero, cuyos re-

171 Siempre caracterizó, sin embargo, su valiosa e idiosincrática vida personal. Un intento de parte del gobierno para cerrar la escuela de Campobello en 1976 se frustró cuando esta, ya con más de setenta años, apareció en la puerta con una escopeta en las manos, amenazando con inmolarse en el Zócalo.

172 Ver artículos de Raquel Peguero, *La Jornada*, 23 diciembre de 1999, p. 49 y Rosario Man-

portajes mantuvieron el caso en la arena pública hasta su resolución, fue nominada por un prestigioso premio nacional de periodismo. No lo ganó: en su lugar ganó un reportaje sobre el 40 aniversario de la muñeca Barbie.

En febrero de 2001 Cienfuentes Figueroa fue sentenciado a 27 años de prisión no solo por el secuestro, sino por haberse aprovechado de sus bienes, fingiendo que Campobello seguía viva hasta años después de su muerte. El veredicto, resultado de una investigación iniciada en 1998, fue calificado como «magnífico» por la procuradora de la Ciudad de México. Diez meses después, sin embargo, la sentencia fue revocada y Cienfuentes fue puesto en libertad. En septiembre de 2002 recibió una sentencia absolutoria por parte del Tribunal Superior de Justicia de la ciudad de México, dos votos contra uno. El caso se considera cerrado.

Obras citadas

ANDERSON, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: FCE.

BRUSHWOOD, John, (1966). *Mexico in its Novel*, Austin: UT Press.

CAMPOBELLO, Nellie. *Cartucho*. En CASTRO LEAL, A. (ed.). (1969) *La novela de la revolución mexicana*. Tomo II. México: Aguilar.

CAMPOBELLO, Nellie. *Las manos de mamá*. En Antonio CASTRO LEAL, A. (ed.). (1969) *La novela de la revolución mexicana*. Tomo II. México: Aguilar.

CASTRO LEAL, Antonio (1966). *La novela de la revolución mexicana*. México DF: Aguilar, 2 tomos.

DALLAL, A. (1997). *La danza en Mexico en el siglo XX*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

DE BEER, Gabriella (1979). «Nelly Campobello, escritora de la Revolución Mexicana», en *Cuadernos Americanos*, 223.

DELGADO MARTÍNEZ, César y VILLALVA JIMÉNEZ, Julio C. (1997). *Yol-Izma: La danzarina de las leyendas*. México: Escenología, 112.

GONZÁLEZ, Manuel Pedro (1951). *Trayectoria de la novela en México*. México: Ediciones Botas.

MEYER, Doris (1985) «Nellie Campobello's *Las manos de mamá*: A Rereading» *Hispania*, 68, diciembre de 1985, 747-52

MATTHEWS, Irene (1993). «Mothering in war: Two 'case studies' from Mexico and Guatemala», en COOKE, Miriam, WOOLLACOTT, Angela (eds.). (1993). *Gendering War Talk*, Princeton: Princeton UP, 148-73.

_____ (1997). *NELLIE CAMPOBELLO: LA CENTAURA DEL NORTE*. MEXICO: CAL Y ARENA.

MENDIETA ALATORRE, Ángeles (1961). *La mujer en la revolución mexicana*. IEHRM.

OYARZÚN, Kemy (1990). «Mujer, memoria, historia: *Cartucho* de Nellie Campobello». En *The Latin American Short Story*. Riverside: Latin American Studies Program.

_____ (1996). «IDENTIDAD FEMENINA, genealogía mítica, historia: *Las manos de mamá*». *Revista de Crítica Literaria latinoamericana*, 43-44, 181-99.

PARRA, Max (2005). *Writing Pancho Villa: Rebels in the Literary Imagination of*

Mary Louise Pratt

Mexico, Austin: UTexas Press.

PONIATOWSKA, Elena (1999). *Las soldaderas: estampas femeninas de la Revolución*. México: Ediciones Era, CONACULTA.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen. «Mujeres mexicanas: historia e imagen del porfirato a la Revolución», en *Revista Encuentro*, El Colegio de Jalisco, 4:3, 41-57.

TORTAJADA QUIROZ, Margarita (1995). *Danza y poder*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes.

7. «No me interrumpas»: mujer, literatura, y nación 1800-1920

A semejanza de los Sannyasis-Nirvanys de los Vedas que enseñaban en voz baja, en las criptas de templos, plegarias y evocaciones que jamás se escribieron, la mujer silenciosa y resignada cruzó barreras de siglos repitiendo apenas con miedoso sigilo, las mágicas palabras: libertad, derecho.

Clorinda Matto de Turner,
Boreales, miniaturas y porcelanas (1902)

Las alumnas llegaron tristes a clase. Venían, según contaron, de un curso de literatura —otro más— en cuyo programa tampoco se incluía a ninguna escritora. Estaban trabajando el ensayo latinoamericano y el profesor consideraba que no había ensayistas femeninas cuyo talante literario justificara su inclusión en el curso. Las estudiantes se preguntaban: «¿Quién lo dice?» «¿Cómo sabemos que esto es verdad?».

La toma de conciencia con respecto a los procesos de canonización en los estudios literarios afecta, de una u otra forma, a la mayor parte de los académicos y profesores de literatura. Incluso los más conservadores se ven obligados hoy a defender algo que solía darse por supuesto: que los cánones literarios están constituidos por obras de una grandeza intrínseca que habían alcanzado la cima por esta razón, algo así como la crema y nata de la creación literaria. Este concepto «naturalizado» del canon ha sido cuestionado con fundamentación empírica por historiadores de la literatura. Dos argumentos han sido particularmente poderosos: primero, han demostrado que los cánones, aunque puedan parecer *eternos* en un momento determinado de la historia, son criterios inestables y cambiantes. La obra maestra de hoy, ayer fue despreciada y quizás vuelva a serlo ser mañana. Segundo, los críticos académicos han explorado las formas en las que los

cánones y los procesos de canonización son determinados socialmente según parámetros que reproducen las jerarquías sociales. (Esta última tesis es aceptada, incluso, por los tradicionalistas).

Los críticos del canon, es decir, los académicos que buscan someter los procesos de canonización a un escrutinio histórico, señalan con frecuencia que es útil distinguir dos dimensiones en su quehacer crítico: la revisión del canon en tanto que estructura de exclusión y de valor. La primera (la más fácil) consiste en identificar obras que satisfagan los criterios de inclusión en el canon pero que hayan sido excluidas por razones *ilegítimas*, es decir, no literarias. Este es el caso, por ejemplo, de los textos a los que se ha negado la canonización porque su autora es una mujer, algo que podría decirse de la obra de ficción de la argentina Juana Manuela Gorriti o de la mayor parte de la poesía de Gabriela Mistral. Con frecuencia, como pasó con Gorriti y Mistral, las obras excluidas, aunque muy leídas en el momento de su publicación, fueron marginadas posteriormente por historiadores de la literatura que, obedeciendo a criterios androcéntricos buscaban mantener, consciente o inconscientemente, el predominio masculino en los espacios culturales y literarios.

La segunda dimensión, es decir, la revisión del canon en tanto que estructura de valor, plantea más dificultades. Es un proyecto encaminado a demostrar que los criterios utilizados para determinar el valor literario están constituidos de tal forma que ellos mismos reflejan las estructuras hegemónicas de la sociedad. Esta perspectiva incluye el cuestionamiento de los procesos a través de los cuales se *legitiman* las inclusiones o las exclusiones. Si los textos escritos por miembros de grupos sociales marginales o subordinados son leídos a partir de los códigos hegemónicos, como lo hacía el profesor de la anécdota inicial, siempre «carecerán de una calidad que justifique su inclusión». Los cánones, desde esta perspectiva, son estructuras que se autoafirman de manera avasallante y se reproducen a través de prácticas de lectura en los aspectos más elementales de la experiencia literaria, como son el horizonte de expectativa, el género literario, el contenido, el lenguaje y el punto de vista. Los lectores en cuya formación solo estudiaron textos canónicos casi siempre carecerán de los conocimientos necesarios para valorar la escritura de grupos subordinados o excluidos. No sabrán interpretar ni disfrutar estos textos, y es muy probable que les parezcan banales o ilegibles tanto en su forma como en su

contenido. Para emitir juicios sobre la escritura no canónica, es necesario aprender a leerla. Juzgarla partiendo de las normas establecidas implica, de hecho, partir de prejuicios que reproducirán la misma estructura de exclusión que los marginó inicialmente. Los cánones no son simplemente listas de libros, sino maquinas de valor que generan sus propias verdades.

El ingreso al canon y al poder de canonizar está sujeto a las mismas restricciones sociales que pesan sobre otros procesos culturales, como son el acceso a la alfabetización, a la escritura institucionalizada o a los circuitos de la cultura impresa. El poder de canonizar ha estado, ante todo, en manos de la academia, tradicionalmente una de las instituciones más excluyentes. Es bien sabido que la ola de pensamiento crítico de los años 70 y 80 que cuestionó la canonización fue un producto de la democratización que vivieron las universidades de los países industrializados en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Como se recordará, la crisis transnacional de 1968 tuvo su origen en los movimientos estudiantiles que, en sus inicios, se congregaron alrededor de la crítica a las estructuras canónicas del conocimiento predominantes en la academia. Nadie discute el papel fundamental que jugó el feminismo en el desarrollo y defensa de esta perspectiva crítica, que ha sido objeto de ataques implacables.

En estas páginas, abarco el tema de mujeres ensayistas latinoamericanas. Se trata de un auténtico reto. Es muy difícil encontrar un corpus literario más androcéntricamente constituido que el del ensayo latinoamericano. Las antologías —esos grandes espejos del canon— que lo glosan son verdaderos monumentos a la intelectualidad masculina. En ellas encontramos nombres muy conocidos y valiosos: Bello, Echeverría, Sarmiento, Montalvo, González Prada, Hostos, Martí, Rodó, Henríquez Ureña, Vasconcelos, Mariátegui, Martínez Estrada, Arciniegas, Reyes, Picón-Salas, Zea, Paz, Anderson Imbert. Una breve revisión de las antologías de ensayo latinoamericano disponibles en la biblioteca de mi universidad (Skirius, 1981; Earle *et. al.*, 1973; Vitier, 1945; Rey 1985; Ripoll, 1966; Urello, 1966; Guillén, 1971; Foster, 1983) reveló muy pocas excepciones al monopolio masculino. Una antología de ensayos del siglo xx (Skirius, 1981) recoge textos de veintiséis autores, entre los que solo está la chilena Gabriela Mistral. Y en una antología de ensayos contemporáneos (Guillén 1971) solo aparece la puertorriqueña Concha Meléndez, y el suyo es el fragmento más corto de todos los textos compilados. Una

historia general del ensayo latinoamericano (Earle *et al.*) menciona brevemente a Meléndez, a su compatriota Margot Arce y a la argentina Victoria Ocampo. En un novedoso e iluminador estudio sobre el ensayo, el crítico estadounidense David William Foster plantea el tema de la ensayística de las mujeres en un breve capítulo final dedicado a los *Testimonios* de Victoria Ocampo, cuya principal característica —en opinión del crítico— es la evidente insignificancia de los temas abordados. Aunque Foster intenta proponer ciertas estrategias que permitan una lectura seria de los *Testimonios*, su análisis no toma distancia del punto de vista tradicional, según el cual las mujeres están fuera del ámbito verdaderamente intelectual. Llama la atención que el crítico eligiera analizar los *Testimonios*, que son escritos autobiográficos, cuando Ocampo es autora de muchas páginas que son, inequívocamente, ensayos. ¿Por qué, nos preguntamos, estos textos no han sido abordados en estudios críticos, ni en programas de cursos, ni han sido incluidos en las antologías del ensayo latinoamericano? Ocampo ofrece un posible diagnóstico de las causas de su propia exclusión en uno de esos ensayos, escrito en tres partes y titulado *La mujer y su expresión*, (1936). «Creo que», escribe,

desde hace siglos toda conversación entre el hombre y la mujer, apenas entran en cierto terreno, empieza por un «no me interrumpas» de parte del hombre. Hasta ahora el monólogo parece haber sido la manera predilecta de expresión adoptada por él. (La conversación entre hombres no es sino una forma dialogada de este monólogo). (12-13)

«Se diría que el hombre», concluye Ocampo, «no siente o siente muy débilmente» la necesidad de dialogar con la mujer, «ese otro ser, semejante y, sin embargo, distinto a él»:

En el mejor de los casos no tiene ninguna afición a las interrupciones. Y en el peor, las prohíbe. Por lo tanto, el hombre se contenta con hablarse a sí mismo y poco le importa que lo oigan. En cuanto a oír él, es cosa que apenas le preocupa. (13)

Empleando los términos de Ocampo, podríamos decir que la historia de la literatura ha interpretado el ensayo como uno de esos monólogos mas-

culinos que desalientan o directamente prohíben que las mujeres «interrumpas». Ocampo nos proporciona una imagen más bien triste de las respuestas del sexo femenino a la centenaria consigna de «No me interrumpas». «La mujer», afirma, «se ha resignado a repetir, por lo común, migajas del monólogo masculino disimulando a veces entre ellas algo de su cosecha» (p.13). En seguida presento algunas observaciones sobre el monólogo masculino, consagrado como la forma canónica del ensayo, y más adelante sostengo que la participación de las mujeres en este género literario tal vez sea más vivaz y coherente de lo que pensaba Ocampo, que quizás tuvo más antecesoras de las que creyó.

El ensayo de identidad criolla, ese «centauro de los géneros literarios»

Quisiera iniciar con una generalización que podría parecer confirmada por las antologías y estudios críticos que acabo de mencionar. La columna vertebral del ensayo latinoamericano en cuanto canon literario está formada por una franja importante de la búsqueda intelectual, que en adelante llamaré «el ensayo de identidad criolla». Propongo este término para referirme a una serie de textos escritos a lo largo de los últimos ciento ochenta años por hombres latinoamericanos, casi todos pertenecientes a las elites euroamericanas, que abordan la problemática de la identidad latinoamericana, especialmente en relación a Europa y Norteamérica. El ensayo de identidad se pregunta: ¿cómo definir y legitimar la identidad y la cultura criollas en la era posindependencia? ¿Cómo podría representarse la hegemonía criolla a sí misma? ¿Cuál es, o debería ser, su proyecto social y cultural? La mayoría de los estudiosos de la literatura latinoamericana conocen a un buen número de los exponentes de este canon ensayístico cuyo punto de partida suele ubicarse en la «Carta de Jamaica» de Simón Bolívar o en el prólogo a la *Gramática* de Bello. Su primer exponente indiscutible es el *Facundo* de Sarmiento, seguido por *Nuestra América* de Martí, el *Ariel* de Rodó, *La raza cósmica* de Vasconcelos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* de Henríquez Ureña, el *Laberinto de la soledad* de Paz y *Calibán* de Retamar.

Es obvio que estos textos canónicos son muy diferentes unos de otros. Unos fueron escritos como libros, otros como intervenciones polémicas, otros como textos periodísticos e incluso alguno se concibió originalmente como una pieza de oratoria, (por no mencionar las cartas de Bolívar o el prólogo de Bello). Algunos abordan la cuestión de la identidad a nivel nacional, otros desde una perspectiva continental o hemisférica. Más allá de las diferencias entre unas obras y otras, la mera observación empírica nos permite ver que el ensayo de identidad criolla, poéticamente denominado por Skirius (Skirius, 1973:9 y *passim*) «el centauro de los géneros literarios» es lugar inhóspito para la mujer. El sujeto hablante del canon ensayístico es masculino y blanco de forma clara y excluyente. Se erige en la figura del pensador, propietario y productor *del pensamiento*, del que las mujeres, por naturaleza, estaban excluidas. Como cultura, la ciudadanía y la hegemonía criolla fueron consistentemente trazadas y retrazadas por intelectuales latinoamericanos (hombres euroamericanos que, de hecho, constituían las elites) que se autoconsideraban propietarios de la cultura, de la ciudadanía y de la hegemonía. La exclusión de las mujeres de estas esferas de poder era intrínseca al proyecto. No se le reconocía a la mujer el derecho al uso de la palabra en tanto que ciudadana que habla para todos los ciudadanos.

Sobra decir que esa situación discursiva refleja el estatuto legal y jurídico del republicanismo decimonónico. Los historiadores han descrito los procesos por los que las mujeres (al igual que muchos otros sectores de la sociedad) han sido excluidas de la plena ciudadanía en las repúblicas americanas negándoles el derecho a la propiedad, al voto, a tomar decisiones relacionadas con la reproducción, a la educación, a ocupar cargos públicos (¡incluso a hacer discursos públicos!) y a la igualdad ante la ley. Afortunadamente, el acceso de las mujeres a la alfabetización, a la cultura impresa y a la esfera pública fueron establecidos antes de la era republicana. Las mujeres no fueron silenciadas totalmente. Sin embargo, para hablar y ser escuchadas, tenían que hacerlo como mujeres. Y esto, como veremos más adelante, fue precisamente lo que hicieron.

Mujeres intelectuales y el «ensayo de género»

Las mujeres intelectuales no sucumbieron a las resonancias del «No me interrumpas» de Ocampo. Desde el principio, y pese a su restringido acceso a la educación y a la cultura letrada, las escritoras criollas se esforzaron por hacer valer su posición como sujetos sociales, como agentes de la historia y como pensadoras. De hecho, un proyecto ensayístico femenino y contracanónico surge como alternativa al ensayo masculino. En paralelo al ensayo de identidad de corte masculino, las intelectuales criollas generaron una tradición que podemos denominar «ensayo de género». Utilizo este término para referirme a un corpus de textos escritos por mujeres latinoamericanas a lo largo de los últimos doscientos años, cuyo tema es el estatuto de la mujer en la sociedad. Es una literatura contestataria que se propone «interrumpir el monólogo masculino» —por decirlo en palabras de Victoria Ocampo—, o al menos desafiar la pretensión masculina a monopolizar la cultura, la historia y la autoridad intelectual. Como sucede con el ensayo de identidad, el corpus completo del ensayo de género comprende cientos de libros y miles de páginas. A manera de ejemplo, podemos mencionar algunas obras de las escritoras más conocidas (ver Marting, 1987, 1990): «La mujer» (1860), de Gertrudis Gómez de Avellaneda, «Emancipación moral de la mujer» (1858), de Juana Manso, «Influencia de la mujer en la sociedad moderna» (1874), de Mercedes Cabello de Carbonera, «Las obreras del pensamiento en América Latina» (1895), de Clorinda Matto de Turner, *La mujer en la sociedad moderna* (1895), de Soledad Acosta de Samper, *El feminismo y la evolución social* (1911) y *Socialismo y la mujer* (1946), de Alicia Moreau de Justo, *¿A dónde va la mujer?* (1934), de Amanda Labarca Hubertson, *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, (1930/1961) de Teresa de la Parra, *La mujer y su expresión* (1936), de Victoria Ocampo, *Hacia la mujer nueva* (1933), de Magda Portal, *Sobre cultura femenina* (1950) y *Mujer que sabe latín* (1973), de Rosario Castellanos. De ninguna manera propongo establecer un nuevo canon a partir de estas obras, me limito a proponer un corpus amplio, continuo y muy poco estudiado de ensayística de mujeres en torno a la cuestión de género.

Aunque no siempre de forma directa, el ensayo de género impugna la negación de derechos a las mujeres implícita en el ensayo masculino de

identidad criolla y que es avalada, de hecho, por las instituciones oficiales de la política y la cultura de las sociedades de los estados modernos. Desde una perspectiva histórica, el ensayo de género puede verse como el lado femenino de una prolongada negociación política que se ha dado en América Latina para determinar cuáles son y cuáles deberían ser los derechos políticos y sociales de las mujeres en la era posindependentista. Desde una perspectiva ideológica, sus planteamientos acerca de la femineidad son eclécticos, operan tanto desde dentro como contra las ideologías patriarcales de género. Al igual que el ensayo de identidad criolla, el ensayo de género sigue siendo hoy un género productivo. A la par con la inundación de estudios académicos sobre la mujer, siguen apareciendo textos radicados en la tradición de discurso público que intento caracterizar aquí, como *Ser política en Chile* (1986), de Julieta Kirkwood, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* (Brasil, 1969), de Heleieth Saffioti, *Mujer de Celia Amorós* (Argentina 1990, o *Las diez cosas que una mujer chilena no debe hacer jamás* de Elizabeth Subercaseaux (Chile 1995)¹⁷³. He sugerido que el ensayo de género se desarrolla paralelamente al ensayo de identidad en las letras latinoamericanas. Ambos se relacionan con la figura del intelectual público, aquel que escribe obras de ficción y poesía y también se involucra de manera activa en el periodismo y en los asuntos públicos. Como en el caso masculino, los ensayos de género tienen a menudo su origen en intervenciones oratorias. Entre muchos otros ejemplos, puede mencionarse «Las obreras del pensamiento», de la peruana Clorinda Matto de Turner, conferencia presentada originalmente en la Academia de Buenos Aires en 1985 a un público numeroso reunido allí para dar una calurosa bienvenida a la oradora que se había exiliado del Perú, y «La influencia de las mujeres en la formación del alma americana», de la venezolana Teresa de la Parra, cuyo origen está en una serie de conferencias memorables que dictó la escritora en Bogotá en 1930. Está también el discurso sobre la condición de las mujeres, presentado por Amanda Labarca ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1946 y las charlas radiofónicas de Victoria Ocampo que la muestran mucho menos elitista de lo que siempre se la hace parecer.

173 Testigo de la creciente extensión del pensamiento sobre género, este último libro va acompañado de un segundo, titulado *Las diez cosas que un hombre en Chile debe hacer de todas maneras* (2003), de la misma autora.

Es evidente que los paralelismos entre el ensayo de identidad criolla y los ensayos de género de las criollas no implican que los dos puedan leerse o analizarse del mismo modo. Los hábitos de lectura del ensayo de género no han tenido un desarrollo suficiente entre los académicos de la literatura latinoamericana ni son parte de su historia intelectual. Creo, sin embargo, que es posible arriesgar unas pocas generalizaciones. En primer lugar, como sugieren los títulos citados, las categorías de lo nacional son poco empleadas en el ensayo de género, por lo menos hasta el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Aunque la ciudadanía de las mujeres es una de sus principales preocupaciones, las autoras pocas veces hablan como sujetos de una nación en particular. Antes parece que les preocupa el estatuto de la mujer en los modernos estados-nación en general. En segundo lugar, el corpus sugiere dos modelos distintos. Por un lado, muchos de estos textos tienen la forma de enumeraciones históricas en las que la escritora presenta ejemplos de mujeres que han hecho aportes importantes a la sociedad y a la historia. Entre un ejemplo y otro, muchos de estos textos intercalan con frecuencia comentarios analíticos sobre la condición social y existencial de la mujer. Un ejemplo de este modelo es «Las obreras del pensamiento», de Clorinda Matto de Turner, que presenta una visión panorámica de las escritoras de su época. «La mujer en la sociedad moderna», de Soledad Acosta de Samper, es otro ejemplo impresionante: un libro entero dedicado a catalogar las contribuciones de docenas de mujeres revolucionarias, filántropas, misioneras, pensadoras morales, médicas, políticas, artistas y escritoras de Europa y América, desde la Revolución francesa hasta el presente de la autora. Este modelo de enumeración histórica sigue vigente en obras más recientes como *Las argentinas de ayer y hoy* (1967), de Lily Sosa de Newton, o *La mujer en la Revolución Mexicana* (1961), de Ángeles Mendieta Alatorre.

En ocasiones, la enumeración histórica no hace más que constatar la presencia y participación de las mujeres en la historia, la cultura y la vida pública, o de reivindicar los privilegios de clase de los criollos. Aunque produzca una literatura más de hechos que de ideas, esta tarea histórica no debe menospreciarse. La subordinación de las mujeres se justificaba a partir de observaciones supuestamente objetivas de sus capacidades y limitaciones «naturales». Era indispensable, y todavía lo es, combatir esos planteamientos ideológicos con datos empíricos del aporte de las mujeres

al escenario social. A nivel del imaginario social las enumeraciones históricas también hacen hincapié en la realidad de las mujeres como agentes de la historia, papel que la historiografía oficial suele negarles. Dentro de la hegemonía del pensamiento positivista, estos ensayos reivindican a menudo a la mujer como agente del progreso y de la evolución humana y no como elemento retardatario que necesita ser guiado de manera paternalista. En una de las muestras más ricas del ensayo de género, «La influencia de las mujeres en la formación del alma americana» (1930), Teresa de la Parra combina el catálogo histórico con una profunda reflexión sobre el proceso de recuperación de historias perdidas. Desde una perspectiva feminista, la vitalidad del catálogo es motivo de un júbilo amargo. Se siguen escribiendo catálogos históricos de los logros de la mujer porque el gesto de recuperación sigue siendo necesario. Ante el avasallador androcentrismo de las instituciones oficiales de conocimiento sigue siendo imprescindible reivindicar una y otra vez el simple hecho de que las mujeres somos sujetos históricos plenos y con capacidad de emprender acciones significativas.

Un segundo modelo discursivo del ensayo de género es la reflexión analítica sobre la condición espiritual y social de las mujeres. Aquí las mujeres escritoras desafían a los hombres en el terreno intelectual, que ha sido siempre considerado la propiedad del ensayo, es decir, el terreno del *pensamiento*. Esta forma del ensayo de género está representada por los trabajos antes mencionados de Gómez de Avellaneda, Manso, Moreau de Justo, Labarca, Portal, Ocampo y Castellanos. El ensayo analítico de género no busca reproducir el pensamiento masculino, sino que suele proponer formas alternativas de intelectualidad que ponen en tela de juicio la prerrogativa masculina de determinar lo que vale como pensamiento.

El ensayo «La mujer», de Gómez de Avellaneda, es un interesante ejemplo del siglo XIX de esta forma de intervención pública. Su propósito principal parece ser la construcción estratégica de una base epistemológica alternativa que refute tanto la supremacía de la racionalidad secular como la tendencia a reducir a la mujer a la maternidad. Gómez de Avellaneda abre su ensayo tomando distancia de «un elegante publicista español» autor de un volumen dedicado a «la historia del bello sexo». La autora señala que:

No entra en nuestra ánimo la idea de acompañarle por el vasto campo de su filosófica exploración, ni la de prestarle nuevos y desconocidos datos, para ensanche y apoyos de sus teorías (285).

En lugar de esto, comienza abordando el tema de los sentimientos, campo en el que, asegura, la supremacía de las mujeres sigue siendo incuestionable. Para delimitar el espacio de su propia autoridad, admite la existencia de ciertas formas de superioridad masculina, pero solo de manera provisional:

Concedamos sin la menor repugnancia que en la dualidad que constituye nuestra especie, el hombre recibió de la naturaleza la superioridad de la fuerza física, y ni aún queremos disputarle en este breve artículo la mayor potencia intelectual que con poca modestia se adjudica. Nos basta, lo declaramos sinceramente, nos basta la convicción de que nadie puede, de buena fe, negar a nuestro sexo la supremacía en los afectos... en la inmensa esfera del sentimiento (285-286).

Y por si sus lectores devaluaran el sentimiento, Gómez de Avellanada se apresura a señalar que los sentimientos elevados son la clave de los grandes espíritus, y en especial la capacidad de sacrificio, concentrada en las mujeres. En clara respuesta al racionalismo secular que subyace a la intelectualidad masculina, Gómez de Avellanada fundamenta la autoridad social e intelectual de las mujeres en dos fuentes totalmente distintas: la Biblia y el cuerpo. El dolor del parto, dice, otorga a la mujer el derecho divino a «reinar» en «los vastos dominios del sentimiento» (287). El vocabulario monárquico que utiliza aquí confronta los valores republicanos que niegan poder social a las mujeres. Los hombres, afirma Gómez de Avellanada, corrompen el derecho divino de las mujeres: solo reproduciéndose sin intervención masculina pudo María dar a luz un hijo divino, en contraste con Eva, cuyas relaciones con Adán dieron origen a una «descendencia corrompida». Las «páginas sangrientas del heroísmo religioso», continúa, «refutan cualquier noción de la mujer como débil e incapaz de participar en los asuntos públicos». La autora regresa a la Biblia y propone lo que hoy en día se consideraría una lectura feminista de la vida de Cristo. Al comentar el texto, Gómez de Avellanada contrapone

la torpeza masculina con la sabiduría de las mujeres. Los evangelios le sirven como fuente de ejemplos. Mientras Jesús viaja por Judea haciendo milagros y convirtiendo a los pobres:

Los doctores de la Iglesia le persiguen, acusándolo de perturbador del orden público.

Las mujeres ignorantes se van en pos suya, bendiciendo el vientre donde fue concebido.

El fariseopreciado de justo, que le recibe en su casa, no le ofrece agua para la ablución prescrita por el uso.

La mujer pecadora llega a lavarle los pies con sus lágrimas y a enjugárselos con sus cabellos (288).

Las contraposiciones prosiguen. Poncio Pilato ordena que golpeen a Jesús, mientras que la esposa de Pilato, «perturbada por misteriosos presentimientos», envía mensajeros a suplicar por la vida de Cristo. Después de la crucifixión, todos los discípulos, menos uno, desaparecen, mientras tres mujeres permanecen allí, lo que les permite ser testigos privilegiados de la resurrección. Vale la pena hacer notar que la principal herramienta de la que se sirve Avellaneda para legitimar la autoridad social y epistemológica de la mujer es el poder como lectora e intérprete de textos, en este caso la Biblia. El clímax de su argumentación resulta de la mera observación textual (nótese de nuevo la imagen monárquica):

¡Mujer! he ahí a tu hijo, le dice el Redentor a María, simbolizando en San Juan a todos los hombres. Notadlo; no la llama madre suya porque la Reina de los mártires no representa allí solamente a la augusta Madre del Mesías; representa a la mujer...a la mujer rehabilitada, a la mujer santificada, a la mujer co-redentora, cuyo grande corazón puede contener la maternidad del universo. (290)

Aunque difícil de comprender para los lectores contemporáneos, el razonamiento de Gómez de Avellaneda es radical con respecto a los puntos

de vista sobre la mujer y la ciudadanía que predominaban en su época. Ella marca una separación absoluta entre ser mujer y ser madre y sostiene que, de acuerdo con la Biblia, lo primero tiene más importancia que lo segundo. En esta afirmación hay implícito un rechazo agresivo al triunfante proyecto republicano que definía el valor social de la mujer únicamente en función de la maternidad.

La segunda parte del ensayo lleva aún más lejos el desafío al preguntar si realmente existe algún fundamento para considerar que las mujeres son más débiles que los hombres, y si la superioridad de la mujer en asuntos del corazón supone necesariamente su inferioridad en asuntos de inteligencia y carácter. Finalmente, Gómez de Avellanada reivindica el terreno del pensamiento:

no solo nos sentimos dispuestas a declarar, con Pascal, que *los grandes pensamientos nacen del corazón*, sino que nos asalta la idea de que los más gloriosos hechos, consignados en los anales de la humanidad, han sido siempre obra del sentimiento (p.293).

Esta reflexión introduce la tercera parte del ensayo, en la que Gómez de Avellanada aborda la problemática central: la capacidad de las mujeres para «gobernar pueblos y administrar los intereses públicos». La creación de una esfera de acción alternativa para las mujeres no es el proyecto de Gómez de Avellanada, que más bien busca posibles caminos para ingresar en los ámbitos ilegítimamente monopolizados por los hombres, como la Real Academia de la Lengua Española, que la excluyó únicamente a partir de un criterio de género.

Casi setenta años después, Victoria Ocampo en *La mujer y su expresión* (1936) también postula una intelectualidad femenina que se distingue de la tradición masculina. A diferencia de Gómez de Avellanada, Ocampo se apropia del término «pensamiento» desde la primera frase (acordemos que el texto originó como programa de radio):

Lo primero que pienso al hablaros es que vuestra voz y la nuestra están conquistando a mi gran enemigo, el Atlántico...He visto siempre en el Atlántico un símbolo de la distancia que me ha separado de seres y cosas queridas. Si no era Europa, era América lo que echaba de menos (p.9).

A su regreso de los Estados Unidos a través del Canal de Panamá, Ocampo «dio gracias al cielo» porque la prolongada separación impuesta por el Océano Pacífico también había sido «derrotada».

En abierto contraste con las identificaciones americanistas, y con frecuencia nacionalistas, del ensayo de identidad, Ocampo se plantea a sí misma como un sujeto decididamente global y cosmopolita, para quien la mediación de las distancias es una prioridad. Y para que quede claro que se refiere a la distancia social y no solo a la geográfica, Ocampo recurre a una imagen oceánica al relatar una anécdota de una conversación telefónica trasatlántica que escuchó en Berlín. Un hombre de negocios argentino llama a su esposa en Buenos Aires e inicia la conversación con la frase: «No me interrumpas». Esta anécdota conduce a una reflexión sobre el monólogo masculino a la que ya se hizo referencia. La pensadora de Ocampo, por otra parte, se relaciona con el mundo a través del diálogo y la mediación. «Interrumpidme», pide a sus oyentes: «Este monólogo no me hace feliz. Es a vosotros a quienes quiero hablar y no a mí misma» (12). Ocampo presenta la expresión de la mujer como una lucha dirigida principalmente contra el monopolio del monólogo masculino y también contra el condicionamiento social que lleva a la mujer a «ofrecerse en holocausto». Hoy en día, afirma Victoria Ocampo, la mujer que está en el otro extremo del teléfono se atreve a decir:

El monólogo del hombre no me alivia ni de mi sufrimiento ni de mi pensamiento. ¿Por qué he de resignarme a repetirlo? Tengo otra cosa que expresar. Otros sentimientos, otros dolores han destrozado mi vida, otras alegrías la han iluminado desde hace siglos (14).

Como en el caso de Gómez de Avellaneda (y De la Parra) el prefacio de Ocampo antecede a un ensayo dividido en tres partes, de las cuales la primera se refiere a la subjetividad de las mujeres, la segunda, a la maternidad y a la reproducción social, y la tercera, a la vida pública y nacional.

El ensayo de género es una tradición y una práctica de escritura indisolublemente vinculada con la amplia literatura periodística sobre la mujer y el sistema de género, que es un tema recurrente en el discurso público latinoamericano a través de su historia. Pocos temas son tan constantes en la amplia y variada órbita de las publicaciones periódicas latinoamericana-

nas. Las primeras publicaciones de muchas escritoras, desde Clorinda Matto de Turner y Delmira Agustini, hasta la novelista contemporánea Isabel Allende, fueron textos periodísticos breves. Para muchas de ellas, —Juana Manso, Juana Manuela Gorriti, Marta Brunet, Alfonsina Storni y Rosario Castellanos— este tipo de escritura fue una fuente de ingresos y les permitió mantener su presencia en el mundo de las letras. *Mujer que sabe latín*, (1973) libro muy conocido de Rosario Castellanos, es una recopilación de este tipo de textos periodísticos, como también lo es *Feminismo contemporáneo*, de Amanda Labarca, publicado en 1946.

El contra canon en su contexto

Como sucede con cualquier esfuerzo para leer la escritura marginada *dentro* de un campo discursivo monopolizado por un canon, existe una tentación de leer ensayo de género sólo como respuesta a la autoridad intelectual masculina, y al ensayo de identidad criolla en particular. Es esencial, sin embargo, hacer esta lectura de manera dialéctica y recíproca. Es decir, el ensayo de identidad criolla también debe ser leído como respuesta a las demandas de las mujeres (y otros grupos marginados) por una plena inclusión en la sociedad. Es necesario leer las propuestas de los ensayistas criollos no como expresiones *sui generis*, sino como posturas disputadas que surgen de una crisis de legitimidad profunda y permanente. Es necesario aprender a leer las cartas de Bolívar dentro del mismo contexto en el que escribió su amante Manuela Sáenz las suyas, asumiendo una autoridad política e histórica que más tarde se le negó. Es importante también exigirles al Ariel de Rodó y al Calibán de Retamar que fijen su posición frente a Miranda y a Sycorax. Hay que pensar en el problema que Alicia Moreau y Magda Portal representaron para Mariátegui. Es necesario indagar a qué temía Paz cuando decidió reducir a las mujeres mexicanas al papel de La Chingada, y preguntarse qué dijeron Elena Garro y Rosario Castellanos al respecto. Desde esta perspectiva analítica se considera que la escritura hegemónica se constituye en diálogo con las impugnaciones contestatarias de los subordinados y, a su vez, que la escritura contrahegemónica debe leerse en relación a los textos hegemónicos. La diferencia es que, al construir un discurso, los escritores hegemónicos no están siempre obligados

a nombrar a sus Otros (que en este caso son las mujeres), mientras que los subalternos, para proponer conocimientos alternativos tienen que nombrar los poderes a los que se oponen.

Es necesario hacer tres precisiones para no caer en un reduccionismo excesivo. Primero, las dos categorías propuestas, el ensayo de género y el ensayo de identidad criolla, no abarcan toda la producción ensayística ni de hombres ni de mujeres latinoamericanos. Unos y otras han escrito sobre temas de toda índole. Segundo, aunque las mujeres estén ausentes del canon ensayístico, sería un error garrafal afirmar que nunca abordaron el tema de la identidad criolla, o que nunca escribieron sobre la sociedad en su conjunto. Lo hicieron, pensemos en los *Panoramas de la vida* (1876) de Gorriti o las *Cuatro conferencias sobre América del Sur* de Matto de Turner o los *Recados: contando a Chile* (1957) de Mistral, los ensayos biográficos sobre generales de las guerras de independencia de Sosa de Newton. Sin embargo, raras veces se les ha reconocido como interlocutoras legítimas en esos temas.

Además de su trabajo sobre el tema de la identidad, es evidente que existe un corpus enorme no examinado de textos escritos por mujeres latinoamericanas sobre temas sociales y cívicos. La historia, la educación y la moral fueron todas áreas de interés social general sobre las que las mujeres intelectuales escribieron con frecuencia. En el siglo XIX, además de sus artículos sobre la mujer, la peruana Mercedes Cabello de Carbonera escribió estudios muy detallados sobre la independencia cubana y sobre *La influencia de las bellas letras en el progreso moral y material de los pueblos*. Su compatriota Clorinda Matto de Turner escribió una colección de *Bocetos de americanos ilustres*. La socialista puertorriqueña Luisa Capetillo escribió los libros *La humanidad en el futuro* (1910) y *La influencia de las ideas modernas* (1916), además de su ensayo sobre «Las libertades, los derechos y las obligaciones de las mujeres». Magda Portal escribió ensayos sobre «América Latina ante el imperialismo» y «En defensa de la Revolución Mexicana» (1931). Se trata de una nómina infinita de obras, que hasta ahora se han leído muy poco. La producción de las mujeres en el terreno de la poesía cívica también ha sido prolífica y las obras autobiográficas —desde las *Peregrinaciones de una alma triste* (1876), de Gorriti, hasta *La razón de mi vida* (1951), de Eva Perón— nos proporcionan, a menudo, visiones claramente alternativas de la realidad y el bienestar nacionales.

El tercer corolario es que los hombres, obviamente, también han escrito ensayos sobre las mujeres y sobre el feminismo y lo han hecho con una dedicación que fácilmente se puede calificar de obsesiva. Se entiende por qué. Ante el activismo de las mujeres, su evidente peso cuantitativo en la sociedad y las flagrantes contradicciones entre la democracia y la desigualdad de género, era indispensable un esfuerzo propagandístico intenso y continuo para mantener la subordinación social de las mujeres y controlar su lugar en el imaginario social, especialmente en los años veinte y treinta, época que se caracterizó por el acelerado crecimiento de muy diversas actividades de las organizaciones de mujeres. Además, la actividad política de la mujer empezó a focalizarse en torno a la demanda del derecho femenino al sufragio. En este período, los textos escritos por hombres sobre mujeres son particularmente abundantes. Unos pocos intelectuales varones, más comprometidos con la democracia que con sus privilegios de género, escribieron a favor de la igualdad de las mujeres y su emancipación. Falta decidir cuáles de estos textos escritos por hombres deberían ubicarse dentro de la categoría de ensayo de género como la hemos acotado hasta ahora. Aunque solamente el texto de Eugenio de Hostos «La educación científica de la mujer» (1873) forma parte del canon ensayístico, algunos académicos han despertado interés en torno a los escritos sobre mujeres de Sarmiento y Echeverría (Garrels, 1989), el ensayo de José Mármol sobre Manuela Rosas, que es un verdadero manifiesto de género (Masiello, 1992), y los trabajos de González Prada sobre «El problema de la mujer» (Kristal, 1987) y el de Vaz Ferreira *Sobre feminismo* (Moraña, s.d.), entre otros. Las bibliografías de tres libros, publicados hace relativamente pocos años, sobre el debate de género en Colombia (Jaramillo *et al.* 1991), Argentina (Carlson, 1987) y Chile (Santa Cruz *et al.* 1987) demuestran que casi una cuarta parte de los libros sobre mujeres, publicados entre 1910 y 1940, fueron escritos por hombres. Estas obras —está por demás decirlo— abarcan un espectro ideológico muy amplio, desde autores jesuitas que defienden el catolicismo, hasta socialistas que sueñan con una revolución de género.

Tenemos aquí también un amplio corpus de textos que deben ser rescatados, analizados con detenimiento e integrados dentro de los recuentos académicos de la historia de las ideas en América Latina. Los textos escritos por hombres sobre el sistema de género parecen haber sido olvidados

por las mismas razones que se ignoran los textos escritos por mujeres: las mujeres y el género no han sido mirados como elementos de verdadera importancia para el pensamiento auténtico. Pero, obviamente, la razón se encuentra en la producción de la imaginación patriarcal que busca siempre posicionar un sujeto masculino normativo. El volumen enciclopédico de Earle y Mead (1973) sobre los principales ensayistas varones evita por completo hacer cualquier mención a sus escritos sobre mujeres. No importa quién lo haga, parecería que escribir sobre género sigue siendo «un trabajo femenino». Es evidente que la indiferencia y el desprecio respecto a estos temas encubren una fuerza poderosa e inconsciente que evita que la cuestión de la desigualdad de géneros llegue a ser un punto central en el debate intelectual y en el proceso de comprensión y cambio social.

La escasa atención que ha recibido la literatura ensayística antes mencionada sugiere que una importante faceta de la historia intelectual de América Latina ha quedado fuera del conocimiento académico. El debate en torno al género, en el que han participado hombres y mujeres de las más diversas posiciones ideológicas, debe considerarse un aspecto central de la historia intelectual de América Latina, tan relevante como el debate sobre la identidad. Debe reconocerse asimismo su importancia capital dentro del proceso de autocreación y autocomprensión de las sociedades latinoamericanas. Los ensayos de género de escritoras como Gómez de Avellaneda, Ocampo, Labarca, de la Parra, Kirkwood, Castellanos y muchas otras, deben aparecer al lado de sus contemporáneos varones en las antologías de ensayo y en los programas de cursos sobre historia de la cultura en América Latina. Las mujeres deben estar presentes como objetos y como sujetos del pensamiento. Se trata, entonces, de recuperar este trabajo y aprender a leerlo.

Obras citadas

ACOSTA DE SAMPER, Soledad (1895). *La mujer en la sociedad moderna*. París: Garnier.

CABELLO DE CARBONERA, Mercedes, (1874). «Influencia de la mujer en la civilización moderna» *El Correo del Perú*

CARLSON, Marifran (1988). *Feminismo! The Women's Movement in Argentina from Its Beginnings to Eva Perón*. Chicago: Academic Publications.

CASTELLANOS, Rosario (1959). *Sobre cultura femenina*. México: América. Revista antológica.

_____ (1973). *Mujer que sabe latín...* México: Secretaría de Educación Pública.

EARLE, P. G., & Mead, R. G. (1973). *Historia del ensayo hispanoamericano*. México: Ediciones de Andrea.

FOSTER, David W. (1983). *Para una lectura semiótica del ensayo latinoamericano*, Madrid: Porrúa.

GARRELS, Elizabeth (1989). «La Nueva Eloisa en América». *Nuevo Texto Crítico*, 4, (pp. 27-38) Stanford: Stanford University.

GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis (1945). «La mujer». En GÓMEZ DE LA SERNA, R. (ed.) *Antología, poesías y cartas amorosas*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

GUILLÉN, Pedro (1971). *El ensayo actual latinoamericano*. México: Ediciones de Andrea.

JARAMILLO, M. M., ROBLEDO, A. I., RODRÍGUEZ-ARENAS, F. M. (1991). *¿Y las mujeres? Ensayo de literatura colombiana*. Antioquia, Colombia: Universidad de Antioquia.

KIRKWOOD, Julieta (1986). *Ser política en Chile*. Santiago: FLACSO.

KRISTAL, Efraín (1987). *The Andes Viewed from the City*. New York: Peter Lang.

LABARCA HUBERTSON, Amanda (1934). *¿A dónde va la mujer?* Santiago: Editorial Extra.

MANSO, Juana (1858). «Emancipación moral de la mujer» *La Ilustración Argentina*.

MARTING, Diane E. (1987). *Women Writers of Spanish America*. New York: Greenwood

Mary Louise Pratt

_____ (ed.). (1990). *Spanish American Women Writers: A Bio-Biographical Source Book*. New York: Greenwood.

MATTO DE TURNER, Clorinda (1902). «Las obreras del pensamiento en la América del Sur» *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires: Juan del Asina.

MENDIETA ALATORRE, Ángeles (1961). *La mujer en la Revolución Mexicana*. México: Instituto Nacional de Estudios de la Revolución Mexicana.

MORAÑA, Mabel (ed.). «Carlos Vaz Ferreira: Hacia un feminismo de compensación», manuscrito inédito, sin fecha.

MOREAU DE JUSTO, Alicia (1911). *El feminismo y la evolución social*. Buenos Aires: Ateneo Popular.

OCAMPO, Victoria (1936). *La mujer y su expresión*. Buenos Aires: Sur [Publicado también en (1941) *Testimonios*, 2ª. Serie 269-286. Buenos Aires: Ediciones Sur,].

PARRA, Teresa de la (1982). «La influencia de la mujer en la formación del alma americana» *Obra*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. [Nota de la traductora: También está publicado en (1992). *Obra escogida*, tomo II. México: FCE]

PORTAL, Magda (1934). *Hacia la mujer nueva. El Aprismo y la mujer*. Lima: Atahualpa.

REY DE GUIDO, Clara (1985). *Contribución al estudio del ensayo en Hispanoamérica*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

RIPOLL, Carlos (1966). *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*. New York: Las Américas.

SAFFIOTI, Heleieth (1969). *A Mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo: Quatro Artes.

SANTA CRUZ, L., PEREIRA, T., ZEGERS, I., MAINO, V. (1978). *Tres ensayos sobre la mujer chilena*. Santiago: Editorial Universitaria.

SKIRIUS, John (1945). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

SOSA DE NEWTON, Lily (1967). *Las argentinas de ayer a hoy*. Buenos Aires: Zanetti.

URRELLO, Antonio (1986). *Verosimilitud y estrategia textual en el ensayo hispanoamericano*. México: Premiá.

VITIER, Medardo (1945). *Del ensayo americano*. México: Fondo de Cultura Económica.

8. La per-versificación: Avellaneda devora a su maestro

Preámbulo: La Poscolonialidad y América

Según la crítica argentina Graciela Montaldo, «por lo general, el posmodernismo sirve en América Latina principalmente como una manera de pensar el alcance de nuestra modernidad». Un argumento análogo se podría proponer en relación al «poscolonialismo», es decir, en el contexto latinoamericano este término sirve principalmente como una manera de pensar el alcance de nuestra colonialidad; en este caso, el prefijo «pos», sílaba que hoy en día es posible injertar en casi cualquier sustantivo, no se refiere a la idea de que estemos viviendo un momento en que los efectos del colonialismo y el euroimperialismo se hayan terminado, sino a algo muy diferente: señala el hecho de que esos efectos están ahora mucho más disponibles para la reflexión que antes. Desde esta perspectiva, el «pos» no interpela a un sujeto paralizado entre la nostalgia y el cinismo en un «fin de la historia» estilo Fukuyama, sino a un sujeto con nuevas capacidades para entender el presente por medio de una relectura radical del pasado; un sujeto orientado, no hacia un futuro congelado en una eternidad posprogreso, sino hacia un renovado quehacer crítico antiimperialista y descolonizador.

El proyecto metropolitano poscolonial ha producido una serie de distorsiones fundamentales con respecto a América Latina, distorsiones innecesarias, aunque quizás inevitables, y poco propicias al diálogo. Para corregirlas será esencial un aporte latinoamericano al debate. En primer lugar, los estudios poscoloniales se basaron casi exclusivamente en la llamada segunda onda de expansión euroimperial en África y Asia a fines del siglo XIX y, de una manera que a veces parece obsesiva, se empeñaron en no dirigir el lente sobre la primera onda del siglo XV-XVIII en América, a pesar de que es obviamente imposible entender la segunda onda si no se toma en cuenta la primera. Seguramente la tendencia entre los investigadores metropolitanos de no aprender a leer en español sea parte del problema, además de un síntoma de las dimensiones neocoloniales del proyecto poscolonial. En segundo lugar, al insistir en el fenómeno específicamente colonial, los estudios poscoloniales eliden el fenómeno íntimamente relacionado del neocolonialismo. Es sorprendente el poco interés que ha demostrado la crítica poscolonial en la convergencia evidente entre el proceso colonial en África y Asia y el proceso neocolonial en América Latina. A pesar todo lo que se ha escrito sobre los discursos coloniales, todavía no se ha llegado a plantear la idea de mapear los discursos neocoloniales, tarea interesantísima y clave para el estudio de las modernidades periféricas. Más preocupante, y muy importante para América, es la sistemática exclusión en los estudios poscoloniales del término imperialismo, una categoría amplia que es capaz de subsumir el colonialismo, el neocolonialismo y tantas otras formas de expansión e intervención que siguen constituyendo el mundo contemporáneo. En la metrópoli son pocas y aisladas las figuras, como Edward Said (1993), que insisten en hacer del imperialismo un objeto de estudio y de crítica.

El foco puesto en un registro limitado de casos históricos, junto con una tendencia a la abstracción, a veces lleva a la crítica poscolonial a atribuir a su objeto de estudio una homogeneidad engañosa. Las escasas propuestas que distinguen entre tipos y formas de colonialismo son muy importantes. Una distinción muy productiva, por ejemplo, es la que señala McClintock (1994) entre el colonialismo de ocupación, tal como se estableció en América, y el colonialismo administrativo, como el que se estableció en África e India. Entre las muchas diferencias que presentan estos dos sistemas destaca la forma que toma la descolonización. En el caso

del colonialismo de ocupación, la descolonización (o la independencia) consiste en que la clase ocupante (criolla) asuma el poder, sustituyendo a las autoridades coloniales. En otros aspectos, sin embargo, las relaciones sociales no se descolonizan, y tampoco las relaciones culturales con la metrópoli. Estas mantienen su carácter colonial: tanto en la América del Norte como en la del Sur, la descolonización de los imaginarios criollos es un proceso lento, tal vez interminable.

De allí la muy comentada colonialidad de las modernidades americanas. Los proyectos de independencia, aunque se lleven a cabo dentro de ideologías de liberación, consisten en parte en relegitimar y refuncionalizar jerarquías y prácticas coloniales, desde la supremacía blanca hasta la esclavitud, el feudalismo y el genocidio. En América del Sur la independencia consistió en este proceso de descolonización parcial que coincidió con la entrada de los proyectos neocoloniales europeos, seguidos por el imperialismo estadounidense de fin de siglo. A los arquitectos de la independencia en América les era casi imposible articular, o tan siquiera percibir, que se trataba de una descolonización limitada que daba nuevas funciones a las relaciones sociales coloniales. Junto a los discursos fundacionales, tan brillantemente estudiados, es necesario identificar la configuración de silencios fundacionales que posibilitan en gran medida la narrativa emancipatoria del siglo XIX. En las páginas que siguen me propongo prestar atención a dos de estos silencios: primero, el silencio sobre el carácter parcial de la descolonización americana, y segundo el silencio sobre el papel de la subordinación de la mujer en la constitución de la nación-estado.

Un personaje incómodo

Durante más de un siglo, estos dos silencios determinaron la recepción de la figura literaria que me interesa abarcar hoy: la poeta, dramaturga, novelista y ensayista cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda. Concretamente, propongo examinar la relación contestataria que mantuvo a lo largo de su carrera con los escritos de su mentor y exmaestro, el conocidísimo poeta romántico José María Heredia. Nacida en 1814, hija de padre español y madre criolla, Gómez de Avellaneda fue educada en Cuba

por tutores. En 1836, a los 22 años, emigró a España con su madre y su hermano en busca de la protección de la casa paterna¹⁷⁴. En las dos décadas siguientes, la emigrada, conocida en España como «La Peregrina», produjo la mayoría de su extraordinaria obra literaria, hasta llegar a ser en la década de los 40 del siglo XIX una de las figuras literarias más celebradas en España. Tuvo fama como dramaturga, novelista, poeta, autobiógrafa, ensayista y periodista. Entre sus patrocinadores estuvieron las figuras más destacadas del escenario literario español, sobre todo José Zorrilla, que la introdujo en los círculos literarios madrileños en los 40, y en 1853 la propuso como candidata a la Real Academia Española. En 1859, Gómez de Avellaneda regresó a Cuba como esposa de un enviado de la corona, Domingo Verdugo y Massieu. Pero el motivo del regreso no fue el oficio del marido, sino las amenazas que recibía en Madrid por parte de las enemistades literarias de su esposa a raíz del gran éxito de su obra teatral *Baltasar*.

Como demuestra Carolina Alzate (1999), el regreso de Avellaneda a Cuba determinó la recepción americana de su obra durante más de un siglo. Si ya se la identificaba a su llegada con la corona y el orden colonial, además las autoridades coloniales le programaron una recepción triunfal a gran escala que le garantizó el odio y el rechazo de la joven generación de independentistas. Alzate cita un soneto satírico que circuló por la isla con motivo de la celebrada vuelta. El último terceto aprovecha el apellido del esposo de la poeta:

Hoy vuelve a Cuba, pero a Dios le plugo
que la ingrata torcas camagüeyana
tornara esclava, en brazos de un verdugo. (Alzate 7)

Aunque desde el momento del desembarque Avellaneda adoptó plenamente el papel de letrada protonacional escribiendo poesía cívica cubanísima, fundando una revista (*Álbum Cubano de lo Bueno y lo Bello*) y hablando como voz de la patria, nunca fue aceptada. Y ella, por su parte, nunca tomó partido en la cuestión independentista. En su condición de

174 Poco después de enviudar, la madre de Gómez de Avellaneda se casó en segundas nupcias contra la voluntad de su familia. Esta ruptura ocasionó su marcha a España con sus dos hijos.

sujeto colonial y femenino parecía no sentir conflicto entre su cubanidad y su lealtad a España. Ser una famosa escritora española no amenazaba la identidad permanentemente cubana que permeaba su producción literaria: no sentía contradicción entre sus vínculos con la corte (los reyes patrocinaron su boda) y su compromiso profundo con el futuro de Cuba. Nunca se sintió incómoda y, por esa misma razón, incomodaba a los independentistas. A la muerte de su marido en 1864, regresó a España, donde murió en 1873 a los 59 años.

Los independentistas asignaron a Gómez de Avellaneda el lugar de la «otredad constitutiva» de su proyecto descolonizador. Como documenta brillantemente Alzate, desde el círculo delmontino en los años 30 hasta Martí en los 70 o Cintio Vitier en la década de los 50 del siglo xx, esa condena, y la propia indiferencia de la poeta frente a la cuestión independentista, determinaron en gran medida la recepción de su obra. Nunca se le concedió visa de entrada a la «ciudad letrada» nacional, o protonacional, de Cuba. La otredad de Avellaneda con relación a la ciudad letrada cubana era doble: por un lado, por su falta de radicalismo sobre la cuestión independentista y, por otro, por su exceso de radicalismo sobre las relaciones de género. Esta última, la cuestión de género, constituye sin duda uno de los silencios fundacionales más contundentes del liberalismo, tanto latinoamericano como europeo, y Gómez de Avellaneda luchó toda la vida contra él. Con «liberalismo» me refiero al pacto sociopolítico que se consolidó en Europa y América a lo largo del siglo xix, y cuyo resultado fue una democratización de la política a costa de una nueva subordinación de la mujer (Landes 1988).

De la lucha emancipadora a la subordinación civil

Como a otras mujeres de su generación —pensemos en Flora Tristán, Juana Manuela Gorriti, Eduarda Mansilla, Juana Manso—, a Gertrudis Gómez de Avellaneda le tocó vivir en las últimas décadas del xviii y las primeras del xix una etapa de apertura radical en cuanto a la emancipación femenina. Cuando todavía estaba en Cuba, Avellaneda leyó a las feministas finiseculares —Mary Wollstonecraft, George Sand o Madame de Staël—. Irónicamente, como señala Kirkpatrick (1989), fue por su estatus

colonial, cubano, por lo que Avellaneda tuvo acceso a estas lecturas (y muchas otras). En España en las décadas de 1810-1840 la posibilidad de que una joven tuviera contacto con estas intelectuales era casi nula. No se sabe si fueron sus lecturas las que llevaron a Avellaneda a que rehusara los 12 años un matrimonio propuesto por su familia, lo cual le costó una herencia. A mitad de siglo, tanto en América como en Europa, esta apertura a la emancipación femenina fue cediendo frente a la imposición de nuevas ideologías de domesticidad e higiene social. En la segunda mitad del siglo se registra un notable retroceso respecto a la igualdad de la mujer (en Francia y España fue en los 40 cuando las mujeres empezaron a adoptar el apellido del marido precedido por el «de» [Kirkpatrick 1989]). La nueva etapa de subordinación femenina estuvo marcada en América Latina, por ejemplo, por la llegada del tratado de Aimé Martin titulado *De l'éducation des mères de famille ou de la civilisation du genre humain par les femmes* (1834), traducido en Chile en 1840 (Garrels 1989, 1994).

La carrera de Gómez de Avellaneda registra ese cambio. En los años 30 y 40 Avellaneda llegó a integrarse plenamente en la vida literaria española. Fue lanzada por el poeta Zorrilla, que la nominó para la Academia Real Española en 1853 (de donde fue excluida solo por su género). Veinte años más tarde, en contraste, Martí la condenaba rotundamente, no solo por no ser femenina, sino por no poder ser calificada siquiera de mujer: «Hay un hombre altivo a veces fiero en la poesía de la Avellaneda», dice con intención inequívoca. Avellaneda no fue el único blanco del androcentrismo y de la misoginia de Martí. El rechazo sexuado es sintomático del estrechamiento dramático de las ideologías de género en la segunda mitad del siglo, tanto en Europa como en América. Es síntoma también del «pánico sexual» que se le atribuye a Martí y a otros intelectuales finiseculares en América Latina (Molloy 1996, 1998; Ramos 1999; Cruz-Malavé 1998; Lugo-Ortiz 1998), asociado entre otras cosas con las contradicciones entre la independencia y la neocolonialidad.

La subordinación de la mujer en el pacto social moderno es uno de los grandes silencios fundacionales del liberalismo. Silencio que la politóloga británica Carol Pateman quería rectificar con su importante estudio *The Sexual Contract* (1987), que ya comenté en el capítulo «Tres incendios y dos mujeres extraviadas» (ver). Sin embargo, ha sido necesario ampliar el paradigma de Pateman en dos puntos principales. Primero, a

pesar de todo, no todas las mujeres entran en el contrato sexual. Su teoría no define los espacios negociados y ocupados por mujeres fuera de ese orden contractual. Hay mujeres que permanecen inubicables. Sin embargo, es obvio que existen y existían esos espacios, a veces de manera institucionalizada, a veces improvisada. Segundo, la teoría de Pateman no profundiza al tratar las dimensiones no contractuales de la ciudadanía, que a menudo se perciben como culturales. No necesariamente la falta de derechos ciudadanos implica una falta de pertenencia. Existen formas y prácticas de pertenencia —ciudadanías culturales— que no dependen de los derechos contractuales: determinan cómo se vive la subordinación. Estas dimensiones no le interesaban a Pateman, cuyo enfoque era el poder y no la pertenencia, pero son pertinentes cuando tratamos de entender las posibilidades que tenían las mujeres del XIX de dar sentido a sus vidas y de vincularse con la sociedad en un sentido más amplio.

Romanticismo y género

Se ha investigado mucho en las últimas tres décadas sobre las dimensiones culturales de la domesticación de las mujeres en el siglo XIX. La domesticación trajo un nuevo mapa subjetivo, simbólico y epistemológico que concedía a las mujeres un tipo de autoridad basada en su supuesta superioridad en lo que Avellaneda llamaba «el imperio de los sentimientos». En la casa tienen dominio; tienen responsabilidades reproductivas y educativas; son productoras de ciudadanos aunque ellas no tengan plena ciudadanía. Como señala Susan Kirkpatrick en un estudio innovador sobre las escritoras románticas españolas (1989), es importante no descartar el potencial emancipador de esta domesticación femenina. Al entregarles el imperio de los sentimientos se les ofrecía la posibilidad de una apertura hacia la vida interior: la expansión de la prensa les ofrecía mucho más material de lectura; su papel educativo favorecía su alfabetización. El Romanticismo trajo consigo la apertura de espacios literarios para las mujeres, al elaborar una estética que afirmaba no solo las pasiones y la emotividad, sino la posibilidad de acceder a las verdades universales a través de la introspección y no de la erudición; una apertura importante dada la falta de acceso a la educación. En una serie de ensayos sobre la mujer escritos después de su

regreso a Cuba, Gómez de Avellaneda arguyó que, lejos de incapacitar a las mujeres para la autoridad pública, su dominio en el imperio de los sentimientos y su fuerza física (demostrada en los partos) les daba superioridad en ese terreno (Pratt 1993)¹⁷⁵.

Sería un error grave, sin embargo, sugerir que la nueva domesticidad resultó propicia para la creación literaria femenina. Al contrario, el contrato sexual y la domesticidad se vivían como incompatibles con la creatividad literaria o, por lo menos, con el oficio de escritora. Avellaneda fue una de entre los centenares de mujeres del siglo XIX (por no hablar del XX) que rechazaron el matrimonio por su carrera literaria. Durante toda su vida, aunque rodeada de pretendientes y amantes, rechazó rotundamente el estado conyugal: «Mi horror al matrimonio era extremado», dijo en su autobiografía al narrar la decisión dolorosa de romper un noviazgo que le hubiera garantizado seguridad económica y estatus social. Cuando tardíamente se casó, en un momento de vulnerabilidad física, existencial y económica, lo calificó como «un mal necesario». Para Avellaneda el matrimonio era lo opuesto a la libertad, actitud compartida por muchas escritoras antes y después, desde Sor Juana, Gorriti y Matto de Turner, hasta Ocampo, Storni, Mistral, de la Parra, Castellanos, Garro y tantas más. Aunque el matrimonio fuera incompatible con la vida literaria, la prohibición no se extendía al sexo ni a la maternidad. Muchas de las figuras mencionadas, incluyendo a la propia Avellaneda, tuvieron hijos/as ilegítimos/as. No era la maternidad lo que subordinaba¹⁷⁶.

¿Por qué esta incompatibilidad entre el matrimonio y la literatura? Un análisis materialista señalaría la subordinación de la fuerza laboral de la mujer en el contrato conyugal. Pero igual de importante es el tipo de

175 Para un análisis más extenso de estos ensayos, ver los ensayos «No me interrumpas» y «Literatura y fraternidad nacional», en el presente volumen. Es llamativo que en estos ensayos, como era común en la ensayística de mujeres durante el siglo XIX, los modelos de liderazgo femenino, tanto como las metáforas para representarlos, suelen ser monárquicos. Es un discurso que seguramente irritaba a los independentistas; por otro lado, es un discurso que se puede explicar por muchas causas históricas. No es una paradoja que el orden monárquico pareciera ofrecer más posibilidades para el poder femenino que el orden democrático-liberal: era más fácil ser reina que presidenta.

176 La hija de Gómez de Avellaneda nació en 1845 y murió a los pocos meses. Poco después, Avellaneda se casó por primera vez, con un notable madrileño, Pedro Sabater, ya enfermo de cáncer, del que envió a los 3 meses. Sobre la maternidad, ver sus poemas «A una joven madre» y «A un niño dormido», en los que Avellaneda no rechaza rotundamente la maternidad, sino el culto a ella, así como la idealización de la niñez.

poder que se le concedía a la mujer en la esfera doméstica y que dependía de la represión voluntaria del deseo, sobre todo del deseo sexual y del erotismo. A la mujer se le asignaba el poder y la responsabilidad de vigilar y restringir el deseo de los sujetos del hogar, represión que se identificaba como el mecanismo de la armonía doméstica. El «dominio» de la mujer en el terreno de los sentimientos no funcionaba únicamente a través de la empatía, sino también de la represión y la autorepresión (el ángel del hogar): el deber conyugal femenino incluía la negación del propio deseo/placer sexual y el estricto control del deseo del cónyuge y los demás miembros del hogar. Se valoraba el sentimiento y la ternura, pero no la pasión. Martí se apoyó en este paradigma en su crítica feroz a Avellaneda, donde, contra todo criterio estético, defendía una poesía femenina escrita desde esa esfera doméstica-conyugal reprimida. En un texto revelador que cita Carolina Alzate, Martí contrapone a Gómez de Avellaneda con la poeta cubana Luisa Pérez de Zambrana, «pura criatura a toda pena sensible y habituada a toda delicadeza y generosidad, pudor perpetuo —y además mujer de un hombre ilustre—». Es una propuesta coherente en lo ideológico, pero indefendible en términos literarios y estéticos. Como revelan las lecturas recientes del corpus martiano (Molloy, Ramos, Cruz-Malavé), el radicalismo democratizante de Martí no se extendía al orden de género. Al contrario, el letrado cubano es un ejemplo transparente de la interdependencia entre la ideología democrática, la homosocialidad, la misoginia y la rígida jerarquización sexual. Una observación parecida se ha hecho con relación a Rubén Darío, que en su correspondencia con la poeta Delmira Agustini impone a la poeta uruguaya una infantilización claramente incompatible con el atrevimiento y la fuerza de su obra poética (Molloy 1984).

Esta configuración de la esfera doméstico-conyugal como un espacio de represión tuvo consecuencias para los poetas y artistas de ambos sexos. La domesticidad no fue un espacio artísticamente nutritivo para nadie, ni aparece como *topos* en el arte decimonónico de ninguno de los dos sexos. Resulta incompatible con la performatividad del sujeto y el deseo que es el motor del proyecto literario romántico. Uso «performatividad» en el sentido *butleriano* (en referencia a la teórica y filósofa estadounidense Judith Butler), como una acción no solo expresiva sino también constitutiva. El sujeto romántico se constituye por y, en sus actos performativos, de subjetividad y deseo; el carácter represivo del orden doméstico-conyugal

inhabilita a este como espacio performativo romántico.

La inviabilidad del espacio doméstico-conyugal como lugar performativo del deseo y el erotismo es la fuente de dilemas poéticos/estéticos distintos para los dos géneros. Los hombres tienen acceso a un segundo orden paralelo o alternativo al doméstico: el orden fraterno-cívico definido por el contrato social y por la exclusión de la mujer. Este orden les interpela no solo como sujetos fraternos sino también como egos supuestamente íntegros, autosuficientes. Para los sujetos masculinos, este segundo orden implica distintas alternativas para la construcción de una subjetividad poética y una ciudadanía cultural. El poeta masculino puede escribir desde el espacio subjetivo monosexual que le concede el contrato social, y así ocurrió. Pero, las mujeres letradas, ¿desde qué espacios escribían? Las poetas, fuera del contrato social (no son ciudadanas) y sexual (no son esposas), parecen hablar desde un espacio indefinido, un reducto en los márgenes de la ciudad letrada, que hasta ahora todavía carece de nombre. Gómez de Avellaneda lo llamaba libertad, pero tal vez sería más acertado hablar de un espacio de insubordinación, de deseo insubordinado.

El poemario paralelo

A través de su obra poética Gómez de Avellaneda interrogó estos dilemas y la problemática del deseo insubordinado. Una de las formas principales de esta investigación fue la interacción constante y deliberada con los escritos de los árbitros del Romanticismo, notablemente con el poeta cubano Heredia, el francés Lamartine y el español Espronceda. Gómez de Avellaneda desarrolló su propio proyecto poético, y su propia subjetividad poética por medio de una constante apropiación y perversión de los escritos de estas figuras canónicas. La palabra «perversión» capta el carácter no imitativo de su proceder. Se apropia de temas, títulos, imágenes, léxicos, hasta de versos enteros de los maestros para realizar un acto performativo de subjetividad propio.

Propongo profundizar específicamente en su interacción con la obra de Heredia, tanto por lo que nos revela acerca de la poética avellanedana, como por su capacidad de enajenar la poética herediana, tan normalizada como ejemplar romántico. Algún que otro crítico ha quedado fascinado

por la posibilidad de que Heredia se encontrara entre la serie de tutores que cruzó la niñez de Gómez de Avellaneda. La hipótesis ha sido descartada; sin embargo, en su obra poética Gómez de Avellaneda desarrolla una relación reactiva y contestataria con la obra de su compatriota, once años mayor. Se trata de un corpus de poemas paralelos en los cuales Gómez de Avellaneda, como aprendiz rebelde, contesta o reescribe textos heredianos creando un corpus que apenas empieza a ser reconocido (Pratt 1993, Albin 1996). Justamente por su «perversión» de los textos heredianos, estas composiciones explicitan dimensiones profundas de los dilemas masculino y femenino en relación al Romanticismo y la subjetividad performativa. El caso más explícito es bien conocido: dos poemas, uno de cada autor y ambos famosos, sobre la inconstancia. «La inconstancia» de Heredia produce performativamente un ego masculino en vías de recuperación de una traición amorosa. El poema, dedicado por Heredia a su amigo Domingo del Monte, sitúa al poeta en un «pacífico retiro» pastoril donde la amistad fraterna y el orden vertical patriarcal de la naturaleza («El almo sol en el sereno cielo [...] Salud, ¡oh, padre [...]!») lo ayudarán a olvidar su decepción. Se constituye un universo fuertemente polarizado por el género, oponiendo el hombre constante a la mujer inconstante: «¡El alma que fina te adoró, falsa te adora!». La mujer carece de voz, de deseo y de vida propios, y hasta de existencia real. Los versos finales, leídos desde la óptica de Pateman, ofrecen una versión imaginaria e idealizada del contrato sexual:

¡Ah, cruel! No te maldigo,
Y mi mayor anhelo
Es elevarte con mi canto al cielo,
Y un eterno laurel partir contigo.

El contratexto de Avellaneda, su muy celebrado «El porqué de la inconstancia», rechaza la polarización de géneros y la asociación mujer-inconstancia. La poeta insiste en una relación de equivalencia y reciprocidad entre los géneros: «Que son las hijas de Eva/como los hijos de Adán»¹⁷⁷. Para ambos sexos, arguye, la inconstancia no es «flaqueza», sino «indicio

177 Esta equivalencia fue un dogma para Avellaneda. Cito de su diario de amor (p.79): «Soy libre y lo eres tú; libres debemos ser ambos siempre, y el hombre que adquiere un derecho para humillar a una mujer, el hombre que abusa de su poder, arranca a la mujer esa preciosa libertad; porque no es ya libre quien reconoce un dueño».

de altos destinos». El poema termina insistiendo en una condición humana común a ambos sexos y regida por el deseo:

Y aquí, do todo nos habla
de pequeñez y mudanza,
solo es grande la esperanza
y perenne el desear.

Es un contraste que se repite. La obra de Heredia se articula alrededor de una poética de plenitud y de trascendencia, a la que Avellaneda, en poemas paralelos, sustituye por una poética de insuficiencia e invocación. Por parte de Avellaneda no se trata, creo, de una protesta, de orden feminista o no, sino más bien de una investigación emprendida a partir de la obra de su antecesor y mentor. Es obvio que es imposible ocupar el lugar de la mujer en el universo poético herediano: el de la compañera virtual imaginada. Una poeta define otros puntos de partida.

Otro par de poemas paralelos nos permite seguir avanzando. Se trata de dos composiciones sobre el sol, «Himno al sol, escrito en el océano», de Heredia, y «Al sol, en un día de diciembre», de Avellaneda. Siguiendo las convenciones románticas, el texto herediano parte de un elemento narrativo: el sol que se levanta en el mar («Las estrellas en torno se apagan / se colora de rosa el oriente»). Otra vez el orden simbólico, la naturaleza, es vertical y patriarcal: «¡Salve, padre de luz y de vida [...] De la vida eres padre: tu fuego / poderoso renueva este mundo»). Según la fórmula romántica, el acto performativo de subjetividad culmina al final del texto en un momento de afirmación y adoración:

A su inmensa grandeza me humillo;
sé que vive, que reina y me ama,
y que su aliento divino me inflama
de justicia y virtud en amor.

Nos interesa este penúltimo cuarteto porque Gómez de Avellaneda retoma su dicción en los primeros versos de «Al sol, en un día de diciembre»:

Reina en el cielo, ¡Sol!, reina, e inflama
con tu almo fuego mi cansado pecho:
sin luz, sin brío, comprimido, estrecho,
un rayo anhela de tu ardiente llama

El sol mantiene su carácter monárquico (aunque a primera vista el verso lo califica de reina), pero el poema de Avellaneda no celebra un sol presente, sino que invoca uno ausente. El acto performativo produce un deseo insatisfecho. Aquí va el resto del soneto:

A tu influjo feliz brote la grama;
el hielo caiga a tu fulgor deshecho:
¡Sal, del invierno rígido a despecho,
rey de la esfera, sal; mi voz te llama!

De los dichosos campos do mi cuna
recibió de tus rayos el tesoro,
me aleja para siempre la fortuna:

Bajo otro cielo, en otra tierra lloro,
donde la niebla abrumame importuna...
¡sal rompiéndola, Sol; que yo te imploro!

En contraste con los verbos indicativos del texto de Heredia, aquí encontramos imperativos y subjuntivos, es decir, estructuras verbales que evocan no la presencia y la plenitud sino posibilidades ausentes. Para quien ha vivido un invierno madrileño, una lectura literal o climatológica del poema le parecerá tal vez más que suficiente. Sin embargo, la evocación del texto herediano y del *topos* romántico en general, exigen una contextualización literaria. Avellaneda reorganiza y resemantiza el orden simbólico herediano manteniendo su temática y ciertas imágenes y vocablos. La pasión herediana por la presencia, la trascendencia, la absorción en lo infinito, se sustituye en el poema de Avellaneda por una poética de la ausencia, un acto performativo del deseo de integridad, el saneamiento y la pertenencia¹⁷⁸.

178 Mis lecturas de la lírica avellanedana difieren de las que ofrece Susan Kirkpatrick (1989) en su brillante estudio de las escritoras románticas españolas. Entre otras diferencias, Kirkpatrick lee la lírica de Avellaneda desde una perspectiva expresiva y autobiográfica, mientras que mi lectura trabaja desde la idea de performatividad. Según Kirkpatrick, en Avellaneda el deseo mismo se considera peligroso y amenazante, en contraste con los poetas masculinos. Nuestras lecturas no coinciden en este punto. Por otro lado, su observación de que las románticas demuestran «different and more extreme forms of alienation than male poets» no es incompatible con la lectura de Avellaneda que se propone aquí.

No es mi propósito reivindicar a Avellaneda contra Heredia (aunque sí hay que reivindicarla contra Martí), sino señalar los procesos de resemantización, o la perversión, de los referentes de Heredia, cuyo resultado es un acto performativo de subjetividad y de deseo necesariamente diferente a la ortodoxia romántica y masculinista. Dicho de otra manera, lo que presenciemos es el trabajo de una poderosa fuerza creadora que, enfrentándose a un repertorio poético que la excluye, se apropia del mismo y lo usa para animar un quehacer artístico insubordinado. Este proceso de resemantización se observa en otra serie de poemas paralelos sobre un tema eminentemente caribeño: el huracán. En su famosa oda «En una tempestad» Heredia parte otra vez de un acto narrativo puesto en marcha por la naturaleza: «Huracán, huracán, venir te siento». El poema se desarrolla en forma narrativa relatando el oscurecer del cielo, el trueno, el relámpago, la lluvia —otra vez una poética de presencia y de evocación—, y termina con el momento vertical de trascendencia y adoración: «Yo en ti me elevo / al trono del Señor: oigo en las nubes / el eco de su voz».

El poema correspondiente de Avellaneda es, como el anterior, un soneto. Formalmente no podría ser más distinta a la oda de Heredia. Pero como en el caso anterior, una serie de correspondencias léxicas y semánticas (ver abajo) nos permiten sospechar que se trata otra vez de una reescritura directa e intencionada de Heredia. Si en «Al sol en un día de diciembre» no había sol sino deseo de sol, aquí tampoco hay huracán, sino deseo de huracán (cito el poema entero por ser más corto y menos conocido que el de Heredia):

¡Del huracán espíritu potente,
rudo como la pena que me agita!
¡Ven, con el tuyo mi furor excita!
¡Ven, con tu aliento a enardecer mi mente!

¡Que zumbe el rayo y con fragor reviente,
mientras —cual hoja seca o flor marchita—
tu fuerte soplo al roble precipita
roto y deshecho al bramador torrente!

Del alma que te invoca y acompaña
envidiando tu fuerza destructora,
lanza a la par la confusión extraña.

¡Ven..., al dolor que insano la devora
haz suceder tu poderosa saña,
y el llanto seca que cobarde llora!

Al contrario que el de Heredia, no se trata de un *yo* poético que desee ser absorbido por el huracán, sino de un *yo* que busca absorberlo. Otra vez encontramos el modo verbal subjuntivo, el acto performativo de invocación y la estética de la insuficiencia. Otra vez lo que se anhela no es la trascendencia, ni la fe, sino algo como el saneamiento, el equilibrio, la integridad subjetiva.

Avellaneda subraya el contraste de manera explícita en el desenlace del poema, donde resemantiza el signo del llanto. «En una tempestad», de Heredia, termina con un llanto empático en el que las lágrimas del poeta mezclándose con la lluvia: «Ferviente lloro / descende por mis pálidas mejillas / y su alta majestad trémulo adoro». En un fuerte contraste que se diría intencionado, Avellaneda llama al huracán para secar su llanto, que no tiene nada de sublime, sino que se lo caracteriza de «cobarde». Como en los casos anteriores el deseo es horizontal, en contraste con la verticalidad herediana. Mientras el sujeto poético de Heredia «se eleva» hacia lo inefable en los versos finales, el de Avellaneda pide un proceso serial («Haz suceder tu poderosa saña»; «Lanza a la par la confusión extraña»). En lugar de la trascendencia, lo que se desea es que un estado emotivo suceda a otro. La vívida imagen del roble caído en el poema avellanedano (vv. 6-8 arriba) parece retomar una imagen del texto de Heredia, la del toro que aparece como presagio de la tempestad:

¿Al toro no miráis? El suelo escarban,
de insoportable ardor sus pies heridos:
la frente poderosa levantando,
y en la hinchada nariz fuego aspirando,
llama la tempestad con sus bramidos

El verbo «bramar» vincula esta imagen de potencia masculina con el roble en el poema de Avellaneda, que se precipita «al bramador torrente», símbolo obvio de un colapso del poder fálico. Esta imagen me obliga a

introducir el título del poema de Avellaneda. En la edición de 1841 de su poesía, este texto se titula «En una tarde tempestuosa: Soneto», pero en la edición más difundida de 1850, aparece con un título muy distinto: «Deseo de venganza». Se tematiza otra vez un deseo insatisfecho y, más notable aún, una emoción ausente del repertorio herediano y poco frecuente en el repertorio romántico en general: una forma de impotencia marcada por el género¹⁷⁹.

Es muy habitual reconocer la fuerte tendencia territorial de la poesía romántica latinoamericana. La performatividad de la subjetividad romántica arranca en la geografía, en un escenario; el *yo* poético se ubica en algún lugar (no solo un espacio, sino un lugar: el Teocalli de Cholula, el mar, el «pacífico retiro», Niágara...). Una ubicación geográfica de ese tipo suele estar ausente en los poemas de Avellaneda, cuya voz poética habla, como se señaló antes, desde lugares no nombrados, o desde no-lugares, espacios que en el mapa social no tienen nombre. El contraste ilumina la dimensión espacial del contrato social-sexual y de la ciudadanía. La poesía romántica dramatiza un tipo de movilidad geográfica que permite al poeta ubicarse en lugares donde la naturaleza puede actuar sobre él. La soledad es un elemento esencial. Es una convención que presupone formas de agencia pertenecientes a la ciudadanía y estructuradas por el género. El mismo escenario, el poeta solitario al aire libre en un espacio remoto de la sociedad, resulta inverosímil para un sujeto poético femenino, igual que en la vida social la combinación de movilidad y soledad era un eje prohibido para las mujeres.

La mujer moderna

Gertrudis Gómez de Avellaneda fue una de las grandes virtuosas del verso castellano (ver Lazo 1972). Su formalismo y su preferencia por el soneto a veces llevan a los críticos a asociarla con el neoclasicismo, es decir,

179 El espacio no nos permite abarcar la serie completa de poemas paralelos, que incluye, además de los textos comentados aquí, los pares siguientes (cito primero el texto de Heredia seguido del de Avellaneda): «En el Teocalli de Cholula» y «El viajero americano»; «La partida» y «Al partir»; «Los placeres de la melancolía» y «Genio de la melancolía»; «Himno del peregrino» y «A Él». Ambos escribieron poemas titulados «Contemplación» y poemas a Washington.

con la poética pre-romántica. Sería en ese caso una mujer fuera de su tiempo, más conservadora que su mentor. Pero una lectura más completa de su obra apunta hacia otra asociación: con la poética en desarrollo del simbolismo, con el movimiento decadente protagonizado por Baudelaire y Verlaine (*Les fleurs du mal* aparece in 1867; las *Poesías* de Avellaneda en 1841, 1850 y 1869)¹⁸⁰. Hay una lectura de la obra de Avellaneda para la que es más moderna que la de su mentor. En una de sus composiciones tardías, asume una posición modernizante de manera explícita en un poema escrito como referencia directa al poema correspondiente de Heredia. Cierro este ensayo con una reflexión sobre el poco leído y menos apreciado «A vista de Niágara», de 1864.

Con la excepción de la elegía que escribió con ocasión de su muerte, «A vista de Niágara» es la única composición en la que Avellaneda se refiere directamente a Heredia. Para eliminar cualquier duda de que se trata de un poema paralelo al «Niágara» de Heredia, Avellaneda escribe un texto con exactamente el mismo número de versos que su antecedente (140 en ambos poemas) y hasta cita dos versos heredianos. Es un texto torturado. Avellaneda tenía que visitar las cataratas acompañada de su marido, Domingo Verdugo, pero la muerte súbita de este la obligó a hacer el viaje sin él, acompañada por su hermano. En su epistolario, publicado en 1907, relata su visita al Niágara como «la mujer vestida de negro». Habla, pues, como esposa enlutada: «Y tú, ¡sublime Niágara!, perdona / si con un himno triunfal no te saluda / mi tosca lira». Si estuviera en el estado emocional adecuado para sentir la voz del Niágara, dice, ella sería como «el gran vate de Cuba»: «¡Como también mi poderoso canto / —rival del suyo— ufana elevaría».

El texto culmina con una ruptura dramática. El «Niágara» de Heredia, conforme a la convención romántica, termina con un giro final que

180 Fijémonos, por ejemplo, en versos tan antirrománticos como estos de «La Venganza»: ¡Dadle a mis labios, que se agitan ávidos,/sangre humeante sin cesar, corred!/¡Trague, devore sus raudales rápidos, /jamás saciada, mi ferviente sed!/Hagan mis dientes con crujidos ásperos/Pedazos mil su corazón infiel/y dormiré, cual en suntuoso tálamo/en su caliente, ¡ensangrentada piel!

¡El texto evoca «La cautiva» de Echeverría o «La charogne» de Baudelaire? Se ha especulado sobre una especie de terror frente a la acción femenina que aparece al fin del siglo XIX hispanoamericano. Tal vez Martí y los demás tenían razones para asustarse.

evoca a una amada ausente e hipotética que, si estuviera, lo acompañaría en su contemplación: «Cómo gozara viéndola cubrirse de leve palidez y ser más bella en su dulce terror». En el mismo punto, en su poema (l. 115) Avellaneda introduce un giro distinto y perverso. Dejando la catarata «al trovador cubano», «al apartar la vista de tu hermosura» se deja captar por «otro portento del humano poder», y allí aparece uno de los endecasílabos más curiosos en la historia de la lengua española:

¡Salve oh aéreo, indescribible puente
obra del hombre, que emular procuras
la obra de Dios, junto a la cual te ostentas!
¡Salve, signo valiente
del progreso industrial, cuyas alturas
—a las que suben las naciones lentas—
domina como rey el joven pueblo
que ayer naciente en sus robustos brazos
tomó la libertad...

El poema termina alabando a los EE. UU. (sin reconocer, el amor patrio me obliga a decirlo, que se encuentra en la frontera con Canadá: ¡ese es el puente!). En la composición de Avellaneda, la catarata, verdadero fetiche del romanticismo hispanoamericano, es sustituida por esta construcción industrial, horizontal, mediadora y transnacional, pero intrascendente; en fin, un signo que inaugura un orden simbólico distinto del hereditario: un orden terrestre, moderno, caído, secular. En la obra poética de Avellaneda, creo que este momento de plenitud, presencia y modernidad en el Niágara es casi única. Irónica o trágicamente, estos versos que se abren hacia una nueva poética modernizante son los últimos versos de una de sus últimas composiciones poéticas. Desde el Niágara, la poeta regresó a España, donde murió en 1873 a los 59 años después de editar sus obras completas (1869), dedicadas a Cuba.

Obras Citadas

ALBÍN, María (1996). «Género, imperio y colonia en la poesía de Gertrudis Gómez de Avellaneda». *Romance Languages Annual* 10:2. (419-25).

ALZATE, Carolina (1999). *Desviación y verdad: la re-escritura en Arenas y la Avellaneda*. Boulder CO: Society of Spanish and Spanish American Studies.

BUTLER, Judith (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. NY: Routledge

CRUZ, Mary (1963). «Los versos de la Avellaneda». Introducción a *Gertrudis Gómez de Avellaneda: Antología poética*, La Habana: Editorial Letras Cubanas., (5-28).

CRUZ-MALAVÉ, Arnaldo (1998). «Lecciones de cubanidad: Identidad nacional y errancia sexual en Senel Paz, Martí y Lezama Lima». *Cuban Studies*, 29. (129-54).

GARRELS, Elizabeth (1989). «La Nueva Heloisa en América o el ideal de la mujer de la generación de 1837». *Nuevo Texto Crítico* 2:4. (27-38)

_____ (1994). «Sarmiento and the Woman Question: From 1839 to the Facundo». En Halperín Donghi et al. (eds.). (1994). *Sarmiento: Author of a Nation*. Berkeley: UC Press

GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis (1974). *Obras*. Madrid: Eds. Atlas, vol.1

HEREDIA, José María (1993). *Obra poética*. La Habana: Editorial Letras Cubanas

KIRKPATRICK, Susan (1989). *Las románticas: Women Writers and Subjectivity in Spain, 1835-1850*. Berkeley: UC Press.

LANDES, Joan (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell UP

LAZO, Raimundo (1972). . México: Porrúa.

LEDESMA, Silvia Casillas (1998). «Los hombres en la vida de Gertrudis Gómez de Avellaneda». *Géneros* 5:15. Universidad de Colima: Centro Universitario de Estudios de Género. (49-53)

MCCLINTOCK, Ann (1994). «The Angel of progress: Pitfalls of the term post-colonialism». En HULME et al. (eds.). (1994). *Colonial Discourse-Post-colonial Theory*. Manchester: Manchester UP. (253-66).

MOLLOY, Sylvia (1996). «His America, our America: José Martí reads Whitman». *Modern Language Quarterly*, 57:2. (369-79).

Mary Louise Pratt

_____ (1998). «The politics of posing». En Molloy et al. (eds.). (1998). *Hispanisms and Homosexualities*. Durham: Duke UP. (141-60).

_____ (1984). «Dos lecturas del cisne: Rubén Darío y Delmira Agustini» En González, P. E. (ed.). (1984). *La sartén por el mango*. Rio Piedras: Huracán.

PATEMAN, Carol (1987). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford UP

PRATT, Mary Louise (1993). «Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 38. (51-62).

_____ (1996). «Género y ciudadanía: las mujeres en diálogo con la nación». En González Stephan, B. (ed.). (1996). *Literatura y cultura latinoamericana del siglo XIX*. Caracas: Montealban.

RAMOS, Julio (1999). «The repose of heroes». En SOMMER, D. (ed.). (1999) *The Places of History*. Durham: Duke UP

SAID, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. Londres: Chatto & Windus.

Mary Louise Pratt

Mary Louise Pratt

Mary Louise Pratt

