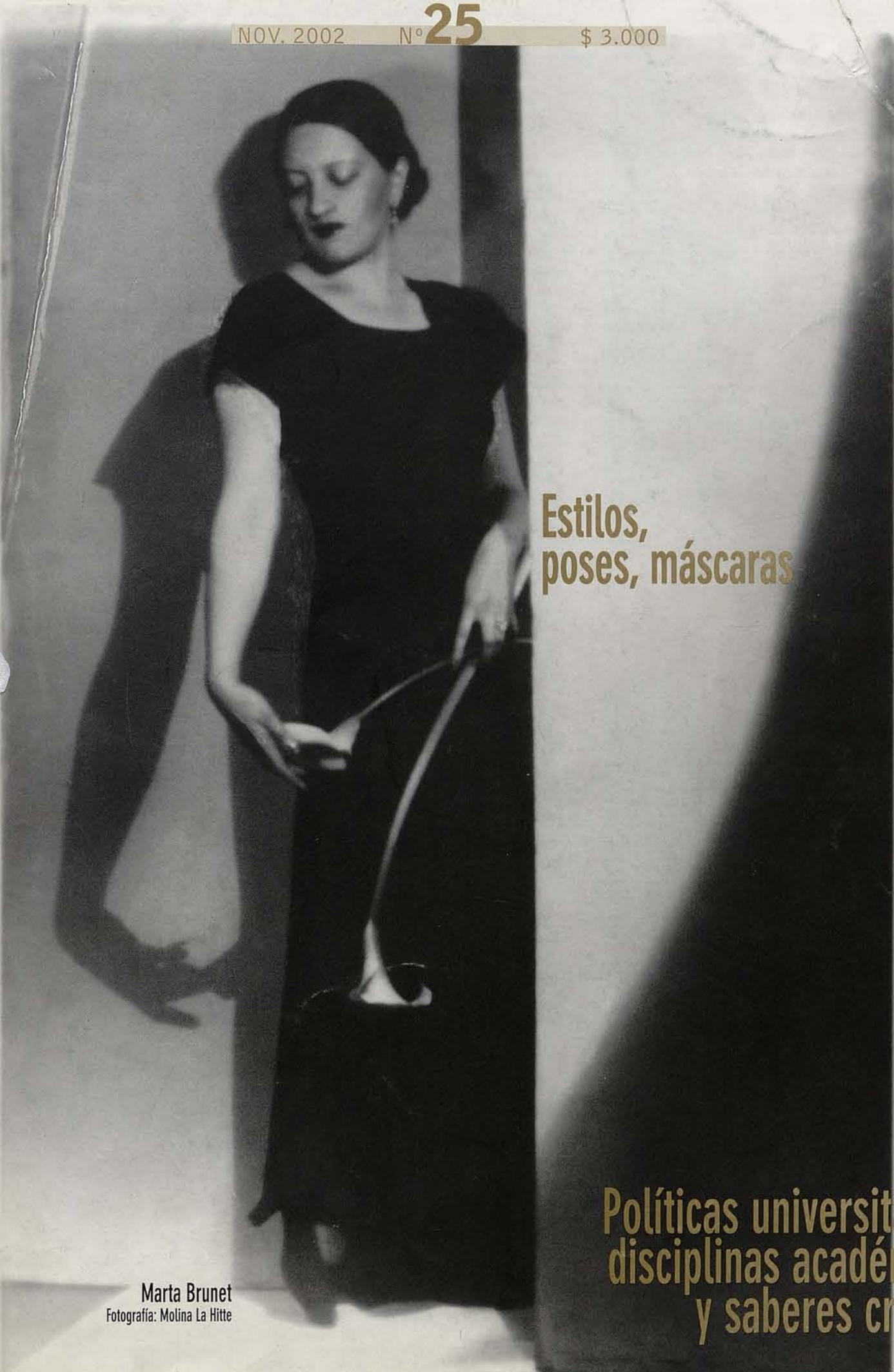


12(899')

# REVISTA DE CRITICA CULTURAL

NOV. 2002 N° 25 \$ 3.000



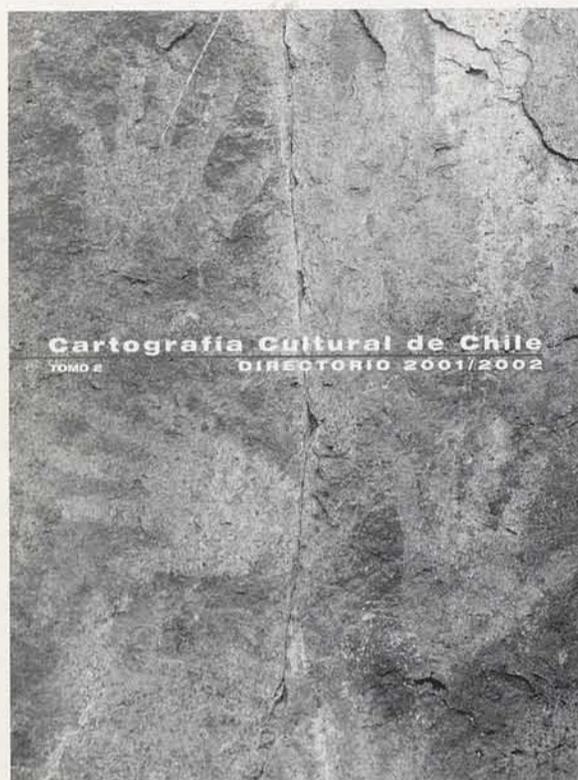
Estilos,  
poses, máscaras

Marta Brunet  
Fotografía: Molina La Hitte

Políticas universitarias,  
disciplinas académicas  
y saberes críticos

# CARTOGRAFÍA CULTURAL DE CHILE

## ATLAS CULTURAL Y II DIRECTORIO NACIONAL DE CULTURA



La Cartografía nace en 1997 con la pretensión de crear un mapa cultural que nos permita conocer en la forma más realista posible, quiénes son los artistas y gestores, así como las manifestaciones, patrimonios e instituciones de apoyo a la cultura que existen en nuestro territorio y cómo interactúan y desarrollan sus proyectos dentro del país. Sin duda, una mirada que surge para releer los anhelos de unidad y continuidad en los componentes y manifestaciones culturales, respetando por cierto, lo que entendemos y vivenciamos a partir de nuestras experiencias particulares.

Intentamos abordar nuestra extensión geográfica desde las discontinuidades, ya no sólo topográficas, sino desde la propia diversidad, buscando a través de mapas recomponer un territorio desde lo imaginado por sus propios habitantes, tomando clara conciencia que ninguna Cartografía puede cubrir la totalidad o la globalidad de lo que se está haciendo hoy en Chile en ciertas áreas de la cultura. Sabemos que es un proceso complejo, dinámico y en la mayoría de los casos periférico, por lo que, como objetivo, se realizarán permanentes actualizaciones procurando generar reflexión y debate dentro de los propios gremios que participan de los procesos culturales en relación a criterios de inclusión y pertenencia, así como de reconocimiento de identidades locales y zonales.

### UN RECORRIDO POR NUESTRA HISTORIA

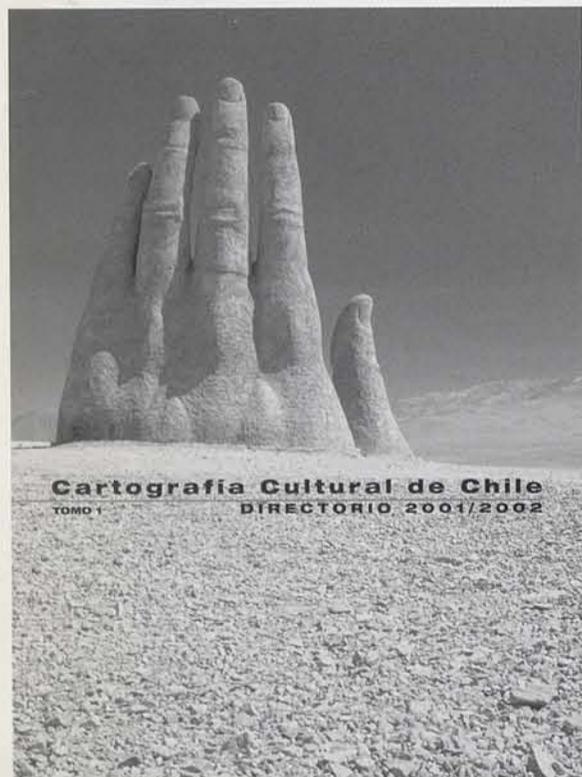
Actualmente la Cartografía incluye un catastro inédito de 30 mil actores y manifestaciones que conforman el Segundo Directorio Nacional de la Cultura. Simultáneamente existe el Atlas Cultural de Chile, que a través de gráficos y mapas muestra la densidad del proceso creativo por áreas, su ubicación dentro del territorio y sus realidades dentro de él.

Procuramos institucionalizar la Cartografía y su concepto, a través de una política que apunta a la descentralización, contando con el apoyo de universidades regionales, y muy particularmente con la red de Municipios que se conforma para tal efecto. Esfuerzo que permitirá a los creadores e instituciones vinculadas a la cultura establecer lazos entre sí, provocando reflexión y coordinación de diversas instancias que contribuyen a la producción de datos y sus posteriores análisis, tales como el Instituto Nacional de Estadísticas, INE; ONGs como el Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación PIIE; e incluso organizaciones que participan en la Red Iberoamericana de Información Cultural.

La Cartografía, lenguaje que se articula solidariamente desde la génesis del folclore hasta las vanguardias del arte contemporáneo, en esta oportunidad (proceso 2001-2002) ha permitido contar con una base de datos más especializada que proporciona mayor información sobre ámbitos no registrados anteriormente, tales como sujetos e instituciones que contribuyen a la creación, reproducción, circulación y conservación de obras y servicios culturales. Ya no sólo se cuenta con información acerca de creadores e intérpretes, sino que incorporamos esta vez a técnicos de apoyo, formadores, reproductores, como tramoyas, iluminadores, sonidistas, vestuaristas, maquilladores, empresas de distribución, salas de ensayo y grabación entre otros.

Para la División de Cultura, constituye uno de los proyectos que reúne múltiples aspectos de interés; entre otros, supone la constitución de redes culturales para la producción de información de lo que resulta una apropiación inédita para un tipo de material como el señalado. Esta característica le ha valido el reconocimiento de organismos iberoamericanos, habiéndose iniciado ya procesos de reproducción de su propuesta conceptual y metodológica en: México, Colombia, Venezuela y República Dominicana.

La entrega del Segundo Directorio Nacional de Cultura se realizó el 25 de octubre en el Salón de Honor Montt Varas del Palacio de La Moneda, adentrándonos así cada vez más en territorios culturales que antes parecían desconocidos y que hoy gracias al trabajo, la solidaridad y la imaginación ponen nuevamente al ciudadano cultural, en un espacio de participación innegable y propio de la Democracia Cultural.



GOBIERNO DE CHILE  
MINISTERIO DE EDUCACION

DIVISION DE CULTURA

Fray Camilo Henríquez 262 - Fono 7319800 Santiago de Chile  
www.mineduc/cultura.cl - cartografiacultural@hotmail.com

## POLÍTICAS UNIVERSITARIAS, DISCIPLINAS ACADÉMICAS Y SABERES CRÍTICOS

- 8 Bernardo Subercaseaux: Educación superior: Chile ¿Ejemplo o contraejemplo?  
11 Graciela Montaldo: Migraciones teóricas  
12 José Luis de Diego: Un nuevo espacio a la política  
13 Hugo Achugar: Las humanidades en tiempos aciagos  
14 Roberto Hozven: Mutaciones teóricas del ensayismo chileno  
14 Eduardo Sabrovsky: Humanidades y pensamiento crítico  
15 Diego Tatián: Contra investigadores  
16 Raúl Antelo: Los desafíos de la post-crítica  
18 Wander Melo Miranda: Formas de no-saber  
19 Kemy Oyarzún: Los malestares del género;  
institucionalización de las diferencias y crisis de la Res/Pública  
23 Jacques Derrida: Globalización del mercado universitario americano, traducción y restos  
26 Pablo Oyarzún : Consideraciones acerca de la misión de la Universidad de Chile  
30 Willy Thayer: Campus Macul (Pedagógico) 1981-1986

## DOSSIER: ESTILOS, POSES, MÁSCARAS

- 34 Gonzalo Leiva : Sueños de la imagen y máscaras sociales (Alfredo Molina La Hitte)  
36 Pía Montalva Díaz: Cuerpos investidos: estilos e ideologías en la moda femenina de los 60 y los 70 en Chile  
40 Roberto Echavarren: "Interprétame" : estilos de vida, acto político y modas corporales  
44 Sylvia Molloy: Dispersiones del género: hispanismo y disidencia sexual en Augusto D'Halmar  
49 Robert McKee Irwin: El Centenario de los famosos 41  
52 Una entrevista a Licia Fiol-Matta: Gabriela Mistral: una madre "rara" para la Nación  
56 Bolívar Echeverría: *Queer*, manierista, *bizarre*, barroco  
60 Adrián Cangí: *Performance* perversa  
66 Brad Epps: El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez  
71 Sebastián Reyes: Lavín, San Camilo y los travestis

## LECTURAS: ARTES VISUALES

- 74 Andrea Giunta: Documenta XI: Poderes del arte en el mundo global  
78 Paz María Aburto: "Europa-América. Selección 25 Bienal de Sao Paulo" en el MAC (Museo de Arte Contemporáneo)

La publicación de este número de la Revista de Crítica Cultural cuenta con el apoyo de la Fundación Rockefeller y del Consejo Nacional del Libro y la Lectura 2002.



GOBIERNO DE CHILE  
CONSEJO NACIONAL  
DEL LIBRO Y LA LECTURA

Directora: NELLY RICHARD

Consejo Consultivo: JUAN DAVILA / DIAMELA ELTIT  
FEDERICO GALENDE / CARLOS PEREZ V. / CARLOS OSSA  
MARISOL VERA / WILLY THAYER

Diseño Gráfico: JOSE ERRAZURIZ

Preimpresión digital e impresión:  
Empresa Periodística La Nación S.A.

REVISTA  
DE CRITICA  
CULTURAL



Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile  
e-mail: revista@entelchile.net

Publicidad, distribución y suscripciones:  
ANA MARIA SAAVEDRA, LUIS ALARCON  
Fono-fax: (56-2) 563 0506

EDITORIAL CUARTO PROPIO

Keller 1175, Providencia, Santiago de Chile.  
Fono: (56-2) 2047645, Fax: (56-2) 2047622,  
e-mail: cuartopropio@cuartopropio.cl

# magíster en psicología social

Universidad ARCIS  
Universitat Autònoma de Barcelona

#### OBJETIVO:

Capacitación de investigadores (as) e interventores (as) críticos (as), especialistas en la comprensión y abordaje de procesos sociales, políticos e intersubjetivos, profundizando en herramientas teóricas y en métodos y técnicas cualitativas de investigación y acción social.

#### REQUISITOS DE ADMISIÓN:

Acreditar título profesional o grado académico de licenciado (mínimo 4 años).

#### FECHAS DE POSTULACIÓN:

Abril, junio, agosto, octubre y diciembre de 2003, para lo cual se debe postular en los meses anteriores a cada período.

#### BECAS:

Fundación Ford · Fundación Volcán Calbuco  
Fundación Andes · SENCE

#### CONSULTAS

Internet: <http://www2.netexplora.com/psicsocarcis>  
Fono: 3866909 - 3866410  
Dirección: Moneda 1490, 6° Piso

UNIVERSIDAD  
ARCIS

# magíster en políticas sociales y gestión local

CONVENIOS Y COOPERACIÓN INTERNACIONAL: Wilfrid Laurier University, Ontario, Canadá; Maestría Latinoamericana de Trabajo Social y Políticas Sociales, Universidad Autónoma de Honduras; AWE Asociación Mundial de Educación, Dinamarca; Unión Internacional de Autoridades Locales (IULA), Ecuador.

OBJETIVOS: Formar profesionales con capacidad teórica-práctica para desempeñarse como articuladores de: a) políticas sociales impulsadas por el aparato central y las circunstancias particulares y condiciones locales (regionales, comunales, barriales); b) iniciativas sectoriales, parciales y paralelas, que se organizan sinérgicamente en estrategias locales integradas; c) ofertas de servicios y programas sociales que provienen desde el Estado con las capacidades y recursos de la comunidad a la cual se refiere.

REQUISITOS: a) formación universitaria o equivalente en alguna disciplina social o humana; b) dos años de práctica profesional afín con los objetivos del Magíster.

DURACIÓN: 4 semestres académicos. Vespertino, 3 días a la semana.

FECHA DE POSTULACIÓN: Noviembre 2002 a Febrero 2003

BECAS: Fundación Volcán Calbuco / Fundación Chile / Fundación Ford (para realización de tesis)

Dirección: Moneda 1490 - 6° piso - Santiago  
Fonos: 3866434 - 3866435 - 3866428  
Fax: 3866433 E-mail: [magister@universidadarcis.cl](mailto:magister@universidadarcis.cl)  
Sitio web: [www.mag-politicassociales.cl](http://www.mag-politicassociales.cl)

UNIVERSIDAD  
ARCIS



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES  
FACULTAD DE HUMANIDADES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
DIPLOMADO EN ESTÉTICA Y  
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

## ARTE + TÉCNICA

EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

tercera versión / 2003

#### INVITADOS INTERNACIONALES:

eduardo cavada (universidad de princeton, ee.uu.)

hal foster (universidad de princeton, ee.uu.)

DURACIÓN: abril a diciembre (105 horas)

LUGAR: facultad de humanidades (vergara 210)

VALOR: \$ 550.000 (sence: 12 - 34 - 625746)

INFORMACIONES: 67 62 2581 / 67 62 2295

E-MAIL: [pensamiento@udp.cl](mailto:pensamiento@udp.cl)



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE

FACULTAD DE COMUNICACIONES  
INSTITUTO DE LETRAS

DOCTORADO  
EN LITERATURA  
MAGISTER  
EN LETRAS

(acreditado ante CONICYT)

MENCIONES  
LINGÜÍSTICA  
LITERATURA

Se otorgará un número limitado de becas

Fecha de postulación: Del 16 de septiembre al 25 de octubre de 2002  
Lugar: Av. Vicuña Mackenna # 4860, Campus San Joaquín  
Consultas: Secretaría de Postgrado, Instituto de Letras  
Fono: 354 7885 • Fax: 56-2-354 7907

# Artes UC

escuela de Arte



Marcel Duchamp, Box in a Valise, 1943

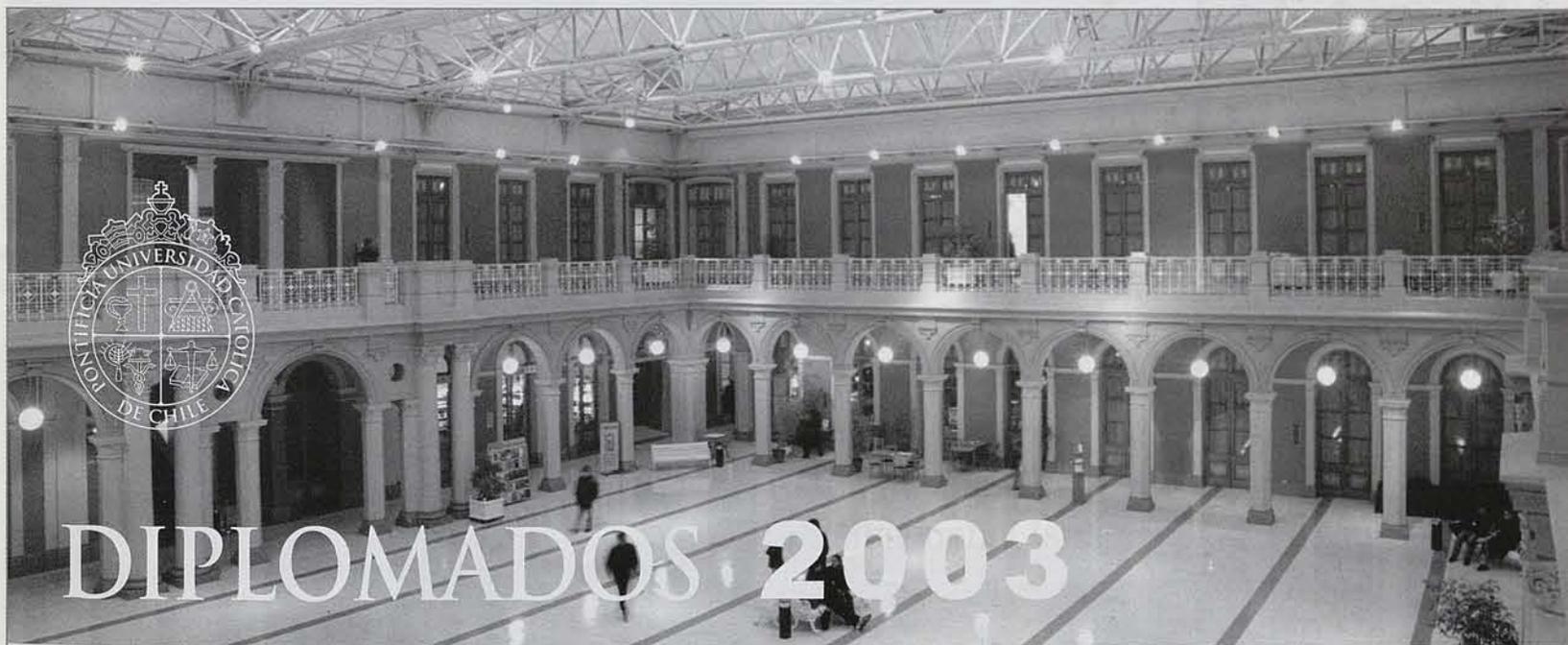


## Licenciatura en Arte

### Educación Continua

Diplomados en Pintura, Dibujo, Escultura,  
Fotografía, Gráfica Digital, Estudios Generales,  
Conservación y Restauración.

Licenciatura: El Comendador 1916 tel: 686 7717  
e-mail: mahumava@puc.cl  
Educación Continua: Av. Carlos Casanueva 0365  
tel: 686 5648 fax: 232 2502  
Providencia, Santiago.  
[www.puc.cl/artes](http://www.puc.cl/artes)



## DIPLOMADOS 2003

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN CONTINUA

ADMINISTRACIÓN CULTURAL VII VERSIÓN

ESTUDIOS EN CINE V VERSIÓN

EXTENSIÓN EN HISTORIA IV VERSIÓN

COMUNICACIÓN VISUAL II VERSIÓN

TURISMO CULTURAL I VERSIÓN

BIBLIOTECAS, DOCUMENTACIÓN Y ARCHIVO I VERSIÓN

FOTOGRAFÍA DIGITAL I VERSIÓN

ESPECIALIZACIÓN EN PSICOLOGÍA CLÍNICA I VERSIÓN

Informaciones y matrículas.  
Centro de Extensión de la Universidad Católica.  
Alameda 390, 1er piso, Santiago.  
Teléfonos : 686 6517, 686 6518  
[programa@puc.cl](mailto:programa@puc.cl) [www.puc.cl/cextension](http://www.puc.cl/cextension)

MARZO / DICIEMBRE

# Convocatoria

El Social Science Research Council (SSRC) invita a investigadores de Norte, Centro y Sud América a presentar propuestas de trabajos para ser incluidos en una de las dos conferencias que se realizarán en el 2003. La primera, *Geografías urbanas: Conflictos, desigualdades y subjetividad*, se realizará en Guadalajara, México en Mayo del 2003. La segunda, *Migraciones, fronteras y diásporas en las Américas*, se realizará en Junio del 2003 en una localidad aun no determinada. Estas conferencias son parte de un proyecto sobre Flujos Translocales en las Américas, que tiene como objetivo facilitar el diálogo y coordinar proyectos entre investigadores jóvenes trabajando en los temas de migraciones y espacios urbanos en las ciencias sociales y las humanidades, y en Norte América y América Latina y el Caribe.

Se aceptarán propuestas escritas en inglés, español o portugués. Estas pueden tener como enfoque cualquier parte del hemisferio y no deberán exceder las 500 palabras. Junto con las propuestas, los solicitantes deberán incluir una hoja con su nombre completo, su afiliación institucional, sus direcciones y teléfonos, su nivel académico y sus publicaciones relevantes. Pedimos a los solicitantes que visiten nuestra página web ([www.ssrc.org/translocal-flows](http://www.ssrc.org/translocal-flows)) y envíen las solicitudes usando los formularios electrónicos que ahí encontrarán. Una comisión evaluadora seleccionará entre 15-20 propuestas. Los concursantes seleccionados serán invitados a preparar un paper de entre 6,000 y 8,000 palabras para ser presentado en una de las conferencias. Una beca de la Fundación Rockefeller hará posible cubrir los costos de transporte y estadía a todos los autores seleccionados. Las propuestas deberán presentarse antes del 1º de Febrero del 2003 y los resultados serán anunciados el 28 del mismo mes. Para más información, contactarse con los encargados del proyecto escribiendo a <[translocal-flows@ssrc.org](mailto:translocal-flows@ssrc.org)>.

## I. GEOGRAFÍAS URBANAS: CONFLICTOS, DESIGUALDADES Y SUBJETIVIDAD

- Actores sociales, espacio público y formas de ciudadanía emergentes
- Nuevos urbanismos y la espacialización de las desigualdades
- Prácticas sociales, geografías simbólicas y la construcción de lo cotidiano
- Cultura, economía y las políticas de renovación urbana
- La formación de enclaves
- Economías informales e ilícitas en la ciudad
- Medios de comunicación, industrias culturales y la experiencia de lo urbano
- Transformaciones en ciudades provinciales
- Violencias urbanas y la construcción del miedo y la inseguridad
- Arte, representación y crisis urbana
- Apropiaciones subculturales del espacio urbano
- Memoria, identidades e historias de la ciudad
- Perspectivas históricas sobre transformaciones urbanas

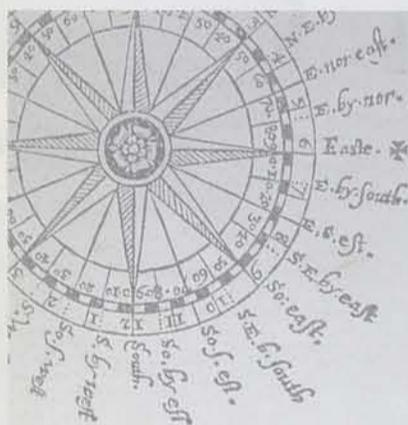
## II MIGRACIONES, FRONTERAS Y DIÁSPORAS EN LAS AMÉRICAS

- Migraciones regionales, zonas fronterizas y la vigilancia de lo nacional
- Estrategias de comunicación y organización transnacional entre grupos de inmigrantes
- Distintas modalidades de la migración circular
- Inmigración, políticas de estado y discursos sobre la diversidad o el multiculturalismo
- Género, migración y la transnacionalización del hogar
- La racialización de inmigrantes
- Xenofobia, discriminación y la emergencia de organizaciones anti-inmigrantes
- Perspectivas históricas sobre la transformación de patrones migratorios
- Inmigrantes y/en los medios de comunicación
- Arte, territorio y culturas diaspóricas
- Remesas económicas y culturales
- Experiencias y discursos del retorno
- Migración y sexualidad

Flujos Translocales en las Américas  
Programa para América Latina y el Caribe  
Social Science Research Council  
810 Seventh Avenue, New York, NY 10019  
[translocal-flows@ssrc.org](mailto:translocal-flows@ssrc.org)  
[www.ssrc.org/translocal-flows](http://www.ssrc.org/translocal-flows)



Social Science Research Council



abriendo caminos,  
ampliando miradas,  
LOM, un proyecto editorial independiente  
con vocación latinoamericana



LOM ediciones  
[www.lom.cl](http://www.lom.cl)

Librerías LOM: Maturana 19 - Centro Cultural Estación Mapocho costado Balmaceda - Moneda 650 interior Biblioteca Nacional - [lom@lom.cl](mailto:lom@lom.cl)


# Revista de Arte, Diseño y Comunicación.



 Arte, Cine y Diseño.  
Universidad  
Pérez Rosales

Brown Norte 290, Ñuñoa, Santiago, Chile / Teléfono: (56-2) 757 1300 - 757 1303 / Fax: (56-2) 223 8825 / E-mail: [unitec@universidadperezrosales.cl](mailto:unitec@universidadperezrosales.cl) / Web: [www.universidadperezrosales.cl](http://www.universidadperezrosales.cl)

## INFORMACIONES



MAGISTER EN ARTES VISUALES

FACULTAD DE ARTES

UNIVERSIDAD DE CHILE

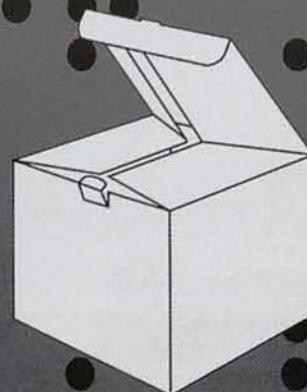
DURACION: 4 SEMESTRES

POSTULACIONES: NOVIEMBRE Y DICIEMBRE DE CADA AÑO

12 VACANTES

VACANTES ESPECIALES

PARA ARTISTAS CON TRAYECTORIA



# extremocidente

Revista semestral de comentarios y ensayos/ año 1/ N° 1/ ISSN 0717-7992/ \$2.000.

## Dossier: Escritura y Subversión

Arte y Política.  
Conversación con  
Francisco Brugnoli y Virginia Errázuriz  
Inéditos de Jabés y Agamben  
Sobre Tunick en Chile  
Documenta  
Neoliberalismo y pobreza.  
Entrevista con Robert Castel  
Perlongher sobre París  
W. G. Sebald

Psicoanálisis/ Narrativa/  
Poesía/ Ciencias Sociales/ Cine/ TV/ Reseñas/  
Novedades/ Anticipos



## Magíster en Psicología Clínica Mención Psicoanálisis



Programa de  
Magíster en Psicología Clínica  
Mención  
Psicoanálisis

DOCENCIA - INVESTIGACION - EXTENSION

Metapsicología (Freud/Lacan)  
Teoría y clínica psicoanalítica  
Psicoanálisis y otros discursos  
(Filosofía, Artes, etc.)

**Versión 2003-2005**

Inicio: marzo 2003 / Término: agosto 2005

### Equipo Académico:

Roberto Aceituno, Rodrigo de la Fabián,  
Mariana Fagalde, Derek Humphreys,  
Pamela Ortúzar, Rafael Parada, Francisco Pizarro,  
Paula Sáez

### Académicos Extranjeros:

Aida Dinerstein (Argentina),  
Monique David-Ménard (Francia),  
Patrick Guyomard (Francia), Michel Tort (Francia),  
Amaro de Villanova (Francia),  
y Dominique Guyomard (Francia)

- Formación de Postgrado
- Investigación
- Extensión Académica
- Publicaciones

Patrocina y colaboran:

- Equipo de Investigación en Teoría y Clínica de Procesos Psíquicos, Ecole Doctorale Recherches en Psychanalyse, Université de Paris VII
- Société de Psychanalyse Freudienne, Paris



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
Y EDUCACIÓN

Informaciones y postulaciones:  
Vergara 275, 3er piso, Santiago  
Fono: 676 2520 / Fax: 676 2502  
e-mail: magister.psicologia@udp.cl

## EL MURAL EN EL CAMPO EXPANDIDO



8 Cuadernos de la Escuela de Arte

Ernest Pignon-Ernest. Una propuesta de lectura a sus murales, serigrafías. Pedro Celedón Bañados

Cuadernos de la Escuela de Arte

Informaciones: fono 686 5545



## Memoria tradición y modernidad en Chile. Identidades al acecho. (2001)

Varios autores

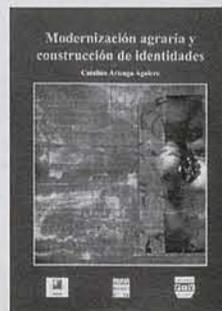
Texto colectivo que nos permite transitar de la ruralidad a la urbe, de la modernidad a la tradición en viajes de ida y vuelta, en paseos por una memoria oral y escrita.



## Modernización agraria y construcción de identidades. (2000)

Catalina Arteaga Aguirre

Co-edición: Editorial Plaza y Valdés, Flasco y Cedem. Aborda el problema de la construcción de identidades, incorporando el género como perspectiva analítica, en el contexto de los cambios producidos por la modernización agraria en Chile a fines del siglo XX.



## Vida privada, modernización agraria y modernidad. (1999)

Ximena Valdés, Kathya Araujo

Este texto da a conocer el impacto de la modernización agraria en las relaciones de género y la vida privada en el sector de los trabajadores de la fruta.



CEDEM  
CENTRO DE ESTUDIOS  
PARA EL  
DESARROLLO  
DE LA  
MUJER

Purísima 305 • Barrio Bellavista  
Fono: 735 7755 • Fax: 777 2297  
e-mail: Cedem@terra.cl

1.  
2.  
3.

LECCIONES DE COSAS  
7 TEXTOS + POSTFACIO  
sobre *Quadrivium* de Gonzalo Díaz  
[varios autores]

PABLO OYARZUN  
ARTE, VISUALIDAD E HISTORIA

SERGIO ROJAS  
MATERIALES PARA UNA HISTORIA  
DE LA SUBJETIVIDAD



Editorial  
**La Blanca Montaña**  
MAGISTER EN ARTES VISUALES  
FACULTAD DE ARTES - UNIVERSIDAD DE CHILE

## ESTUDIOS PÚBLICOS



abel smith, brian • acevedo, jorge • acton, lord • aedo, cristían • agosin, manuel r. • agüero, fernando • agullar camín, héctor • álamos, rodrigo • albert, hans • alchian, armen • alé, jorge • allende, fernando • anderson, eric • anderson, terry • anderson, vernon r. • aquino, tomás de • arancibia, violeta • arellano, josé pablo • aristóteles • arreola, federico • assael, paola • astorquiza, patricio • auth, josé • avelikián, tamara • bacon, francis • baeza, ricardo • baeza, sergio • balassa, bella • barañona, pablo • barandiarán, edgardo • barceló, joaquin • bartlett, robert c. • barros b., enrique • barros m., césar • bate, roger • baudrillard, jean • bauer, p.t. • beal, edward w. • benavente, andrés • benegas lynch (h), alberto • bengolea, manuel • benoist, jean marie • berástegui, rafael • berger, brigitte • berger, peter • berlin, isaiah • bertelsen, raúl • beyer, harald • bianchi, andrés • biggs, gonzalo • blumenwiltz, dieter • böeninger, edgardo • böhm-bawerk, eugen von • bordallí, josé ignacio • bordo, michael • borinsky, alicia • bothner, matthew h. • boulding, kenneth • bravo lira, bernardino • brunner, josé joaquin • brunner, karl • bryce echenique, alfredo • brzezinski, zbigniew • buch, hans christoph • buchanan, james • budnevich, carlos • burke, edmund • busquets, maritza • bustos, raúl • butler, david • CÁCERES, carlos • cachanosky, juan • calabresi, guido • campanella, tomaso • carey, george • carey, john m. • carrasco, alejandra • castañeda, tarsicio • castillo, m. victoria • cauas, jorge • caviedes, rafael • centro de estudios públicos • carda, carlos • cerón, irene • cifuentes, maría cecilia • clark, brian d. • coase, ronald h. • coloma, fernando • collados, modesto • collyer, jaime • comisión de estudios sobre el sistema de financiamiento municipal • comisión de estudios del sistema judicial chileno • comisión nacional de verdad y reconciliación • constant, benjamin • contreras, dante • contreras, gonzalo • corbo, vittorio • cordua, carla • corbilit, óscar • corral, wilfredo h. • cotrea, sofía • corte interamericana de derechos humanos • corte suprema • cortés douglas, hernán • cousiño, carlos • cowan, kevin • cox d., cristían • cox, maximiliano • cristi, renato • cuadra, francisco javier • cumplido, francisco • cussen, antonio • chafuén, alejandro • chatwin, bruce • cheyre, hernán • chuaqui, hernán • chuaqui, tomás a. • chumacero, rómulo • chwedoruk,

Anticipándose al pensamiento de mañana

[www.cepchile.cl](http://www.cepchile.cl)

# ESCUELA DE FILOSOFÍA

La Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS otorga el grado de Licenciado en Filosofía y el título de Pedagogía en Filosofía. Todas las actividades de la Escuela están organizadas según las siguientes áreas temáticas:

1. Filosofía y Arte,
2. Ética y Filosofía Política,
3. Cultura Latinoamericana,
4. Filosofía y Ciencia,
5. Historia de la Filosofía.

Cada una de estas áreas imparte cursos de formación general y seminarios monográficos.

El conjunto de actividades docentes y de publicaciones de la Escuela de Filosofía se desarrolla al interior de estas áreas.

Proceso de admisión:

1. Prueba de Aptitud Académica rendida.
2. Entrevista personal con miembros del consejo directivo de la Escuela.

**Profesores: RENÉ BAEZA, Magister en Filosofía, U. de Chile. MAURICIO BARRÍA, Licenciado en Filosofía, P.U. Católica. CARLOS CASANOVA, Licenciado en Filosofía, U. ARCIS. FELIPE CASTAÑEDA, Candidato a Doctor, P.U. Católica. ELIZABETH COLLINGWOOD-SELBY, Licenciada en Filosofía, P.U. Católica. JORGE FERNÁNDEZ, Licenciado en Filosofía, U. ARCIS. FEDERICO GALENDE, Licenciado en Ciencias Políticas (Argentina). ALEJANDRO MADRID, Doctor en Filosofía (Francia). CARLOS PÉREZ S., Profesor de Física, U. de Chile. CARLOS PÉREZ V., Candidato a Doctor en Literatura, U. de Chile. SERGIO ROJAS, Magister en Filosofía, P.U. Católica, Candidato a Doctor en Literatura, U. de Chile. CECILIA SÁNCHEZ, Licenciada en Filosofía, U. de Chile. WILLY THAYER, Candidato a Doctor en Filosofía, España. IVÁN TRUJILLO, Estudios en Teología, U. Católica de Valparaíso. MIGUEL VICUÑA, Licenciado en Filosofía, U. de Chile. SERGIO WITTO, Doctor en Teología (España)**

UNIVERSIDAD  
ARCIS

**Director: Sergio Rojas**

**Secretario de Estudios:  
Jorge Fernández**

Página Web: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl)  
Teléfonos: 3866507 - 3866512

# Educación superior:

## Chile ¿Ejemplo o contraejemplo?

(A propósito del informe «Peril and Promise: Higher Education in Developing Countries» UNESCO, 2000)

Lo interesante es que haya sido una investigación del Banco Mundial —organismo que, en cierta medida, es el campeón del neoliberalismo— la que permite dar cuenta de que lo ocurrido en Chile desde 1981 (fecha en que se instauró el actual sistema de Educación Superior) funciona básicamente como un contraejemplo que revela la falta de visión nacional respecto a las universidades de interés público.

Bernardo Subercaseaux

Vicedecano Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile

### PROBLEMAS PENDIENTES Y NUEVAS REALIDADES

El estudio de la UNESCO con apoyo del Banco Mundial se inicia con un diagnóstico de la situación actual de la educación superior en los países en desarrollo. Entre los problemas pendientes se examinan temas como la calidad, formación y renovación de la planta académica; las restricciones económicas y la rigidez curricular que afectan a los estudiantes; y, sobre todo, la insuficiencia de recursos, cuestión que está en la base de algunos de los problemas anteriores. Particularmente grave es la situación que aqueja a las que denominan «research universities», definidas como aquellas universidades que tienen la capacidad de combinar la generación de nuevo conocimiento con la transmisión de conocimiento existente. Señalan que este tipo de universidades, particularmente en África, Asia y América Latina, se han visto obligadas en tanto que universidades públicas, a dedicar más del 80 % de sus recursos a la mantención del personal (académicos y funcionarios) y a becas para alumnos, quedando prácticamente sin recursos para solventar gastos fundamentales para la investigación, como son la mantención de infraestructura, bibliotecas, laboratorios, equipos etc. En la medida que la agenda de investigación se empobrece, y las llamadas «research universities» dejan de ser un punto de referencia para el resto del sistema, los saberes tienden a verse mercantilizados lo que perjudica a los países en términos de creatividad y aporte al conocimiento global.

El enfoque de los problemas pendientes debe hacerse cargo de las nuevas realidades de la Educación Superior. En 1980, en los países en desarrollo, el número de alumnos matriculados era de 28 millones, en circunstancias que sólo 15 años después, en 1995, esta cifra llega a 47 millones. China, India, Indonesia y Filipinas tienen hoy sistemas de educación superior que atienden a sobre 2 millones de estudiantes; Brasil, Argentina, Egipto, Irán, México y Tailandia atienden entre 1 y 2 millones de estudiantes. En Chile se ha triplicado el número de estudiantes universitarios, que bordea hoy los 450.000. La expansión tanto pública como privada, y sobre todo esta última ha sido por lo general no planificada y con frecuencia caótica. Lo que se ha traducido —señalan— en un deterioro en la calidad promedio de la educación superior, un aumento de inequidades y diferencias entre distintos países o entre regiones al interior de un mismo país. Además, un incremento casi geométrico de la educación superior con fines de lucro, situaciones todas que de no corregirse podrían generar consecuencias negativas para los países en desarrollo.

La expansión horizontal de la educación privada ha sido explosiva; hay instituciones con fines de lucro, y otras sin fines de lucro, algunas de carácter filantrópico, y otras religiosas.

China tiene hoy más de 800 instituciones privadas de educación superior; en Brasil cerca del 60 % de los estudiantes de nivel

terciario están matriculados en instituciones privadas; Indonesia tiene 57 universidades públicas y más de 1200 universidades privadas; en Filipinas, Corea y Japón cerca del 80 % de los estudiantes asisten a universidades privadas, si bien en Corea y Japón el Estado financia casi enteramente la Educación Superior, tanto la pública como la privada. Pero un crecimiento explosivo del sector privado no implica necesariamente mayor diversidad en la Educación Superior, pues en muchos casos —sobre todo en América Latina— la educación privada —como ha ocurrido en Chile— tiende a duplicar las ofertas curriculares de las universidades públicas. En algunos contextos nacionales la distinción entre universidades con fines de lucro y sin fines de lucro resulta más importante que la distinción entre universidades públicas y privadas, pues algunas de las universidades privadas sin fines de lucro suelen asimilarse —en términos de misión y estructura— a las universidades públicas.

En África, congregaciones metodistas, protestantes, musulmanas y católicas han establecido universidades que han logrado un alto prestigio en relativamente poco tiempo. Otro sector que ha tenido un incremento considerable es la educación a distancia: la Universidad Anadolu de Turquía, creada sólo en 1982 tiene hoy una matrícula que supera los 500.000 estudiantes; la Universidad Terbuka de Indonesia, fundada en 1984, tiene sobre 350.000 estudiantes; la Universidad Nacional Abierta de Corea, creada en 1982, tiene sobre 200.000 y la Universidad Payame Noor de Irán, creada en 1987, tiene 117.000 alumnos.

Con respecto al caso chileno, lo señalado pone de relieve una política de descompromiso del Estado (y de la sociedad) con la Educación Superior, particularmente con las llamadas «research universities». El documento califica a tal política como ciega y contraproducente, en la medida que atenta contra lo mismo que el Estado dice proponerse: el desarrollo del país. En segundo lugar, entrega argumentos para reexaminar una política de desregulación o de regulación blanda, que en nuestro país ha posibilitado un crecimiento del sistema con aspectos caóticos. Resulta incluso curioso que José Joaquín Brunner, que ha sido hasta cierto punto un defensor y artífice de las políticas de mercado en la educación, suscriba los acuerdos de mayoría expresados en el documento. Si bien los autores reconocen cierto rol a la competencia como instrumento para mejorar la calidad de la Educación Superior, la idea de que el mercado es el planificador más indicado de la misma es rebatida una y otra vez. Pero no se trata de rebatirla por razones ideológicas, sino que el rechazo se funda en el acopio de datos y en el análisis escrupuloso de lo que ha ocurrido en las últimas décadas en Educación Superior en Asia, África y América Latina.

### INTERÉS PÚBLICO Y SISTEMA DE EDUCACIÓN SUPERIOR

El grupo UNESCO le atribuye un alto valor al aporte que realiza la Educación Superior en función del interés público. Esta contribución al interés público la entiende el grupo en varias dimensiones. Desde el punto de vista social y político es de interés público que en un país haya movilidad social; un ingrediente importante en función de este último interés es el rol que cumple la Educación Superior en la creación de una sociedad civil abierta y

meritocrática. La Educación Superior promueve normas de interacción social como el debate abierto y razonado; enfatiza y contribuye a la autonomía y autosuficiencia de los miembros de la sociedad y rechaza la discriminación en términos de género, etnicidad, clase social o creencias religiosas. Desde esta perspectiva la Educación Superior, y especialmente la pública, promueve valores que son más «públicos» que los que promueven otras instituciones de la vida cívica, como son las comunidades religiosas, las familias o los grupos lingüísticos y étnicos. La existencia de buenas instituciones de educación pública constituye desde esta perspectiva una suerte de modelo y de presión para la creación y funcionamiento exitoso de una sociedad civil moderna. En este sentido es de interés público ampliar el acceso a la Educación Superior a todas las personas que están capacitadas para ello, independientemente de su situación económica, social, geográfica o étnica. No sólo eso, sino que el grupo de trabajo estima que debe realizarse un esfuerzo por apoyar a grupos o sectores que tienen desventajas para ingresar a la Educación Superior, para lo que sugiere combinar tolerancia y apertura en los puntos de ingreso con rigor en el punto de egreso. El pluralismo y la diversidad son aportes fundamentales para la democracia política. Y la Educación Superior contribuye a ello en la medida que se demuestra como un espacio en que tales valores priman. El pluralismo, la tolerancia, la meritocracia y los argumentos razonados, pertenecen a la esencia de la institución universitaria moderna.

Desde el punto de vista de la sociedad del conocimiento en que vivimos, el grupo estima que el mayor aporte al interés público de la Educación Superior reside en el desarrollo de la investigación y en la generación de nuevo conocimiento. Aunque reconocen que esto puede ocurrir en instituciones de diversa índole, son fundamentalmente las universidades públicas y las universidades complejas las que están en mejores condiciones para realizar estas tareas. Ellas integran, por lo menos en principio, una serie de prácticas que favorecen el espíritu de investigación y la creación o apropiación de nuevos saberes. Por ejemplo, en el caso de las universidades públicas, neutralidad ideológica y mayor apertura y pluralismo en la selección de tópicos de investigación; vínculos estrechos entre docencia e investigación; y la sinergia que resulta de la convergencia de todas las disciplinas en una sola institución. A diferencia de la investigación realizada por motivos comerciales, la investigación que se realiza en las universidades públicas no es secreta y está disponible, lo que abre vínculos con el campo internacional. Sólo la presencia de una fuerte corriente de investigación a nivel nacional permite a un país integrarse al intercambio mundial y beneficiarse del conocimiento nuevo que se va generando en el resto de los países.

Es posible y deseable que las universidades privadas sin fines de lucro puedan también aportar al interés público. Sin embargo es muy difícil que ello ocurra en las universidades privadas con fines de lucro. Estas universidades operan como negocio e intentan maximizar el retorno de la inversión realizada. De allí por ejemplo que invertir en investigación o generación de nuevo conocimiento les resulte casi imposible; también es muy frecuente que las universidades privadas tengan compromisos con credos religiosos o ideológicos que limitan la posibilidad de orientarse en función del interés público. Por todas estas razones los autores tienen una opinión categórica sobre el rol de las universidades públicas en relación a lo que entienden como de interés público, rol que resulta -según el punto de vista de ellos- fundamental en la contribución de la educación superior al desarrollo del país: «the public sector thus retain a vital, and, in our opinion, irreplaceable role in the higher education sector».

El sistema de Educación Superior tiene en su vértice a las denominadas universidades complejas o "research universities"; pero lo integran también las universidades regionales o de provincia y los colegios profesionales o vocacionales. Se trata por supuesto de un sistema que no es una isla, en la medida que está interconectado con la educación secundaria, el mercado de trabajo y también con los sistemas y las modas internacionales de Educación Superior. En el contexto de las distinciones anteriores, el grupo UNESCO se muestra partidario de un sistema de Educación Superior híbrido y estratificado. Lo definen como aquel que es capaz de combinar la excelencia con la educación masiva. Un polo de investigación y selectividad con otro que imparte conocimientos y saberes técnicos a un número masivo y creciente de estudiantes. Estratificado en el sentido de que no toda institución puede ser todo. En esta perspectiva las políticas públicas deben ser explícitas sobre las contribuciones que se esperan de los diferentes segmentos de un sistema estratificado. Un sistema de Educación Superior requiere por lo tanto de una regulación estatal activa, que asegure que el sistema sirva el interés público; que es capaz de proveer instancias de Educación Superior que el puro mercado es incapaz de satisfacer;

que promueve la equidad y apoya la investigación en áreas relevantes para el país. La supervisión estatal debe buscar un equilibrio entre, por una parte, la responsabilidad que tiene el Estado para proteger y promover el interés público en la Educación Superior, y por otra, la necesidad de autonomía y libertad académica que requiere cada institución. Los autores sostienen sin embargo que lejos de un *laissez faire*, un sistema de Educación Superior requiere supervisión, pues de otro modo resulta inviable la existencia y el funcionamiento de un sistema híbrido y estratificado como el que proponen. La coordinación de todo el sistema es una necesidad.

En cuanto al financiamiento, un sistema híbrido y estratificado requiere, como es lógico, de un financiamiento híbrido. Los autores dan como ejemplo la Universidad de Makererere en Uganda, que antes era financiada en un 100 % por el Estado y que hoy día gracias a cobro de aranceles y otros rubros, autogenera un 30 % de su financiamiento.

El concepto de interés público es el parámetro básico en las argumentaciones de los expertos a lo largo de todo el Informe. Cabe entenderlo fundamentalmente en su dimensión social, política y en relación a la producción de nuevo conocimiento. Mirada en esta perspectiva, las Universidades de Chile, de Santiago y en cierta medida la Universidad Católica como también algunas universidades regionales (las Universidades de Concepción, de Talca, de Valparaíso, la Universidad Austral, la Universidad de los Lagos y la Universidad Arturo Prat) se ubican, sin duda, desde esta perspectiva, en la cúspide de la pirámide. Su misión tradicional responde por lo menos a cuatro necesidades de interés público: en primer lugar, a la necesidad de darle oportunidad de acceder a la educación superior a personas capacitadas para ello, independientemente de su situación social, económica, geográfica, étnica, política y religiosa; en segundo lugar, a la necesidad de asumir la transmisión de conocimiento y la formación de especialistas en áreas del conocimiento de baja rentabilidad o deficitarias y que, por lo tanto, nunca serán de gran interés para los particulares o el mercado (no obstante su carácter de imprescindibles para un desarrollo integral del país); en tercer lugar, a la necesidad de que exista en el país una o varias instituciones de educación pluralistas, que fomenten la diversidad y la libertad de pensamiento, que propendan al respeto de las diferentes ideas y que no se comprometan con determinados sectores e intereses, ni con un determinado credo (en este aspecto las Universidades confesionales tienen una limitación). Y en cuarto lugar, un aspecto que los autores destacan de sobremanera: la necesidad de promover junto con la investigación aplicada la investigación científica y la producción de nuevo conocimiento en todas las áreas. Son lineamientos que calzan perfectamente con la misión de interés público, proposiciones que son consideradas fundamentales para optimizar la contribución de la Educación Superior al desarrollo. Ahora bien, lo interesante es que haya sido una misión del Banco Mundial -organismo que en cierta medida es el campeón del neoliberalismo- la que realizó esta investigación y llegó a estas conclusiones. Son argumentos que debieran tenerse en cuenta en las políticas públicas de Educación Superior, sobre todo en un país donde algunas de las llamadas «research universities» se ven obligadas a autogenerar su financiamiento casi en un 70 %, lo que evidentemente las limita y casi les impide cumplir su misión de interés público.

Con respecto al sistema de Educación Superior, y a la propuesta de un sistema híbrido y estratificado, se trata de un planeamiento que permite visualizar y ordenar el conjunto de instituciones, tanto en términos de políticas públicas como respecto al rol de supervisión que debe ejercer el Estado. En el caso chileno, se percibe una suerte de arribismo en las instituciones de Educación Superior. Todas las instituciones, en cualquiera de sus modalidades -incluso los colegios vocacionales- aspiran a convertirse en universidades, situación que confunde la misión y el lugar de cada institución. Incluso contribuye esta situación a restarle la dignidad que merecen los colegios profesionales, vocacionales y politécnicos, o las carreras que se cursan en menos de cinco años. Aun dentro de la propia Universidad de Chile hay carreras -como es el caso de enfermería y tecnólogo médico- que bien podrían situarse en el plano de estudios vocacionales, ofreciendo un currículum más breve y posteriores cursos de especialización, acortando así el tiempo de los estudios.

En Chile las políticas públicas de las últimas décadas responden a la idea de que el Estado debe disminuir su intervención en un conjunto de dominios (entre los que se cuenta sobre todo la Educación Superior), para limitarse en el caso de la Educación Superior a una función meramente de supervisión o regulación (que por lo demás en el caso chileno se ha cumplido sólo a medias). El axioma que sustenta esta postura es la idea de que el Estado no debe

acometer aquello que puede ser realizado con mayor eficiencia y menos burocracia por el sector privado y los particulares. Por ende, su acción debe ser sólo subsidiaria y focalizada en áreas de mayor impacto distributivo (educación preescolar y básica) o en aquellas áreas excluidas de las dinámicas del mercado (extrema pobreza). Se sostiene también en la idea de que el mercado es el más confiable planificador de la Educación Superior. Si se examinan las políticas de Educación Superior de los gobiernos de la Concertación, no cabe duda que ellas -de modo explícito o por omisión- se han comprometido, hasta ahora, con tales planteamientos. Lo interesante es, una vez más, que un grupo de trabajo patrocinado por el Banco Mundial no comparta y se distancie notablemente de dichas posturas. En Chile, en términos de políticas públicas de Educación Superior, el documento nos indica claramente que hemos sido «más papistas que el Papa», y que por lo tanto ha llegado la hora de rectificar esta situación.

### CIENCIA, TECNOLOGÍA Y FORMACIÓN GENERAL

Las fuerzas del mercado no proveen -según los autores- la demanda socialmente necesaria en materia de ciencia y tecnología.

En este sentido el rol de las instituciones de Educación Superior -las «research universities»- es fundamental y resulta irremplazable, particularmente en lo que concierne a los postgrados. Pero la ciencia y la tecnología no sólo son importantes en términos de desarrollo y crecimiento económico, portan también valores intrínsecos que son indispensables para la modernización y el alma de un país: creatividad, objetividad y un sano escepticismo frente al conocimiento acumulado.

Reconocer la importancia de la ciencia y la tecnología significa dotar a estas áreas de los equipos, recursos físicos y técnicos necesarios. En cuanto a los recursos humanos el problema más grave es la migración de científicos a los países desarrollados. Las estadísticas indican que cerca de un tercio de los estudiantes extranjeros que cursan estudios superiores en Estados Unidos se quedan para siempre en ese país, debido a las malas condiciones laborales existentes en sus propios países. El documento hace hincapié en la necesidad de promover y estimular el rol de la mujer en las ciencias y también de preocuparse por la educación primaria y secundaria en esta área. Se destaca además la importancia de la cooperación regional e internacional en el plano científico y la necesidad de explorar posibles convenios y acuerdos entre el mundo empresarial e industrial y las universidades. En el caso de Brasil, por ejemplo, gracias a esta interacción se desarrolló una gasolina alternativa basada en recursos domésticos (caña de azúcar y alcohol) que hoy día es utilizada por más de la mitad de los automóviles del país. En síntesis: lo inadecuado de los recursos que se destinan a ciencia y tecnología (tanto físicos como humanos) en la Educación Superior, y la ausencia de valores y tradiciones que promuevan la investigación y el entrenamiento científico, constituyen las causas fundamentales de la deteriorada posición de los países en desarrollo en estos aspectos.

Junto con propender y hacer un llamado respecto a las deficiencias del lugar de la ciencia y la tecnología en la Educación Superior, señalan que tan importante como el conocimiento especializado y de punta en estas áreas es una buena formación general. Entienden por formación general en Educación Superior, un currículum destinado a desarrollar conocimiento y capacidades intelectuales generales que no se encuentran en un currículum científico especializado, en un currículum vocacional o puramente profesional. Se trata de un currículum que debe propender a la formación integral del estudiante, y atender particularmente saberes humanísticos como la capacidad de pensar, expresarse, escribir y comunicarse con claridad, coherencia y precisión. También a tener una apreciación reflexiva y crítica con respecto a los modos en que se obtiene el conocimiento sobre el universo, la sociedad y nosotros mismos. La formación general debe propender a un conocimiento amplio de otros tiempos y culturas.

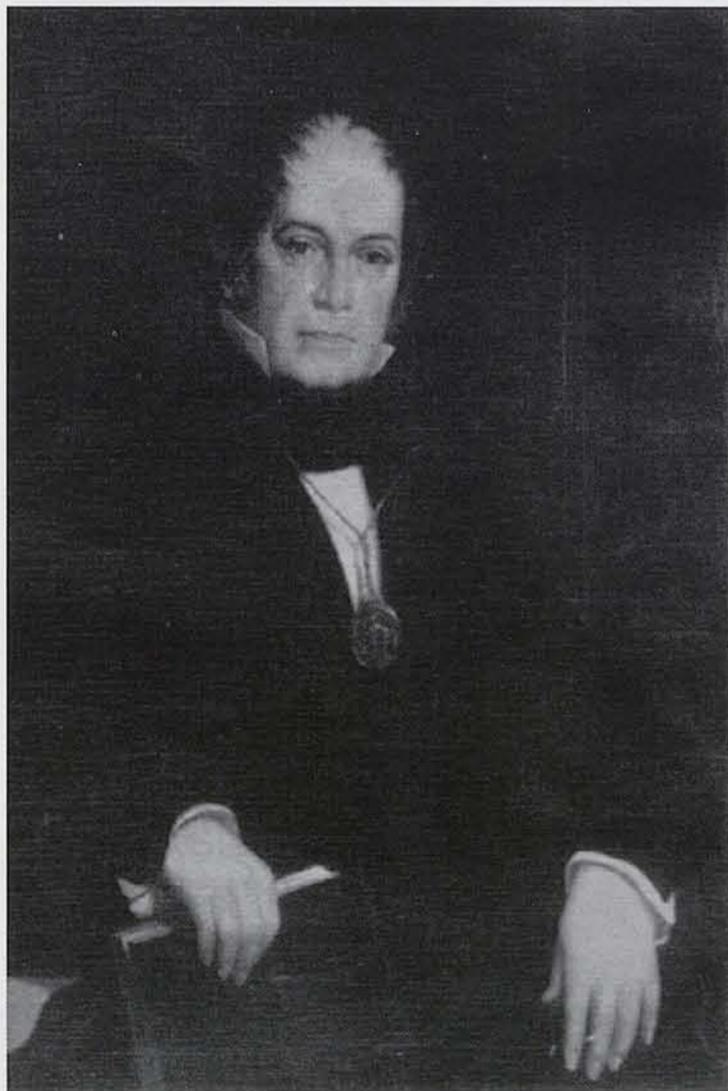
Ahora bien, en el momento de aterrizar estas propuestas, el documento propone la necesidad de que todos los estudiantes de Educación Superior de cualquier área que sea tengan algún tipo de experiencia curricular básica en formación general y en humanidades; que los estudiantes de colegios vocacionales o profesionales tengan también un componente de educación general y que por otra parte las universidades complejas y tradicionales desarrollen un currículum de formación general intenso que permita el desarrollo y la investigación al más alto nivel en todas las disciplinas involucradas en una formación general.

Aun cuando compartimos prácticamente todo lo que se dice respecto a una formación especializada y de punta en el campo científico y tecnológico, como también respecto a la necesidad de un currículum que en todas las áreas contemple algún tipo de formación general, debemos tener conciencia de las dificultades de llevar a cabo e implementar tales planteamientos. Con respecto a la ciencia hay problemas que dicen relación con la políticas científicas

tanto públicas como del sector privado (prácticamente inexistentes), con el modo como opera Fondecyt, los proyectos Millenium e incluso con la falta de legitimidad y presencia que tiene la actividad científica en la sociedad y en los medios de comunicación. Todo lo cual implica enormes desafíos, desafíos que en la medida que se encaren conjuntamente por todos los involucrados debieran redundar en mejores condiciones de trabajo en pro del conocimiento científico y tecnológico.

Con respecto a la necesidad de una buena formación general hay cierta conciencia respecto a ello en las autoridades de la Universidad de Chile, de la Universidad Católica y también de algunas universidades privadas. Sin embargo, la discusión y avance en este plano en el caso que mejor conocemos, el de la Universidad de Chile, ha sido más bien desordenada y con cierta falta de liderazgo. No es menos cierto, por otra parte, que en las distintas Facultades hay sectores importantes que piensan que una buena formación general con componentes humanísticos implicaría un retardo y una pérdida de tiempo con respecto a la excelencia de una formación focalizada en un área.

De todo lo que hemos señalado se desprende que lo ocurrido en Chile desde 1981 (período en que se instauró el actual sistema de educación superior) resulta, según los parámetros de la UNESCO (en un estudio amparado por el Banco Mundial), básicamente un contraejemplo con respecto a la mayoría de las recomendaciones. Un contraejemplo que revela la falta de visión y de mirada estratégica que existe en Chile con respecto a la Educación Superior; la falta de un compromiso político y financiero de los actores involucrados (el Estado, el sector privado y la sociedad) sobre todo con respecto a lo que los expertos llaman «research universities» o universidades que propenden al interés público. También nos permite tomar conciencia de lo pobre, y con frecuencia mediocre e ideologizada que es la discusión sobre educación superior en nuestro medio, una discusión que suele no salirse de esquemas bipolares (Estado *versus* mercado, universidades públicas *versus* universidades privadas) demonizando, según sea el punto de vista, a uno de los dos sectores.



**DON ANDRÉS BELLO**

1843-1865

Graciela Montaldo

Profesora del Departamento de Lenguas y Literatura de la Universidad Simón Bolívar, Venezuela

En la Venezuela de Chávez, se abrió un amplio espacio de práctica anti-intelectual desde los sectores oficiales, con ataques más o menos abiertos a todo aquello que se considera atributo de la "oligarquía" y de los sectores históricamente privilegiados; las humanidades pertenecen a ese núcleo significativo para la revolución bolivariana. También se abrió la posibilidad de debatir sobre políticas culturales y científicas nacionales y las universidades y las investigaciones que en ellas se producen, terminaron siendo, a su pesar a veces, el eje de importantes polémicas y debates.

No es raro que haya sucedido esto, ya que la inversión del Estado venezolano en educación universitaria fue altísima en las últimas décadas comparada con otros países de la región: infraestructura, formación de profesores en el exterior, subsidios para investigación, equipos, viajes, profesores invitados, dotación de bibliotecas. Fue también altísima la importancia que se le concedió a los estudios de postgrado a través de la creación de programas de Especialización, Maestría, Doctorado y ahora postdoctorado a lo largo de todo el país con una gran inversión de recursos para fortalecerlos (profesores a dedicación exclusiva, becas a estudiantes, laboratorios, bibliotecas). Y aún cuando se trata de un país en donde el título de grado sigue siendo motivo fundamental de orgullo, signo de ascenso social y de prestigio, ya va resultando evidente para la mayoría que se necesita aún más y ese plus de especialización, diferenciación y prestigio hoy lo otorgan los postgrados.

## Migraciones teóricas

El financiamiento tiene fuentes diversas. Los subsidios oficiales a la investigación, por ejemplo, tienen áreas prioritarias ("petróleo", "prevención de catástrofes naturales", entre otras) que excluyen a las humanidades y gran parte de las ciencias sociales, que tienden a recurrir a subsidios como los de la Fundación Rockefeller o a integrarse a los programas de financiamiento del BID, entre otros. Sin embargo, es en las universidades del Estado donde se está discutiendo la creación de postgrados en humanidades, no según el criterio de las viejas disciplinas sino bajo un modelo de integración de saberes y remapeo de problemas. Recientemente acaba de comenzar, con muchísimo éxito, una maestría en "Representaciones y Sistemas Simbólicos" y se está por iniciar otra en Estudios de Género y una especialización en "Comunicación Digital". Aunque los apoyos financieros no son altos, las instituciones todavía cuentan con infraestructura y personal para llevarlos a cabo. Por detrás de esta euforia, sostenida y legítima, se pone en escena el deterioro sostenido de la educación pública en los niveles primario y medio que no se mejora ni en infraestructura ni en recursos. Los postgrados se vuelven así la zona de elite, el refugio de las minorías dentro de las masivas universidades públicas.

El estímulo de los programas de postgrado, nuevos y tradicionales, ha generado no sólo euforia sino un movimiento sofisticado de profesores jóvenes interesados en explorar y desarrollar disciplinas fronterizas y ponerse en sintonía, a la vez que debatir, con las innovaciones en el saber que vienen, fundamentalmente, de Estados Unidos. La educación pública universitaria tiene la avanzada indiscutible y exclusiva y estos profesionales no dejan de enfrentarse con un gobierno que no sólo los considera

sospechosos de anti-revolucionarios sino abiertamente opositores. Así, a los pedidos y exigencias del ejecutivo de mayor democratización y más facilidad de ingreso y permanencia de los jóvenes de los sectores bajos, las universidades responden con las formación de núcleos que resguarden el poder crítico de las disciplinas sociales y humanísticas frente al autoritarismo; a los pedidos del oficialismo de una ciencia e investigación al servicio de los problemas de la nación, la comunidad científica responde con la delimitación de parámetros de excelencia internacionales. Este diálogo de sordos, en donde todos tienen razón pero no hay posibilidad de llegar a un acuerdo, no hace sino reproducir en escala las fracturas políticas e ideológicas que trajo consigo la república bolivariana.

Ningún cuadro de este tipo estaría completo si no agregamos al menos un elemento central: los estudiantes que forman las universidades públicas son los que en los últimos años se están yendo a carradas del país. Capacitados y formados en sus respectivas áreas, la mayoría de los jóvenes opta por irse temporal o definitivamente de Venezuela y no le resulta difícil encontrar buenas opciones para seguir perfeccionándose o establecerse. Este deseo atraviesa a los profesionales de todas las disciplinas y es más profundo que el rechazo que les produce la figura del presidente o la insatisfacción del mercado laboral; tiene que ver con ansia migratoria que crea la sofisticación teórica, que habla la lengua franca de la cultura globalizada y que se resiste a una mera articulación local, siempre experimentada como insatisfactoria.

Pero la máquina ya está en movimiento. La desagregación disciplinaria que los postgrados ponen en escena no parece que tarde mucho en trasladarse a algunas experiencias de pregrado. Formar gente "buena para nada", que se especialice en sucesivos programas de postgrado, no está lejos de nuestra realidad. Cada vez más, la ideología del profesional que puede hablar de casi todo, asesorar en una gran variedad de cuestiones, requiere de saberes dispersos como condición de posibilidad. La guerra que los especialistas en saberes tradicionales han emprendido contra los académicos de nuevo cuño parece destinada al fracaso porque también los estudiantes se sienten más estimulados a pensar en la transversalidad e intersecciones que abocarse a la "profundidad" del conocimiento tradicional que, por lo demás, ya no garantiza trabajo.

Los sistemas de evaluación de profesores y estudiantes no hacen sino corroborar esta práctica. Cuanto más publique alguien —si es en inglés, mejor—, cuanto más participe en congresos, cuantas más conferencias dé, no sólo más prestigio acumula, sino más sueldo. Cuanto más en sintonía lo haga con los temas y tópicos de las academias hegemónicas, más posibilidades tendrá de salir de sus entornos. Sin embargo, este sistema basado en una competitividad que en nuestros países no puede todavía ser feroz, no puede añorar, de ningún modo, el ya viejo sistema asentado en la autoridad de los profesores según la edad y una especialización, que fue otra etapa del ilusionismo europeísta. Las posibilidades de los buenos estudiantes son infinitas si las saben aprovechar. No me refiero a las posibilidades de medrar en un sistema que lo promueve, sino de ejercer un discurso crítico en el cruce de muchos discursos y prácticas diferentes. Las organizaciones por escuelas o por departamentos no necesitan modificarse para que las relaciones entre saberes se expandan fuera de sus disciplinas. Venezuela siempre se ha jactado de ser un "país joven" y sin tradición, y hoy puede operar desde esta diferencia.

Las universidades venezolanas siguen reproduciendo a la elite aunque el origen social de sus miembros sea variado. El destino de esa elite es lo que no está muy claro en la Venezuela de Chávez, que consiente en formarla y no hace nada por retenerla. Lo que parece ya cierto es que la diáspora teórica y crítica ha entrado en su fase de expansión y la nación se va de casa.

## José Luis de Diego

Decano Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Las universidades públicas en Argentina tienen un formato organizativo muy similar y la explosión matricular que marca una curva ascendente desde los años sesenta hasta nuestros días tuvo un efecto doble: por un lado, algunas de ellas se transformaron en universidades masificadas sin contar con los recursos financieros suficientes para atender adecuadamente a esa matrícula que las desbordaba; por otro, se crearon, en especial en los noventa, numerosas universidades nuevas, como si la sola creación de una nueva universidad implicara necesariamente la renovación de la oferta educativa o la regionalización de las especialidades. Por esos años, se produce también una progresiva transferencia de matrícula hacia universidades privadas, más o menos antiguas o de reciente creación. Las Universidades del primer grupo, esto es, las llamadas universidades de masas tuvieron dos caminos para recorrer: o bien restringían el ingreso de estudiantes de modo de adecuar la matrícula a los limitados recursos, o bien buscaban formas de acrecentar los recursos, por ejemplo, mediante el cobro de tasas o aranceles. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos se rechazaron los dos caminos, y mientras esos dos temas ocupaban un lugar constante en las agendas de los reformadores, las universidades se negaban a discutirlos transformando los temas de la agenda en principios ineludibles: el ingreso directo y la gratuidad de la enseñanza. De esta manera, las universidades se colocaban en un espacio defendido por el progresismo político: contra las políticas de exclusión, una universidad abierta a todos, aunque los costos y las penurias que arrastraba esa decisión ya eran bien conocidos. Todos recordamos, en este sentido, los virulentos debates alrededor de la aprobación de la Ley de Educación Superior.

# Un nuevo espacio a la política

Sin embargo, esta tensión tuvo, en años del menemismo, un ingrediente político que no puede ser soslayado: los funcionarios del Ministerio de Educación debían batallar contra las universidades de masas, casi todas con conducción radical, y con el Consejo Interuniversitario, también con mayoría radical. El efecto de esta tensión sobre las universidades, hasta donde yo sé, no ha sido debidamente estudiado; a mi juicio, fue un efecto devastador. El debate universitario se politizó de la peor manera y todos quedamos enredados en internas mezquinas que siempre se resolvían en un blanco-negro sin posibilidades de escapar a esa letal encerrona. El partido de gobierno no encontraba el modo de meter mano en las decisiones de las universidades y el camino que encontró no pudo ser peor: crear universidades —la mayoría en el conurbano bonaerense— políticamente afines, de manera de torcer el rumbo de las decisiones del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN). Por su parte, las gestiones radicales al frente de las universidades grandes desplazaron hacia el interior de las universidades la lógica de las internas partidarias. Como afirma Guillermina Tiramonti: "La penetración de las lógicas partidarias, el agotamiento de ciertos modos de hacer política, las tendencias clientelares y la ineficacia en el tratamiento y resolución de las problemáticas universitarias de los cuerpos de gobierno, marcan un límite fuerte a la capacidad institucional para socializar futuras dirigencias políticas".<sup>1</sup>

En este marco, una lógica instrumental fue invadiendo los discursos y las prácticas del quehacer universitario: Dice Claudio Suasnábar: "Medir, cuantificar, aplicar análisis cuasi-experimentales, establecer correlaciones y causalidades conforman el repertorio metodológico en que se basan todos los análisis, y que se aplican a países tan diferentes como Senegal, Brasil o Hungría. Por ello tampoco es extraño que la economía y especialmente la economía de la educación sea el

modelo de ciencia social que privilegian por encima de los abordajes históricos o socio-políticos".<sup>2</sup> La creación de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU), la puesta en marcha del Programa de Incentivos a los docentes-investigadores y la obtención de créditos del Banco Mundial para mejorar la calidad de la enseñanza superior marcaron estos años. Nadie lo ha visto, creo, con más claridad que Bill Readings en su crítico estudio *The University in ruins*.<sup>3</sup> Según Readings, "la universidad ha abandonado el proyecto histórico que fue delegado a la humanidad por el Iluminismo: el proyecto histórico de la cultura". Actualmente, continúa, asistimos a la "americanización" (forma específica de la globalización) de la universidad, en donde se ha abandonado la dimensión histórica de la reflexión hacia una "organización transnacional burocrática", que obedece a una lógica empresarial y que aspira al logro de la "excelencia" en sus actividades y de la eficiencia en su organización. Pero si un polo de la agenda universitaria lo fijaban el Banco Mundial y el equipo de José Joaquín Brunner, y el Documento de la Unesco dado a conocer en Caracas en el '95 matizaba los alcances de esa agenda en un escenario más optimista y "sustentable", nada aparecía para contrarrestar esos modelos desde una perspectiva diferenciadora. Lo que Carmen García Guadilla llamó el "escenario de la solidaridad" no representa en sí mismo, como afirma Suasnábar, "una propuesta definida ni grupo académico ni organización. (...) Esta visión expresaría la necesidad de encontrar espacios de 'alteridad frente al sistema' y de 'construcción de discursos contrahegemónicos'. Una prueba del escaso desarrollo de esta visión es la inexistencia de propuestas que cuestionen el marco y las causas de las restricciones financieras".<sup>4</sup> Lo que quiero decir es que, si las universidades públicas aspiraban a encarnar una posición política identificada con el progresismo, no quisieron o no pudieron o no supieron generar cuadros que intervinieran en el debate o bien modificando los alcances de esa agenda o bien planteando alternativas que hicieran sustentable el modelo que defendían. Así, la estrategia viró 180 grados, y si en los años del alfonsinismo se convocaba casi compulsivamente a la participación, durante el menemismo la estrategia se limitó a la remanida consigna: la defensa de la universidad. Más que una lógica de la intervención fuerte en la agenda de los reformadores, se prefirió la lógica de la resistencia. El riesgo era grande y los costos, ahora lo sabemos, son enormes. El progresismo se ha quedado sin canales de intervención en los debates del poder, la Universidad se ha aislado y sólo atina a resistir sustentada en banderas que ya han cumplido 84 años.

Durante los años posteriores a la dictadura, algunos seudomoralistas de la opinión pública difundieron la consabida imagen de que todos éramos responsables porque todos escondíamos en nuestro interior a un *enano fascista*, una estrategia que repugnaba en su sola formulación, ya que buscaba licuar la responsabilidad de los verdaderos culpables del terrorismo de Estado. No busco, por lo tanto, fórmulas de autoflagelación para licuar la responsabilidad de quienes vaciaron nuestra economía y empobrecieron a la sociedad. Pero es necesario también, en este momento de inflexión, realizar un examen autocrítico y analizar nuestros errores para no volver a cometerlos. Es necesario dar un nuevo espacio a la política como única forma de abandonar el restringido marco de la protesta. En la mayoría de los países del mundo, aun en los países en vías de desarrollo, el progresismo político se organizó de modo tal de incidir directamente en los procesos de reforma del Estado, y en la mayoría de esos casos esa incidencia tuvo como contrapartida la necesidad de abandonar ciertos prejuicios y cierta desconfianza empezando por la actividad política misma. Si de tragedias mayores otros países han resurgido, sólo nos queda recordar la sabiduría de aquel viejo proverbio irlandés: "Cuando parece que todo está perdido, todavía nos queda el futuro".

1 Tiramonti, Guillermina. "Los cambios en la universidad: una modernización diferenciadora", en: Tiramonti, G.; Suasnábar, C.; Seoane, V. *Políticas de modernización universitaria y cambio institucional*. La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Serie Estudios/Investigaciones, 1999; p. 14.

2 Suasnábar, Claudio. "Las 'agendas' de la globalización para la educación superior en América latina", en: *Op. Cit.*; p. 37.

3 Readings, Bill. *The University in Ruins*. Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1996.

4 Suasnábar, Claudio. *Op. Cit.*; p. 43.

Hugo Achugar

Profesor de literatura de la Universidad de la República, Uruguay

La invitación a pensar sobre la Universidad llega a Uruguay en medio de un conflicto universitario que incluye entre distintos puntos de su plataforma mayores recursos para la investigación, mejores salarios, rechazo a la "Rendición de cuentas" –término local que refiere a la distribución de los gastos e inversiones del Estado en general y que, entre otros, atañe también al presupuesto de la Universidad de la República-, rechazo a la "política neoliberal", etc., etc., etc. Llega además en medio de la mayor crisis financiera de la historia de Uruguay y de una creciente inquietud social que no sólo afecta a los desposeídos tradicionales sino también a amplísimos sectores de la clase media. Llega a un Uruguay donde una encuesta reciente sostiene que el 67% de los jóvenes estarían dispuestos –si tuvieran los medios económicos para hacerlo- a emigrar hacia otros países.

## Las humanidades en tiempos aciagos

Llega, por último, a un Uruguay diferente, un "nuevo Uruguay" han dicho analistas y actores políticos, económicos y culturales. En ese nuevo país que, en el afán de algunos por la fecha o el dato preciso, habría nacido el 5 de agosto de 2002, los temas de la convocatoria de la *Revista de Crítica Cultural* son materia de discusión cotidiana dentro de la comunidad universitaria y también de los sectores más politizados de la sociedad.

La situación de emergencia social –la desocupación, el hambre, el desamparo en que se encuentran los marginales tradicionales y el torrencial incremento de los "nuevos pobres"- ha llevado a la sociedad uruguaya –Estado, distintas ONGs y otros sectores de la sociedad- a instrumentar "comedores" o "merenderos" populares. En ese esfuerzo participa la amplia mayoría de los uruguayos; hay algunos, muy pocos, que en virtud de "ciertos principios sesentistas" rechazan estas acciones por considerarlas "asistencialistas" o remedos de la antigua "caridad cristiana medieval". Por otra parte, y en estos mismos días se han sumado a ese esfuerzo solidario grupos teatrales y escritores en campañas llamadas "Letras por kilo" o "Teatro por alimentos" (se trata de que espectadores de teatro o los asistentes a "lecturas literarias" "paguen" su entrada con un "kilo de alimentos no perecederos" a ser distribuidos entre los sectores marginales o empobrecidos de Uruguay).

¿Por qué refiero esto? Por la sencilla razón de que la emergencia social, económica, política y cultural en la que se encuentra Uruguay –menos terrible que la argentina o la venezolana, para sólo poner dos ejemplos; pero para los uruguayos inédita y gravísima- vuelve a darle vigencia a la conocida pregunta de Hölderlin "Y ¿para qué poetas en tiempos aciagos?".

¿Para qué las "humanidades" en tiempos aciagos? ¿Qué sentido tiene reflexionar sobre opacidades o transparencias de los lenguajes artísticos en tiempos aciagos? ¿Qué sentido tiene que el Estado invierta en recursos humanos y bibliográficos o de otro tipo para formar humanistas? ¿No sería mejor que todos invirtiéramos nuestros escasísimos recursos en dar "pan y trabajo" a los necesitados? "Pan y trabajo" rezan los carteles de los estudiantes universitarios movilizados en el actual conflicto. ¿Será mejor dedicarnos a estudiar el consumo cultural, a medirlo y a incentivarlo que a reflexionar sobre las polémicas interpretaciones de Heidegger sobre Hölderlin?

El desafío, los desafíos son mayores. Quizás no haya una única respuesta. Quizás no todos tengamos que hacer lo mismo. Quizás todo sirva. Quizás lo que no sirva sea el aislamiento, la depresión y la inacción. Quizás el papel de las humanidades consista hoy en preservar. Quizás, como dijo hace mucho años una líder feminista uruguaya, lo que único que hay que hacer es: insistir, insistir una y otra vez.

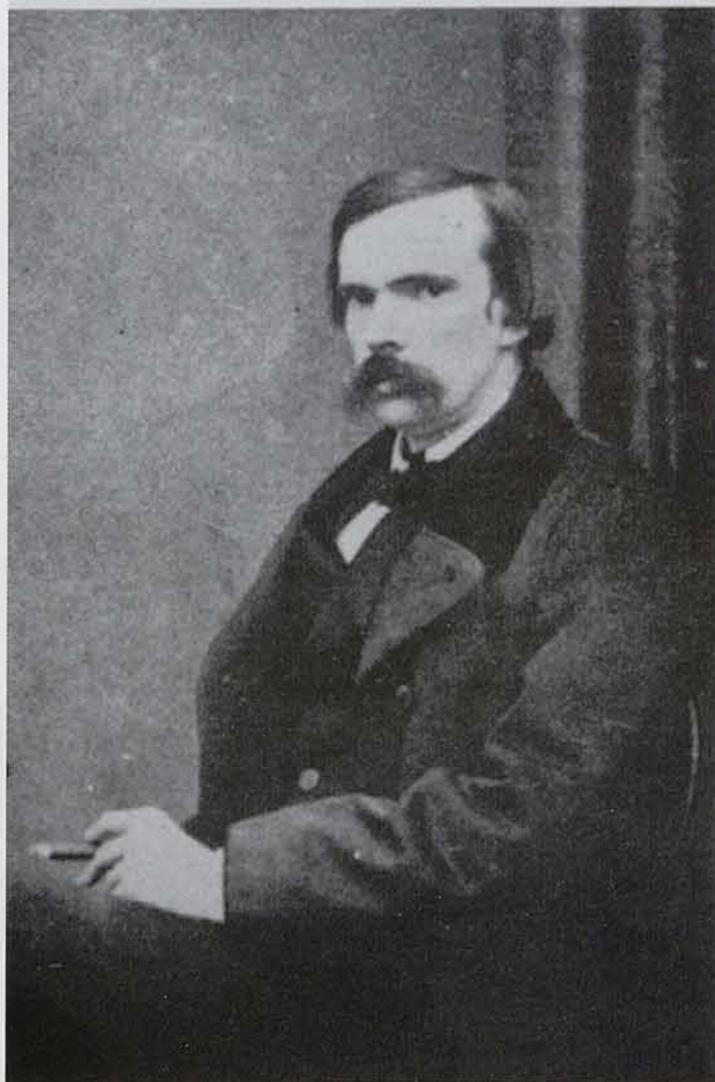
Frente a aquellos que desde otros escenarios –pienso en

algunos jardineros de los jardines académicos del norte-, nos "explican" qué es lo que tenemos que hacer, quizás lo que tengamos que hacer sea insistir en hacer lo que nosotros entendemos que tenemos que hacer. Quizás esté bien que hoy algunos combinen "humanidades" con "kilos de alimentos no perecederos" y también que otros realicen otras "combinaciones". Quizás todo sirva. Quizás no haya una única respuesta universalmente válida. Quizás haya que abandonar el paradigma evangelista de los humanistas y reconocer que el mesianismo ya fue; que la labor mesiánica de los humanistas es otra cosa más de lo que el viento de la globalización se llevó. Quizás sólo podemos dar testimonio de los tiempos aciagos y esperar que termine el diluvio.

O quizás no. Quizás en el Uruguay de hoy –no me animo a proponer nada más allá del territorio de este mi país- la función de las humanidades, la tarea de los humanistas, la labor de los analistas de la cultura y del consumo cultural, en fin la función de todos aquellos que estamos peleando por la dignidad de los seres humanos sea ayudar a refundar el país. A refundarlo y a refundar un contrato social donde los excluidos no existan. ¿Refundar un país cuando todos han decretado que en estos tiempos aciagos las naciones han perdido sentido? Sí, precisamente por eso. Por que lo que ha perdido sentido son las antiguas naciones, los antiguos países, las antiguas sociedades. Por que las humanidades o las artes o la simple reflexión cultural o la cultura crítica de la crítica cultural sigue teniendo sentido en tanto forjadora de sueños. Sueños que algunos considerarán pesadillas. Sueños que desgarrarán certidumbres. Sueños que sólo aspiren a darle sentido –¿transitorio?, no importa, incluso aun cuando sean transitorios, ¿acaso no son siempre transitorios?- al esfuerzo cotidiano de volver a empezar, al trabajoso esfuerzo de seguir caminando en medio de la tormenta.

DON DIEGO BARROS ARANA

1893-1897



Sin dudarlo, el más importante ensayo de identidad nacional de nuestra modernidad es *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, cuya 1ª ed. se remonta a 1950. Este ensayo asimila los temas más caros de la modernidad: proyecto renovador de las vanguardias, proyecto político democratizador, proyecto cultural secularizador y, todo esto, dentro del marco meta-ideológico de un racionalismo desarrollista. Su topos teórico, que delimita el territorio de su práctica simbólica, es su conciencia aguda de *la construcción discursiva de la realidad histórica e intrahistórica*, su impugnación de los discursos pretendidamente universales que naturalizan, homogenizan y reducen el campo de nuestra prácticas históricas y, sobre todo, simbólicas. Por esto, el desafío mayor del *Laberinto* fue compenetrarse, conscientemente, del saber tácito (y repudiado) que preestructuraba las formas de las prácticas históricas y simbólicas de una nación; especialmente de su ethos oral en los niveles de las ideas y usos (explícitos) como de las creencias y costumbres (implícitas). Paz concretó este desafío sirviéndose del procedimiento escritural que James Clifford bautizó como "surrealismo etnográfico": extrñamiento de lo familiar, dejando visibles las costuras de lo real sin pretensiones de síntesis; lo que presupone la voluntad de ser sorprendido y de valorar lo inclasificable, lo otro no buscado.

## Mutaciones teóricas del ensayismo chileno

Hoy día el topos teórico ha mutado, así lo evidencia la prosa vernácula de Carlos Monsiváis, las estructuraciones multimediosas de un Roger Bartra o la escritura de los ensayistas y críticos culturales chilenos actuales. El mayor cambio teórico que testimonian Eugenia Brito, José Joaquín Brunner, Sonia Montecino, Marco A. de la Parra o Nelly Richard, entre otros, reside en su *impugnación de la autoridad de la cultura*. Este cuestionamiento funciona *insertando el objeto tratado, así como al sujeto enunciativo tratante, en una serie multidimensional de realidades discontinuas*. Por ejemplo, el sujeto mestizo, imbunchado hacia adentro como efecto de una madre castradora y un padre ausente, sale hacia fuera identificándose con ilusiones omnipotentes de dominio que hacen puente entre el caudillo severo y cruel, el lacho, el travestismo psíquico Jerónimo de Azcoitia/ Humberto y el sujeto taraceado en el regazo mariano (*Madres y huachos* [1991], de Sonia Montecino).

El desafío discursivo y epistémico que marca nuestro presente escritural — como lo testimonian los ensayistas aludidos— es cómo *dar cuenta de la constitución microfragmentaria del sujeto*, allende el reduccionismo mayor heredado de la modernidad: las formas disyuntivas y antagónicas de representación provenientes de la estructuración binaria de lo real (Jakobson, Freud, Marx). Hoy en día el sujeto ensayístico chileno (el mejor, el que se busca y no quiere fijarse) no se reduce a una clase, etnia, género, espíritu de partido o contexto nacionalista. Por el contrario, el sujeto surge *de entre las tensiones de poder de todos los estratos anteriores*. El sujeto surge como intersticio significativo de una diferencia mínima; la cual se expresa a través de un acto de creencia múltiple que cristaliza en una misma instancia enunciativa. Esto explica que, en un mismo acto enunciativo, la voz narrativa de la *Mala memoria* (1997), de de la Parra, tanto aborrezca el "esnobismo espumante de los chilenos" como lo comparta culposa-gozosamente (ascendiendo socialmente a pesar de su "corrección política"), contrariando así el "resabio complejo de clase media [chileno] de no ascender con su propia prosperidad".

Agreguemos que este acto enunciativo, acuñador de creencias múltiples desgarradas, genera una visión de la cultura como trasiego inconmensurable de sentidos. Sin embargo, los sentidos cobran cuerpo al cruzar espacios y tiempos hasta ese momento disyuntos (pasado/ presente, identidad/ diferencia, Primer Mundo productor/ Tercer Mundo consumidor, oralidad/ escritura, etcétera, etc.). El cruce resemantiza la disyunción en figuras ternarias complejas que impugnan y transmutan el presente del sujeto al intervenirlo perversamente. Es el caso del uso que hace de la ropa usada el travesti poblacional chileno, quien al remedar paródicamente al travesti newyorkino "burla el patrón de las identidades sexuales normativas", "desideologiza la femineidad de alta costura", así como testimonia contradictoriamente su calidad de sujeto habitante en el filo de la realidad de dos culturas. El travesti poblacional exhibe en su cuerpo su calidad de afuerino descalzado del traje y de la cultura, los que siente sin embargo como su dentro. Su segunda piel, asimilada como su interiorización de la cultura ajena, denuncia en su mismidad la otredad que los otros le hacen sentir. Este tercer espacio siótico, porque testimonia la "afueridad" irreducible del que está dentro — trabajado por Nelly Richard (*Residuos y metáforas*, 1998)— es otro de los topos teóricos de nuestro presente, el que se busca en la escritura de los ensayistas chilenos actuales.

Las transformaciones ocurridas tanto a nivel global como local en las décadas recientes determinan que el pensamiento crítico, no instrumental, tienda a quedar sin lugar en la sociedad contemporánea.

En Chile esta pérdida de lugar está asociada, ciertamente, a la herencia de la dictadura. Esta desarticuló los espacios de reflexión, de crítica y de cultura vinculados al Estado — las universidades— y a la política (los viejos partidos políticos chilenos, los de la izquierda muy particularmente, entendidos como agentes de formación cultural, de articulación entre la "alta cultura" y la cultura de masas).

No obstante, hay que ubicar estos fenómenos en un contexto más amplio. De él forma parte la irrupción, particularmente desde la segunda mitad del siglo XX, de una arrolladora cultura de masas a escala planetaria, cuya sola proliferación indisponde la validez de cualquier canon, de cualquier norma cultural, sea tradicional o moderna (como la que permitía, por ejemplo, distinguir legítimamente una "alta" cultura). En esta cultura global, por otra parte, ya no predomina la palabra, con el distanciamiento crítico y la jerarquización de la experiencia que le son inherentes, sino la inmediatez performativa de la emoción, de la imagen y el mito. Por otra parte, con la nuevas tecnologías de la información y la comunicación es posible hacer medibles, objetivar e incorporar a la lógica del mercado a sectores crecientes de la actividad humana. Esta lógica se capilariza socialmente; y con ella, la tendencia disolvente de la modernidad: ahora sí que "todo lo sólido se desvanece en el aire". Para bien y para mal — para mal y para bien— todos los valores, todas las posiciones "auráticas" de poder o micro-poder (relaciones familiares, hegemonías sociales y culturales, privilegios estatales) son forzados a comparecer ante el tribunal de la objetivación. Y, al no poder responder de sí mismos en este lenguaje, pasan a ser vistos como privilegios injustos, carentes de legitimidad, que sólo podrían ser conservados recurriendo a un ejercicio abierto del poder, de la violencia. El saber de Walter Benjamin — que todo documento de la cultura lo es a la vez de la barbarie— pasa, de esta forma, a ser de patrimonio público.

## Humanidades y pensamiento crítico

Por otra parte, en la esfera de la alta cultura de la Modernidad este proceso de disolución del aura tiene lugar de modo paradigmático. En efecto, la razón ilustrada, no puede evitar volver su mirada crítica sobre sí misma: así, las "hermenéuticas de la sospecha" asociadas a los nombres de Freud, de Nietzsche y de Marx, bajo cuyo signo se desarrolla el pensamiento de Occidente hace a lo menos un siglo, terminan por poner de manifiesto el olvido, la alienación inherente a la misma razón, al mismo lenguaje. De esta manera, la "alta cultura" se pone — pero a través de un proceso al cual difícilmente podría renunciar sin traicionar lo mejor de su herencia— en la posición paradójica de quien corta la misma rama sobre la cual se sostenía.

Lo que entra en crisis a través de este proceso es el modelo de una ilustración desde arriba: el modelo normativo de una "alta cultura" que, en virtud de su altura, ha de ser administrada a la sociedad desde la institucionalidad ilustrada del Estado. En adelante, lo que a falta de un término mejor seguimos llamando "alta cultura", sólo puede perdurar si se asume, más allá de toda defensa de privilegios y posiciones de poder adquiridas, como una conversación que tiene lugar al interior de la sociedad civil, y a la cual no es posible exigir más rendimiento que la constitución de sujetos autorreflexivos, críticos, capaces de participar de los goces de los desgarramientos peculiares de la Modernidad. El destino de la humanidad dependerá de su capacidad para instalarse, aunque sólo sea intersticialmente, en este nuevo escenario.

Si robar la idea de otro es lo que llamamos plagio, robar ideas de muchos otros es una investigación. La palabra no ha perdido su grandilocuencia ni su vieja solemnidad, no obstante la banalización a que ha sido sometida -al menos en el campo de las humanidades, único al que me refiero aquí- desde hace algunos años en la Universidad argentina. Quienes antes eran conocidos como profesores o docentes, han sido convertidos en investigadores de facto para cobrar un sobresueldo que mitiga la miseria de las remuneraciones regulares. Ejércitos de "investigadores" producen anualmente toneladas de informes académicos que nadie leerá, siguiendo un formato que prevé cosas tales como "marco teórico", "hipótesis", "metodología" y otras tristezas. Finalmente normalizadas de antiguas convulsiones ocasionadas por la vida de las ideas, una completa y al parecer definitiva obediencia se ha impuesto en las "casas de altos estudios", donde cada quien hace sus deberes con la mayor aplicación, es decir "investiga".

## Contra investigadores

Si se cumple entonces con los formularios que condicionan las prebendas previstas para los buenos escritores, se obtiene un sueldo adicional llamado -atención- "incentivo" (¡qué palabra!, dice el diccionario: "Estímulo que se ofrece a una persona grupo o sector de la economía para elevar la producción"). Hay quienes han logrado establecer una especie de relación irónica con esta condición que eleva la banalidad a sistema y destinan esos "incentivos" al juego, las mujeres o el vino, que suelen acompañar tan bien la seriedad de un trabajo. Mucho más infrecuente es encontrar a alguien que ha decidido sustraerse a la servidumbre voluntaria de la así llamada investigación y simplemente, con toda su constancia y su concentración, trata de pensar algo por fuera de los formatos prescritos, rehusando el disciplinamiento inscripto en ellos, desistiendo del turismo académico -incentivo que completa el anterior-, de los premios y otros subsidios al mérito.

En efecto, incorporando sin mediación alguna la lógica y el léxico de la industria -que ha hecho presa de la cultura toda (convertida desde hace poco en "agencia")-, la vida universitaria se desarrolla según un meritocratismos que tiende, y logra, perfeccionarse sin interferencias. Acaso no sea tan significativo recordar -siempre es prudente no creerle del todo a las etimologías- que "mérito" pertenece al mismo campo semántico que mercado, mercancía, mercenario, meretriz...; más importante es advertir el sentido último de esta nueva condición académica que ha abandonado ya sus viejas aspiraciones de transformar el mundo, liberar las mentes y romper con la vida tal y como es impuesta por los poderosos. Ese sentido último es, en mi opinión, el control. Un control proporcional a las posibilidades técnicas de ejercerlo, es decir inmenso, e innecesario

tal vez habida cuenta de que la obediencia es tanta y la resistencia tan poca.

En informes periódicos el personal universitario rinde cuenta de lo que ha dicho, escrito, leído, "investigado" -sobre qué, para qué-, a dónde ha viajado, qué libros ha comprado, cuántas personas ha formado, cuántos congresos lo han admitido, qué ha publicado y dónde y con permiso de quién. En base a esa confesión se asigna una categoría -palabra griega de deriva algo accidentada, como podrá advertirse- que primero consistió en un número, ahora en una letra. Barbarie categorizadora, calificadora, clasificadora, discriminadora, que ha multiplicado las instancias en que los docentes han de evaluarse todos contra todos, y donde no se trata sólo de hacer bien las cosas sino también de ser más competente que los otros y aventajar a los demás.

Esa burocracia del trabajo intelectual al que se da el nombre de investigación -sobre cuya "microfísica" no vendría nada mal un análisis foucaultiano- se consolida sobre el fondo, que hoy pareciera remoto, de la gran tradición universitaria argentina -cuyos nombres propios son demasiados para ser invocados aquí. Una tradición que seguramente no ha tenido nada que ver con la indiferente y desapasionada mercantilización del saber como criterio único de lo que se puede pensar y decir, ni con la brutalidad eficientista que nada deja sin devorar.

La mejor tradición intelectual argentina nunca ha escrito *papers* sino siempre "papeles de reciénvenido".



DON MANUEL BARROS BORGOÑO

1901-1903

Seré esquemático. El estado del debate sobre las disciplinas académicas y los saberes críticos en la Universidad brasileña discrimina dos posiciones antagónicas: de un lado, la crítica de los grandes textos, leídos a partir de rupturas trascendentes y, por otro, la crítica cultural que, leyendo al sesgo, atiende a rupturas inmanentes. La megalopatía de la primera añora "altas literaturas". El enfoque infraléve de la segunda practica la post-crítica. La primera suele atrincherarse en universidades que impusieron el canon modernista. La segunda se fortalece en universidades emergentes y más dinámicas en relación a los nuevos saberes.

Esta última tendencia, contraria al universalismo modernista, disemina la noción de pluralidad hasta abandonar la unanimidad del "gran texto", inclinándose, preferiblemente, hacia la dinámica de las fuerzas. Del punto de vista post-crítico, admitida la hipótesis de que toda fuerza mantiene una relación esencial con otras fuerzas, el concepto mismo de fuerza deviene intrínsecamente plural. No podemos, entonces, como quiere el universalismo, hablar de la fuerza en singular, ya se la llame obra maestra, ya la admitamos como régimen canónico de lectura. La fuerza es el poder de un sujeto soberano pero es también el objeto sobre el que ese dominio es ejercido. Así, una fuerza se define como una relación entre fuerzas, por tanto, como una pluralidad. Pero esa pluralidad, al fin y al cabo, hace que toda fuerza sea siempre afectada por otras, de allí que su voluntad de poder pueda ser traducida como la intención ambivalente de poder ser afectado y, simultáneamente, incidir sobre otras fuerzas. Desde esa perspectiva, las tareas de la teoría y el juicio crítico consisten, por lo tanto, en experimentar y problematizar diversas fuerzas. Hasta el universalismo crítico del régimen canónico de lectura, siempre poco inclinado a un esquema energético, llega a explicar el cambio estructural a partir de la idea de que "exister c'est différer"<sup>1</sup>. Afirma, en otras palabras, que diferir es encontrar algo exterior a la fuerza estética que es, al mismo tiempo, afectado por esa fuerza.

## Los desafíos de la post-crítica

En la práctica, el universalismo "progresista" de un crítico como Bourdieu es un buen ejemplo de los límites de esa posición. Sometió a control institucional moderno aquello que previamente Sartre ensayó, de manera ambivalente, en una reflexión de cuño tradicional<sup>2</sup>. Pero Bourdieu, al ampliar esas hipótesis de la tradición marxiana, en cierto sentido, invierte el legado de la Teoría Crítica. Esa tradición se había siempre interrogado sobre los contenidos de obras de arte individuales o de grupos colectivos de artistas. Bourdieu quiere aislarles la función. Parte así del presupuesto de que un mercado de bienes simbólicos, como el del arte y la literatura, genera las condiciones de posibilidad para enunciados liberados de toda sujeción estatal o clerical. Pero ese nuevo campo en que circulan objetos autónomos ya no se legitima por sí mismo sino que busca incansablemente el reconocimiento de las instituciones de reproducción y consagración: la escuela, el museo, la academia.

En otras palabras, el dinamismo de la cultura se capta, según la hipótesis de Bourdieu, en la asimetría entre el campo restringido de la producción y la red más amplia de instituciones de reproducción y consagración, a las que, sin embargo, se vuelve a homogeneizar por medio de la convivencia problemática entre la autonomía de producción y la heteronomía de reproducción. "Exister c'est différer".

Tales cuestiones, sin embargo, no son nuevas. Remontan a la reflexión de Baudelaire sobre la modernidad que no es singular sino plural, escindida entre el contingente aspecto actual (aunque

autónomo) y su transcendencia atemporal (aunque heterónoma). Por eso ciertas lecturas de la dinámica del campo muchas veces nos suenan forzadas. Quien ve en las *Flores del mal* o *Mi corazón al desnudo* estrategias conscientes de política afirmativa o simples búsquedas de consagración individual, pasa por alto que tales textos sólo fueron posibles a través de una árdua concepción de experiencia de que el conjunto de borradores deja trazo inequívoco. Del mismo modo quien, por otra parte, lee "Pierre Menard, autor del Quijote" como un texto autónomo sin importarse de que el relato dialogue con la teoría del soberano de Caillois<sup>3</sup>, cosa que sólo una genealogía del texto puede sustentar, diluye irresponsablemente un conjunto de fuerzas discursivas desatadas por dos lecturas antagónicas de Nietzsche, la polémica Borges-Caillois, lo que prueba la parcialidad de leer un "gran texto", como el cuento de Borges, sin el concurso de la pluralidad de otros textos (la teoría del amigo-enemigo de Carl Schmitt, los análisis de la estructura psicológica del fascismo de Bataille, ciertas nociones de dualidad de Dumézil) que, como otras tantas fuerzas, actúan sobre él y contra él operan en conjunto. No en vano uno de los blancos de las objeciones de Bourdieu era la crítica genética y su hipótesis del prototexto como campo de batallas simbólicas superiores a la decisión consciente del autor.

Por eso mismo, ese tipo de crítica universal, fuertemente impregnada de sociologismo, está lejos de compartir con Benjamin la idea de que la experiencia sea fruto de trabajo mientras la vivencia no pasa de fantasmagoría del ocio. Ese tipo de enfoque busca someter todo trabajo a un análisis funcional-formal y, del mismo modo en que a menudo pasa por alto problemas de la producción simbólica, tampoco suele detenerse, en el campo de la recepción, a ver en el lector de un poema en prosa de Baudelaire o de un cuento de Borges a alguien en busca de experiencias extremas. Ese enfoque privilegia, en cambio, en el admirador del *flâneur* o del enigma verbal, a un agente de la élite cultural en búsqueda de un símbolo cultural prestigioso.

Pero si radicaliza a Adorno y no secunda a Benjamin, esa óptica crítica prefiere entablar abierto conflicto con Derrida. Suele ver a la desconstrucción como una vanguardia inconsecuente, que luchando contra la tradición, en realidad lleva agua al molino de la gloria individual del arte (una simple técnica) y del artista (su mero agente). De ese punto de vista, Derrida sería un simple rehén de las leyes del campo intelectual, leyes que el gramatólogo, simultáneamente, acata y transgrede, de manera ritual, para mejor renovarlas. Su radicalismo verbal—crítica que hasta cierto punto alcanza al mismo Foucault—no hace sino enmascarar su impotencia social, al punto de recriminársele, a menudo, el tomar la necesidad social, su condición marginal en el sistema de pensamiento francés, como síntoma de virtud intelectual. En realidad, la economimesis del campo intelectual, aunque persigue la desconstrucción de la metafísica, sólo atesora la destrucción de la cultura burguesa. Si bien señala el fin de la ingenuidad en los análisis sociológicos, queda, sin embargo, atrapada por ideas del pasado, tales como el republicanismo o la voluntad. El culturalismo *naïf* es su lógico heredero.

Pero las posiciones universalistas (tanto las progresistas que analizan las leyes del campo intelectual como las reactivas que sancionan el dominio residual de las altas literaturas) no tienen la exclusividad de la actual falencia crítica. En los autores que asocian la inmanencia crítica con el nacionalismo axiológico, la paradoja es aún más estridente. Su posición ya es *a priori* anacrónica en la medida en que, si ya es difícil justificar la sobrevivencia de una comunidad hermenéutica, como quieren los universalistas, más indefendible aún parece ser proclamar la existencia de una comunidad nacional. Se verifica así en esa crítica un evidente desquiciamiento entre enunciado y enunciación, visto que tales críticos ya no hablan del interior de una comunidad periférica o pre-capitalista sino, muy por el contrario, son agentes que gozan de posición y legitimidad efectivas e integradas. Los autonomistas-nacionalistas, a pesar de dependientes, ya son universales.

Subrayemos, sin embargo, que más allá de las paradojas del nacionalismo, el universalismo de las altas literaturas demuestra mayor estrechez aún en lo tocante a sus juicios, ya que su concep-

ción del universalismo descansa siempre en un gesto disyuntivo de exclusión. Cuando una barthesiana como Leyla Perrone-Moisés censuraba, aún en pleno 68, al althusseriano Pierre Macherey por su penoso equilibrio entre la autonomía (vanguardista) de la obra y el determinismo (marxista) del análisis cultural<sup>4</sup>, revelaba no poder aceptar esa paradoja, tan productiva como instigante, que atraviesa y enriquece los trabajos de Macherey pero también los de Balibar, dos casos emblemáticos de universalistas anti-universales. Las consecuencias de ese enfoque se verían, más recientemente, en la defensa reactiva del humanismo por parte de la autora<sup>5</sup>.

Varios, por lo tanto, son los síntomas de escisión en el campo de la crítica. Tenemos, en resumen, de un lado, la fuerza de un universalismo político, formal y ficcional, todavía inscripto en los marcos de la nación y orientado hacia la regulación de las hegemonías ideológicas. Y del otro lado, emerge la fuerza (Real) post-nacional, que se sostiene en paradójales exclusiones inclusivas. Creo que no podemos, ante esa escisión del área, optar por el dilema. El dilema nos incluye en la misma lógica que buscamos sobrellevar.

Para retomar una idea de Sloterdijk en *Extrañamiento del mundo*<sup>6</sup>, diríamos que nuestro futuro depende hoy, mucho más que en la era dinástica de las ciudades, de metamorfosis intensas en las coaliciones de atención. La actitud acorde con el presente que se le pide entonces a la crítica debe efectuar el pasaje del simple tránsito cosmopolita a la transformación efectiva de mundos. Se trata de una versión más compleja—mezclada, mestiza— que la del universalismo cosmopolita que implica reinventar técnicas de producción de sensibilidad. Se trata, en suma, del tránsito de la megalomanía, la locura de las cosas grandes, hacia la megalopatía, la dificultad o imposibilidad de abarcar las grandes cuestiones. La megalopatía nos revela lo real infraleve y nos impone, asimismo, el valor de la incerteza en cuanto a la viabilidad de sociedades hipercomplejas, cuya conducción no está para nada garantizada de antemano<sup>7</sup>. Pero así como no vale lamentarse de la autonomía perdida ni hacerse el flojo ante el desafío de una estética tan generalizada como apática, la voluntad de chance está hoy más vigente que nunca ya que el auténtico realismo de la especie consiste en no esperar de la inteligencia menos de lo que las nuevas fuerzas le exigen.

Sintomáticamente, una de las manifestaciones de la hipercomplejidad contemporánea se vincula a la idea misma de metamorfosis. En su libro *El pensamiento mestizo*, Serge Gruzinski la ilustra cabalmente al perseguir con habilidad esa idea de transformación en la crítica cultural contemporánea. Gruzinski lo tiene presente a Ovidio y no olvida que sus *Metamorfosis*, escritas en las orillas de Occidente, provienen de una relación de fuerza con la cultura imperial, relación de fuerza que, mediada por la Diana de Montemayor y tantos otros textos europeos, reaparece en los centauros de Ixmiquilpán, al borde del mundo chichimeca, no lejos de Texas ni de la frontera, *the border*, como realización de un modo mestizo de cruzar lo imperial y lo local. Si Sarlo aún añora la ominosa ausencia de América Latina en el manual post-colonialista de Negri & Hardt, tendríamos que destacar, en cambio, un gesto auspicioso, la anamnesis megalopática de Susan Buck-Morss que superpone a Hegel & Haiti para postular un borde más allá del post-colonialismo<sup>8</sup>. Quizás en esa modulación mestiza y mezclada resida el secreto de abandonar la megalomanía para construir una megalopatía, siguiendo la fórmula que el mismo Gruzinski rescata de un verso de Mário de Andrade: "Soy un tupi tocando laúd".

No se trata, pues, de defender la apatía sobre la tensión y la disolución sobre la organización; ni siquiera de privilegiar su inversión mecánica. La transformación pasa por generar sensibilidad hacia nuevos objetos o regímenes estéticos a partir de la apatía y así orientar la disolución necesaria, la inoperancia, hacia un principio de organización posible, el pasaje de la obra al texto. Ese pasaje no tiene punto final predeterminado sino un área de fricción, un espacio compartido y constantemente sujeto a redefinición, el de la universalidad de lo ideal, un régimen estético que permanece como un exceso inmanente que sin cesar detona una inagotable insubordinación contra la jerarquía dada y heredada.

1 Bourdieu, Pierre – *Les règles de l'art. Gènese et structure du champ littéraire*. Paris, Seuil, 1992, p. 333.

2 No obstante, *Qué es la literatura* no es la caricatura de una cartilla estalinista, con la que a menudo se la quiso confundir, y tal vez sea, más honestamente, una indagación sobre la función de la literatura que se pregunta cuál es la materia de lo literario y halla la respuesta en lo actual, o indaga quién es su receptor y no duda en verlo en las mayorías.

3 La primera versión del cuento en *Sur* se publica, literalmente, frente a un análisis del *homo sacer*, el verdugo, de Caillois, quien, para colmo copia, sin indicación de fuente o autoría, los manifiestos del Colegio de Sociología como legitimación de su nueva plaza en el campo intelectual americano. No es casual, por tanto, que en la versión en libro el cuento está fechado en Nîmes, ciudad de la que el famoso verdugo era originario.

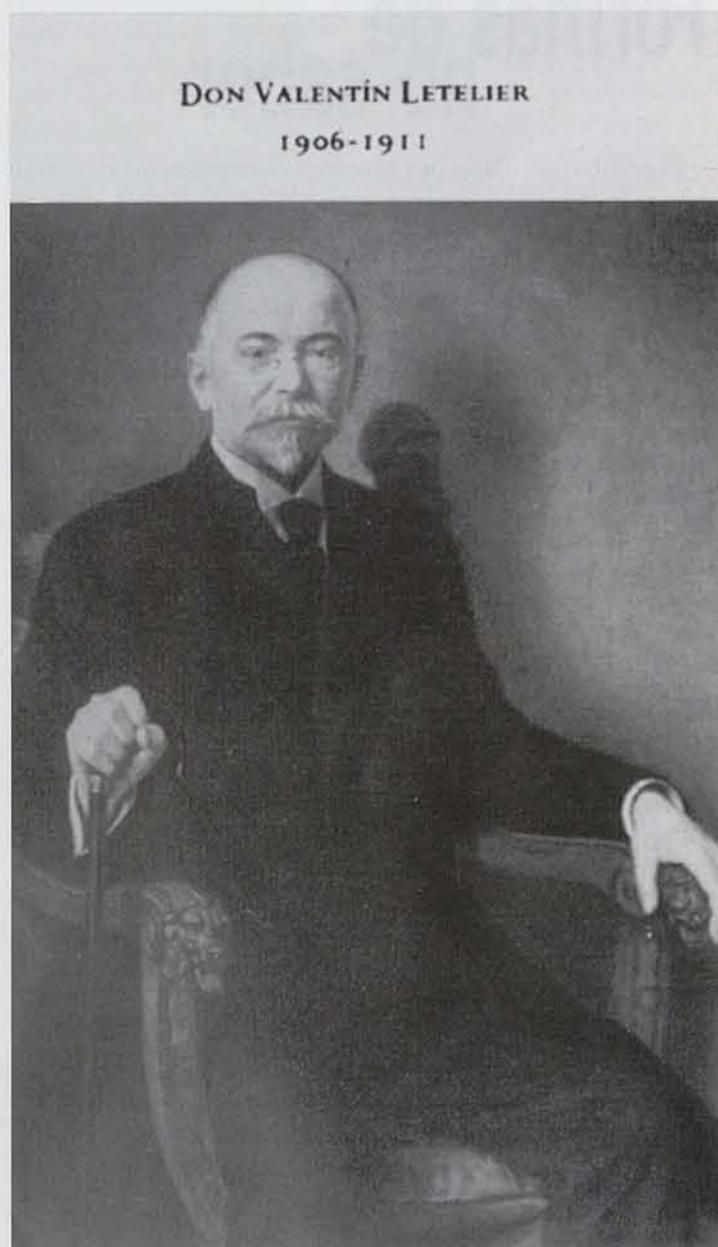
4 Perrone-Moisés, Leyla – "Uma necessidade livre". *Suplemento literario de O Estado de SPaulo*, a. 12, num. 584, 6 jul 1968. La versión más articulada de esa posición se encuentra en *Altas literaturas*. Escolha e valor na obra crítica de escritores modernos. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

5 Cf Perrone-Moisés, Leyla – "Em defesa da literatura". *Mais! Folha de São Paulo*, 18 jun 2000 y en especial su diagnóstico de la actual crisis de la Facultad de Filosofía Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo, "Para que servem as humanidades?" (*Mais! Folha de São Paulo*, 30 jun 2002) en que la autora afirma que "as humanidades servem para pensar a finalidade e a qualidade da existência humana, para além do simples alongamento de sua duração ou do bem-estar baseado no consumo e nas metas do FMI. Servem para estudar os problemas de nosso país e do mundo, para humanizar a globalização (sic). Tendo por objeto e objetivo o homem, a capacidade que este tem de entender, de imaginar e de criar, esses estudos servem à vida tanto quanto a pesquisa sobre o genoma. Num mundo informatizado, eles servem (...) para produzir conhecimento. Eles servem para 'agregar valor', como se diz no jargão mercadológico. No ensino superior, os cursos de humanidades são um espaço de pensamento livre, de busca desinteressada do saber, de cultivo de valores, sem os quais a própria idéia de Universidade perde sentido. Por isso eles merecem o apoio firme das autoridades universitárias e da sociedade, que eles estudam e à qual servem". En su defensa, Leyla Perrone no deja de subrayar un papel coadyudante, cuando no secundario, ancilar o instrumental, a las facultades de Humanidades. Todo el argumento ejemplifica el principio democrático formal y el sublime nacionalista que nutren al universalismo reactivo.

6 Sloterdijk Peter – *Extrañamiento del mundo*. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia, Pre-textos, 1998. La idea de nuevas sensibilidades para operar en el mundo aparece ya en *Esfemas I* (1998; trad. francesa, Pauvert, 2002) y se articula con la cuestión estética en su ensayo posterior sobre la hora del crimen y el tiempo de la obra de arte (trad. francesa, Calmann-Lévy, 2000).

7 Desarrollé las consecuencias comunitarias de una lectura infraleve en "Infrathin and Community", *Nepantla, Views from South*, Duke University Press, Durham, 2002.

8 Cf Sarlo, Beatriz – "Épica de la multitud o de la consolación por la filosofía". *Punto de vista*, n° 73, Buenos Aires, ago 2002, p.4-9 y Buck-Morss, Susan – "Hegel and Haiti" *Critical Inquiry*, verano 2000, v.26 n°4.



La producción del saber en América Latina todavía se encuentra en una polémica entre el exceso de significación y una ausencia de significado, entre estar más allá y más acá de la representación, en el límite de lo que Paulo Emilio Salles Gomes hace mucho nombró la “dialéctica enrarecida entre el no ser y ser otro”. Una historia corta, entre varias, ilustra ese dilema identitario e intelectual que parece no tener fin. Me refiero a un episodio de *Palomar* de Italo Calvino en que el personaje, al visitar las ruinas de una civilización precolombina en México, se encuentra entre dos posturas interpretativas distintas. Una de ellas, la del amigo mexicano que lo acompaña, se expresa bajo la forma de continuidad entre las figuras de piedra a ser descifradas y el desciframiento interminable que plantean. Cada bajorrelieve, cúpula o escultura remite a una explicación que se despliega en otra que, a su vez, presenta un nuevo significado que quiere decir algo y así indefinidamente, como si fuera la lectura alegórica de un *rebus* infinito. La otra situación en que un joven profesor acompaña a un grupo de estudiantes en visita a los monumentos se funda en la propia imposibilidad de cualquier explicación convincente sobre las ruinas expuestas y el sentido de la civilización a que se refieren. Tras la descripción de cada detalle de una estatua o pirámide, sigue la constatación aporética del profesor: “No se sabe lo que quiere decir”.

## Formas de no-saber

El saber acumulado por sucesivas interpretaciones es aquí objeto de irónica inversión y se revela por la negatividad crítica de modos de no-saber, resaltando el conflicto existente entre las formas tradicionales de legitimación cultural letrada y el trabajo de dolo por la pérdida histórica de su significado actual. La experiencia del conflicto supone una distorsión de la tradición local al mismo tiempo en que la reafirma y la desplaza frente a una mirada “extranjera”, que tiende a aceptar la renuncia a la interpretación como una oportunidad positiva para cualquier intérprete, irremediabilmente puesto en situación de convalecencia en un mundo en ruinas, petrificado por el exceso de información y saturado de significantes.

En esa situación, el trabajo de interpretación — de la literatura, las artes — estaría condicionado por la perspectiva de la supervivencia, la marginalidad y la contaminación de *formas* residuales y heterogéneas, irreductibles a procesos hegemónicos de consenso. De esa manera, la interpretación se daría a contrapelo de las operaciones de unificación impuestas por los circuitos electrónicos contemporáneos que, bajo la defensa de la optimización de la performance informativa y el acceso democrático a la tecnología, operan de acuerdo a imposiciones económicas y políticas globales. Por eso la multiplicación de los “centros de historia” que de ahí proceden se muestra condicionada en su diversidad a la información que vehicula y desaparece pronto, dando lugar a otra información, y así sucesivamente en un acelerado proceso de deshistorización.

De todos modos algo escapa a la modelización totalizadora que reviste ese movimiento pendular de historización y deshistorización presente en las sociedades actuales. Queda, sin embargo, un trazo residual (una literatura, un texto, un fragmento) que interviene para transformar el campo de la producción de sentido, reorientando el conocimiento a tra-

vés de la perspectiva contingente del “otro” que resiste la totalización indiferenciada. Por un proceso de sustitución, desplazamiento y proyección de formas disyuntivas de representación, se plasma una modalidad de saber *cultural* en que se afirman diversos campos de fuerza política o institucional y distintos criterios de evaluación. Al valor como horizonte consensual al que se accede a través del juicio crítico fundado en la demanda de universalidad y totalización, se contraponen la *relación como valor*, haciendo emerger un entre-lugar discursivo como posibilidad de redefinición epistémica del mismo acto reflexivo que lo generó.

En el caso de los estudios literarios circunscritos al espacio geopolítico de Latinoamérica, la actividad crítica se vería destituida en el presente del papel prioritario que le tocó desempeñar en la modernidad: consolidar la literatura como una forma de saber disciplinar de las naciones del continente. A la crítica le cabría, entonces, detenerse en la autorreflexión de sus premisas hasta el extremo de su implosión y en la refuncionalización de su objeto, éste también flexionado hasta ser destituido de la trascendencia y jerarquía que anteriormente le garantizaban un lugar hegemónico en el orden de los discursos. Para eso, puede valerse de la naturaleza intersticial de la literatura —una forma *entre* otras, un valor *entre* otros — para aclarar el espacio intervalar que le garantiza la sobrevivencia cultural de la que disfruta actualmente.

Las perspectivas de las minorías sexuales y étnicas o el tema del género, cuando se hacen presentes en este debate, señalan la existencia de fronteras que son *internas* a los discursos y demarcan el espacio agonístico a ser considerado. No se trata de invertir el eje de la discriminación, instalando al excluido y al marginalizado en el sistema de representaciones que buscan hacer retroceder. Por lo contrario, la emergencia “suplementaria” de las manifestaciones minoritarias resulta en un movimiento simultáneo de ampliación y estrechamiento de los espacios disciplinarios oficiales, teniendo en cuenta los territorios culturales a ser cedidos o conquistados — y no negociados — en el ámbito de las diferencias sociales y las luchas políticas.

Al inscribirse en la red textual que les brinda forma y voz, las subjetividades en disputa se insurgen contra las prácticas representacionales canónicas añadiendo a éstas el trazo raído de irreductibilidad de lo heterogéneo — en última instancia, lo antirepresentacional — que actúa como obstáculo a la pluralidad liberal y al multiculturalismo conciliador. Se despliegan *formas singulares* de interlocución que responden por la creación de nuevos objetos teóricos y los procedimientos con que se autorregulan discursivamente, así como se generan las condiciones para la comprensión del modo como textos y culturas se reconocen a través de sus proyecciones de alteridad.

Al margen y en ruinas, parece ser éste el destino del pensamiento *en negación* (“Verneinung”) que los actuales estudios académicos sobre América Latina simulan bajo la forma de caída de la disputa entre estudios literarios y estudios culturales. Dicha disputa que se entiende como incorporación forzosa o ineluctable de la globalización por el aparato institucional-universitario, sometido en gran parte por la dominante norteamericana, presenta puntos de fuga epistémicos en virtud del propio conflicto que plantea. Señala, desde luego, la necesidad de romper las jerarquías discursivas, redimensionar escalas de valor, desplazar fuerzas de significación en el horizonte de una performance cognitiva que reúne en un mismo gesto crítico *teoría* y *política*. Altera, de esa manera, categorías anteriores de fundación del pensamiento “latinoamericano”, tomándose el trabajo de instaurar las efectivas condiciones de posibilidad de lo “que no se sabe lo que quiere decir”.

# Los malestares del "género"; institucionalización de las diferencias y crisis de la *Res/Pública*

¿Es posible la instalación crítica de los Estudios de Género en una sociedad que no se piensa diversa de sí misma, en una universidad que no logra despojarse de los *ethos* autoritarios? Pese a la fragmentación y atomización, los Estudios de Género han logrado instalar temáticas pluralistas, controvertidas y seculares, urdiendo un contundente entramado crítico que desafía las escépticas y asépticas racionalidades hegemónicas.

Kemy Oyarzún,

Directora Magister en Estudios de Género y Cultura,  
Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile

Dudo que cuando Freud escribió "El malestar en la cultura" (1929), hubiese podido anticipar en qué medida su ensayo se convertiría en eje de futuras polémicas. Identificar los malestares *situacionales* de hoy forma parte de una cultura del saber que no sólo afirme sus raíces laicas, sino que por sobre todo, dialogue con las aspiraciones de las subjetividades emergentes en contextos de gran labilidad y fragilización. Malestares como la indignancia crítica o la feminización de la docencia y la carencia constituyen nudos reflexivos, desafíos de la propia cultura a palpar sus indefensiones, sus blanqueos y resistencias, sus fugas y rebeldías, sus forados críticos.<sup>1</sup>

Actualmente, la canonización tiende a ciertos obstáculos epistemológicos: desvalorizar procesos y sujetos, entornos y lugares, filiaciones y orígenes. Repensar la institucionalización del género en el contexto de la crisis que han venido experimentando las universidades públicas durante la postdictadura remite a malestares de la producción neoliberal de cuerpos, sujetos y saberes. ¿Se canoniza el género en Chile? ¿Es posible su instalación crítica en una sociedad que no se piensa diversa de sí misma, en una universidad que no logra despojarse de los *ethos* autoritarios? ¿Qué distinciones se perfilan entre institucionalizar y canonizar? ¿Puede el género convertirse en carta "presentable" y sustituible de los feminismos radicales al interior de las instituciones? ¿Qué resistencias se conjugan en estos procesos?

Esta reflexión parte de una distinción elemental: no toda institucionalización es canonizadora, pero es impensable la canonización sin un cierto grado de institucionalización. Los estudios literarios y culturales han aportado una valiosa discusión sobre el canon, de Epicuro a Bloom, de Aristóteles a Robert Drake. Para Epicuro, era canónica la ciencia del criterio, e incluía la sensación en el dominio del conocimiento tanto como el placer en el dominio práctico. Stuart Mill entendía que el canon refería a reglas de la investigación experimental (concordancia, diferencia, residuos y variaciones concomitantes). Para Bloom, el Canon Occidental busca "aislar las cualidades que convierten a los autores en canónicos", término que es par él sinónimo de autores "autorizados" (el término en inglés, *authoritative*, utilizado por Bloom, reúne los conceptos de *autor*, *autoridad*, *autorizar*). La proliferación de textos testimoniales que expresan nuevos sujetos históricos (mujeres, homosexuales, marginales), en particular a partir de los años setenta, pone en jaque las nociones absolutistas y esencialistas, tautológicas y mistificadoras del canon. Hoy, se piensa en cánones alternativos. Robert Drake y otros reeditan un "canon gay". Carmen Berenguer y Fernando Blanco se cuestionan si es posible armar una "cartografía

*queer*" que haga proliferar diferencias más que "normas"; una erótica en lugar de un canon escritural, simbólico, cultural.<sup>2</sup> Sin devolver al concepto de canon su amplio sentido de *criterio* —sentido más problematizador que normativo— difícilmente podremos abarcar las complejas y tensionadas operaciones involucradas en la institucionalización actual del género. Si se espera que los Estudios de Género canonicen campos y sujetos de conocimiento en el sentido bloomiano de hacerlos *autoritativos*, la actual institucionalización habrá perdido sentido.

Esta es ocasión de mirar a la distancia lugares y prácticas cuya genealogía refiere a inéditos movimientos de mujeres en nuestra historia reciente y que, a primera vista, parecieran osificados y cosificados en los escenarios de la desmemoria actual. Primero lo evidente: el género se encuentra *ya* instalado en la Universidad de Chile; allí —entre dos facultades, Filosofía y Humanidades y Ciencias Sociales— se imparte el primer Magister en Género y Cultura del país. Este no es asunto menor si pensamos que la colaboración interfacultad y los quehaceres colectivos se vienen dando a contrapelo de la "feudalización" institucional y la jibarización estatal prevalente. Ha habido alianzas tozudas de mujeres universitarias en este proceso: académicas, estudiantes y funcionarias. Y bien por ello. Además, en un plano más práctico que académico, esas instalaciones no serían posibles sin la existencia del movimiento de mujeres de los años 80.

Hoy, la defensa de la educación pública requiere ahondar en alianzas *entre* mujeres y hombres. Se trata de complicidades que —sin socavar ni menos clausurar las alianzas entre mujeres construidas hasta ahora al interior— permitan avanzar en la profundización de la democracia fuera y dentro de las instituciones, entendiendo que, en las universidades, equidad (de género, de clase, de etnia, de generación) se conjuga con mérito académico. Y entendiendo también que ni sujetos ni actores nacen a la excelencia o al mérito en abstracto. Más bien, sujetos y prácticas se "hacen" en condiciones concretas, en armados institucionales, en el seno de políticas y prácticas que obturan o posibilitan el acceso de las mayorías al conocimiento, a la creación, a la autorreflexión.

A través de la historia, son innumerables los ejemplos en los que los sujetos subalternos han debido desperfilarse para así contribuir supuestamente a la construcción de movimientos democráticos plurales. Hoy, más que nunca, es evidente que en las economías del saber/poder, la visibilidad, eficacia y resonancia de los nuevos sujetos históricos (en este caso, mujeres) precisa de la existencia y continuidad de *cuartos propios* institucionales desde los cuales convocar, incitar y conjugar enlaces dialógicos con ciudadanías y saberes *otros*, dentro y fuera de las universidades. Las inflexiones propias de los sujetos emergentes no pueden ser excluidas de las transformaciones sino a riesgo del estancamiento institucional. Más aún, una nueva episteme no puede pensarse sin el acceso de los nuevos sujetos históricos a las comunidades interpretativas y creadoras de saber.

Paradojas de la canonización: los esfuerzos por institucionalizar el género son aún pioneros en las universidades de Chile, tanto en lo que refiere a los contenidos impartidos cuanto a las modalidades institucionales que ellos convocan. Más fragmentación y atomización universitaria que descentralización—esos Centros se han venido autogestionando y autofinanciando en condiciones de gran fragilidad. En el seno de una reforma inconclusa como la de la Universidad de Chile (iniciada por la comunidad estudiantil en el 97), son estudios que han logrado instalar temáticas pluralistas, controvertidas y seculares, urdiendo un contundente entramado crítico y con gestos cuya persistencia desafía las escépticas y asépticas racionalidades hegemónicas.

A una década de instalados los Centros de Género de la Universidad de Chile y mirada su institucionalización desde el interior de la academia, se destaca: a) que, en Chile, el género inició su ingreso a la academia como *zona ilegítima* (de *dudosas filiaciones*), cuya canonización convocaba trayectorias y experiencias teóricas consideradas “foráneas”, b) que los esfuerzos por sustentar los saberes de género hubieron de enfrentarse con un *establishment* académico-científico que denostaba tanto el potencial como el espesor crítico del feminismo; y c) que existía una *tácita demanda autotélica* consistente en volcar los estudios sobre sí mismos —actitud defensiva frente a un “afuera” y a un “antes”, elíptica estrategia tendiente a blanquear sus heterogéneos y heterodoxos orígenes (los parias de la academia dictatorial, las mujeres de las calles de los ochenta, los temas considerados demasiado “difíciles” por los fundamentalismos valóricos y los pragmatismos consensuados imperantes).<sup>3</sup> No se trataba de condicionamientos ni de políticas explícitas. Más bien, transacciones complejas, economías políticas implícitas, cuya ambigüedad no invalida su fuerza e impacto en lo Real.

Simbólicamente, la lucha por la legitimación académico-institucional del género había de coincidir con una nueva Ley de Filiación en el país, ley que echaría por tierra los bastardajes —al menos— filiales. Los “bastardajes” del género se irían también depurando. Para 2001, la institucionalización del género se “consolidaba” más allá de la academia. Varios ministerios —entre ellos Bienes Nacionales, Agricultura y el Ministerio del Trabajo—no sólo suscribían el Plan de Igualdad de Oportunidades propuesto por SERNAM sino que expresaban su intención de implementar equidad de género al interior de las propias instituciones gubernamentales. Esta voluntad culminaría en el nombramiento de Michelle Bachelet como Ministra de Defensa. Corrientes dobles evidencian las contradicciones del proceso: los ineludibles avances en la institucionalización del género no coincidían con una profundización ruidosamente anunciada y latamente aguardada de la democracia, cuyo tiempo aún no pareciese arrivar.

Más que demostrar o reafirmar el espesor reflexivo-teórico que confluye en la conceptualización del sistema Sexo-Género, de incuestionada trayectoria en la Modernidad, quisiera aportar a una discusión pendiente. ¿Cuál es el espacio ensombrecido por la institucionalización en curso? ¿Cuáles sus desechos? ¿Qué posibilidades para una topografía común se perfilan en los bordes de la ciudadela universitaria del género?

Huelga decir que las universidades públicas no son hoy las ciudadelas letradas de la República. Tampoco las del Estado Docente. Tal vez las universidades “tradicionales” siempre espejearon la Nación-Estado. Y tal vez por eso mismo la universidad de hoy se encuentra parcializada, su universalidad mermada, su capacidad de convocatoria cívica disminuida, su estatuto nacional tan desperfilado como la propia nación transnacionalizada que la instituye. La ciudadela universitaria no es *una*: ella se esparce por el mapa incierto de la gran-ciudad neoglobalizada, con sus perros, sus mermas, sus rituales polimórficos. Todo un andamiaje de claro-oscuros se difumina *junto* a sus bastidores centrales. Aquí, lo más “democratizado” es la fragilidad material. Mucho se ha dicho

ya sobre el desencanto social con lo político. No obstante, encuestas del PNUD (1998 y 2000) revelan que en gran medida tal desencanto tiene más relación con una creciente “desconfianza” hacia la clase política hegemónica<sup>4</sup> que un desinterés por la *res pública*. El aforismo que Kate Millett instalara en los setenta respecto a que “lo personal es político” adquiere en el Chile de hoy renovada vigencia y nos insta a llenar de contenidos situacionales las implicancias psíquicas, privadas y públicas de la dominación sexo-genérica.

Las políticas universitarias actuales se funden y confunden con gestiones privatizadoras, verticalistas y localistas, de corto plazo y sin proyección-país. Con frecuencia, la creación naufraga en la mera administración del saber. La venta de servicios cohibe la generación libre y libertaria del conocimiento, aunque se diga que el mercado “democratiza” los mecenases. La producción de saber (no sólo los de género) queda hoy cruzada por crudas pugnas involucradas en la obtención de recursos: el autofinanciamiento deforma y contrae geoméricamente las posibilidades de autonomía y distanciamiento necesarias para la creación de conocimiento. Se tiende a investigar aquello que está presignado con fondos y no siempre fraguados en los propios procesos reflexivos, científicos o críticos. El clientelismo mediatiza las relaciones entre quienes generan y difunden saber.

La nueva modalidad organizativa del capital implica una gran *desconcentración de los procesos productivos*: la subcontratación de unidades productivas autónomas y sólo coherentes con la lógica de la acumulación. El modelo exige flexibilidad y fragmentación del capital-productivo. En este sentido, la reorganización de los procesos productivos en Chile se vincula estrechamente a las nuevas modalidades de la internacionalización. A nivel mundial, ni sólo internacionalización del capital-dinero ni pura internacionalización del capital-mercancía. Más bien, internacionalización del capital-productivo mismo, *desconcentración territorial de los procesos productivos en la búsqueda de costos menores*.

Emergen nuevos cronotopos en el capital globalizado. Las condiciones de sobrevivencia inciden sobre el tiempo y el ritmo de la producción artístico-científica, contraen la divagación, redistribuyen la errancia: reflexión “taxi”. En alguna ocasión, el Lukács hegeliano anunciaba que, en la Modernidad, el “camino termina” y “el viaje comienza”. He aquí el destino latinoamericano y sus inquietudes tráfugas de hoy: una aventurilla de circunvalación, de periférico. Nada “fluye” más que el capital metropolizado. Las tecnologías del saber, la propia cultura, se anexa a los flujos de la acumulación y hace proliferar plusvalía. Ni el paseante de las calles ni el obsesivo de los anaqueles bibliotecarios. Las bibliotecas funcionan a pulso, por la obstinación de las bibliotecarias. Tampoco el viraje cibernético. Su acceso no es aún masificado. Cada vez menos tiempo. Un medidor constante interrumpe las pulsiones estéticas y críticas; las conversaciones pierden espontaneidad, agudeza; se consolidan y programan. La *re/creación* se jibariza. El ocio parece vicio. Ortega se equivoca. En *esta* Modernidad no hay ensimismamiento, todo es reacción. El movimiento se confunde con el vértigo de la hiperactividad, como accionar sobre un mismo punto, sin desplazamiento. Producción/objeto, a expensas de los sujetos emergentes (jóvenes, mujeres). Los sujetos universitarios referidos a función, a pieza desechable: honorarios, contratos “taxi”, por hora. Saberes por hora. Ansiedad honoraria. Aquí la desregulación del mercado estanca las carreras académicas, cercena las plantas sin su renovación. ¿Se *re/genera* crítica en estas condiciones, se critican las prácticas de género y generación? ¿Con qué límites y autocensuras?

El repertorio de proyectos de reestructuración hegemónica del sector público, en particular el universitario, se plantea opciones bipolares, falsas disyuntivas excluyentes entre un excelentismo sacrificial (fagocitismo reflexivo-cultural) y un gremialismo estereotipado, de corto vuelo. No parece haber más “dialogismo” que el de la oferta y la demanda. El abarata-

miento de la producción de saber coincide con una feminización del sector público. Las mujeres constituyen el 57% de la fuerza laboral del sector público, pero ni el perfeccionamiento ni la formación responden a criterios de equidad de género y generación. Entre bambalinas, se fantasea con una M.I.T. chilena: intervenir quirúrgica, cosméticamente los fragmentos desmembrados de la Universidad del Estado Docente. Mas, la ausencia de políticas de financiamiento pensadas y canalizadas desde los conjuntos concretos, coherentes con políticas transparentes de carrera funcionaria, cara a las comunidades universitarias y al país, permite que sólo los fragmentos autofinanciados sobrevivan con excelencia y calidad de vida. Una reestructuración de "elegidos" no logrará jamás constituir reformas. Apenas reingenierías parciales (paradójicamente, *lean*, el adjetivo predilecto de las gestiones neoliberales es en inglés sinónimo de carestía y adelgazamiento). Un sueño desarrollista más: refundar algo pequeño, dócil, magro y maleable; remedar y remendar, pero sin solución de continuidad frente a los *ethos* que confunden mérito con exclusión. Sólo la presencia de Consejos Normativos (el de la Universidad de Chile está actualmente en proceso de constituirse) permitirá *empezar* a desplegar cambios en transparencia. Sin instancias de dialogismo universitario como éstas, los paradigmas de planificación estratégica reincidirán en desarrollos fragmentarios a expensas de los grandes conjuntos. Persistirán la actual confusión de "políticas" (*policies*) con lo político, la reducción de lo ético a lo pragmático. En ausencia de debates pluralistas y participativos se seguirán extremando las posiciones, obturando las síntesis, dificultando las articulaciones, cancelando los dialogismos. La triestamentalidad (participación de estudiantes, funcionarios, académicos) todavía apabulla. Se sabe que un Normativo en el que los estamentos participan ponderadamente no implica co-gobierno, y sin embargo, el temor a las discusiones no tuteladas subsiste. La cultura de los cambios tutelados coarta las comunicaciones *reales* entre los sujetos de las diferencias.

Hoy, uno de los desafíos de la institucionalización radica en promover sacudones epistemológicos a la reificación del concepto de "género". Memoria y forado: invocar los vínculos entre quehacer académico y ciudadanías, las disidencias sexuales, el cuerpo como primer y primario territorio de derechos. ¿Puede el concepto canonizado de "género" obturar las diferencias, los conflictos que tensionan todo campo de saber? El género nos ha importado como simbólica heterogénea, como relaciones psico-sociales de la diferencia sexual. Más que carta vacía, letra muerta o pacto cupular, una carta de navegación, un proyecto radical por armar, una ambivalencia irresuelta pero de gran potencial crítico entre contrato social y vivencia sexual.

Las relaciones entre género y sexualidad han conflictuado los ámbitos de producción y circulación de la crítica feminista y del movimiento de mujeres. La despenalización del aborto, la fertilización in vitro, la homosexualidad y el lesbianismo, la pornografía y la prostitución son nudos gordianos de la teoría feminista y de la teoría crítica, no siempre referidos al concepto de "género". Frente a la naturalización ideológica del sexo y la sexualidad, frente a la predilección fundamentalista por las zonas "instintivas" y "esenciales" de la humanidad, entender y difundir las dimensiones político-culturales de la diferencia ha contribuido a socavar las certidumbres, a productivizar las brechas existentes en los contratos sociales de la Modernidad, a develar los conflictivos registros del Sistema Sexo-Género dentro del marco del sistema-mundo globalizado.<sup>5</sup>

La mayoría de las teorías feministas no se detienen frente al desafío de imaginar radicales transformaciones sistémicas y materiales; órdenes civilizatorios *otros* en lo epistemológico y valórico, en las prácticas estéticas y políticas, en lo que afecta las economías psíquicas, biopolíticas micro y macrosociales.

Las Repúblicas del continente tienen enormes deudas con las mujeres y los subalternos a partir de los propios contratos sociales fundadores. Sabemos que esos discursos instalaron

precisamente la *res* pública a expensas de la *res* privada, en un marco de mutuas exclusiones: trabajo y familia, contrato social y trato sexual, familia y Estado. De Patteman a Rosa Cobo, Verónica Matus y Lorena Frías, las polémicas feministas en torno a los modelos disponibles en los proyectos emancipadores latinoamericanos (franceses o ingleses; Rousseau o Mill) así lo consignan.

La polémica sobre el concepto de "malestar" (Lechner/Brunner) en torno al Informe del PNUD (98) en Chile, volvió a poner el tema de la tradición reformista inglesa en el tapete. Sin duda, los debates en torno a los contratos sociales dieron sus frutos en uno de los más amplios marcos de convenios a favor de la igualdad durante el siglo XX. Chile ha firmado una asombrosa cantidad de ellos.<sup>6</sup> No obstante, aún no se reconocen los derechos sexuales y reproductivos como parte de los derechos humanos a nivel constitucional en nuestro país.<sup>7</sup> Hace poco, un estudio de Cepal concluía que pese a la gran cantidad de convenios firmados, "quizás nunca han sido más evidentes las exclusiones que caracterizan a la aldea global".

Paradójicamente para América Latina, se trata de un orden civilizatorio posible en y por la colonialidad. Contrario a lo que afirman Negri y Hardt, no podemos homologar la Modernidad de los países centrales y las formas que ésta adquiere en los llamados países periféricos. Ni paridad interna ni internacional.

Para Brunner, el concepto de "malestar" resulta demasiado vago. Se precisaría distinguir entre "malestares epocales", propios de la Modernidad, y "malestares empíricos". Mas, "¿cuál sería la medida de lo valórico?" (Brunner). Hay disvalores medibles aquí, cuando la reorganización mundial implica que el "veinte por ciento más rico de la tierra consu-

#### DON JUVENAL HERNANDEZ JAQUE

1933-1953



me el ochenta y dos por ciento de los bienes producidos por la humanidad; el ochenta por ciento más pobre sólo consume el dieciocho por ciento restante y el veinte por ciento más pobre en absoluto consume sólo el uno punto cuatro por ciento de dichos bienes" (*Human Development Report*, 92).

No es casual que el tema de los malestares resurja con fuerza en el debate postdictatorial chileno, en momentos en que disputan precisamente los límites internos que el nuevo modelo de acumulación capitalista asigna a un Estado cuya función en los treinta se suponía "protectora".

Es casi un lugar común confundir el sentido de indefensión con un nostálgico y neoconservador deseo de "bienestar" paternalista. Para muchos, se trataría de una fijación con el "pasado", con un deseo de retornar a las beatitudes del Estado de Bienestar. Aquí cuando el minimalismo del Estado concide con un minimalismo deseante; cuando realismo se confunde con pragmatismo y lo técnico sustituye a la voluptuosidad política, cabe preguntarnos si los malestares de hoy remiten a una "nostalgia" del Estado de Bienestar o a una crítica contundente de los contratos sociales vigentes.<sup>8</sup>

La cuestión no es si un Estado puede o no responder a la Gran Demanda de Felicidad. Más bien, al menos en el pensamiento político-existencial, la Modernidad preconiza la felicidad, la individuación, las autonomías individuales y la autodeterminación colectiva como *procesos de búsqueda*, cuyos contenidos se hacen al andar y en situaciones conflictuadas por relaciones de poder. Y esa búsqueda —sin tutelajes pero garantizada como derecho— no tiene otra forma de potenciarse que no sea en imaginarios abiertos, indeterminados. El terreno movedizo de las experiencias individuales se potencia en el campo de los derechos y las garantías sociales, esto es, en el territorio cambiante del Estado.

Indudablemente Chile vive hoy un acelerado proceso de modernización. Uno y el mismo modelo preconizan la desregulación del mercado y la jibarización del Estado (junto a la devaluación de su histórica vocación deliberante en el campo diverso de lo social) como propuestas supuestamente libertarias. El proceso responde a criterios de diversa índole: superar el creciente déficit fiscal, las ineficiencias de los servicios, la privatización de la economía, la descentralización del aparato estatal, la preeminencia del mercado, la creciente sectorialización social, la pérdida de autonomía de los estados nacionales.

La defensa de las universidades estatales incluye a un amplio espectro de sujetos, para los cuales los derechos sexuales y la igualdad de género no siempre se entienden como expresiones de la profundización democrática pendiente a niveles institucional y de país. Los estatutos continuistas reproducen las exclusiones y en el caso de la Universidad de Chile —la única que ha plebiscitado nuevos estatutos—, éstos no incorporaron planes de Igualdad de Género. A nivel estatal en general, existen contundentes contradicciones entre los marcos convencionales aprobados en favor de la igualdad de género y los magros o nulos recursos (humanos e infraestructurales) asignados para su implementación. Se trata de tensiones que afectan la fragilidad jerárquico-política de los sujetos emergentes para enfrentar gestiones transformadoras y creativas en topografías cruzadas por complejas relaciones de poder. La escasa y a veces tosca socialización conceptual de la problemática de género que permea las capas intermedias de la sociedad, así como los altos grados de resistencias epistemológicas, valóricas y administrativas existentes dificultan el potencial crítico y las posibilidades de *materializar* los proyectos radicales de democratización.

Los "malestares" de las mujeres tienen profundas resonancias en las esferas cotidianas, en los registros de lo laboral (acceso a desarrollo profesional, distribución de ingresos, acceso a contratos y a beneficios sociales, fuero materno), de lo jurídico (desigualdad en administración de bienes, en la propiedad, en el acceso al crédito), en lo psico-social (devaluación y desubjetivación). Despliegue de malestares en lo

macro y biopolítico. Mas, no quisiéramos insertar esta mirada en las coordenadas "victimológicas" del saber. El poder no opera como un Telos omnipotente a quien interpelear respecto de este desarrollo. Más bien, se trata de ir desmistificando las situaciones asimétricas con una concepción despersonalizada y microfísica del poder. El Sistema Sexo-Género organiza sujetos y mundos, vínculos sexuales, afectivos y sociales. Son relaciones que no siempre dependen de voluntades concientes. El patriarcado no es una cosa. Tampoco un padre. Ni totémico ni abstracto. En la actual masa crítica de los estudios de género chilenos, las teorías económicas constituyen una zona turbulenta: o se asocian a agenciamientos tecnocráticos o se descartan enteramente del análisis en el caso del culturalismo abstracto. Raramente referimos a una teoría de la especificidad material de la cultura (Williams) al interior de los campos de saberes de género. Feministas como Fraser, Nicholson y Delphy se instalan en esta zona reflexiva, a fin de desarticular importantes nudos de la epistemología crítica. Uno de esos nudos resitúa precisamente lo privado y lo público a partir de una más amplia y compleja apreciación de la pervivencia de relaciones de parentesco en la historia de la Modernidad colonial, en el seno de lo que Negri llamará el Imperio de la actualidad. Para América Latina, las consecuencias son notables: Rosamel Millamán insistirá en que la familia nuclear es una imposición colonial tendiente a erosionar las comunidades mapuches en tanto éstas expresan la pervivencia de relaciones de parentesco. El aumento del sector informal y la persistencia en los servicios del trabajo de mujeres refuerza la discusión. Develar los resortes político-económicos del deseo, de la creación y de la procreación constituye un importante eje de problemas político-culturales no plenamente incorporados a los Estudios de Género. Descuidar los aspectos materiales de la construcción simbólica de la diferencia sexual, desde lo biopolítico a lo laboral, desde la producción de afectos a la producción de objetos y sujetos, sólo redundará en la proliferación de los malestares de hoy.

1 Este ensayo interviene la polémica entre Brunner y Lechner sobre los "malestares" en momentos cuando se han instalado en el escenario del país insistentes críticas y reflexiones sobre las "paradojas" de la transnacionalización neoliberal, en particular a partir de dos documentos del PNUD: el del 98, titulado, "Las paradojas de la modernización" y el del 2000, titulado, "Más sociedad para gobernar el futuro", este último en el contexto posterior a la crisis asiática.

2 Breve Antología *Queer*, *Nomadías* No 5, 2002.

3 Esta reflexión nace de un hecho "concreto". En momentos en que este ensayo va a prensa, se acaban de construir las nuevas oficinas del Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CEGECAL).

4 Una encuesta realizada en Enero de 1999 por el propio GIM muestra que los/las chilenos/as perciben una "gran distancia entre sus preocupaciones y necesidades y los temas que posiciona la 'clase política'".

5 La propia América Latina es resultado de la internacionalización del capitalismo. El término post-colonialismo no es tampoco apropiado puesto que dicha internacionalización se ha venido produciendo en condiciones de "colonialidad". Coincido con Miyoshi al utilizar el término "globalización" para referir al grado de expansión del intercambio y transferencia del capital, del trabajo, la producción y el consumo, la información y la tecnología, expansión que constituye hoy un cambio cualitativo. Ver "Globalization, Culture and the University", en *The Cultures of Globalization*, Fredrick Jameson y Masao Miyoshi, editores, Durham y Londres: Duke University Press, 1998, pp. 247-270.

6 Los paradigmas de modernización implican en mayor o menor grado, con mayor o menor grado de compromiso la incorporación de "agendas" de igualdad de género (Guzmán, Knoke y Laumann, 2001, 1979), sean éstas formales, informales o públicas. Este proceso implica una institucionalización de la igualdad genérica que se empezó a plantear en el continente sobre todo a partir de la Declaración de México (1975) y en el marco de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, 79). Posteriormente, hitos como Nairobi (85) y Beijing (95) impulsaron esa institucionalización. A nivel regional, el Programa de Acción Regional para las mujeres de América Latina y el Caribe (PAR, 1995-2000) tuvo similar impacto. Por su parte, la Plataforma de Acción Mundial (PAM) devuelve al Estado (a un Estado Reformado) la tarea de contrarrestar los mecanismos generadores de desigualdad, implementar políticas integradas contra la desigualdad y favorecer la participación de las mujeres en los espacios públicos.

7 De cada 10 casos de "denuncia de violencia intrafamiliar terminan en conciliación, y los juicios de pensión de alimentos rara vez fallan por montos superiores a los \$30.000. En síntesis, la práctica judicial es, para las mujeres, una práctica coercitiva y penalizadora, en la cual no son consideradas ni se sienten sujetos de derecho" (GIM, p. 20).

8 Lechner responde citando al propio Brunner del pasado: "¿Cuando incluso el Banco Mundial reconoce el papel del Estado, ahora vienes a defender a un 'Estado mínimo'. ¿No habías afirmado antaño que 'resulta en extremo insuficiente un debate intelectual que atribuya a la mera existencia de los mercados el poder de crear un buen orden social'?"

# Globalización del mercado universitario, traducción y restos

(Una entre/vista a Jacques Derrida\*)

**Con el pretexto de la globalización, se impone una lengua hegemónica que es la angloamericana. Todos los procesos de legitimación universitaria deben pasar hoy por la publicación en lengua inglesa. La homogenización del espacio universitario mundial pasa también por tecnologías de la comunicación como el Internet o el email que, si bien conllevan oportunidades, pueden tener como efecto matar el cuerpo y neutralizar el idioma.**

PD: *Nos gustaría continuar escuchándote hablar de la Universidad, de las condiciones, digamos, materiales del trabajo en la institución, de las relaciones de poder y los conflictos, de las censuras.*

J.D: Primero, es cierto que el modelo universitario que domina en Occidente y actualmente en el mundo entero, es un modelo histórico que de manera general tiene orígenes alemanes, europeos del siglo XIX. Este modelo está dominado por una cierta filosofía. Primero que nada dominado, en principio, por la filosofía misma. Es decir, que en la estructura de esta universidad clásica y moderna a la misma vez, la filosofía ocupa la cúspide de la pirámide. La organización del saber es tal que en la cúspide se encuentra la filosofía que se supone debe de pensar el sentido de cada región, de cada disciplina, de cada departamento. De tal manera que el concepto de esta universidad europea es un concepto filosófico, pero no sólo eso, sino también hegemónico. A pesar de que la filosofía sea una disciplina cada vez más reducida y amenazada, la idea de la universidad es una filosófica, a saber, la idea de una pirámide del saber, de regiones de disciplinas, dominadas por la idea de un saber absoluto, un saber del saber que es la universidad. En esa filosofía de la universidad está implicada la idea de que la filosofía es universal y que por consiguiente es traducible sin restos; ésta no se remite a ninguna lengua en particular y el idiomatismo nacional debe de ser subordinado. Aunque se sabe que ese modelo alemán ha sido a menudo un modelo nacionalista alemán, ver por ejemplo a Fichte. Sin embargo, había una idea de Alemania, incluso en Fichte, que era que la lengua alemana era una lengua filosófica y que por lo tanto era una lengua universal. Fichte dijo cosas sorprendentes sobre eso. Dijo que cualquiera que hable de manera racional y filosófica en el sentido en que la filosofía fichteana habla alemán, habla el alemán puro. De cierta manera, las demás lenguas deberían de hablar alemán si hablan de filosofía. Ese modelo tenía como propósito neutralizar la singularidad idiomática del trabajo universitario. Tanto es así que cualquier universidad, en principio,

\* Invitado por el Instituto Internacional de Ciencias Humanas de la Universidad de Puerto Rico y la Revista *Postdata*, Jacques Derrida dictó, en Marzo 2000, la conferencia magistral "The Future of the Profession or the Unconditional University". Este es un fragmento de la entrevista que le hizo al filósofo, después de la conferencia, un equipo de la revista *Postdata* (Lola Aponte, Carlos Gil, Mara Negrón e Irma Rivera) y que, traducida por Mara Negrón, fue publicada en versión completa en la Revista *Postdata* N. 15, octubre de 2000, San Juan de Puerto Rico.

aspira a una universalidad y pretende borrar la singularidad idiomática propia, es decir, la singularidad de la lengua y también la singularidad de la existencia.

El modelo de profesor de universidad es un modelo universal. Un profesor de universidad debe de comenzar suspendiendo o neutralizando en sí mismo no solamente el idioma de su lengua y de su firma sino también de su propia existencia. La existencia del filósofo es empírica con respecto a la existencia de la filosofía. Hay por lo tanto en ese modelo una cierta violencia ejercida sobre la singularidad idiomática y existencial. Y por ende la traductibilidad universal es un principio consustancial a la universidad. Nada debe de resistir a la traducción filosófica, nada debe de resistir a la filosofía ni al saber filosófico. Lo que quiere decir que todo aquél que busque una legitimidad en la universidad debe de empezar perdiendo su firma individual e idiomática. Por eso es que un filósofo clásico no firma su obra. La firma es secundaria. Evidentemente, el sistema Hegel está firmado por Hegel pero el nombre de Hegel es secundario. Es la verdad quien habla. Un filósofo clásico no firma. De igual manera, un hombre de saber universitario no firma. Es lo que sugerí en parte el día de la conferencia. En esa universidad clásica no hay obra. El universitario no produce una obra firmada. Puede producir saber, puede enseñar, transmitir, traducir pero no produce una obra, es decir, un evento singular unido a una firma irremplazable. Cualquier firma puede ser reemplazada en la universidad. El universitario es reemplazable. De ahí el sentimiento de represión y de opresión de esa singularidad tan pronto uno entra en el espacio universitario. De ahí la dificultad que experimentan algunos, en mayor o menor grado según los casos. Es el sentimiento que para poder entrar en la universidad, primero que nada, hay que renunciar a escribir, a producir una obra, una obra de arte o una obra firmada. Hay que renunciar a su idioma y eso a pesar de que uno enseñe en su idioma. Por ejemplo, todo lo que yo escribo en francés, tengo que escribirlo de tal manera que sea a priori traducible sin restos, sin equívoco en cualquier otra lengua posible. Por lo tanto, hay una cierta violencia casi castrante en su sentido corriente, en el proceso de legitimación universitario.

Esto se ha agravado debido al proceso llamado mundialización. Con el pretexto de la universalización no sólo se impone una especie de esperanto o de lengua universal sino que detrás de ese esperanto se impone de hecho una

lengua hegemónica que es la angloamericana. Actualmente, sabemos que todos los procesos de legitimación universitaria, de autoridad en la producción universitaria deben pasar por el mercado americano, pasar por la publicación en lengua inglesa, ser publicado en inglés porque se ha convertido en la *lingua franca*, la lengua universal. Todo universitario debe tener dos lenguas; la suya, que es secundaria, y la angloamericana. El partido es desigual, disimétrico y jerárquico. La homogeneización del espacio universitario mundial pasa por la lengua angloamericana a través de todo tipo de procesos de comunicación, en particular el internet, el email, las nuevas publicaciones, nuevas tecnologías que están de hecho dominadas por ella. Por lo tanto, lo que está en juego no es sólo político sino también universitario. Entonces, ¿cómo resistir a esta hegemonía lingüística angloamericana que no es simplemente una hegemonía lingüística, es también cultural, económica, que impone modos de vida y modelos sociales? De cierta manera, cuando uno viaja con frecuencia como yo, uno se da cuenta de que las universidades se parecen cada vez más a las universidades americanas. Y esto es amenazante no sólo para todas las universidades, digamos nacionales. No. Es también amenazante para la misma universidad inglesa o americana. No digo esto para denunciar simplemente el inglés. Lo digo para denunciar la violencia que esta *lingua franca* angloamericana impone incluso al inglés. Un cierto inglés idiomático sufre por esa homogeneización. Es un inglés contra otro. Lo que torna las cosas más dramáticas, políticamente hablando, es que uno escribe en una forma de *double bind* porque por un lado uno siente que uno debe resistir a la hegemonía angloamericana, resistir mundialmente e incluso en Estados Unidos. Pero de igual manera es cierto que esta hegemonía, ya que pasa a través de las poderosas redes tecnológicas, también garantiza un progreso. Garantiza facilidades de comunicación, algunas veces procesos de democratización, luchas de emancipación resultan de este elemento mundial. Por lo tanto, estamos obligados a luchar en contra de una fuerza que no es simplemente negativa. Ella puede también conllevar oportunidades. La lengua angloamericana es una suerte. Por ejemplo, hay naciones pequeñas, con lenguas habladas por muy poca gente demográficamente, para quienes la utilización del inglés es una suerte de transmisión, de comunicación con otros países y otras lenguas. Es una suerte para la democratización en el país. Esta es la dificultad. Es una gravísima responsabilidad política. Uno no puede conformarse con simplemente combatir ni la técnica ni la lengua angloamericana. Hay que inventar una forma de guerra, una forma de guerra original que nos permita luchar contra la hegemonía sin privarse del poder que asegura esta hegemonía. Por esa razón no es fácil. Hay que inventar todo el tiempo, producir eventos, formas de escritura que sean justas, es decir, que resistan a lo que la hegemonía tiene de negativo pero que a la misma vez la exploten; una hegemonía neocolonial, pues es un imperialismo, así podríamos llamarla si nos sirviéramos de viejas categorías.

Hay un imperialismo americano que a veces podemos tener interés en explotar, en afectar, en transformar. Si tomo como ejemplo mi propia experiencia, es evidente que me interesa que mi obra sea traducible al inglés. Mi trabajo ha sido conocido con frecuencia en el mundo a partir de las traducciones en inglés: en Japón, en India. En muchos países me conocen como un autor inglés. Se me lee en traducción. Mi recurso es escribir en francés, puesto que sólo escribo en francés, escribir en francés cosas tales que la traducción en angloamericano transforme la lengua angloamericana, produzca efectos en la lengua al punto que cuando un indio me lea en inglés sienta que hay ahí algo extraño, que él vea en la lengua cosas extrañas, se diga que el inglés ha sido transfor-

mado o que se esconde detrás un texto francés que resiste al inglés. Es de esa manera que uno hace una obra, si uno hace una obra, es decir, tomando la lengua del dominador, si se puede decir, la lengua imperial o imperialista. Uno la toma y trata de subvertirla como uno pueda haciendo que hable de otra manera. Haciendo que en el interior mismo de la lengua americana proteste una cierta hegemonía americana.

También podemos aliarnos, hacer alianzas con universitarios americanos. Hay ingleses y americanos que piensan como yo y que son aliados en esta guerra, si así la podemos llamar. Retomando mi humilde ejemplo, trato, cada vez que puedo a través de lo que escribo y de lo que enseño, de producir una crítica, una deconstrucción de la hegemonía cultural americana. Que de cierta manera los americanos tienen que tragarse.

No me opongo nunca a los americanos en general, a los Estados Unidos en general, pero trato de encontrar por aquí y por allá, en ese espacio heterogéneo que es la cultura académica americana, aliados. Y tengo aliados y enemigos. Esta es la guerra que se da en Estados Unidos, en el espacio académico americano (...).

PD: ¿Si no hay firma no hay cuerpo?

J.D: No, no hay cuerpo, en ese modelo que llamo clásico-moderno de la universidad que se origina en el siglo XIX y que estructura todas las universidades del siglo XX. A pesar de que actualmente este modelo está sufriendo temblores de tierra. Pero en fin ese modelo clásico-moderno supone la desaparición del cuerpo. Si el cuerpo sabe la singularidad del existente, si habla una lengua política que de alguna manera resiste a la traducción, ese cuerpo político es el que tiene que morir para convertirse en académico. ¿Cómo hacer para que ese cuerpo poético sobreviva a la universidad? Es lo que nosotros debemos tratar de inventar. Es eso lo que quiere decir la firma irremplazable.

¿Qué es un nombre propio? Es precisamente lo que no se traduce. Uno no traduce un nombre propio. Es una resonancia a un cuerpo, a un cuerpo finito que nace, que muere. Siempre ha habido en la historia de la filosofía una lucha en contra de la firma. El modelo que domina en la filosofía es el de la eliminación de la firma, y eso es así aunque uno hable de Platón o de Descartes. Sin embargo, hoy asistimos a un cambio. Diría que ya ha sido así en el siglo XIX con filósofos un poco a parte como Nietzsche, Kierkegaard, y en el siglo XX, con gente extraña como Wittgenstein o los pensadores franceses. La Francia de este último siglo ha jugado un papel particular en ese sentido. Los llamados teóricos franceses, los pensadores franceses, puesto que todos estaban fascinados con la literatura, como Foucault, Lyotard, Deleuze y yo, todos hemos tratado de hacer otra cosa más que sistemas filosóficos, hemos tratado de producir textos que tienen que ver con un nombre propio, lo que se llama una obra. A eso aludía durante la conferencia, es decir, cuerpos.

Eso no puede darse sin una transformación profunda, aunque pueda permanecer virtual o relativamente potencial, del espacio universitario. Creo que si algunos franceses han tenido en Estados Unidos esta acogida, es también porque ha sido un momento en el que la universidad americana ha estado en crisis, que la cuestión de la institución se ha planteado: no solamente la del contenido filosófico, no sólo la filosofía de Foucault o de los otros. Ha sido la manera de hablar, la manera de escribir que ha transformado la escena pedagógica, que ha afectado la organización misma del espacio académico. No es sólo una cuestión de contenido filosófico, no creo, no creo que el contenido filosófico esté en cuestión. De hecho, cuando uno ve la resistencia que se le opone a esa intrusión europea o francesa, uno se da cuenta de que la resistencia es mucho más

fuerte a esa nueva manera de escribir que al contenido. Por ejemplo, un filósofo marxista que se produce de manera clásica, en la lengua clásica, es fascinante. Pero lo que provoca la resistencia, el odio, el odio verdaderamente, son las maneras de hablar, si se puede decir, las maneras de escribir. Eso es lo que se llama las retóricas nuevas que cambian el lugar del signatario, el lugar del cuerpo tanto del lado del profesor como del lado de los estudiantes.

Pero en términos de cuerpo, de lengua, de idioma hay siempre compromisos evidentemente. Nunca es solamente puro. Porque incluso los que llamo aquí los filósofos un poco a parte, Kierkegaard, Nietzsche o los franceses, son filósofos: tienen una formación filosófica, proponen contenidos filosóficos y la originalidad es un compromiso entre un mensaje filosófico, una manera de pensar la herencia filosófica pero además otro estilo, otra manera de operar. Creo que lo que se juega de esa manera afecta la organización del poder académica, la pirámide.

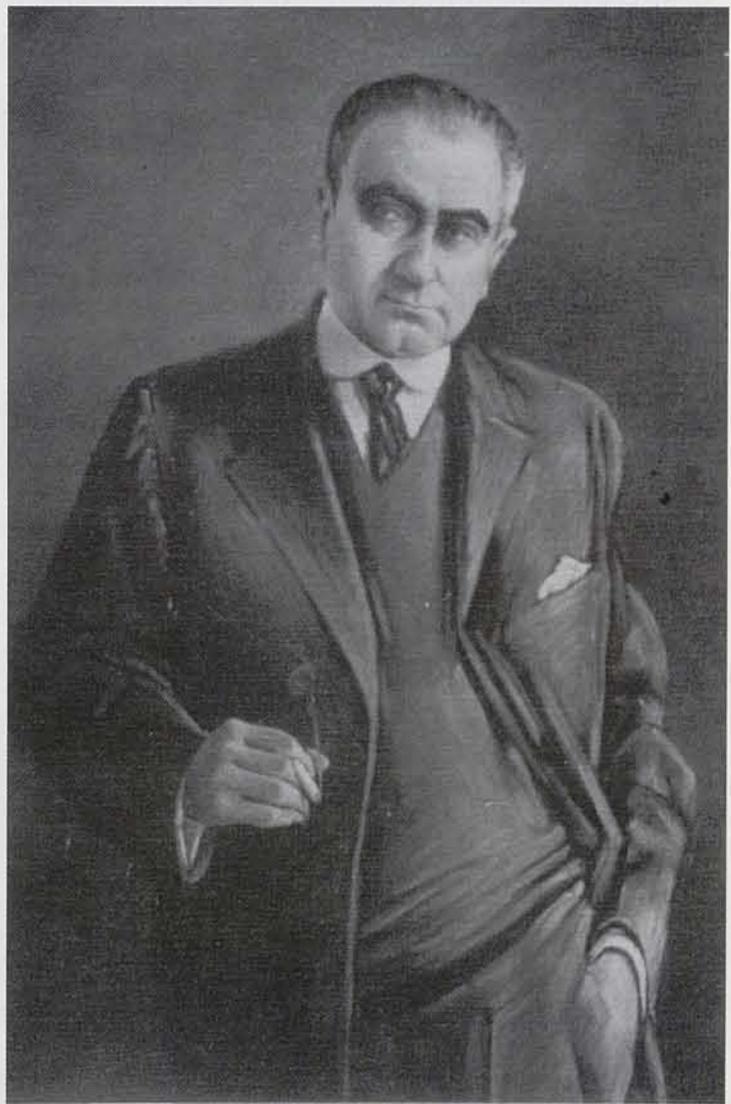
Uno se da cuenta de que los departamentos no pueden ya organizarse como lo hacían antes, una tercera parte de las disciplinas ya no son garantizadas por la policía universitaria. Por lo tanto, es la estructura misma de la institución la que se encuentra amenazada por estos eventos.

PD: *Es como si la institución llorara la pérdida del idioma, ya no tiene una lengua hegemónica. Y recuerdo que habías dado una definición de la deconstrucción: "plus d'une langue" – "más de una lengua".*

J.D: Sí, alguien me había pedido una definición sencilla de la deconstrucción. Siempre he evitado definir la deconstrucción. A veces digo que es imposible y a veces más de una lengua. Es decir, aceptar que no haya un monolingüismo, que no haya solamente una lengua, aceptar la lengua del otro, aceptar de todas maneras la traducción aunque haya resistencia a la traducción, una traducción que no sea transparente, una traducción con restos. Creo que dondequiera que se tome en cuenta la multiplicidad irreducible de los idiomas o de las lenguas, hay un efecto de deconstrucción. Eso incomoda a la jerarquía, a la estructura dominante, incomoda pura y simplemente a la estructura. Creo que un texto con vocación deconstructiva es un texto escrito en varios idiomas. No es fácil admitirlo.

Con frecuencia, esto me ha interesado de muchas maneras. A veces poniendo varios idiomas en competencia en mis propios textos. Pero, por ejemplo, recuerdo un corto ensayo que había escrito sobre Joyce. En *Finnegans Wake*, en un momento, hay unas palabras que son *he war*. Esas dos palabras pertenecen a varios idiomas a la vez. *War* puede ser la guerra en inglés, puede ser *War* en alemán, "era". Por lo tanto, nos ocupamos de un elemento textual que juega con varios idiomas a la vez. Entonces, uno no puede traducirlo. Porque si la traducción consiste en pasar un texto en otra lengua, ese texto no puede ser traducido en una lengua. Se necesita más de una lengua para traducirlo. Así que es intraducible debido a su multiplicidad. Un evento, una invención, ese *he war*, ese evento textual tiene por sí mismo un efecto deconstructivo. Se trata de una referencia a Babel, a la guerra, Dios destruye Babel y trato de reconstituir todo esto. Independientemente de su contenido babilónico, el simple hecho de que pertenezca a varios idiomas lo torna intraducible. Por lo tanto, nos encontramos frente a un texto firmado que existe sólo una vez y que ninguna máquina de traducción puede hacer pasar a otra lengua. Y eso es, primero, una obra, un evento de escritura singular, y segundo, eso incomoda y resiste absolutamente a toda transmisión de saber universitario que pasaría por medio de una lengua dominante. Y esto resiste también a la técnica, a cualquier máquina de traducción.

En todo ese proceso de mundialización que mata el cuerpo, que anula la singularidad diferente, se encuentra evidentemente la técnica, el extraordinario progreso de la computarización, del internet, del email que son tan útiles, productivos, pero que, a la misma vez, tienen como efecto la muerte del idioma, de neutralizar el idioma. Lo que habría que hacer cuando utilizamos estos nuevos instrumentos es encontrar, en lo posible, la manera de doblarlos, de someterlos a esta multiplicidad de lenguas. Evitar que el programa, que los *logiciels*, los bancos de datos sean homogeneizados en una sola lengua. Claro, sabemos que es una verdadera guerra, que en esa guerra, la lengua angloamericana es, por el momento, la más fuerte. Otras lenguas lo son también. Creo que el español es fuerte al igual que las lenguas europeas. Pero hay otras lenguas que son destruidas. Sabemos que hay decenas de lenguas que desaparecen hoy en día. En este momento, vivimos un holocausto de lenguas, un número considerable de lenguas están muriendo para siempre. Ciertamente, hay archivistas, antropólogos, que tratan de salvarlas, de grabar los últimos suspiros de esas lenguas. Pero ya no serán habladas. Hay culturas que pierden su lengua, cuya lengua habrá desaparecido de una generación a otra. Guardaremos las grabaciones, los diccionarios pero la lengua ya no será hablada. Es algo escalofriante porque, repito, la hegemonía no es solamente la de la lengua angloamericana, sino también la de las lenguas fuertes. Retomo uno de las ideas de la conferencia, la de los países soberanos. La soberanía es el estandarte de los países fuertes. Los países pequeños no tienen derecho a la soberanía. Hay un efecto lingüístico de esa soberanía (...).



DON JUAN GÓMEZ MILLAS

1953-1963

# Consideraciones sobre el tema de la misión de la Universidad de Chile

La Universidad de Chile fue conmovida en 1997 por un movimiento estudiantil que -bajo el liderazgo de Rodrigo Roco- concitó rápidamente el apoyo de un extenso sector de académicos, y que, contrariando la voluntad del rector de la época, Jaime Lavados, llevó a un proceso institucional de discusión del proyecto universitario con la participación orgánica de todos los estamentos de la universidad. El principal resultado de ese proceso, que incluyó consultas a la comunidad universitaria, es un nuevo Estatuto que hoy espera su refrendación legal.

El siguiente ensayo fue elaborado en los inicios de ese proceso, con el propósito de estimular el debate en el seno de la comunidad. El autor participó en las diversas etapas del proceso, primero como miembro de la Comisión de Proyecto Institucional y luego como miembro de la Comisión Normativa Transitoria de la Universidad de Chile.

El proceso de discusión que ahora se inicia en la Universidad de Chile puede tener una significación determinante para el futuro de la institución y de sus relaciones con el medio. Tal significación sólo tendrá perspectivas de consolidarse si el proceso alcanza los niveles más exigentes de reflexión, de formulación y de intercambio, en el marco de la participación más amplia. Para ello es indispensable que sea nutrido por análisis y planteamientos que no se restrinjan a describir un estado de cosas fáctico, sino que sepan enseñar el contexto histórico —de procedencia y destino posible de la universidad—, que no se empecinen sólo en la denuncia de las deficiencias, sino que apunten a las alternativas de superación de las mismas. Y, a su vez, para esto último es decisivo que se tenga una visión nítida y penetrante de los desafíos que enfrenta la institución en el presente. Ambas necesidades son solidarias. Y si su incidencia se hace sentir en todos los temas de la discusión, quizá no haya ningún otro aspecto en el cual sea más imperioso atenderlas celosamente que en lo que atañe a la definición de la misión institucional, la cual supone deliberar sobre los rasgos y las tareas fundamentales de la universidad. Las consideraciones que ofrezco aquí se refieren a ese aspecto y, dentro de sus obvias limitaciones, tratan de sugerir el horizonte de principios y problemas en que me parece que debe ser situado el debate sobre la misión.

Desde el punto de vista del método, creo advertir dos estrategias principales para abordar este tema. Una consiste en partir de las características específicas de nuestra institución; otra, en partir de las características generales de aquello que llamamos "universidad". Tengo la impresión de que ambas vías llevan a conclusiones semejantes. Creo, también, que no se puede omitir a ninguna de las dos: ambas son complementarias. En lo que sigue, ensayaré una reflexión que integre estos dos puntos de vista.

## UN DOBLE REQUERIMIENTO

Todo intento por definir la misión de la Universidad de Chile debe satisfacer, en mi opinión, un doble requerimiento: por una parte, asumir positivamente la herencia histórica de la institución y, por otra, atender a los desafíos del presente, así como a los gérmenes de futuro que encierran éstos. Los contenidos de la misión han de ser el equilibrado producto de estas dos exigencias. Descuidar este equilibrio puede traer consigo la obsolescencia o la alienación. Por un extremo, se puede tender a una sobrevaloración de la herencia, que deriva en el anquilosamiento y la afirmación retórica; por otro, se puede tender a la mera adaptación, enajenando a la Universidad de sus características, tradiciones y proyectos en favor de una dócil incorporación en el cuadro de lo actual. En

Pablo Oyarzún

Profesor de Filosofía y Estética de la Universidad de Chile y la P. Universidad Católica; director del Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile

ambos casos, se trata de un comportamiento reactivo, que no puede ser ni propositivo ni creador.

Admitido este planteamiento, se sigue la necesidad de reconocer los elementos esenciales de aquella herencia y de tener, a la vez, una percepción tan aguda como sea posible de aquellos desafíos.

## LA HERENCIA DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

Los elementos esenciales parecen ser éstos: un sólido carácter institucional asentado en una relación permanente con el Estado chileno, una vocación pública de compromiso con los intereses, problemas y propósitos de la nación y su comunidad, una disposición abierta y pluralista a la convivencia y al diálogo entre opciones e ideas diversas, una voluntad de excelencia en cada una de las funciones que le son propias y una capacidad de dirección y liderazgo respecto de todo el sistema educacional del país.

Estos elementos, que son principios inspiradores de acción, ponen de manifiesto que la Universidad de Chile ha sido un proyecto histórico del Estado nacional, interesado en constituir un semillero para los cuadros dirigentes del país, en formar a sus profesionales con solvencia y espíritu de servicio público, y en articular y promover el saber y la cultura como factores de integración. En tal calidad, ha aspirado desde su fundación a erigirse no sólo como caso ejemplar de órgano universitario, sino también como un modelo de relación entre universidad y sociedad: ha buscado articular la libertad incondicionada del saber con la responsabilidad del servicio público. Cabe concebir esta doble aspiración como el nervio mismo de la misión de la Universidad de Chile. Y quizá pueda mostrarse que semejante aspiración pertenece, también, a la determinación originaria de la universidad como tal.

## CONCEPTO DE UNIVERSIDAD

La universidad es el concepto de una comunidad consagrada a la creación, el desarrollo y la transmisión del conocimiento. Comunidad y conocimiento son, pues, las nociones decisivas cuando se trata del carácter general y de la misión esencial de lo universitario. Conviene abordar brevemente estas dos nociones.

### Comunidad

El carácter comunitario es la condición indispensable para la existencia de la universidad, anterior a su carácter institucional. Es la necesidad de dar forma, estabilidad, continuidad y proyección a tal comunidad lo que exige configurar a la universidad como institución. Ese mismo carácter comunitario define la relación esencial entre la universidad y la sociedad. La universidad es un espacio en que la sociedad se representa, se refleja y se proyecta en el modo fundamental de la reflexión, del pensamiento. Por eso mismo, no puede estar nunca sometida inmediatamente al *tempo* y a la urgencia de la vida social. Su dimensión temporal propia es la de un diferimiento, menor o mayor, un cierto suspenso que es inherente al ejercicio de la reflexión. Ese espacio y este tiempo configuran lo que se denomina, desde el punto de vista jurisdiccional, la "autonomía" universitaria y, desde el punto de vista de la forma de existencia, el "claustró", que no ha de entenderse como un lugar fuera de la sociedad, o como un reducto que le es interno, pero que sería inconmensurable con ella, sino como una ficción necesaria para dar existencia concreta a la necesidad que la sociedad tiene de pensarse. La comunidad universitaria es precisamente aquel sujeto social que se constituye a partir de esa tarea explícita, y ésta es, en consecuencia, la responsabilidad prioritaria a que está convocada.

## Conocimiento

A su vez, en la misma noción de universidad va implicada la manera más abarcadora de concebir el conocimiento. En este sentido, la universidad es, por excelencia, la idea regulativa del conocimiento, que lo piensa desde su principio incondicionado y en su extensión irrestricta, lo proyecta hacia sus formas concretas de existencia y lo vincula, de diversos modos, con las necesidades sociales. Esa extensión puede concebirse de un modo acumulativo, enciclopédico, menos o más estático: aquí el conocimiento aparece bajo la figura del resultado y es articulado como acervo y patrimonio. Pero también puede concebirse bajo la figura del proceso, dinámicamente. En este caso, el conocimiento es referido a sus condiciones esenciales: la libertad de la búsqueda y la invención, la actividad reflexiva, inquisitiva y crítica, la voluntad de comunicación y de diálogo, la responsabilidad por los efectos del conocimiento. Sin desatender la importancia e incluso el vigor que tiene el saber como acervo, una universidad, entendida como comunidad, es decir, como el tejido vivo y cambiante de las iniciativas y las relaciones de los miembros que la integran —las relaciones que entablan entre sí y con el medio— se ve mejor representada por este último modo de interpretar el conocimiento.

La básica relación con lo social que define a la universidad — en los términos descritos, y en las diversas magnitudes que cabe atribuirle a lo social —, así como su configuración como espacio del cultivo libre del conocimiento determinan conjuntamente su misión originaria. De estas dos características, analizadas en el contexto contemporáneo, se desprenden unos desafíos fundamentales para la institución universitaria. Pero antes de tomarlos en consideración, me referiré a aquellos que se derivan de los rasgos peculiares de nuestra universidad.

## LOS DESAFÍOS ESPECÍFICOS

Si he atinado al describir más arriba los elementos fundamentales de la herencia de la Universidad de Chile, tal vez esa misma descripción pueda ser útil para discernir los desafíos que enfrenta hoy nuestra institución. En los cinco puntos siguientes, trataré de ofrecer un conjunto ordenado de consideraciones sobre la base de esa pauta.

## 1. Estado, mercado y sociedad

En primer lugar, la relación con el Estado. Con frecuencia, se la entiende de una manera excesivamente limitada, como si sólo se tratara de la cuestión del financiamiento, vista —en el contexto actual de fuertes restricciones presupuestarias— desde la perspectiva inmediata de la necesidad, sin ahondar apropiadamente en la obligación vigente del Estado respecto de la sociedad chilena, que debe expresarse en un aporte sustantivo a la institución a la que él mismo ha encomendado tareas que interesan a la comunidad nacional. La relación entre la Universidad de Chile y el Estado chileno es una relación eminentemente histórica, no sólo porque haya permanecido a lo largo del tiempo, sino porque en ella está contenida la voluntad de proyección histórica de la nación, que se articula políticamente en el Estado y se configura reflexivamente, en toda su variada riqueza (científica, cultural y técnica), en la universidad.

Hoy, sin embargo, se debe tener en cuenta el fenómeno del llamado "debilitamiento" o la "retirada" del Estado, y la fuerza hasta ahora ilimitadamente creciente que adquiere el mercado, no sólo como el otro eje de influencia principal en la determinación de la educación superior, sino como poder que configura abarcadoramente las relaciones sociales. Es preciso reconocer que aquella "retirada" no debe igualarse sin más a una presunta "extinción" o a una acentuada delegación subsidiaria de las responsabilidades educativas del Estado, así como tampoco ha de creerse que la determinación mercantil sólo puede traer consigo un modelamiento unilateral de la enseñanza y la investigación universitarias. En su función de gestor del desarrollo, el Estado tiende por lo regular a influenciar sensiblemente las políticas académicas, en tanto que el dinamismo del mercado puede proporcionar, en ocasiones, una gama interesante de estímulos para muchas de las actividades universitarias. Pero, en todo caso, la doble presión que ejercen, por una parte, el Estado, para que la universidad se pliegue a las estrategias del desarrollo y del disciplinamiento social y, por otra, el mercado, con vistas a explotar el potencial universitario para el enriquecimiento y diversificación del sistema social del trabajo, implican un condicionamiento que va notoriamente en vías de intensificarse, y que tiende a convertir el principio de la autonomía —el cual, precisamente, había sido garantizado por la relación con el Estado— en una reliquia.

Las transformaciones esbozadas plantean, entonces, la necesidad de una "defensa de la universidad" de nuevo cuño. Pero esta "defensa" no puede asumir los rasgos que, desde el punto de vista de la inercia reactiva de nuestra institución, serían más previsibles: rasgos que apuntarían a la reivindicación de una cierta clausura en el interior de la universidad y de un rango de exclusividad, una reivindicación que a menudo enarbola la bandera del "academicismo" y que suele ir acompañada de una cierta demonización del exterior, ya sea que se recele en éste la presión de lo político o la presión de lo mercantil. "Defender la universidad", en los términos que sugiero, significa diseñar en el seno de la propia institución las formas de relación con el medio público y privado, a partir de iniciativas innovadoras, conscientes de los supuestos y las implicaciones de los nexos proyectados, y no en función de mecanismos meramente adaptativos. Esto equivale a conferirle al principio de la autonomía un sentido más dinámico que institucional, más cifrado en el ejercicio reflexivo que en la fijación jurídica, que, ciertamente, sigue siendo imprescindible. En todo caso, el criterio orientador de un ejercicio semejante es la preservación de una capacidad de juicio crítico sobre el carácter de las demandas sociales y de las propias iniciativas, y de un juicio que no debe quedar reservado a determinados núcleos directivos de la institución, supuestamente esclarecidos y expertos, sino que ha de tener como sujeto a la comunidad universitaria en libre diálogo.

## 2. Universidad y comunidad nacional

El carácter nacional de la Universidad de Chile acabó por identificarse con la extensión geográfica de la institución a través de sus sedes provinciales. Sin embargo, originalmente se relacionó de manera más decisiva con el propósito de contribuir al establecimiento y la proyección de la identidad de la nación, favoreciendo su unidad e integración a través del fomento de las ciencias, las humanidades, las artes y las profesiones civiles.

Ciertamente, en sociedades como la nuestra, que, además de su relativa fragilidad histórica, y de estar expuestas actualmente a los poderosos efectos de la globalización, han atravesado experiencias traumáticas, la cuestión de la identidad y la necesidad de la integración siguen siendo tareas que no pueden ser obviadas. Sin embargo, tampoco se debe hipotecar la diversidad societal —cuyos niveles de autoconciencia se acrecientan y con frecuencia se expresan en legítimas reivindicaciones de diferencias y especificidades— en favor de una idea compulsiva de unidad nacional. A la universidad —y particularmente a una universidad como la nuestra— le concierne hallar soluciones creadoras para atender a estos dos requisitos.

Contra ello conspira uno de los peligros constitutivos que amenazan a la universidad desde dentro de ella misma: el riesgo de la exclusividad, al que ya hemos aludido. La universidad es, quiéraselo o no, una comunidad elitaria, fuertemente jerarquizada, animada —sobre todo en el estamento académico— por una especie de "espíritu de cuerpo". Inevitablemente tiene que contarse con que esa comunidad experimente la proclividad a cerrarse sobre sí misma, vestida de sus ínfulas y certidumbres. En dirección inversa a esa tendencia, se hace preciso inventar nuevas estrategias de relación con la comunidad nacional, con sus intereses y necesidades sectoriales, y particularmente con aquellas que no son canalizadas a través del Estado o del mercado, a fin de asegurar una participación de los variados grupos sociales en los beneficios simbólicos que la universidad produce, vehicula y distribuye. Para ello se requiere diseñar una institución mucho más porosa que sustantiva, más flexible que rígida, más horizontal que jerárquica, interesada a la vez en la difusión social del saber acreditado y en la comprensión y promoción de los saberes no acreditados que circulan en la sociedad civil.

## 3. Universidad y diversidad

La vieja tradición laica de la Universidad de Chile cimentó un ideal de pluralismo republicano, convirtiéndola en un foro nacional de confrontación de ideas y de opciones, en el cual la conciencia pública solía ver reflejada, casi anticipatoriamente, sus grandes orientaciones políticas. Observada desde el punto de vista de la relación con el medio político y social, esta universidad dio pruebas, pues, de una extraordinaria capacidad para ser no sólo permeada por las demandas del país, sino para elaborar y definir proyectivamente alternativas de articulación y curso de esas mismas demandas. Vista desde la dimensión interna de la institución, el principio humboldtiano de la libertad de cátedra —no constreñida, al menos en principio, por condicionamientos ideológicos sectoriales— fue uno de los aspectos sobresalientes de ese ideal de apertura y tolerancia.

Pero dicho pluralismo suponía una cierta cohesión ideológica

de la nación, o lo que tal vez sería más adecuado llamar un deseo, una expresa voluntad de cohesión —que, por lo demás, ese mismo espíritu de apertura debía alimentar—: suponía unas ciertas premisas y supuestos implícitamente compartidos (al menos por las élites dirigentes), no importa cuán encarnizadas pudiesen ser las luchas por la hegemonía entre los grupos dominantes y ascendentes.

En el contexto presente, y a despecho de la estrategia del consenso, una tal cohesión —o un tal deseo, encarnado de manera colectiva— no está presente. Los grandes discursos han perdido la indispensable fuerza para provocar una convicción social articuladora de valoraciones y conductas convergentes, las cuales quedan entregadas a la dinámica del mercado y a mecanismos procedimentales, que, por su propia naturaleza, no pueden resolver la contradicción entre unificación y dispersión social, entre necesidad coyuntural y solvencia histórica.

Esta misma fragilidad afecta a la posibilidad de formular y sustentar políticas públicas que busquen conciliar el crecimiento económico, la participación ciudadana, la equidad social y el desarrollo humano. La universidad —y sobre todo una universidad pública como la nuestra— debiera emplear sus reservas en contribuir a esa formulación y a ese sustento, fomentando críticamente la integración social, lo cual no sólo ha de verificarse en los contenidos de sus programas, sino también en las diversas estrategias de incorporación de la colectividad nacional a esos programas.

#### 4. La excelencia

Como recordaba más arriba, para la Universidad de Chile la búsqueda de la excelencia ha sido un imperativo fundamental y uno de los argumentos decisivos para cimentar su liderazgo y sus prerrogativas en el concierto de la educación superior —y no sólo de ésta— en el país. Este imperativo es, a su vez, inherente al concepto de universidad. Tiene su fuente en el principio del cultivo incondicionado del conocimiento, que liga a éste con las ideas de verdad, libertad y justicia, las cuales determinan en toda su amplitud el concepto de excelencia académica y fundan la aptitud y la responsabilidad de la enseñanza. Sin embargo, no se trata de un imperativo meramente formal o de uno que estuviese fijado de una vez para siempre. La suposición de que existe una medida absoluta e invariable de la excelencia prescinde de toda consideración del carácter esencialmente histórico del conocimiento, que sólo en virtud de una visión restrictiva y unilateral puede ser desarraigado de las experiencias, prácticas y pertenencias concretas de los sujetos. De ahí que la vigencia y la interpretación de ese imperativo son, en cada caso, históricas, contextualmente condicionadas.

Esta observación —si se admite su validez— parece importante en el escenario actual, en que se advierte un proceso acentuado de normalización del conocimiento, es decir, de establecimiento de estándares internacionales que permiten medir la calidad de los desempeños académicos (a nivel individual, grupal e institucional) de acuerdo a parámetros de productividad y rendimiento, que en última instancia son susceptibles de ser expresados y ponderados cuantitativamente. Prescindiendo del hecho de que estos estándares puedan ser definidos de una manera cada vez más sofisticada, que posibilite la apreciación de las diferencias en aquellos desempeños y que, además de conceder a cada rubro su peso relativo, reconozca sus respectivas peculiaridades, no se debe perder de vista el hecho fundamental de que la excelencia es un concepto esencialmente cualitativo. Su determinación no se desprende mecánicamente de un conjunto objetivo de indicadores, sino que se funda en un juicio valorativo, en que el evaluador no sólo se hace responsable de los criterios en vista de los cuales emite sus juicios, sino que debe atender a consideraciones contextuales e históricas, a partir de las cuales se define la pertinencia (local, regional, nacional, etc.) del proyecto académico del caso.

#### 5. Responsabilidad educativa de la universidad

En el pasado, la Universidad de Chile ejerció la tutela de la educación nacional, en sus distintos niveles. Un esquema semejante ya no es posible. El proceso de diversificación de la educación superior que fue bruscamente impulsado por la legislación de 1981 provocó un aumento exponencial de los institutos terciarios con diferencias profundas de calidad —a menudo inconmensurables— respecto de los organismos tradicionales y también entre ellos. Pero debe considerarse también que este proceso se había esbozado ya —desde luego, sin la drasticidad impuesta por la dictadura— pasada la segunda mitad del siglo XX, en parte por la creciente participación del sector privado, en parte por la

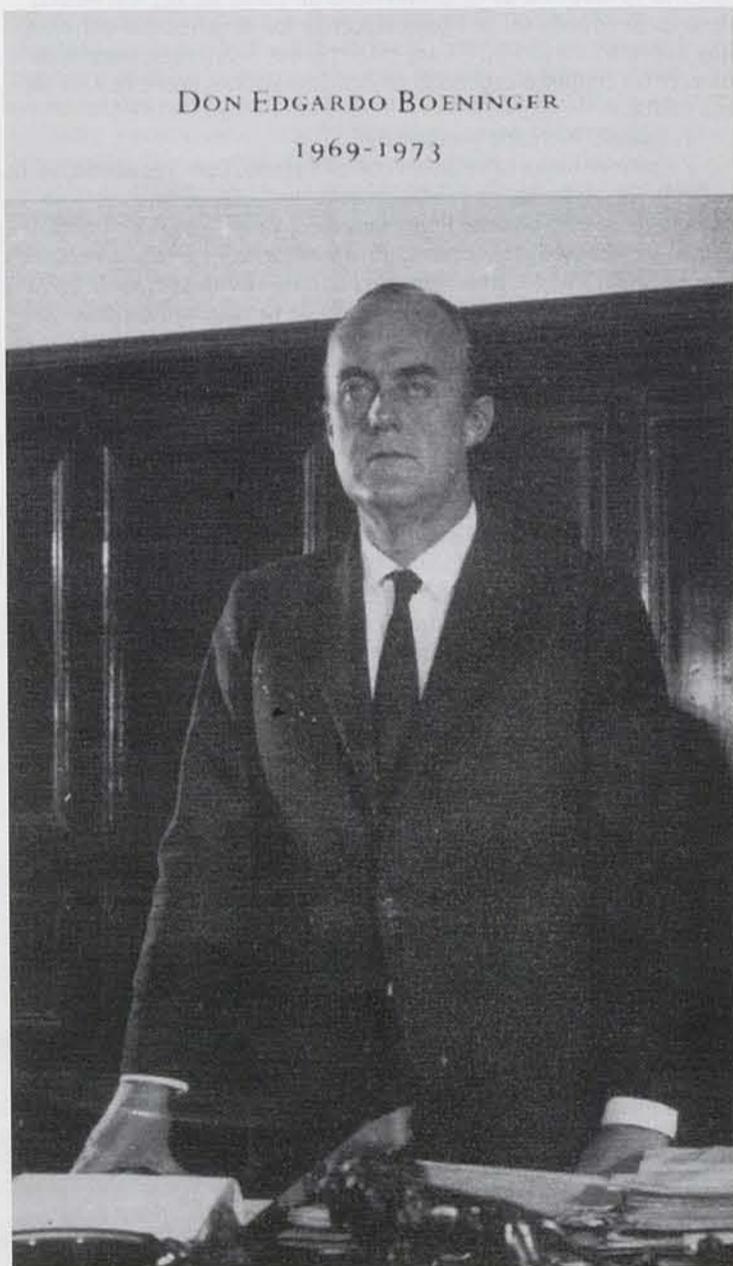
contribución directa o —en la mayoría de los casos— indirecta de la propia Universidad de Chile (a través del incremento del número y la variedad de las capacidades y programas docentes).

Los efectos perniciosos de aquella expansión están a la vista: no sólo se trata de la insuficiencia y la mediocridad patética de algunas instituciones, de su orientación demasiado manifiesta a estrechos intereses, de la multiplicación irresponsable de las carreras, sino también de la implantación de una competencia salvaje entre las universidades en pos de "clientela", de recursos y de vínculos. Pero no deben confundirse estos efectos con la conveniencia de que existan modelos distintos de universidad, en la medida se satisfagan ciertos requisitos básicos (pertinencia y calidad de los programas, relación de éstos con actividades de investigación y creación, dotación académica adecuada, condiciones básicas de infraestructura, vinculación con necesidades sociales, etc.). Tales modelos pueden aportar ideas y formas fructíferas de interacción con el medio nacional e internacional y con el resto del sistema educativo.

Pero en todo caso seguirá siendo indispensable la proposición de esquemas y políticas globales de articulación de la educación superior, de estrategias diferenciadas de cooperación e intercambio entre las diversas instituciones y, en fin, de modos ejemplares de desarrollar las funciones fundamentales sobre la base de la excelencia, la innovación y la responsabilidad pública. Y es muy discutible que estas tareas puedan ser inducidas verticalmente a partir de disposiciones gubernamentales. Éstas no debieran ir más allá de una función regulativa general, expresada en lineamientos generales —si se quiere, de "marco" — que consideren efectivamente la variedad de formas de la educación superior, favorezcan el despliegue autónomo de las mismas y establezcan políticas generales de asignación de recursos que relacionen la calidad académica con el interés social en sus distintos niveles (siempre que se entienda que ese interés no se restringe al plano de la economía y del control tecno-científico, sino que se extiende

DON EDGARDO BOENINGER

1969-1973



a la totalidad de la dimensión simbólica). Lo que en todo caso no es deseable es que el Estado pretenda instrumentalizar la educación superior con vistas a las políticas de desarrollo en curso (que, en el contexto actual de transnacionalización, tampoco son diseñadas por él en sus grandes orientaciones), limitando la capacidad deliberativa y crítica que es función esencial de aquélla.

Las tareas mencionadas deben ser asumidas en el seno mismo del sistema educativo, e implican solvencia académica, pluralidad de perspectivas, vocación histórica y capacidad de liderazgo. Todas estas condiciones perfilan a la Universidad de Chile como la impulsora principal y la ejecutora ejemplar de esas tareas en nuestro país.

### LOS DESAFÍOS GENÉRICOS

Pero hay todavía otros dos desafíos que deben ser abordados. Son los desafíos genéricos que encara la institución universitaria contemporánea. Éstos pueden ser vistos como grandes nudos problemáticos a los cuales hay que referir ineludiblemente lo dicho en los cinco puntos precedentes. Si se los quiere describir así, se podrá decir que son los nudos que se perfilan y se desprenden a partir del proceso de la globalización como instancias determinantes para la situación actual —considerada en términos de coyuntura y de tendencias— de la institución universitaria. Concluiré estas consideraciones con una rápida exposición de esos desafíos, siguiendo la pauta establecida por la definición de la universidad como una comunidad de conocimiento.

#### Crisis de sentido de la comunidad

La universidad ha implicado históricamente un concepto explícito de comunidad; ya antes he sugerido que este concepto debe ser puesto en el fundamento mismo de la entidad universitaria. Los rasgos más elementales o más complejos que se le atribuyen a tal comunidad, así como los énfasis que se quiera distribuir entre sus distintos aspectos y componentes pueden variar y, de hecho, han variado a lo largo de la historia. En todo caso, su núcleo determinante ha sido siempre la relación docente, que en su forma plena y originaria no se concibe meramente como una escena de inculcación de conocimientos y conductas escindida entre un polo activo y uno pasivo, sino como un proceso de averiguación conjunta que emprenden, en términos dialógicos y convivenciales, un guía avezado y sus discípulos, unidos por el deseo de saber.

A su vez, este nexo no se ha interpretado sin más como uno entre otros; siempre se vio en ella un modelo de relación humana, portador, por esa misma razón, de implicaciones éticas que, si bien no son inmediatamente transferibles a otros órdenes de la vida en común y de la praxis social, tienen o deben tener un valor demostrativo e incluso inspirador para ellos. Y me parece de primera importancia insistir renovadamente en este carácter ético de la comunidad universitaria.

Es probable que este valor no haya caído en completa obsolescencia: se trata, después de todo, del valor de una efectiva convivencia, constituida a partir de una experiencia y un interés compartidos y abierta a posibilidades que no pueden ser prescritas a priori, y no una coexistencia que se configura desde los apremios y las conveniencias privativas de cada cual y que se cierra sobre efectos programados. Pero es indudable que las complejidades de la sociedad actual —la tecnificación planetaria, la mundialización mercantil, la totalización comunicativa, la sobredeterminación de las relaciones sociales, que va unida a la rarefacción de lo social mismo, la emergencia de las diversidades, etc.— plantean problemas que ponen inevitablemente en entredicho los esquemas tradicionales de articulación comunitaria y, entre ellos, desde luego, el viejo esquema de la relación docente, como núcleo germinal de la institución universitaria.

En el terreno de las iniciativas específicas, la promoción del modelo de "universidad virtual" (como el proyecto multiestatal de la *Western Governors University* en los Estados Unidos) no sólo pone en tela de juicio la localización territorial de la institución superior y transforma la relación docente, sino que también desdibuja la entidad misma de lo que hasta ahora se conoce como "comunidad universitaria", o bien la expande hacia el horizonte difuso de lo que se podría tildar de una "cosmópolis del saber". De hecho, la existencia concreta de una comunidad está remitida a una cierta condición *lugareña*, que no tiene únicamente la índole del emplazamiento, sino que define también un modo de habitar.

Sería seguramente irreal, y más aun, indeseable oponerse a las iniciativas aludidas en nombre del resguardo de una supuesta identidad o esencia de lo universitario. Las posibilidades abiertas

por las tecnologías de la información deben ser aprovechadas en toda su riqueza, aunque sin sustituir el conservadurismo de la "esencia" por el fetichismo de la innovación. Y en este sentido, en lo que atañe a la cuestión de la comunidad universitaria, se tendrá que ensayar formas creativas de articulación, capaces de hacerse cargo del carácter ético de la misma, que probablemente deban combinar lo *lugareño* con lo "virtual". La significación que los modelos de convivencia universitaria pueden tener para la existencia de una comunidad histórica es, de seguro, casi siempre indirecta, pero no por ello menos atendible. En cierto modo, la universidad es un laboratorio de experimentación social, no sólo en cuanto a los contenidos que en ella se procesan, sino también desde el punto de vista de las relaciones convivenciales que allí se ensayan o desde allí se premeditan. De ahí que sea también de primera importancia garantizar el libre acceso, sin más requisito que el mérito, de los distintos sectores sociales a la institución universitaria. Por último, no se debe soslayar el hecho de que la crisis inminente —o ya en pleno curso— de la "comunidad universitaria" es, probablemente, sólo un caso particular de un proceso mucho más general, que podría caracterizarse como la virtualización de la comunidad misma.

#### La transformación del conocimiento

La idea de que, en la época del capitalismo tardío, se ha producido un tránsito de envergadura y consecuencias inmensas desde la sociedad industrial a la sociedad informática, se ha instalado ya firmemente en los diversos análisis vigentes sobre los procesos histórico-sociales del presente y en las hipótesis prospectivas sobre la evolución de esos mismos procesos. Esta idea pone el acento en el hecho de que el conocimiento, su generación, acumulación, difusión y utilización han pasado a ser socialmente más importantes que los recursos, el trabajo y el capital.

Habría la tentación de pensar que esta transformación favorece a la institución universitaria, que se ha configurado históricamente sobre la base de esa importancia, privilegiando —al menos en última instancia— el elemento "intangible" o "espiritual" del saber sobre el carácter "material" de la producción y del poder. En un cierto sentido, se puede llegar a creer que con ello se realiza lo que cabría llamar la "utopía universitaria": el modelamiento de todas las relaciones sociales a partir del principio del conocimiento. Sin embargo, esa misma realización, ese mismo cumplimiento, evidencian una crisis profunda de la universidad. La informatización de la sociedad, su configuración reticular en términos de comunicación y circulación de conocimientos relevantes para el manejo de la mayor pluralidad de situaciones, evacua a la universidad del centro que históricamente había ocupado. La expansión ilimitada de la "ciudad universitaria", unida a la multiplicación de centros no universitarios de generación del conocimiento, tiende a borrar la significación privilegiada de la propia universidad, para convertirla, en el mejor de los casos, en una gestora calificada de investigaciones y conocimientos que, al menos en su gran mayoría, no han sido producidos en ella misma, y en una institución dedicada a satisfacer la necesidad de "educación permanente" que los diversos actores sociales requieren para mantener la pertinencia de su intervención en las redes de interacción en que les toca desempeñarse.

Pero no se trata sólo del descentramiento de la universidad, que, bajo ciertas formas de democratización del saber, hasta podría ser perfectamente deseable. La determinación del conocimiento como información implica una restricción de su sentido, que lo refiere, implícita o explícitamente, al control técnico, a la capacidad de gestión y a la inserción eficaz en las relaciones de mercado. En última instancia, se trata de la cabal instrumentación del saber y del reemplazo de la verdad por la eficacia como criterio supremo. Lo que tiende a eclipsarse en esa restricción es el ejercicio reflexivo (la apertura original del pensamiento, que desde luego no sólo ocurre en el campo de las llamadas disciplinas básicas), la experiencia misma del conocer (la apertura del sujeto a las posibilidades de transformación que trae consigo la tentativa de saber), la práctica multiforme y versátil del discurso (su apertura a la riqueza de los objetos y de los estilos de tratamiento) y, por último, la proyección de todas estas condiciones al horizonte de los intereses comunes (la apertura del conocimiento a la vida social que lo reclama). Y ocurre que, al menos idealmente, la universidad ha sido esbozada como un espacio que se articula a partir de esta cuádruple apertura. En este sentido, la necesidad de la universidad que hoy se requiere volver a plantear con todo énfasis no consiste meramente en la reivindicación de una entidad que adquiere, paulatinamente, proporciones tan monumentales como vetustas, sino en la afirmación renovada, y así vigente, de la fuerza del saber.

# Campus Macul (Pedagógico) 1981-1986

Este escrito fue elaborado entre 1986 y 1987 en vistas a un Coloquio chileno-francés de filosofía organizado por la Academia de Humanismo Cristiano.\* Leído ahora, destaca el gesto de marcar el golpe a la historia del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, y su cierre institucional hasta nuevo aviso, y a la vez, el comienzo de otra institución, la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, actual Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

El golpe y cierre institucional del Instituto Pedagógico y la creación de la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas es metonímico respecto del quiebre de la realidad universitaria y de su metamorfosis durante la dictadura militar, quiebre cuyas eficacias múltiples posibilitan la realidad universitaria de la década de los 80, pero sobre todo la del 2000. La actualidad universitaria es hoy, en gran medida, una activación de 1981.

En todo sentido, para las instituciones de enseñanza, es primordial no borrar el golpe a la universidad. Sobre todo cuando desde el golpe se entabló una relación con el pasado como un asunto definitivamente concluido. Y concluido sobre todo bajo la forma historicista de la monumentalización de próceres (Andrés Bello, Miguel de Cervantes, Diego Portales, Gabriela Mistral, Bernardo O'Higgins, Santo Tomás, etc.) re-activados como carátulas por un presente que los requería desde el *kitsch*. Entre esos nombres, también, el nombre "Instituto Pedagógico" y los nombres de los "héroes" de su historia, con que los rectores delegados de la Universidad Metropolitana intentaban vestir y darle densidad memorial a una institución que quería nacer redimida de toda infección histórica.

El álbum de *Imágenes de la Universidad de Chile* (álbum cuyas fotos intervienen las páginas de la Revista) fue gestionado por la rectoría de Agustín Toro Dávila en 1977. Ese álbum, en que se incorpora el mismo Toro Dávila vestido de Andrés Bello (sentado en un sillón con el medallón colgando del cuello, y con un reloj pulsera todo terreno que actúa como *punctum* de la foto), es epítome del siniestro universitario ocurrido. Más allá de los múltiples modos en que la densa tradición de la Universidad de Chile, como universidad nacional, comparezca y se reactive en nuestra actualidad universitaria (en el movimiento estudiantil de 1997, por ejemplo, y en los documentos que, a partir del claustro abierto, allí se generaron), el gesto de borrar el golpe a la Universidad de Chile y al Instituto Pedagógico, y de reducir su memoria recurriendo a ella para revestir discursos rectoriales sin discurso, o la publicidad universitaria, es el modo más eficaz de escamotear la tradición universitaria nacional.

Si algún estamento universitario ha interrumpido la operación de reducir la memoria, el pasado, el tiempo universitario en la complejidad de sus activaciones, a una intencionalidad inmediata, ese estamento ha sido primordialmente el estamento estudiantil, al menos en algunos momentos de la década de los 90, entre ellos el paro estudiantil de 1997.

\* Este texto (elaborado en conversación con Andrea Palma, alumna de filosofía y presidente del Centro de Alumnos del Pedagógico (CEP)) fue publicado en la Revista del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (N. 7 Año 1989) en un Número especial dedicado a los "Cien años del Instituto Pedagógico".

Willy Thayer

Profesor de Filosofía de la Universidad Metropolitana y de la Universidad Arcis;  
autor de *La crisis no moderna de la universidad moderna* (1996)

I. Se pudo creer, en la inmediatez de esos días, que la mutación del Pedagógico de la Universidad de Chile (UCH) en ASCP (Academia Superior de Ciencias Pedagógicas) el año 1981 era esencial y primariamente una reacción terminal de parte de la autoridad gubernativa contra el movimiento estudiantil, el cual, organizado en la Agrupación Cultural Universitaria (ACU), había ganado en el campus Macul una posición hostil y de traspie relevante contra el régimen militar en la universidad. Más o menos a partir del año 78, el Pedagógico paulatinamente se pobló de voces que de diversos sectores barruntaban medidas mediante las cuales los del garito administrativo pondrían fin al rebrote de marxismo ("ingobernabilidad") en el seno de la intervención militar universitaria. Anunciaban, por ejemplo, el emparedamiento físico de las facultades que se concentraban en Macul; la división corporal de los estudiantes, de los profesores; anunciaban el cierre del campus; etcétera. Medidas poco verosímiles dada la ambigüedad de su efecto: podían leerse, a la vez, como victoria y derrota de ambos polos.

Vinieron expulsiones, suspensiones, relegaciones; nuevas exoneraciones de docentes; traslado de las carreras más sensibles de retener políticamente (Historia: fuerte trinchera ideológica del régimen. Disciplina, además, de mucha relevancia en el proyecto educacional del gobierno militar; Psicología, Filosofía, Periodismo). Finalmente, el cierre del Pedagógico a fines de 1980 y su reapertura como Academia Superior de Ciencias Pedagógicas (ASCP) de la Universidad de Chile en enero de 1981, y luego como Academia Superior de Ciencias Pedagógicas "autónoma" el primero de marzo del mismo año.

Como suele ocurrir, al final, el horizonte, de aquella confrontación entre el régimen y el movimiento estudiantil estaba más afianzado, asegurado por el poder que por aquellos que lo resistían en variadas formas y lugares. Como suele ocurrir, el sentido, el hocico de ese nuevo emplazamiento: la ASCP, tenía instancias más vastas, ambiciosas y radicales que las que en la superficie mostraba como tope.

El fin institucional del Pedagógico de la Universidad de Chile y el comienzo de la ASCP en 1981 no era tan sólo, ni menos primordialmente, el atajo del régimen a la Agrupación Cultural Universitaria-Pedagógico, ni tampoco principalmente la mutilación de un órgano vital de la Universidad de Chile (universidad nacional), con lo que ello implicaba para la enseñanza media en el mediano-largo plazo. El fin institucional del Pedagógico se enmarcaba no en la inercia de una arremetida terminal. Cuadraba, al contrario, en, el vuelo, el impulso bestial de un comienzo: la puesta en marcha de un "plan" que, desde 1979, "no admitía más premura ni retraso" (ministro Vial Correa, *El Mercurio*, 6/3/79). El "plan de readecuación" (Pinochet, *El Mercurio*,

ídem) total del sistema de la educación chilena en "un solo sistema educacional desde la parvularia hasta la adulta" (Vial Correa, *El Mercurio*, ídem) y bajo una sola ley o filosofía que mezclaba enunciativamente el "Humanismo Cristiano" y el "Nacionalismo" (los objetivos nacionales, la "Seguridad Nacional").

"*Todo el sistema educacional estará guiado por el humanismo cristiano, que se expresa en la Declaración de Principios de la Junta de Gobierno de Chile, y en los Objetivos Nacionales*" (Pinochet, *El Mercurio*, ídem). "Los programas y planes de estudio se revisarán y reformularán para: asegurar su concordancia con el humanismo cristiano, expresado en la Declaración de Principios de la Junta de Gobierno de la República de Chile, y en objetivo nacional", (Directivas Presidenciales sobre Educación (DPSE), *El Mercurio*, ídem).

Tal readecuación, cuya, "conducción" declara asumir "personalmente" el general Pinochet (cf. *El Mercurio*, ídem), venía preparándose desde el mismo 11 de septiembre de 1973. Los cinco años anteriores a las Directivas Presidenciales sobre Educación habían sido una propedéutica:

"Los cinco años han servido para establecer instrumentos y bases previas. Sin eso, no se podría hacer hoy nada de lo que ordena la DPSE. El Colegio de Profesores, la regionalización del Ministerio de Educación, la carrera docente, etcétera, son algunos de esos cimientos de que habló el Presidente, sin los cuales no podríamos seguir avanzando. Por lo demás, muchas de las ideas que ahora van a materializarse no estaban antes maduras para ello. Por ejemplo, la nueva institucionalidad universitaria habría sido imposible sin el trabajo que han hecho los rectores-delegados para despolitizar y reordenar las universidades en lo administrativo, lo económico y lo académico" (Vial Correa, *El Mercurio*, ídem).

"El régimen establecido para ellas —las universidades— a partir del 11 de septiembre de 1973, les significó una fuerte recuperación en todo sentido, pese a que no se eliminó a numerosos causantes del desgobierno, quedando enquistados y constituyendo, en la actualidad, elementos negativos en potencia que cuando pueden desarrollan actividad proselitista. El país y las universidades agradecen a ese régimen, y a los señores rectores delegados, actuales y anteriores, que la enseñanza superior, en gran medida, se haya visto libre de activismo revolucionario; que se haya reordenado administrativa y financieramente" (Pinochet, *El Mercurio*, ídem).

Hasta el año 79, faltaban aún por instalar dos iniciativas o instancias institucionales de medular importancia para la "readecuación" estructural de toda la enseñanza reconocida regularmente en Chile: 1) un "marco legal" más sólido, "firme" y "permanente" que vino a satisfacer la Constitución política de 1980; 2) la ley general sobre universidades, publicada el 3 de enero de 1981.

Lo que se metía en escena el año 81 en el campus Macul-Lircay, lo rebautizó González Celis-, si bien por la superficie tocaba a la Agrupación Cultural Universitaria y a la Universidad de Chile, para el régimen militar decía relación principal, como adelantamos, con su proyecto global de "identificación nacional", dentro del cual la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas era plaza relevante.

La readecuación estructural de la educación y sus efectos de superficie (golpe a la Agrupación Cultural Universitaria, golpe a la Universidad de Chile) iban de mano en la producción (reproducción) de un "nuevo" Chile, un país "humanista", "nacionalista" y "cristiano" (no marxista), un Chile por cuya identidad no había que escatimar mundicias ni antes, ni ahora, ni más tarde. La identidad nacional, cultural, para este régimen se conquista —se ha venido conquistando—, asegura y perpetúa cerrando, "saneando" el cuento; desechando, resituando, escasas veces, reinterpretando sucesos, mentalidades, gestos, procesos, etcétera, incompatibles con

límites de la fórmula actualmente en conato. Y todo ello por medio de la guerra interna, el escarceo permanente. Y es precisamente porque tal fórmula totalizadora —en marcha desde el 11 de septiembre de 1973, como lo han explicado Pinochet, Vial Correa, González Celis, Herreral Cajas— se pregona, propala y emplaza, antes que nada, como "imperativo" nacional de "salud", de "limpieza" de la identidad enferma, contagiada, contaminada, precisamente retomamos, por eso, que su instalación se objetiva como exclusión, exterminio, *razzia*, persecución, omisión de un sector importante de nuestra sociedad, sector que no cabe en la sociedad pinochetista. Estructura y superficie iban de la mano en la producción y afianzamiento de la "identidad histórico cultural" que se llama Chile; iban de la mano en la "recuperación" del "ser nacional" exigido desde los contenidos doctrinales de la "Seguridad Nacional".

II. "Señor ministro: al asumir personalmente la conducción del proceso que significan las directivas adjuntas (se refiere a las Directivas Presidenciales sobre Educación), quiero representar al país, la suprema importancia que el gobierno concede a la educación nacional, y su firme voluntad de mejorarla. Sin una buena educación no hay buenos trabajadores, ni, por consiguiente, una economía sana. Tampoco hay buenos ciudadanos ni en consecuencia una vida política y cívica adecuada. Finalmente, tampoco hay buenos chilenos, ni por ende, una nacionalidad y un país sano. Espero que usted y todos los que deben secundarlo en implementar estas directivas, sepan poner todo su esfuerzo y entusiasmo en llevar a término una tarea tan importante para Chile.



DON AGUSTÍN TORO DÁVILA  
Actual Rector

*Saluda atentamente a US., Augusto Pinochet Ugarte"*  
(*El Mercurio*, ídem)

Un país "bueno", un país "sano". Traducción instantánea: un país humanista cristiano y nacionalista e institucionalmente antimarxista, según queda escrito en la constitución del 80, art. 8.

Y así lo asumió González Celis, rector fundador de la ASCP. "Humanismo cristiano", "nacionalismo", es decir, antimarxismo, serán, en sus proclamas rectoriales, los contenidos de la "identidad", la "personalidad", del "ser de la nación". Los cuales deberán ser promovidos y resguardados por los profesores y la educación en todos sus niveles, "al igual que las fronteras territoriales por el ejército".

La educación nacional, la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, entraba sin mediaciones en el seno de la Seguridad Nacional, cosa que el mismo González Celis señala el 29 del 12 de 1982, repitiendo, realizando los artículos 8 y 11 de la constitución del 80, el artículo 27 de la ley sobre universidades de enero de 1981, la DPSE, la firma "Pinochet", finalmente.

Fue probablemente el exceso; exceso de dinero, de "gasto" visible de dinero, exceso de poder, de gasto visible de poder, de licencia, lo que dificultó, trabó, desde el inicio, la instalación del dispositivo "superior" para la enseñanza media en Macul. Excesiva perspicuacidad, frontalidad para la instalación de un armadijo solamente eficaz en el silencio, en la invisibilidad.

Derroche y chulería nombran, tal vez, la lesión, la marca que la administración de la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas se autoinfringe y de la cual hasta el día de hoy parece no recuperarse en relación a sus propósitos. Por el contrario, síguese actualmente erosionando sus empeños en la universidad.

González Celis, se pudo apreciar desde que asumió la rectoría, tenía ideaciones para el campus Macul.

No me refiero a la claridad con que presenta en sus *ditirambos* rectoriales el proyecto global de educación que se disponía en el país y lo que el Pedagógico importaba en tal proyecto. Me refiero al aspecto con que González Celis invistió al "campus Lircay" en su estructura material, humana y física.

Con González Celis, la apariencia corporal del pedagógico sufrió de golpe completa demudación.

Las enredaderas de los edificios del pedagógico fueron arrancadas de cuajo. Los edificios se pintaron en su totalidad blancos, por dentro y por fuera. Los marcos de las ventanas y las puertas de los edificios, tanto por el exterior como por el interior, se pintaron azul esmalte brillante. Azul los guardapolvos; azul los interruptores de la luz.

El arco de fútbol del pedagógico, mitad blanco mitad azul; lo mismo ocurrió con los cerquillos de los jardines y los tarros de basura. El estanque de agua blanco y su escalera azul. Los bancos de los jardines a rayas blanco azul. Los jardineros con buzo azul y zapatillas blancas. El equipo de guardias, azul. Las carretillas de los jardineros, azul.

La biblioteca Macul fue desmantelada. En su gran mayoría fue a parar al campus La Reina. Se recomenzó, poco a poco, la construcción de la biblioteca de la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas. La bibliografía sobre educación, la bibliografía filosófica sobre educación, está bien cargada a los González Alvarez, Millán Puelles, Mounier, Maritain, Piper, Wilson, etcétera. El edificio de la biblioteca sería licitado para laboratorios.

La planta de profesores quedó integrada por los profesores que las autoridades de la Universidad de Chile designaron para quedarse en el Campus Macul, incorporándose a la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas. Para este traspaso de profesores sirvió probablemente la figura legal que hizo primero de la ASCP un

miembro de la Universidad de Chile. Fue contratada gente de Valparaíso, Chillán, Talca y Río Bueno. En general, estas contrataciones se llevaron a cargo por compadrazgo y afinidad ideológica. No hubo concurso público.

Para los profesores se exigió tenida formal. Se leyó un instructivo (que podría detallarse) de comportamiento a los profesores por departamento. Los sueldos que desde el inicio pagó la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas a los profesores fueron más altos que los sueldos de la Universidad de Chile. Las jerarquías de la ASCP se explicaron a los profesores en reuniones paulatinas con los directores de departamentos en relación a la Universidad de Chile: el rector de la academia equivale al rector de la Universidad de Chile. Un director de departamento equivale a un decano y así, etcétera.

Estos instructivos de comportamiento se afinaron, al menos en el Departamento de Filosofía. Entre muchas cosas, el derecho del profesor a rezar sus oraciones antes de comenzar la clase y el deber del alumno de escuchar en silencio y respetuosamente: lo mismo, esperar al profesor en silencio y de pie junto al banco; se pidió a las profesoras no usar "medias caladas", "pantalones" ni "objetos de seducción". Se sugirió un trato distante con los alumnos: tratarlos de usted, no saludarse de beso. Se construyeron tarimas alfombradas en la sala de clase del Departamento de Filosofía para favorecer el "magister dixit". El Programa de filosofía, siempre cargado de la sistemática tomista y a la Historia de la Filosofía, pero con desmedro horario para Moderna y Contemporánea. Se recomendó, bajo el objetivo de lo "adecuado", el tratamiento de tipo manual y compendiado de las materias, marcando un escaso interés por los seminarios que se consideraban como cursos avanzados, de *alto pelo* filosófico.

La sola creación de la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas era un exceso. Era un exceso administrativo para los estudiantes de pedagogía de la Universidad de Chile verse de un día a otro trasladados de institución, perdiendo el rango de "universitarios" y de "profesionales". A tal exceso de administración que soportaron por igual profesores y estudiantes de la Universidad de Chile (a los profesores se les subió el sueldo para compensarlos) acompañaba el encolamiento, la nueva pulcritud del Pedagógico, recetas de comportamiento, prédicas sobre el mal, «querido alumno el mal te rodea», etcétera; el cambio de profesores, el cambio de programas, lo cual a muchos estudiantes alargaba su permanencia y su deuda con la universidad, pérdida de expectativas para cuando los tiempos normales. porque, ¿quién en tiempos normales va a contratar a un egresado de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE)? Todo este exceso, acompañado de la delirante toma de partido por Pinochet y por el proyecto histórico nacional comenzado en septiembre del 73, y por la defensa de Occidente, más la presencia visible de grupos de seguridad y control, desde la fotografía del carnet universitario, estimuló el desarrollo del movimiento estudiantil y le dio, ahí dentro, la fuerza del sentido común a su *política* frontal de ingobernabilidad. A la posición *territorial* que adoptó el movimiento estudiantil, recompuesto en el Centro de Alumnos del Pedagógico (CEP), siguió el exceso de represión. Suspensión arbitraria de clases, aparatos de seguridad, fichaje, apaleos, detenciones, detenciones masivas, asesinatos de estudiantes, etcétera, lo que ya sabemos, lo que nos rodea aún y que nuevamente, al parecer, nos disponemos a omitir.

Mirando hacia atrás, la inclinación frontal del movimiento estudiantil fue lo que permanentemente dificultó la instalación silenciosa del dispositivo para la enseñanza media. Las tripas de tal dispositivo estuvieron siempre al aire.

la idea de Mistral como el sujeto unitario, homogéneo, que instala el canon. La actitud en las fotos la muestran dispuesta ante la cámara, bastante segura y nada dócil. Me parece que hay evidencia visual de que Mistral realmente trabajó su imagen y fue en busca de una pose que complementara su fama ascendente.

Pero además de la imagen, está el tema de la "mirada" (en el sentido lacaniano) que juega con disposiciones culturales. Más específicamente, tomé de Lacan la idea de la ausencia, de la carencia, del deseo que construye la imagen y que, por definición, no puede ser meramente individual. En el caso de Mistral, hay una expectativa muy diferente en sus primeros retratos tomados en Chile de la que impera una vez llegada a México. Primero, ella toma la pose, algo indecisa, de una feminidad recatada en la imagen de la maestra urbana en Chile, presumiblemente blanca. Luego, ella gira hacia lo masculino, lo rural y lo mestizo en la imagen de la maestra en México. A mí me interesó enormemente la intersección de lo materno y lo racial. Para mí, no se trata del estereotipo maternal clásico, doméstico, y tampoco responde al retrato que se estilaba de los sujetos indígenas o negros en Latinoamérica. Es otra cosa, difícil de precisar si no se tiene en cuenta lo que dice Lacan sobre la mirada como una especie de equivocación que se reconoce a la vez que se niega.

Retomé el concepto de la "pose" que elabora Sylvia Molloy, en su imprescindible artículo "Política de la pose". Molloy habla sobre cómo se construye un campo de visibilidad en donde puede reconocerse la gesta del *poseur*, es decir, del sujeto que aprovecha los lindes de lo visible y que los exagera como estrategia de provocación. Molloy clasifica la pose latinoamericana "queer" como una pose perversa, que ocupa lo femenino o bien lo afeminado como un tipo de resistencia de género y sexual frente a la masculinidad de una ideología nacionalista prescriptiva. Trato de ampliar un poco el registro para incluir una "pose" como la de Mistral que, aunque muy ingeniosa y admirable, de todos modos contribuyó a un programa liberal de las naciones latinoamericanas que era bastante violento y que yo critico. El asunto de la pose es complejo. Por un lado, me preocupa que, al remitir a una idea de superficie de los cuerpos, pueda prestarse a malos entendidos: pensarse como puro artificio manejado exteriormente por un sujeto completamente en control de su "interioridad," por ejemplo. Por otro lado, puede dársele una importancia desmedida a ciertos actos individuales de "posar" o bien dar por seguro un valor político que siempre debe medirse junto a otros factores. Sería necesario acotar las prácticas de la pose entre diversos sujetos (y no sólo los literarios o artísticos) para poder indagar un poco más sobre el valor político de la pose; una investigación para historiadores o sociólogos. Estoy de acuerdo que en la pose puede haber resistencia, pero no siempre la hay.

Si bien Mistral empezó con una pose que estaba más o menos a su alcance como *script* cultural para luego cambiar ese guión, me parece —y es ahí donde quizás me alejo un poco del análisis de Molloy— que Mistral a la vez fue "subjetivada" por la pose. Es en ese sentido que digo, en el libro, que "Si bien Mistral, como maestra, ejerció la tarea de disciplinar a los niños, ella fue también disciplinada e infantilizada por el Estado". El problema es que las poses de madre o de mestiza a las que recurrió Mistral colaboraron con el discurso nacional en lugar de desestabilizarlo.

R. de C.C: *Hay un capítulo de tu libro que se titula "Nacionalismo íntimo". ¿Qué dimensión te interesó trabajar bajo esta formulación? ¿Cómo se van superponiendo y cruzando los ejes de lo "público" y lo "privado" en la vida de Mistral, en su figura y también en el discurso cultural sobre ella?*

L. F-M: Ese capítulo es, para mí, uno de los más importantes del libro y también uno de los más arriesgados. En inglés se dice que algo es "counterintuitive" cuando se elabora una línea de argumentación que parece contradecir todo lo que asevera un texto. Podemos entender ese capítulo desde ese concepto, "counterintuitive." Primero, ¿cómo es que el nacionalismo, un discurso sobre la totalidad, sobre lo comunitario, y además un discurso tan prescrito y codificado, cómo puede ser íntimo o bien cómo se puede experimentar como si lo fuera? Segundo, ¿qué modificaciones se dan cuando el nacionalismo se hace íntimo o se confunde con lo íntimo?

Además es el único capítulo del libro donde abordo el discurso poético. Es muy común pensar en el sujeto poético en Mistral como sujeto "privado" y el sujeto de la prosa como sujeto "público." Es decir, asignamos a lo poético un valor más íntimo, asociado a lo difícil de descifrar, a la ininteligibilidad de lo que no se comparte (o por lo menos, no con mucha gente). Asignamos a lo íntimo un valor preideológico. Yo quise mostrar cómo se mezcla lo privado y lo público. El capítulo también toma en cuenta la paranoia que podemos notar en Gabriela Mistral. Aquí no me interesaba hacer un diagnóstico sobre la personalidad de Mistral, sino apuntar hacia tres cosas: primero, la relación que se da en Freud entre homosexualidad, paranoia y narcisismo (y criticarla, claro); la relación entre la paranoia y el nacionalismo narcisista; y tercero, la relación entre la paranoia y

"En lugar de ver a Mistral en términos binarios (buena/mala, auténtica/instrumental, privada/pública, individual/social, etc.), quise prestar atención a todo lo que hay de fluctuante e indeterminado en su figura. La "rareza" de Mistral se aloja en la zona liminal donde emergen las contradicciones personales y sociales, e incluye tanto la violencia que ella sufrió como la violencia que ella ejerció sobre los demás. Ciertamente se esperaba que el personaje público de la Mistral reforzara los roles tradicionales de la mujer, y ella se autoafirmó como una campeona del hogar y la familia, aunque no tenía ni un hogar estable ni una familia convencional.

¿Cómo pudo una mujer que no le dio a la raza hijos biológicos, que se veía siempre emparejada con mujeres, volverse el símbolo duradero de la Madre de la Patria?

Mi libro trata de observar atentamente cómo se maneja el Estado frente a la ambigüedad sexual y, en particular, a la de las mujeres. El Estado puede no haber estado consciente de la ambigüedad sexual que socavaba el ícono maternal que buscaba oficializar, pero no me parece improbable pensar que el Estado haya movilizado conscientemente esta "rareza". La Mistral le suministró al proyecto estatal un tipo de ambigüedad sexual que le convenía: Mistral posaba, en la esfera pública, como quién se había casado con la causa nacional y había sacrificado lo más personal (la maternidad) para el bien de "los hijos de la Nación": los ciudadanos.

En todo caso, no deja de ser una ironía que el personaje maternal que fue la Mistral, la que dio a luz a la Nación y enalteció la importancia de los lazos sanguíneos, hiciera chocar trágicamente ese discurso con la opción de una experiencia no-reproductiva de la maternidad. La sentimentalidad que ella ciertamente desplegó como norma para el afecto de las masas, coincidió de manera sobrecogedora con las circunstancias de la muerte de su hijo. Sólo cabe especular sobre si la incertidumbre del niño acerca de su origen biológico o el status de su pertenencia nacional tuvieron algo que ver con su muerte."

el discurso religioso (no las creencias espirituales, las cuales respeto, sino el discurso cristiano de la salvación, que obviamente comparte ciertas características y se entremezcla con el discurso de la paranoia).

Para mí era muy importante abordar el tema difícil de la maternidad empírica de Gabriela Mistral, poner en el libro que sí fue madre y aunque sea de modo muy borroso, por falta de documentación más precisa, darle un contexto a ciertas actitudes de Mistral que no se limitaran a los clisés ya consabidos de la frustración por no concebir. Si era paranoica, si era narcisista, si el niño se suicidó, si circula un cuento racista que culpa a Brasil de esta tragedia, todo eso es íntimo pero a la vez social (no es simplemente debido a la "personalidad" o las "enfermedades" de Mistral).

R. de C.C: *La lectura canónica de Mistral trabaja con un estereotipo de lo femenino que conjuga maternidad y educación, en su doble dimensión de sacrificio y abnegación. ¿Qué tiene de "rara" la Mistral en relación a las imágenes de la madre y la educadora que busca santificar el discurso nacional?*

L. F-M: Bueno, la "rareza" principal estriba en que su pose es más bien masculina y no femenina. La paradoja es que la "madre" de la Nación se parece más a un hombre, tanto en su apariencia como por el hecho de transitar en una esfera pública manejada por hombres. Por otro lado, Mistral no es "maternal" —ni en la imagen ni en las acciones— en el sentido más estereotipado de la palabra: sumisa, compasiva, que perdona y que se deja llevar más por lo emotivo que por lo racional. También se produce rareza al descubrir que a Mistral le importaba mucho la universidad, las bibliotecas, las imágenes en los libros, la inserción del *magister* en la política de los países, las Naciones Unidas, etc. Nuestra madre nacional se inmiscuía en todos los asuntos públicos; su influencia y poder no cesaba al terminar la escuela primaria, como querían algunos educadores, por ejemplo mi compatriota Antonio Pedreira, quien decía en un libro llamado *Insularismo* que las mujeres servían sólo para la educación primaria y quizás normal, pero que jamás se le debería permitir la enseñanza a nivel universitario porque, de ser amorosas y suaves con los niños, pasarían a ser un peligro incontrolable para los universitarios (hombres, se entiende). La otra rareza, que se descubre en la relectura, es que su postura de educadora es mucho más compleja de lo que se nos ha dicho hasta la fecha. Cuando yo me crié, sólo se hablaba de Mistral para burlarse un poco de su apego a las madres y a los niños. Existe un discurso sobre el amor maternal, claro, pero igual de importante es hacer hincapié en que el amor no puede separarse de las otras emociones, del "affect", tales como la envidia, los celos, el odio, y demás. De ahí el equívoco de la palabra "ternura," por ejemplo.

R.de C.C: *Tu trabajo da cuenta de una minuciosa revisión del corpus de textos críticos que se ha ido acumulando en torno a la Mistral ¿Cuál es el marco de afinidades y diferencias con las posturas críticas ya existentes en el que inscribes tu punto de vista, y cuál es tu relación con la crítica feminista sobre Mistral?*

L. F-M: Desde luego que la crítica feminista de los ochenta en Chile, los trabajos de Raquel Olea, Soledad Bianchi, Eliana Ortega, y los otros críticos que se incluyen en el volumen *Una palabra cómplice*, publicado con motivo de un "Encuentro con Gabriela Mistral" que organizó La Morada en 1996, me facilitaron muchísimo el trabajo. Esas relecturas hicieron de Mistral una figura, primero, más relevante ya que la crítica tradicional apenas esclarece la centralización de la mujer como sujeto cultural y no solamente como objeto estético que opera Mistral. La lectura feminista aportó, y aporta hoy una tensión en relación a la crítica canónica mistraliana al insistir en las resistencias críticas que habitan en todos los discursos, aún los de presuntamente menos poder, como el femenino. La crítica feminista también configura una lectura más plural de Mistral, al ampliar la dimensión del placer y del goce, mientras que la crítica tradicional sobrevaloraba el sufrimiento y la pérdida. Sin embargo, desconfío de una cierta esencialización de lo femenino que, algunas veces, lleva la crítica feminista a abordar la mujer ahistóricamente.

R de C.C: *¿ Te interesa la pregunta de saber si Gabriela Mistral era lesbiana o no?*

L. F-M: Por supuesto que me interesa la pregunta. Hasta cierto punto, el libro surgió de ella. Decir que no intento "probar" la sexualidad de Gabriela Mistral no es lo mismo que negar la importancia de la pregunta. Hasta la fecha "probar" significa hallar documentos fehacientes sobre la sexualidad, que para la mayoría de los investigadores, serían cartas amorosas o diarios íntimos, o testimonios de conocidos y amigos. Hasta la fecha, no existen en el archivo, por lo tanto, no se puede aseverar que sí era lesbiana, según este modo de ver las cosas. Lo que yo quise hacer es, a modo foucaultiano, examinar la pregunta en sí misma, investigar el por qué de la obsesión en torno a su sexualidad.

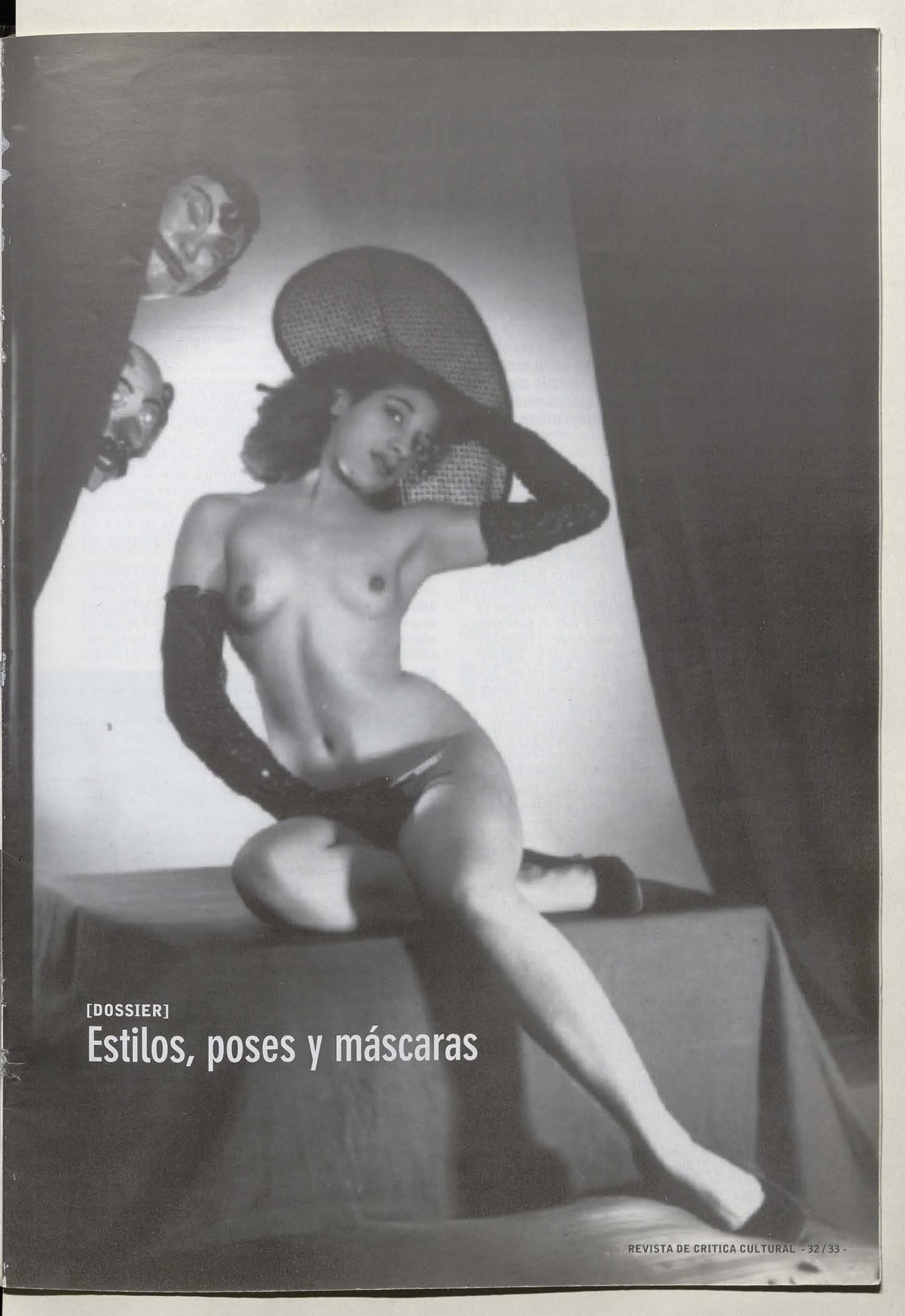
Aunque no existan los documentos, tampoco se trata de evadir la pregunta. Como ya he dicho en otras entrevistas, el discurso lésbico obviamente era censu-

"Mistral es conocida como exponente de una división de los mundos masculino y femenino en esferas separadas. Ese dato es tan axiomático como su personaje universalmente conocido: la Maestra de América. Lo esencial en ambos casos es la idea de que ella era una sincera defensora del "pensamiento maternal", de la "maternidad republicana" y del "culto de la domesticidad".

A veces Mistral hablaba de una comunidad de mujeres o de los lazos comunes a las mujeres. Otras veces, ella evitaba comprometerse con la especificidad de un discurso genérico-sexual.

El uso de lo "femenino" que hace la interpretación feminista más estandarizada de Mistral traza una progresión desde la conformidad patriarcal de sus comienzos —necesaria, en el caso de Mistral, para cumplir una carrera en Chile— hasta el "empoderamiento" femenino posterior, que significaría que, una vez libre de los clichés de la maternidad, surgen la creatividad de la mujer y su resistencia. Algunas feministas quieren ver a Mistral rompiendo el esquema del maternalismo y la domesticidad, mientras otras les asignan a estas zonas devaluadas un valor de poder. Pero me parece que, el discurso feminista de lo maternal y la sexualidad hace invisible la raza. Es indispensable ver las intersecciones entre sexualidad, género y raza."





[DOSSIER]

# Estilos, poses y máscaras

# Sueños de la imagen y máscaras sociales

## Alfredo Molina La Hitte (1906-1971)

Gonzalo Leiva

Académico del Instituto de Estética de la P. Universidad Católica:  
curador del Archivo fotográfico del Museo Histórico Nacional.

Molina La Hitte, notable y desconocido fotógrafo, captura los deseos de aparentar de la emergente clase media urbana chilena.

Rodeando el *kitsch*, la artificiosidad del estilo conjuga las virtudes del día y los vicios de la noche, mezcla caprichos y vanidades, trama sueños sociales y glorias pasajeras, en un extravagante paraíso del voyeurismo nacional.

*Alfredo Molina fue un importante fotógrafo de la generación de 1940 que se constituyó en un referente para la historia del retrato fotográfico chileno junto con Jorge Opazo, Marcos Chamudes, George Sauré y Antonio Quintana. Además, el artista, fue un activo animador cultural, particularmente por sus escritos publicados en el diario La Nación entre los años 1969-1970. Molina La Hitte consagró los últimos años de su vida al buen ejercicio del recuerdo, es decir, a "llamar desde el corazón": su columna semanal titulada "Memorias de un archivo fotográfico" tuvo la función precisa de "salvar del pasado rostros en peligro de naufragio" como ejercicio contra la desaparición y el olvido. No importando el género de representación fotográfica, ya sea el retrato como el desnudo, conviven en su obra claves simbólicas y principios estéticos que descansan en un imaginario cultural de la clase media urbana chilena de la cual formó parte; una clase retratada en sus deseos de aparentar y travestirse cuando, en la década de 1940, el país se estaba construyendo y proyectando.*

*Hijo de Alfredo Molina Ravanal y de Mariana La Hitte Pérez-Cotapos, Alfredo Molina La Hitte nació el 1906 en Antofagasta y muere en Santiago en 1971: sus discípulos fueron Tito Vásquez, Rómulo Herrera, Rolando Rojas y sus hijas María Cristina y Marianela Molina Peláez. A los 20 años viene a la capital de Chile a estudiar Bellas Artes, lugar donde se contacta con Mario Vargas Rosas, perteneciente al grupo Montparnasse que marcará la orientación de su creación artística hacia la fotografía. El año 1933, tras decidir ocupar un estudio fotográfico, es rápidamente contratado por la revista Zig-Zag para las páginas sociales y reportajes especiales. Recordemos que la empresa editorial Zig-Zag es fundamental en Chile para el desarrollo de la prensa ilustrada y que la Revista Zig-Zag es una de las primeras en incorporar, a comienzos del siglo XX, la fotografía como ilustración e información.*

*La producción fotográfica de Molina La Hitte es claramente influida por los ideales de representación del glamour que el cine y su "star system" habían constituido. Hacia finales de 1930, el estudio contaba con una amplia clientela, siendo el autor uno de los fotógrafos más reputados para la ritualización de eventos y celebraciones. Su fama indicaba que "las novias eran transfiguradas" por un arte*

*que, en ese periodo, usaba novedosos picados y efectos de iluminación. Desde 1948 su estudio se ubicará en calle Rosal 357 donde desfiló lo más representativo de la gran familia chilena: desde la elite hasta el "bajo pueblo", con retratos para las páginas sociales así como fotografías de vedettes, bailarinas, actrices, cantantes, actores, etc., mujeres y hombres que alimentaban las noches artísticas y bohemias de la capital. Su estilo fotográfico artificioso será un corolario que fluctuará entre las virtudes del día y los vicios de la noche, siempre con un sello de garantía que denotaba calidad visual e imaginación.*

*Entre los aspectos principales de la propuesta estética de Molina La Hitte —una propuesta marcada por una sensibilidad nerviosa y un carácter intimista; por un sólido ideal de perfección y la búsqueda de la belleza— está la luz, el efecto luminoso que envuelve y entrega disparidades evitando lo vacío y dándole fuerza a la expresión. El centro de la dirección de la luz es el rostro, la máscara que todos portamos. La elegancia se ve revestida por la luz que va creando una fina aura expresiva entre los ojos y el mentón. El autor indaga la belleza del rostro con juegos de luz y sombras que posibilitan dar relieves a las fisonomías, poner el toque y las marcas del expresionismo en la preparación de la imagen con altocontraste, difuminadores, retoque y clave-baja. Rodeando el kitsch, los fantasmas que lo acosan se transparentan en sus modelos: Molina La Hitte pone claves estéticas en la ensoñación y lo inédito, sin temer a los desbordes de la cursilería de la clase media, sino más bien utilizándola para lograr la impresión y apariencia de belleza, opulencia, elegancia y virtuosismo.*

*Las estrechas relaciones entre el cine y la fotografía en las décadas de 1940-1960 en todo Latinoamérica, hacen que los modelos y las nuevas retóricas se contaminen de su presencia, revelando lo visible y develando lo invisible. El cine influye en la retratística fotográfica del autor, pues multiplica los ángulos de vista mostrando el poder de los primeros planos, los efectos flou, las deformaciones y en particular los estereotipos. El clásico estudio en esta línea de producción fotográfica es el estudio Harcourt que fue, por sobre 30 años, el paradigma en la imagen del glamour. En Chile, este modelo fue ampliamente imitado y publicado por la revista Ecran creada en la década del 30; una revista que publicó innumerables fotografías de Alfredo Molina La Hitte. La clase media es la más permeable a los modelos de consumo propiciados por las revistas y el cine de la época. Las fotografías muestran, en un alegórico y simbólico contexto, las ansias de la clase media nacional de transformarse en verdadera protagonista de la historia. Las extravagancias, las fantasías desbordadas y los caprichos que rodean*

la creación artística de Molina La Hitte se ponen al servicio de estas motivaciones. Estas licencias le significan congeniar dos instancias; el utilitarismo minimalista con la opulencia visual. Su gran complemento es un uso bastante maestro de las técnicas retóricas de enmascaramiento, que posibilitan por ejemplo a vedettes transformarse en deidades o a niñas de primera comunión gozar de la beatitud salvífica. Al igual que el cine, la fotografía se vuelve fábrica de ilusiones sociales.

El espacio de creación fotográfica es el estudio tradicional, donde con mucho de ingenio se logra utilizar todos los componentes, a modo de un universo cerrado y ordenado. Es en este pequeño mundo donde el fotógrafo-demiurgo dispone los artificios con redes, cuadros, tules, banquetas, etc. Las influencias presentes en las imágenes se relacionan con las vanguardias históricas, con el Surrealismo y en particular con Man Ray. Sus obsesiones con el rostro y el cuerpo femenino se sirven del juego de luces para crear una serie de fantasmagorías inconscientes que acompañan como un alter-ego a los retratados. Por otro lado, el funcionalismo del diseño Bauhaus y Art Deco se denota en la organización y creación de espacios compositivamente integrados entre los modelos y su entorno, con especial rigurosidad en la puesta en escena.

El abandono del retrato académico lleva al artista a concentrarse en dos mundos: el mundo de los retratos de primeros planos con fondos negros más melancólicos y románticos y el mundo de los retratos de fondos blancos más juveniles y modernos. En ambos, persiste el rostro, en particular la mirada como marca identificatoria y señal de identidad. La mirada es un ingreso privilegiado que lo puede decir todo. En aspectos informativos, la mirada percibe: en términos de relación hay diálogo, texto e historia narrativa y en términos de enfrentamiento hay un

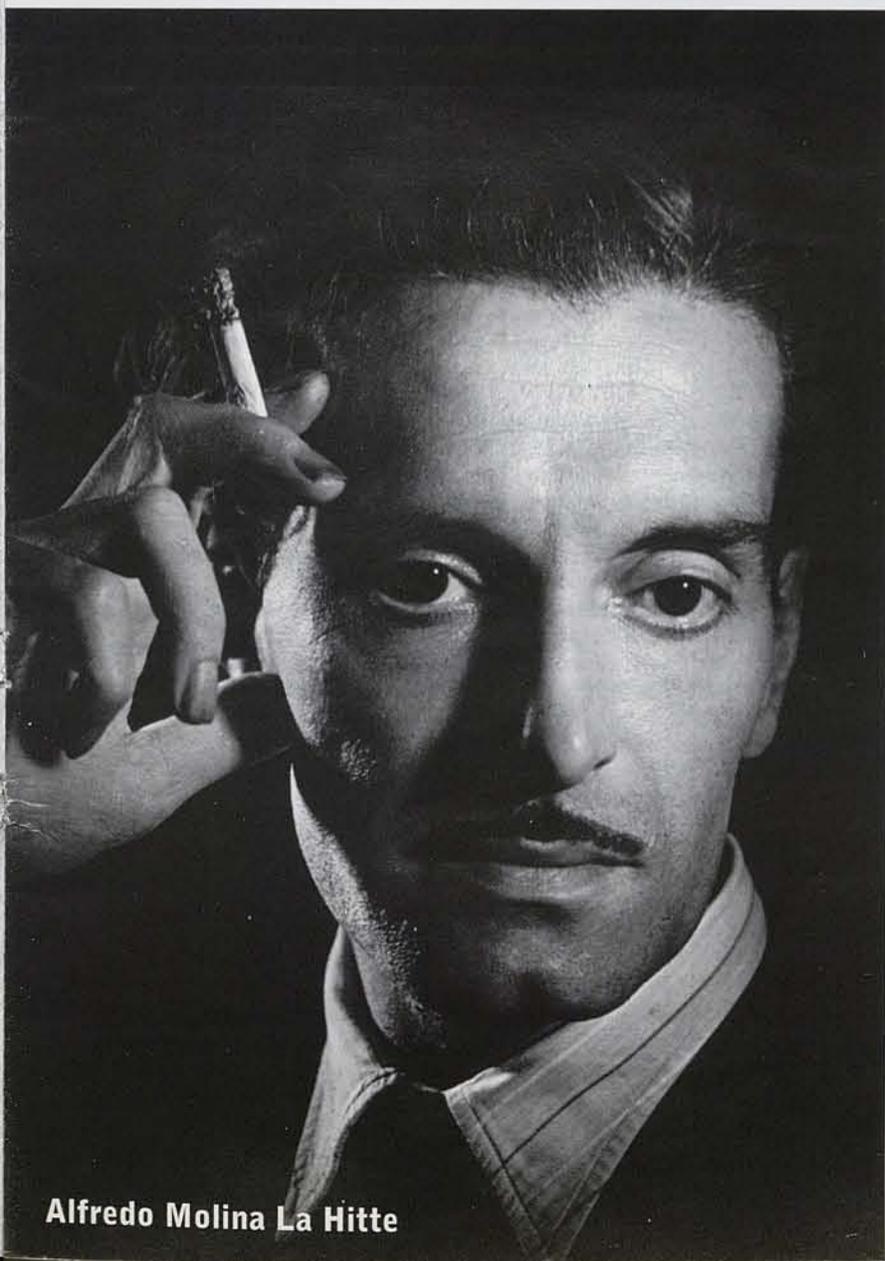
poder seductor, embaucador, orgulloso. La conexión anímica, la corporalidad, el todo humano se ve condicionado por las restricciones del fotógrafo que acentúa por la luz el desembarco de las miradas. Las miradas, en el conjunto de la obra de La Hitte, se pueden agrupar bajo dos focalizaciones. La primera es la mirada directa, intencionada: la que pretende producir un efecto en el otro y, en lo posible, dejar una cierta perturbación. La segunda es la mirada extraviada y ensimismada, que parece desprevenida e insegura, pero que en definitiva se pone al servicio de la retórica del creador. El discurso de la mirada es también el discurso de la ilusión, de la diferencia y la ironía, que somete tipologías y estereotipos al juego paródico. El proceso creativo transpuesto en la mirada da a conocer una renovada visión mitificada de la "edad de oro", la ensoñación de haber sido todos bellos, jóvenes y felices: capturados por la ilusión de los bucles dorados, los labios insinuantes, los pómulos acentuados, el cabello sedoso, etc. Sabemos que la mirada sostenida por el espejo, en los retratos realizados por Molina La Hitte, entrega las apariencias: un momento narcisista y fatuo que busca eternizar el capricho y las arbitrariedades humanas, las del fotógrafo así como las de sus clientes: vedettes, actores, bailarines, señoras de la élite, etc..

El cuerpo mostrado en las fotografías valoriza los criterios de la apariencia física y del espectáculo que él entraña: es un cuerpo plástico que, por medio de las líneas, va dibujando su huella. Materializado y exhibido con cierta gracia, el cuerpo resalta en las novias la prueba cerrada de sus virtudes externas y en las vedettes la carne mórbida, la ostentación de pechos y traseros como corolario de los eróticos sueños del somnoliento Chile de 1960.

La mujer aparece en un espacio teatral, un decorado insinuante que deja abierta la brecha del interés, pensando que gran parte de estas imágenes eran publicitadas para el espacio privado del álbum familiar -en el caso de la presentación en sociedad de las nuevas señoritas y novias- o bien en las marquesinas de boîtes, cabarets y lugares nocturnos donde las vedettes y bailarinas trabajaban. Todos los cuerpos femeninos aparecen mejorados, reconstituidos con ternura y un romanticismo falsificador. La creación de ficciones hace que estas "mujeres objetos" se constituyan en heroínas carnales de narrativas cruzadas y ambiguas. Las atmósferas descriptivas de las fotografías nos obligan a tomar distancia, banalizando desde el espejo del inconsciente estas historias que exponen los valores objetuales de la carnalidad. El cuerpo es el espacio desde el cual se traman sueños sociales y glorias pasajeras. Los artificios, los objetos de utilería se unen al cuerpo en múltiples versiones: encajes, abanicos, cristales, detalles arquitectónicos, etc., para adscribir una representación única. Cada objeto cuenta en sí mismo una historia corporal, remite al intertexto de un campo de representaciones añorado: un sombrero y su sombra son el contrapunto para la construcción del cuadro fotográfico, en muchas ocasiones definen el oficio, los ideales proyectados.

Las referencias alegóricas del cuerpo exhibido son en definitiva la fundación mitológica de un ambiguo paraíso del voyeurismo nacional. En otras palabras, la represión transfigurada de un Chile con el cuerpo vestido pero al desnudo.

**Las imágenes que comparten las páginas del dossier "Estilos, poses, máscaras" son de Alfredo Molina La Hitte. Nuestros agradecimientos a Gonzalo Leiva.**



**Alfredo Molina La Hitte**

# Cuerpos investidos; estilos e ideologías en la moda femenina de los sesenta y los setenta en Chile

Pía Montalva Díaz

Diseñadora; Magister en Historia de Chile, Usach

La década de los 60 aparece marcada históricamente por mutaciones y rupturas que se instalan en un espacio cultural de sentidos, discursos e identidades en disputa. La sociedad chilena intenta capturar el cambio elaborando gestos donde representarse a sí misma.

En un contexto histórico de fragmentación y lucha, el vestido, como soporte material, problematiza sensibilidades y oferta el cambio, dinamizando modos estéticos y sociales de representación del sujeto femenino.

No es posible referirse a un sistema de la moda en Chile antes del año 1968, porque es en ese momento cuando confluyen una serie de gestos modernizadores que contribuirán a la instalación de los mecanismos necesarios para que ese sistema opere como tal. La publicación de material de moda nacional en las páginas de la revista *Paula* —que luego fue imitada por sus principales competidoras— provoca una verdadera revolución en la difusión de modelos de los cuales apropiarse.

En la medida en que la moda "hecha en Chile" —representada por un conjunto de *boutiques* que abandonan la producción de piezas únicas para volcarse hacia las series de extensión limitada y que operan más o menos desde 1963 en la calle Providencia— abandona el espacio privado y se hace pública, por la vía de la revista femenina, se profesionaliza, articulándose rápidamente a la vorágine del cambio que afecta a la moda europea (desde mediados de los 60), referente obligado en esos años.

La carrera por las novedades no da tregua ni a creadores ni a consumidoras. Sin embargo en Chile existen enormes desfases entre los desarrollos de la industria textil por una parte y la del vestuario por otra. Sólo quienes producen a una escala más pequeña están en condiciones de hacerse cargo del cambio. Lo anterior explica en parte el "éxito" de las *boutiques*, aunque no hay que olvidar que además éste está vinculado a un conjunto de mujeres de sensibilidad "moderna", que valoran la información por sobre cualquier otro factor propio de su rubro y que construyen "novedad" e identidad partir del manejo que hacen de la misma. Sin embargo, la vinculación con los centros de la moda no será suficiente a la hora de entender las dimensiones del proceso de instalación del sistema moda en Chile. Giros de carácter mucho más periférico se volverán determinantes al momento de armar todas las fuerzas y ponerlas en circulación.

Las políticas de promoción popular implementadas por el gobierno de Frei Montalva y cuyo objetivo principal apuntó hacia la integración social de los entonces llamados "pobres sin oficio", favorecen la constitución de un contingente de mano de obra femenina capacitada para emplearse fuera del hogar. En los 60', la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo se origina, precariamente, en los Centros de Madres los cuales a partir del año 1965 se agrupan al alero de la Central Coordinadora de Centros de Madres. Estas asociaciones, organizadas y poseedoras de personalidad jurídica, no practican la caridad al estilo de las antiguas instituciones conservadoras (Ropero del Pueblo), que funcionaban en los 50' al alero de la Primera Dama de la Nación. Su rol consiste en capacitar a las pobladoras en un oficio y proporcionarles "a las mujeres modestas, a precio de costo y con facilidades de pago los elementos para que ellas trabajen y ganen dinero" (1). El concepto de justicia social, central en el diagrama ideológico de la llamada "Revolución en Libertad", modifica sustancialmente la relación con el desposeído. La acción social supone una acción en favor del otro, donde lo que importa es la constitución de oportunidades, para fundar proyectos económicos y comunitarios de largo aliento, sustentables en el tiempo.

La puesta en marcha de cooperativas es otra de las vías por medio de la cual se fomenta la inserción laboral de las mujeres, sin producir un quiebre definitivo con el espacio doméstico. En 1965, el 50% de las cooperativas organizadas a lo largo del país están en manos de mujeres

y funcionan en rubros que se configuran como extensiones del cotidiano femenino (lavandería, pastelería, panadería y confección). Poco a poco, estas agrupaciones van transformándose en verdaderos talleres productores, que por la vía de la licitación, fabrican vestuario (overoles, uniformes escolares, delantales) para instituciones dependientes del Estado, tales como el Servicio Nacional de Salud, la Dirección de Aprovechamiento, la Junta de Auxilio Escolar y Becas. Paralelamente y acorde con la sensibilidad social de la época, que pasa por una mirada cristiana del mundo, algunas mujeres del "barrio alto" concurren a las poblaciones como La Victoria, San Gregorio o Lo Valledor, colaborando en la capacitación de las socias de los Centros de Madres, en un comienzo, y en la organización del colectivo, en una segunda etapa (2). Es en estos espacios, reproducciones a pequeña escala del modelo patronal, donde confluyen mujeres de lugares sociales opuestos, estableciendo vínculos en torno a una actividad de carácter doméstico, que a partir de las demandas del entorno derivará en un ejercicio profesional propiamente tal. ¿Cómo se conectan las sensibilidades de mujeres tan diversas?

En Chile, se les reconoce a las mujeres peso político como fuerza electoral que podría eventualmente cambiar el giro de una contienda en las urnas, pero no aún una especificidad independiente como sujetos. Los discursos públicos, en relación a ellas se estructuran a partir de las necesidades del sistema patriarcal.

La segmentación de clase marca en este período lo que se dice respecto de las chilenas. Un estudio (3) sobre mujeres y política define a la chilena de "clase alta" como una persona que oculta sus privilegios porque teme ser objeto de agresiones en la medida en que percibe los resentimientos que generaría la diferencia de oportunidades. La chilena de "clase baja" en tanto, se identificaría con su patrona, tendiendo a imitar sus conductas. Ambos sectores comparten una mirada conservadora respecto de su rol, la que aún no ha sido puesta en cuestión, a pesar de que en ese momento, la necesidad de abandonar al menos por unas horas el espacio doméstico es compartida por un sinnúmero de mujeres.

El hogar ha dejado de ser visto como "un romántico refugio". Comienza a socializarse una mirada crítica respecto del mismo. El refugio se encuentra ahora "en el campo profesional, el trabajo o el té canasta". Es decir, cualquier actividad se torna legítima en tanto posibilite enfrentar la rutina que parece agobiar a la chilena de mediados de los 60'.

Estos pequeños recreos nada tienen que ver aún con una toma real de conciencia, por ejemplo, de la necesidad de autonomía o de una identidad específica, respecto del hombre: padre, hermano, marido, hijo. En general, el contacto con el mundo exterior es considerado (por hombre y mujeres) nocivo, en la medida en que promueva la alteración tanto del orden familiar como del orden social. En contacto con el mundo, la mujer pierde su feminidad, adquiere una energía desafiante y aprende a mandar. Establece relaciones de camaradería con otros hombres, distintos del marido. Acostumbra a opinar, incluso de política, invadiendo terrenos hasta entonces vedados para ella. Puede alcanzar éxito profesional y ganar incluso más dinero que su compañero. Pero tal vez lo más peligroso de todo es la posibilidad de que comience a considerar su trabajo como el aspecto más importante en su vida (5).

Abandonar el hogar fragmentariamente, sin provocar transgresiones, parece ser la consigna generadora de mayores consensos del período, consensos cuyos efectos quizá no se han dimensionado aún, básicamente porque el conservadurismo que los sustentó ha instalado prejuicios ideológicos que han impedido analizar objetivamente procesos que el sistema político nunca previó. Es así como cooperativas, centro de madres y organizaciones comunitarias inauguran poco a poco y "sin que se note" la experiencia del trabajo. Ésta, involuntaria en un comienzo, va a permitir el paso de dueña de casa a artesana y de artesana a obrera especializada, y también el de dueña de casa a capacitadora y de capacitadora a "dueña de *boutique*". Es en estos espacios donde, a pesar de las relaciones patronales que los sustentan,

chilenas provenientes de distintos sectores de la ciudad construyen redes propias, socializan experiencias y crean una mínima identidad de género, inexistente hasta ese momento. Al compartir problemáticas comunes, dejan entre paréntesis el origen de clase, dando lugar a un pacto momentáneo que se romperá unos años más tarde con la instalación de la "Vía chilena hacia el Socialismo"

Hacia fines del 68' el sistema moda se ha constituido en Chile. Cuenta con los mecanismos de producción necesarios: un grupo de mujeres informadas, bien relacionadas, articuladas a la sensibilidad imperante en los centros de moda y con una enorme capacidad de trabajo; un grupo de mujeres capacitadas en el área de la confección semi industrial e industrial; y un potente mecanismo de difusión, que va marcando pautas en lo que a comportamiento femenino se refiere, y que se propone modelar a "la nueva mujer chilena", asignándole además una apariencia acorde a tiempos de transformación.

Por eso la moda es un tema central en las revistas femeninas de la época, particularmente en *Paula*. Pero además porque Chile, como país periférico e históricamente replicador veloz del cambio, no puede sustraerse a la vorágine que ha afectado a Europa (su principal referente) durante toda la década. Tampoco puede hacer la vista gorda respecto del ideal revolucionario que permea ahora a todo el Continente; y a su propia estructura política y social que ingresa a la lógica de la convulsión.

La década de los 60 en Chile aparece marcada históricamente por mutaciones y rupturas que se instalan en un espacio cultural donde circulan sentidos, discursos e identidades en disputa. La lucha por la legitimidad, marca la relación del sujeto con el entorno (social, político, estético, doméstico...), poniendo en marcha una tensión que, tanto material como simbólicamente, conduce finalmente al individuo a una toma de posiciones. En este período se produce una revitalización del proyecto moderno, se ofertan diversos modelos globales de sociedad, se modifica significativamente la estructura de la propiedad, se genera el ascenso de nuevos grupos sociales y mujeres y jóvenes comienzan a tener existencia a nivel de discurso público. Los ciudadanos se incorporan masivamente al consumo y la industria cultural y los medios de comunicación de masas asumen un crecimiento explosivo para la época. En el plano de la vida cotidiana se produce una importante valoración del cuerpo del sujeto que genera toda una cultura ligada a la construcción de apariencia.

La sociedad chilena intenta capturar el cambio elaborando gestos donde representarse a sí misma. En este contexto, el vestido como soporte material se revela como un objeto capaz de contener la enorme variedad de hablas, provenientes de un espacio cultural marcado por la fragmentación y la lucha. Por su parte, la moda, dispositivo marcado por las ideas de innovación, renovación, movilidad, es decir moderno por excelencia, sintoniza como nunca antes con un momento en el cual se intenta poner en marcha diferentes modos de transformación del sujeto y el mundo que lo rodea. La moda se presenta como un canal afín a esa dinámica histórica y en ese momento se instala como constructora de legitimidad.

Pero la moda en tanto problematiza sensibilidades y oferta el cambio, tiene simultáneamente la capacidad de contenerlo, transformarlo en puro placer, normar su materialización, re-signarlo mediante operaciones leves a nivel de soporte, o instrumentalizarlo impostándole una nueva significación.

#### CONTENER; LATINOMERICANISMO Y "MODA AUTOCTONA"

La "moda latinoamericana" (6), lanzada el año 68 desde la alianza Marco Correa (como vocero de "Tai") y revista *Paula*, es una manifestación más de la fiebre por lo latinoamericano que invade las diferentes formas de expresión artística en Chile (artesanía urbana, artes visuales, arquitectura, música, gráfica, decoración). Pero, a diferencia de las otras, es la única que, asumiendo un discurso en ese sentido, puede orientarlo sin producir rupturas.

La moda latinoamericana, denominada unos años más adelante "moda autóctona", perdura hasta fines de la década del 70, pero sin lugar a dudas con un impacto mucho menor que el que provoca hasta el Golpe de Estado en Chile. Lo que se inicia como el discurso aislado de un diseñador joven, que intenta sostener un planteamiento estético propio, para perfilarse de mejor manera en el mercado de la moda se transforma rápidamente en una propuesta que es apoyada directa o indirectamente por los gobiernos de turno, porque el precario discurso que la sustenta en sus comienzos, coincide con los planteamientos de corte nacionalista y latinoamericanista que cruzan el espacio político y cultural del momento.

Lo que Correa propone es el rescate de lo latinoamericano como referencia que, bajo la mediación del creador de modas que aporta lo propio de cada época, puede dar luz a objetos con identidad propia y no malas imitaciones de modas europeas. Sin mucha conciencia, Correa se integra a la corriente desarrollista -responsable entre otras cosas del programa de gobierno de Frei Montalva- instalando su propuesta como contestación periférica.



Por otra parte, priorizar el rescate de América Latina como conjunto y no el de Chile en particular, da cuenta de la sensibilidad de Correa, en relación a un inminente agotamiento de las fuentes visuales. Sin lugar a dudas, los pueblos originarios de Perú o México, por ejemplo, eran altamente valorados en esa época justamente por la enorme herencia cultural que soportaban; al revés del pueblo mapuche, despreciado, pobre, monocromático, oscuro. En esos años resultaba impensable trabajar la referencia identitaria a partir de conceptos como hibridez, mestizaje o cultura popular.

Desde sus primeras declaraciones, Correa manifestará que no es su intención "disfrazar a las mujeres de indias" y no por menospreciar al mundo indígena sino porque las (supuestas) chilenas blancas (sus clientas) se ruborizarían al ser confundidas con alguna representante de una etnia en particular: "cada uno tiene la preocupación de hacer resaltar que no es tan chileno como podría creerse porque sus antepasados -no importa cuan remotos- eran europeos" (7). Ser latinoamericano, entonces, resulta más cómodo que ser chileno, particularmente cuando los centros de poder intentan constituir un bloque, sublimando el antiguo deseo de integración bolivariano. La idea del "quinto pueblo continente" (8), de la gran nación latinoamericana, legitima la propuesta estética de Correa, la cual rápidamente comienza a satisfacer las necesidades de una elite progresista, heterogénea y donde coexistan vanguardias estéticas y políticas.

La moda autóctona (latinoamericana) impactó por la calidad estética del objeto, pero fundamentalmente por la fuerza y novedad de su discurso. A pesar de ello, no estuvo nunca en condiciones materiales de masificarse, porque se originó vinculada a las prácticas artesanales tradicionales, que a lo más se avicindaron cerca de la artesanía urbana. La vestimenta resultante tuvo siempre carácter de pieza única. No hubo interés ni condiciones materiales para su producción en serie, salvo uno que otro gesto aislado. Sin embargo, al apropiarse del discurso periférico desde una sensibilidad marcadamente elitista y conservadora (particularmente conservadora, no olvidemos, en el modo de producción) lo despojó -a nivel de apariencias- de sus aspectos más políticos y transgresores, contribuyendo sustancialmente a la contención de la ruptura, por la vía de la operación cotidiana.

#### ESTETIZAR; DISFRAZ MONACAL Y CONTROL DE LA NATALIDAD

La mujer está de moda en el año 1968. Temas como "el destino", "el futuro", "la identidad", "la imagen" y "los rasgos" de la chilena son

ampliamente enunciados en el país. Se plantea que este año será crucial para las mujeres en términos de resolución de una suerte de dicotomía entre "hipermasculinización" y "marginación" (del progreso, del desarrollo), dicotomía que podría superarse siempre y cuando la mujer asuma que su rol consistiría en "humanizar" un mundo construido por hombres (9). Las posturas más liberales aconsejan sinceridad a la hora de enfrentar una identidad en proceso de cambio, alegría, apertura frente a la innovación y desapego respecto al orden establecido, pero no fijan una posición clara (10).

En este contexto la moda romántica hace furor, y los discursos de moda la instalan como "una reacción a la masculinización del aspecto de la mujer". Volantes, puntillas, macramés, encajes, alzacuellos invaden Santiago a pesar de que las chilenas en ese momento llevan una vida bastante más agitada que las heroínas del siglo 19 que las inspiran: "Píntese ojos redondos e ingenuos, boca roja de corazón y profundas ojeras. (...) Hágase crespos apretados como chunchules y muévalos todo el tiempo (...) ande con la cabeza ladeada, como Jesuita, y desmátese un poco en las micros", aconseja Isabel Allende, en su columna *Los Impertinentes*, para adquirir ese aire lánguido, tan de moda (11).

Con el paso de los meses lo romántico deviene monacal, al despojarse de todo exceso, pero conserva el aire melancólico y oscuro que define este estilo. La moda monacal es austera y estructural, y al igual que los hábitos de las religiosas, se apoya en el contraste de detalles blancos (puños y cuellos) sobre fondos oscuros (minivestidos). Privilegia la capa como prenda de abrigo y en cuanto al peinado suaves ondulaciones dejan atrás el barroquismo de rizos y crespos excesivamente armados.

¿Qué significa la aparición de esta tendencia, de muy corta duración casi simultáneamente a la difusión en Chile de la Encíclica Papal "De la vida humana", que condena el control de la natalidad por métodos no "naturales"? ¿Una ironía? ¿Una forma de enmascarar el conflicto de fondo? En nuestro país, al momento de la publicación de la Encíclica, la política de planificación familiar se encuentra en pleno funcionamiento: 213.955 chilenas toman regularmente la píldora. La prohibición causa consternación tanto en medios laicos como católicos. Muchos sacerdotes que comparten privadamente esta forma de control de la natalidad o bien la toleran con cierta benevolencia porque son conscientes de la realidad de los países tercermundistas, guardan silencio. Las feligresas se desconciertan: "(...) yo estaba tranquila, había hablado muchas veces del asunto con sacerdotes y nunca se me había ocurrido que de repente continuar haciendo algo que estaba haciendo desde hacía años me significaría cometer una falta grave. Fue como un balde de agua fría." (12)

La moda monacal entra en escena no para que las religiosas modifiquen su apariencia, "a pesar de que últimamente se han dedicado a renovar sus hábitos" (13), sino para vestir de monjas a mujeres muy sofisticadas. En el futuro, *Paula*, principal promotora de esta propuesta se imagina "a minifalderas vestidas de monjas leyendo evangelios". A pesar de una intención no manifiesta de transgredir el mundo de las religiosas, la moda monacal se construye a partir de dos gestos estéticos, que operan en direcciones opuestas, con el objeto de integrar por la vía de la vestimenta, a dos tipos de mujeres muy diferentes, que conviven en un momento donde el tema de la sexualidad femenina está que arde: la monja que niega su cuerpo y sus deseos sexuales y la mujer media dispuesta a hacer concesiones sólo en apariencia. Disfrazada de niña/monja, esta última está dispuesta a abstenerse... "pero de comulgar" (14).

La operación anterior, lúdica, ingenua, cargada de ironía y que se inscribe dentro de una sensibilidad propia del pop, despoja al conflicto religioso de su carga dramática transformando el dogma en juego, la norma en estética; del mismo modo que en otras oportunidades iconiza las figuras de Mao Tse Tung o de Lenin, capturándolas como citas para la construcción de tendencias.

#### NORMAR; LA SUPERPOSICIÓN DE PANTALÓN Y JUMPER

La emergencia y consagración definitiva del pantalón femenino, a fines de la década de los 60, y una suerte de problematización pública del unisex, que comienza a ganar terreno entre los más jóvenes posibilitarán una de las operaciones más adaptativas del dispositivo moda. Esta circulación dará cuenta en forma casi inocente de la potencia del discurso, en tanto significación articulada, capaz de contener el cambio, mediante la instalación de la norma. El pantalón femenino ha sido históricamente asociado a la noción de transgresión. Denominado calzón en sus orígenes, su uso de parte de la mujer era considerado tan impúdico, que en los albores del Renacimiento lo correcto era no llevar nada, bajo los vestidos, que cubriera muslos, caderas y genitales. Sólo se incorporó a la vestimenta interior, una túnica larga, llamada camisa, y las medias que llegaban a la altura de las rodillas. Con el paso de los siglos el pantalón comienza a ganar terreno quedando eso sí reservado para situaciones informales o bien para la práctica de algún deporte.

En 1969, su masificación es un hecho. Los pantalones son ahora una pieza clave en el guardarropas de la chilena. Probablemente

porque la tendencia internacional es insoslayable, las revistas femeninas en nuestro país promueven su uso con títulos tales como "Pantalones a toda hora del día". Sin embargo establecen pautas para su adopción: "Cada día se van dejando atrás los vestidos y la gente joven llega a la Universidad, sale a comprar e incluso va a fiestas en pantalones. Pero nadie discute que algunas chiquillas no les queda bien. Todo es cuestión de preocuparse de la forma y color del pantalón. Hay que ser sincera con una misma y reconocer que si no somos muy delgadas corremos riesgo al ponernos pantalones." (15)

El riesgo se vincula directamente con el pudor, con la negación de ciertas partes del cuerpo que habría que ocultar, o por lo menos neutralizar. El pantalón femenino marca el trasero sin mostrarlo generando un efecto de erotización del cuerpo femenino, transgresor para la época; particularmente si se piensa que su inserción en el espacio público ahora es evidente.

Como el pantalón es aceptado rápidamente por las mujeres más jóvenes —en 1969, la Escuela de Leyes de la Universidad Católica prohíbe su uso al interior de las salas de clases (16)— será necesario deserotizar su adopción. El discurso de moda se orienta en ese sentido, proponiendo para las gorditas, de estatura mediana, colores neutros, cortes más bien holgados, nada de cinturones, blusas ajustadas, adentro, o exceso de adornos. Los pantalones estrechos deben acompañarse de una túnica o chaqueta evasé, del mismo tono, que cubra las caderas y los muslos, protegiendo a las curvilíneas de las miradas masculinas.

Paradigmático resulta el caso de las escolares que obtienen en 1971, la autorización de la Dirección de Educación Secundaria para llevar pantalones al interior de los colegios (17). Su incorporación al uniforme escolar no es gratuita. A pesar de que se les reconoce a las mujeres el derecho de usarlos por razones de salud y de igualdad, y que se asume su integración espontánea —compartida por Gobierno, estudiantes, padres y apoderados y opinión pública— se reglamenta claramente su uso, estableciendo que las alumnas deberán asistir a clases con pantalones y jumper. Es decir se anula su identidad sexual en un movimiento que, por una parte no les permite asumir simbólicamente una identidad masculina, pero tampoco les permite conservar su identidad femenina, significada en la pollera. Lejos del unisex, el desplazamiento anterior está marcado por la androginia, lo cual resulta coherente en el espacio político de una izquierda conservadora, que en ese momento da poca cabida al placer (identificado como burgués) y no manifiesta interés alguno en pensar a la mujer desde una especificidad.

#### RE-SIGNAR; LA POLÉMICA ENTRE MINIFALDA Y MIDIFALDA

Una de las formas más autoritarias, en lo que respecta a manejo del cambio en la moda femenina, en la década del 70, en Chile, es el intento de imposición de la midifalda —pollera a media pierna— que provoca el rechazo unánime de mujeres y hombres de los sectores más diversos. Imitación nada novedosa de una tendencia europea, la midi es el producto de una industria en crisis que ha perdido su potencial de sintonizar con la sensibilidad del momento y no ha sido capaz de asumir los procesos de modernización que se transforman ahora en un requerimiento del mercado. Busca por lo mismo elevar los costos de la vestimenta, controlando el ritmo de los cambios, para así reactivar al sector. Lo que a primera vista se constituye en una paradoja, se resuelve imponiendo con toda la fuerza del discurso una propuesta global, hegemónica y cerrada en sí misma, en un entorno donde la mayoría de los sujetos ha disfrutado del privilegio de poder elegir su propio modo de representación frente a un otro, y de paso la relación con su cuerpo.

Pero además, la creación de la midi —un híbrido que se diferencia de la pollera a media pierna de los 50, en la amplitud del ruedo y que conserva la estructura geométrica de la minifalda, no así el largo— responde a una operación que el dispositivo moda ejerce sobre su soporte, el vestido, y donde confluyen transgresión y norma, modernidad y tradición. Este proceso inaugura lo que unos años más tarde se decodificará como "retro" y que permitirá definir la década de los 70 como aquella donde prevalece el reciclaje y la nostalgia del pasado.

En octubre de 1970, el 83% de las mujeres y el 85% de los hombres en el país manifiestan una clara preferencia por la minifalda (18), prenda considerada una suerte de paradigma erótico de vanguardia, de la cual nadie parece estar dispuesto a desprenderse. Si la mini es considerada ese año, "atractiva", "sentadora" y "práctica", su pasado pecaminoso en el escenario nacional y su asociación con la desenfadada lolita, van a posibilitar la traslación de la noción de lo femenino hacia una pollera de construcción similar pero mucho más larga; una pollera que deja ver sólo pantorrillas y pies, reinstalando cintura y caderas como nuevas zonas erógenas. Lo femenino se asocia aún a un cierto recato y curiosamente un 66% de las encuestadas considera "femenina" la midifalda a pesar de que un 70% manifiesta no gustarle. Sin embargo, casi todas ellas están dispuestas a adoptarla —aunque sea a regañadientes— si de estar a la moda se trata.

La polémica mini/midi se relaciona con un discurso público que se

propone fijar una identidad femenina en el marco de una discusión que constituye uno de los temas centrales de ese año. Y no en vano si consideramos una elección presidencial *ad portas*, elección donde el voto femenino pesa. En el contexto internacional, la construcción y/o manipulación del sujeto femenino por la vía de las apariencias es firmemente vapuleada por las agrupaciones de mujeres de la época que combaten por la igualdad de los sexos. Éstas cuestionan la moda en tanto manifestación masculina, pensándola como una nueva forma de esclavitud (19), un mecanismo de sujeción que anularía el ejercicio de la libertad individual al normar la relación con el propio cuerpo. El maquillaje, la ropa interior, particularmente el sostén, y la depilación de la piel formarían parte del mismo esquema, marcando sin ambigüedad la diferencia sexual. En el plano económico la crítica no es menor, ya que estas prácticas transformarían a las mujeres en consumidoras alienadas (20), impidiéndoles otros tipos de relación con su entorno.

En Chile -a pesar de un rechazo casi unánime al feminismo militante- tanto los diagnósticos elaborados superficialmente por las revistas femeninas como las investigaciones académicas, concluyen que la mujer atraviesa por un período de desorientación porque no ha resuelto aún como quiere insertarse en el nuevo escenario cultural. La crisis por la que atraviesa la chilena se explicaría a partir de una toma de conciencia de su falta de preparación para abordar el mundo laboral, y de su necesidad de ser valorada como sujeto y no instrumentalizada con fines familiares, políticos o económicos (21).

Es esta chilena en crisis la que pregunta al "Correo de la Moda" de Paula si debe vestir ¿mini o maxi? (22). La respuesta es clara: hay que resignarse al ocaso de la minifalda (y a la fantasía de libertad). La imposición de la midi constituye una vuelta de tuerca respecto de los 60 donde los jóvenes ejercían su autoridad sobre los adultos, a través de "modas extravagantes" y una tendencia a los "desnudos" y al "escándalo". Una suerte de rechazo revanchista respecto de la década anterior invade los discursos de moda, reinstalando de paso una nueva fémina, distinguida, elegante, sofisticada, recatada, adulta..., que se hace cargo de su rol tradicional de mujer y madre, aunque continúa desconcertada porque aspira a seguir siendo "moderna".

Prevalecen entonces el enmascaramiento y la metamorfosis, como estrategias de sobrevivencia y de integración a un mundo cambiante: "(...) o tal vez la clave reside como lo asegura más de una mujer -que mantiene a su cavernícola contenido- en colocarse la armadura vanguardista al lado de afuera de la casa y ponerse a toda carrera el vestido con polizón, la cara de ingenua y el arrodillado interior apenas se pise de nuevo el hogar o se reúne con el amado" (23). Perverso consejo. Un año después la minifalda pasa al olvido. Al menos por un tiempo, corto...

### IDEOLOGIZAR; LOS SUECOS COMO RESQUICIO FEMENINO DE DOBLE FILO

Los llamados "suecos" -término que agrupa a un conjunto de zapatos, que van desde el tradicional sueco de inspiración oriental u holandesa, hasta una variedad de diseños que incluyen plataformas y terraplenes de diferentes dimensiones, en reemplazo de la suela- hacen furor el año 72; año marcado por el inicio de una lucha frontal emprendida por la derecha en oposición al gobierno popular.

Las mujeres de la burguesía chilena ya no son las mismas. Participan activamente en política, ocupan la calle para protestar contra la administración de Salvador Allende, golpean cacerolas y combaten abiertamente al marxismo, para resguardar los más altos intereses de la Patria. Crean agrupaciones con estos fines como *Poder Femenino*: "(...) un numeroso grupo de mujeres, patriotas de verdad, que han comprendido que la única salvación de Chile está en la unión de todos los sectores democráticos" (24). Quieren trabajar cohesionadas y organizadas para derrotar al enemigo común.

Por un instante, abandonan las preocupaciones de orden doméstico para concentrar sus energías en la lucha política e ideológica, formal e informal, aceptando que no están los tiempos, ni los presupuestos familiares, para aspirar a tener "cinco pares de zapatos (o) más de diez vestidos" (25). Las mujeres dejan de preguntarse por su lugar en el mundo y, legitimadas por el sistema patriarcal, se instalan en el espacio público, independientemente de sus simpatías o militancias. Unas para botar a un gobierno que amenaza sus intereses de clase y otras para contribuir a instalar definitivamente en Chile los ideales revolucionarios. Las otras aspiraciones quedan entre paréntesis y llegarán -esperan- por añadidura.

Bruscamente las mujeres crecen y lo hacen literalmente, en centímetros. Pasan sin dificultad de su escaso metro sesenta al metro setenta, superando a veces a maridos, novios, hermanos y amigos. Los discursos de moda legitiman el uso del sueco a pesar de que sus detractores lo consideran un "peligro público" que provoca caídas, fracturas y un "chanqueteo" infernal. Un conocido fabricante de calzado de la época, que publicita ese año suecos de hasta doce y medio centímetros de altura, replica que éstos son mucho más adecuados que los olvidados "tacos de aguja", porque no se produciría "ese movimiento que repercute en forma tan dañina en la columna" (26)

El resultado estético en términos de apariencia femenina apunta hacia una expresión de la deformidad; la misma que encontramos en las imágenes femeninas de la Francia ocupada. Algunos autores han planteado que en ese período, las plataformas de los zapatos y los grandes sombreros, fabricados con materiales reciclados, connotarían el estado de crisis; y que las francesas habrían cultivado a propósito ese *look* deforme, para representar sus sentimientos de resistencia al nazismo y afirmar valores como la libertad, el orgullo y el honor nacionalista (27). En el Chile de esos años, esta tendencia se explica a partir de varios supuestos, todos relacionados con la convulsión que afecta a la sociedad en su conjunto. Los suecos se constituyen rápidamente en una creación nacional -no son ya una moda foránea- a partir de una operación del dispositivo moda, que cohesionan tres ideas referidas a las posibles formas de lucha femenina instaladas en ese momento: observar el conflicto pero manteniendo la calma, hablar del conflicto para generar adhesión y combatir en la calle. Lo central del mecanismo apunta a su puesta en marcha, no ya para el ejercicio del control social, sino más bien, para estimular un movimiento que por la vía del desborde modifique el estado de las cosas.

El sueco chileno entonces, desde una perspectiva psicológica, es asociado a una conducta femenina emocionalmente correcta. La chilena sobre sus terraplenes cree observar la realidad desde una altura y perspectiva diferentes a la del hombre. Se proyecta a largo plazo, visualizando un futuro más apacible, y encuentra en ello la estabilidad y seguridad deseadas. En la coyuntura revela de paso su voluntad de igualar al hombre y al adoptar una apariencia ortopédica, se libera temporalmente de su condición de "mujer objeto".

El sueco chileno es presentado como paradigma del problema económico, cuya expresión más evidente, más cercana al cotidiano femenino, sería el desabastecimiento. Constituye una de las manifestaciones más ingeniosas de los industriales chilenos que, a falta de suelas, comienzan a emplear madera y corcho como materia prima para la confección de hormas de zapatos (28). Así, integrado al espacio urbano, tanto la forma como el sonido de los suecos exponen sistemáticamente la crisis.

Por último, el sueco se expone como un resquicio femenino de doble filo. A pesar de que resulta incómodo para correr, cuando el peligro acecha, en plena marcha política, puede transformarse en un arma blanca a la hora del combate con el enemigo. Resulta funcional en el contexto de esta "guerra de guerrillas" que involucra y mantiene ocupadas a las mujeres de la burguesía.

#### Notas

- (1) "María Ruiz -Tagle de Frei: el CEMA es su obra y su orgullo", *Paula* N° 8, enero, 1968.
- (2) "Trío un taller ejemplar", *Eva* N° 1390, enero, 1972.
- (3) Tesis de título de la Escuela de Psicología de la Universidad de Chile presentada en 1964 por Frida Kaplan, Yolanda Navarrete y Daniela Rubens. Citada en "La conducta electoral de las chilenas", *Eva* N° 1035, enero, 1965.
- (4) "Editorial", *Eva* N° 1032, enero, 1965.
- (5) "La mujer que trabaja", *Eva* N° 978, diciembre, 1963.
- (6) Adhieren a esta propuesta - además de Marco Correa - Nelly Alarcón y su proyecto de moda chilota presentado en 1972, en Espace Cardin, en París, por iniciativa del Embajador Neruda; Juan Enrique Concha y su colección textil basada en las culturas diaguita y rapa nui y desarrollada en 1972, al interior de la industria textil Ex Yarur, intervenida por el gobierno popular y de propiedad del Área Social; María Inés Solimano y su ropa artesanal bordada creada en el "Taller Casa de la Luna", en la calle Villavicencio y su ropa tejida a mano, comercializada luego del Golpe de Estado, en "Point", en la calle Providencia; y Francisco Delgado, sucesor de Correa en Tai, y sus ropas chilenas que diseña durante toda la década del 70.
- (7) "La guerra pacífica del diseño textil latinoamericano", *Eva* N° 1261, junio, 1969.
- (8) Término empleado por Gabriel Valdés, para referirse a América Latina, en el contexto de una entrevista sobre integración, en "La difícil convivencia hemisférica", *Ercilla* N° 1620, junio, 1966.
- (9) "1968. La mujer en busca de su destino". *Eva* N° 1234, diciembre, 1968.
- (10) "Editorial", *Paula* N° 7, enero, 1968.
- (11) "Moda Romántica", *Paula* N° 12, junio, 1968.
- (12) "La Enciclica. Amarga píldora para los católicos". *Paula*, N°17, agosto, 1968.
- (13) "Moda Monacal", *Paula* N° 18, agosto, 1968.
- (14) Idem (12)
- (15) "Pantalones a toda hora del día", *Eva* N°1264, julio, 1969.
- (16) "Prohibidos los pantalones", *Paula* N° 36, mayo, 1969.
- (17) "Ministerio de Educación autoriza el pantalón femenino para ir a clases", *Paula* N° 90, junio, 1971.
- (18) "¡ NO! A la midi dan las chilenas", *Eva* N° 1331, octubre, 1970.
- (19) "La liberación de la mujer. Un movimiento serio que provoca enojos y risas", *Paula*, N° 72, octubre, 1970.
- (20) "La embestida del Poder Femenino", *Eva* N° 1326, septiembre, 1970.
- (21) Conclusiones de la Reunión de Lo Barnechea, primer seminario sobre la mujer efectuado en Chile y organizado por la Oficina Nacional de la Mujer. Referencias en "Las mujeres también se rebelan", *Eva* N° 1313, junio, 1970.
- (22) "Mini o maxi", *Correo de la Moda*, *Paula* N° 64, junio, 1970.
- (23) "Las chilenas en el 2000", *Eva* N° 1264, julio, 1969.
- (24) "Poder femenino ¡¡ Al ataque !!", *Eva* N° 1423, septiembre, 1972.
- (25) "Plan de acción femenina", *Eva* N° 1434, noviembre, 1972.
- (26) "Más que una moda una necesidad. Los zuecos". *Eva* N° 1432, noviembre, 1972.
- (27) Müller, Florence y Deslandres, Ivonne, *Histoire de la Mode au Xxème Siècle*, Paris: Somogy, 1986.
- (28) Idem (25)

# "Interprétame": estilos de vida, acto político y modas corporales

Me interesa considerar lo que se ha llamado *estilos callejeros*, que se articulan, por así decir, "desde abajo" y se despliegan al sesgo de la clase y del status, en contraposición al fenómeno de la moda. Los conflictos de raza, sexo y modos de vida se expresan a través de *guerras de estilo* que nos dicen que cualquier identidad —ni íntegra ni permanente— está hecha de juegos y discrepancias.

## NACIMIENTOS DEL ESTILO

El estilo nace de un modo equívoco y modesto con la muerte de Dios, del rey francés en la guillotina y con la abolición temporaria de la aristocracia. Pero también surge como reacción al rigor jacobino: "Luego de la Revolución Francesa, apenas ejecutado Robespierre, se ven surgir en el Palais-Egalité [...] extrañas bandas de jóvenes elegantes, todos vestidos de idéntica manera a quienes un odio común a los jacobinos parece soldar [...] Sus cabellos son largos y empolvados, divididos en mechones trenzados y con cintas."<sup>1</sup> Los jóvenes de París renuncian a la peluca, llevan la cabellera crecida con un batido tormentoso y un cerquillo desordenado. Por un breve momento, la pelambre masculina es más larga que la de las mujeres. Además los varones se apropian de la cintura pequeña que había sido adjudicada al sexo opuesto. Muchos la afinan con la ayuda de un corsé. El vestido femenino, al contrario, de telas ligeras, pretende imitar un peplo griego y se abre justo debajo de los senos. Ellas pierden su cintura. Se constata un traspaso selectivo, puntual, de dos rasgos que la tradición otorgaba a un sexo, al otro. Pero a partir de 1820 este trueque se anula y todo vuelve a ser como antes. Lo que la moda construía, la moda también lo destruía.

En el siglo veinte asistimos al diseño de la mujer como muchacho. Empieza con un corte de pelo al terminar la Primera Guerra, que se hace aún más corto, *à la garçon*. Se vende un tipo de corsé femenino que, al revés de los diseños anteriores, no sirve para achicar el talle y resaltar los senos, sino para aplastarlos, así como reducir la forma típica de las caderas. La cintura desaparece y la distinción entre las dos mitades de un vestido de línea "tubo" se hace a partir de las ancas. Se incorporan elementos masculinos en el atuendo de ellas, como la chaqueta americana, la corbata de moña, y variantes de los sombreros de hombre, como el gacho. La falda se acorta y algunas se ponen pantalones. Entretanto los hombres llevan calzas muy anchas hasta las rodillas, modelo "Oxford", que parecen faldas divididas. En imitación de Rodolfo Valentino muchos usan polvos de maquillaje facial. Pero en los treinta la tendencia al intercambio de rasgos entre los sexos se anula.

Sólo a mediados de siglo ramales del aspecto y del comportamiento se autonomizan con respecto a la moda. Llegaron para quedarse, con el margen de resistencia que caracteriza a los estilos callejeros. La micropolítica —el término es de Michel Foucault— consiste, al menos en parte, en la articulación de estilos que dan relieve y espacio cultural a ciertos grupos. Me parece un error el otorgar identidades a esos conglomerados. Cada tendencia es, o puede ser, de una diversidad creciente, y cada nueva faceta contamina a la comunidad en su conjunto.

El estilo, a medida que se autonomiza, no depende de un centro de poder constituido, sea dinástico o aristocrático, plutocrático burgués o profesional. No responde a designios de una autoridad sino a fenómenos de expresión y de diferenciación. Si no se realiza

Roberto Echavarren

Poeta, narrador y ensayista uruguayo; autor de *Ave Roc* (1995), *Arte Andrógino* (1998) y *Performance, género y transgénero* (2000)

a partir de la nada, la mutación salta más allá de los modelos, recombinándolos o haciéndolos resbalar hacia un devenir irreconocible. No es cierto que toda propuesta de cambio se haga desde el punto de vista «racional» de lo cómodo y lo simple. De hecho, el estilo trueca el valor de las prendas y los materiales empleados no siempre desde el costado sensato, sino para encarnar fantasías que corrigen estilos anteriores.

El conflicto entre el diseño de moda y el inmovilismo religioso siempre estuvo latente. En ocasiones se volvía explícito. Las autoridades de la Iglesia o iglesias, desde el púlpito u otro sitio, esbozaban un gesto de escándalo y admonición. Baste pensar en el desfase que existía entre los criterios de decencia prevalentes en la España de Franco y el modo de vestir de los turistas europeos que frecuentaban sus playas. A cada paso surgían discrepancias, condenas y exabruptos. Aunque frente a la moda dictada desde enclaves de dinero y prestigio, las iglesias en general han mantenido silencio.

Por un estilo, en tanto viene desde abajo y conmueve los "cimientos" de la comunidad, es más fácil que las iglesias o una "mayoría moral" se sientan agraviadas. Las autoridades civiles y religiosas se volvieron a veces implacables en la denuncia y el ataque de individuos *degenerados*, *flagelos*, *amenazas al orden y atentados al pudor*, trátase de la "mayoría moral" que apoyó el juicio y la condena de Jim Morrison por exposición indecente y obscenidad en su concierto de Miami, o de los sermones del Cardenal O'Connor, primado de Nueva York, en contra de la música heavy metal y "demoníaca" en los noventa, o el caso actual de los curas de Buenos Aires que exigen que quienes ingresan a un determinado programa de rehabilitación por consumo de drogas se corten el pelo.

Uno de estos curas era el padre Mario Borgione, del Movimiento Carismático de la Iglesia Católica, titular de la Fundación Don Bosco, que se dedicaba a asistir a jóvenes con problemas de adicción a drogas, quien fue asesinado en su automóvil la noche del 19 de agosto de 1996 por dos taxiboyos. "En un primer momento, los investigadores creyeron encontrarse ante otro homicidio producido tras un intento de robo, pero al continuar las pesquisas se comprobó que Borgione era homosexual y que la noche en que encontró la muerte había salido en busca de taxiboyos para mantener relaciones sexuales."<sup>2</sup> Al comenzar la investigación las primeras pistas condujeron a otro religioso, el padre Omar Díaz, ayudante de Borgione, a quien se le encontró una pistola y un video pornográfico. Luego se estableció que ambos curas tenían las mismas inclinaciones sexuales. Asimismo, durante los procedimientos, se indagó a algunos muchachos participantes del programa de rehabilitación, y se manejó la hipótesis de que alguno de ellos hubiera asesinado al sacerdote por obligarlo a cortarse el pelo contra su voluntad al entrar al programa. Es de presumir que los asesinos —de acuerdo a las preferencias del Padre— llevaran pelo corto.<sup>3</sup>

Este último caso recuerda la ordenanza para las escuelas primaria y secundaria durante los años de dictadura militar en Uruguay, según la cual los estudiantes no podían entrar a las aulas si entre el cabello y el cuello de la camisa no mediaba un centímetro de nuca desnuda, lo cual medía un inspector, día por día, con una regla. En el Buenos Aires peronista de 1973, "las brigadas policiales rapaban a los jóvenes con pelo largo y desgarraban los pantalones

nes muy ajustados o cortaban los tacones demasiado altos".<sup>4</sup> En los Estados Unidos en los noventa varios procesos judiciales fueron entablados por padres contra escuelas primarias o secundarias que no admitían que sus hijos ingresasen a los locales con una coleta o un tirabuzón. "También en el ámbito autoritario y machista del fútbol [...] sigue dándose la discriminación: el entrenador Daniel Passarella, que prohibió entre los jugadores el uso del pelo largo y de aros, manifestó además que no admitiría a ningún homosexual en su equipo."<sup>5</sup>

El combate organizado tiene varias facetas. Otro factor en vías de desmantelamiento rápido fueron las izquierdas que anatematizaban el rock y cualquier fenómeno de estilo como un tic consumista o "pequeño burgués", estigma aplicado por ciertos sectores a todo aquello que no les gustaba, no entendían o no servía a su estrategia. En el Uruguay post-dictadura, durante 1986, se desató en medios periodísticos, desde la izquierda comunista y fidelista, una campaña contra la música "foránea" y a favor del patriótico "canto popular". "El estruendo hueco de la música de rock", "el rock es alienante", "los consumidores de rock son sólo eso: estúpidos consumidores", "todo el rock es horrible, nazi, facho, malo, caca, nene no toca", fueron algunos de los slogans que se esgrimían desde los periódicos y semanarios de la izquierda. Quizá lo siguiente, que pretende matizar las cosas, resume el estado de espíritu de entonces: "Cuando los jóvenes actuales, que hacen rock, rechazan en forma irreflexiva las críticas izquierdistas burdas de que están "colonizados", corren el riesgo de caer en la trampa de los intereses burgueses que los esperan con los brazos abiertos".<sup>6</sup>

En Uruguay hubo interesantes grupos de música alternativa desde los sesenta. En los ochenta se impusieron bandas de rock como Los Traidores, La Tabaré y los Estómagos, cuyas letras fueron más agrias y con más gracia en su crítica al gobierno, las instituciones y la represión policial, que las poesías del canto popular. Registraban un espectro más amplio de reclamos, más acordes con la experiencia integral de los jóvenes de entonces, con más humor y una autoaceptación irónica y jocosa, como en el caso de Los Tontos. No parece convincente el argumento de que los nuevos gobernantes electos de la post-dictadura favorecieron el rock con el propósito de lavarle la cabeza a la población.<sup>7</sup> También la Intendencia de Montevideo hoy —controlada por otro partido político— admite o auspicia festivales de rock. El registro minimalista del canto popular (sonido acústico, con pocos instrumentos) se adecuaba a la "voz baja" de la conversación en tiempos de dictadura. El estruendo del rock y sus conciertos no resultaban viables. Pero en la post-dictadura el sonido se alzó algunos decibeles y cambió asimismo la entonación. Lo que sucedió en los ochenta es que las nuevas generaciones dijeron adiós al desgastado y retórico ideologismo y a la literatura uruguaya "comprometida" de los sesenta y setenta. Invocaron un texto como *El pozo*, de Juan Carlos Onetti —que figura una tabla rasa de la tradición nacional— mientras el boliche de rock más notable en ese período se llamó *Juntacadáveres* (título de una novela de Onetti). Durante ese período se agudizaron las razzias policiales contra los jóvenes y se creó, por reacción, la Coordinadora Antirazzias que nucleó minorías musicales, estudiantiles y homosexuales en su lucha contra los abusos.

Si en Uruguay el rock, incluido el nacional, era considerado por ciertos sectores un mensaje publicitario de la CIA o un telegrama cifrado dirigido a los contras por el entonces presidente Reagan, es curioso que en el mismo año (1986) y bajo la égida del mismo presidente, tuviera lugar en Estados Unidos una campaña contra la influencia corrosiva, obscena y sacrílega del rock. El ataque tuvo su epicentro en el senado de dicho país, donde, bajo presión de una poderosa "mayoría moral", se debatió la posible censura de las letras peligrosas. Ciertos músicos, como Frank Zappa, debieron comparecer y hacer declaraciones a favor de la libertad de expresión para evitar dicha censura.

Por eso es pertinente hablar de una guerra de estilos. Estos estilos entran en conflicto con el ambiente del trabajo, se relacionan con el desempleo o el tiempo de diversión, y nacen vinculados a una música que para los ajenos suena como ruido. El ritmo de baile había sido cortado en su raíz en Occidente al perder la música

"seria" o "clásica" gradualmente su conexión con las danzas populares —y al perderse también un ámbito agrario, campesino, donde esas danzas se ejecutaban, en fiestas de vendimia, cosecha o de santos patronos—. El ballet fue un espectáculo de corte, o alto burgués, con las constricciones que correspondían al decoro de tales ocasiones y gentes. Las poblaciones urbanas tuvieron sus propias danzas. El vals, la polka, el tango, aunque en un ámbito constreñido y codificado, que mantenía la hegemonía de la clase media. Pero en la segunda mitad del siglo XX, a través de grabaciones y de la "anticuada radio" como medio de difusión, la cultura juvenil pudo rescatar la música étnica de origen negro estadounidense, emparentada con un pasado africano. Si bien la resonancia de la música apropiada por los blancos volvió a los Estados Unidos un centro emisor, también es cierto que bien pronto el panorama se enriqueció a través de contaminaciones intercontinentales que ampliaron el panorama de la música popular (rock), un híbrido de influencias que ratificaron la primacía, directa o indirecta, del continente africano: "El inglés de las letras de rock a menudo ni siquiera se traducía, lo que reflejaba la apabullante hegemonía cultural de los Estados Unidos en los estilos de vida populares, aunque hay que destacar que los propios centros de la cultura juvenil de Occidente no eran para nada patrioterros en este terreno, sobre todo en cuanto a gustos musicales, y recibían encantados estilos importados del Caribe, de América Latina y, a partir de los años ochenta, cada vez más, de África".<sup>8</sup>

Si el rock surge de las raíces blues de la música negra estadounidense, después sale por las ramas de la diáspora africana del rock: el reggae, el funk y el soul. Que esto haya afectado a los blancos y ellos hayan sido vehículos de formas que empiezan y terminan en África, es explicado del siguiente modo por Keith Richards, guitarrista de los Rolling Stones: "Cuestión de huesos. Porque probablemente todos vengamos de África. Simplemente nos fuimos al norte y nos convertimos en blancos. Pero si abrí a alguno, los huesos son blancos y la sangre es roja... Médula ósea antigua que responde a la fuente."<sup>9</sup>

## ESTILOS HEROICOS

Todo, o casi todo, en relación a los estilos del rock comenzó con Elvis Presley, alrededor de 1955 y 56. Trajo un reborde gomoso que incluía el "jopo" o "pompadour" chorreante (nombre de mujer para un peinado de hombre: híbrido intersexual), el guardabarro rosado de un coche donde las admiradoras escribían cartas de amor con lápiz labial. Después de un período de retracción y latencia, pálidas imitaciones pop, surgieron los Beatles, los Rolling Stones y los Doors, Jimmy Hendrix e Iggy Pop. De una matriz de brotes visionarios se alucina el paso hacia otro lado que no conoce proporción con éste. Nadie descubre el otro lado, otro tiempo y otro espacio, sino dentro de sí. Un pergeño sin códigos reconocibles impide una descripción precisa. Nada de ese costado tiene diseño, a la manera en que una planta o una piedra tienen diseño. El que ha penetrado allí puede volver y dedicarse al estilo, porque ha adquirido soltura y libertad para inventar de nuevo el mundo.

Con látigo de domador o perneras de indio, botitas vaqueras o mocasines, alguien baila un pascito de chamán de sí mismo. Es el momento de la automagia. El chamán vomitó y rodó sobre la gramilla cuando amanecía, la piel machucada, la morbidez y el halo verdoso de un cuerpo ahora tirado a sobrevivir una mañana más.

Pero a pesar de la hierba y las inyecciones, se levanta todavía un paredón de ladrillo en King's Road, y no hay trabajo. El punk es abrupto: manipula, recorta, y yuxtapone. "En vez de vuelta a la naturaleza y del *flower power*, artificio y acidez. En vez de *love and peace*, duda agresiva. En vez de mega-grupos sinfónicos, bandas de ruidosos aficionados. En vez de exóticos kaftanes, inverosímiles chaquetas de cuero. En vez de 'Era de Acuario', *no future*."<sup>10</sup> El pelo al hombro es suplantado por un corte mohicano, contra natura, con zonas afeitadas a cero y zonas en que los mechones teñidos se alzan untados y duros con cola, vaselina o jabón como si el terror —en las palabras del fantasma de Hamlet— hubiera dividido los rizos atados y combinados unos con otros, y erigido cada pelo como una cerda o púa de irritable puercoespín. El punk hace de sus pabellones una criba, un ringorrango de argollas

de tamaños distintos. A las calzas batiks en arco iris con bajos de capaña suceden las negras justas hasta el tobillo (*drainpipes*), hachas para permanecer erecto y puntiagudo. La ropa de cuero negro está ajustada con cordones. Los colores se refugian en la cabeza antinaturales: zanahoria, verde, rojo. El disfraz es mental; el cuerpo, negro y disciplinario. "Reinventando la técnica del *détournement* creada por los dadaístas, los punks utilizan, con el fin de vestirse, objetos destinados a un uso completamente diferente: imperdibles, pinzas de la ropa, espejos de bolsillo o cuchillas de afeitar que llevan colgando, mallas de nylon para naranjas..., piezas o accesorios del todo disfuncionales (gafas sin cristales confeccionadas con alambre, lazos que al atar los zapatos entre sí impiden casi completamente la marcha)."11 "Fetichistas por definición y negativos por sistema [los punks llevan] un sinfín de símbolos de ideologías diversas: cruces cristianas, cruces gamadas, objetos sadomasoquistas de todo tipo."12 "El imperdible, que constituía la munición de los comediantes de media edad, aparecía clavado en los labios, agujeros de la nariz y orejas. Las cadenas colgaban bien como anillo de la nariz o como pendiente. Manos, brazos, torsos, órganos sexuales y incluso caras, aparecían adornados con crudos tatuajes como los que se hacían en las cárceles."13

*No hay futuro.* Hambreado, indiferente, el punk oscila con estupor, ofrecido como espectáculo en una esquina. Aparece sujeto con un grillete concentracionario, o cadenilla de inodoro, bajo el cuello svásticas nazis. Sugiere el esclavo de *Esperando a Godot*, la obra de Beckett. Evoca alternativas yermas de los cincuenta que a su vez evocan la Segunda Guerra. Con colores y poses expresionistas, es el almacén de una falena quemada. Los punks son "prisioneros" y rehenes reconocibles. Resultan una presa fácil tanto para la policía como para los *skinheads*, sus enemigos y "amos" hitleristas, que tienen como propósitos pegarles y rapar sus crestas. Recuerdan gallinetas o avutardas, el legendario y extinguido pájaro dodo de la isla Mauricio.

El punk manifiesta un doblez en relación a la imagen, la cual exagera y a la vez conculca. Al consumo de mercancías sustituye la quincalla, pero contra un fondo de ropa negra que tanto subraya un erotismo cruel o victimizado como una condena de la imagen en cuanto tal, a favor del contacto táctil, del mal olor y la mugre, la convivencia en bares pequeños o viviendas hacinadas. Anti-apolíneo, opuesto al narcisismo comercial, grotesco, roto, ofrece un físico en vías de deterioro, casi repugnante: los ojos inyectados en sangre por sobredosis o borrachera, la piel enrojecida, una cicatriz. La música provee para la banda y su público la ocasión de descargar energía a través del pogo en su versión extrema de *slam dancing*, o choque primario contra los cuerpos próximos. Contraído, vomitado, el punk se asocia a un coito epiléptico similar a la "descripción bastante horripilante" del orgasmo que hace San Agustín, quien (mentado por Michel Foucault) "ve el acto sexual como una clase de espasmo. Todo el cuerpo [...] se agita con sacudidas terribles. Se pierde por completo el control de uno mismo."14 Sobre un organismo degradado y victimizado, los punks fundan la membrana disidente de un "cuerpo sin órganos" (según la expresión de Artaud citada y elaborada por Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*): un cuerpo resistente, sin figura, negro, transitado por una energía intensiva y brutal que imanta los tatuajes y colgajos, y abre la posibilidad de una experiencia extática.

El "sacrificio punk", simbolizado por la muerte prematura de Sid Vicious, abre una dimensión mística de lo erótico: "Desde su muerte por sobredosis en la planta baja de un apartamento de Manhattan, después de su arresto por el presunto asesinato de su novia, Nancy Spungen, [Sid Vicious] se convirtió en algo mucho mayor que la suma total de sus actos, su imagen, su personalidad o incluso su muerte [...] La carrera de Sid fue breve. Deambuló con John Lyndon, inventó su nombre, reemplazó a Glen Matlock en los Sex Pistols (porque Matlock era capaz de tocar y él no), realizó una gira desastrosa por los Estados Unidos, quizá asesinó a Nancy y murió por sobredosis."15

Pero no todo es autodestrucción. Entre los punks se ha notado, y se nota hoy, un vacilar entre catatonia y expresión de la "bronca", o, dicho con otras palabras, entre nihilismo y anarquía. Reaccionaron contra el rock masivo propugnado por los grandes

sellos discográficos, contra los mega-conciertos en estadios gigantes, y su "escena" fueron los pubs y los pequeños rincones urbanos. Reaccionaron contra la agresión filo-fascista de los *skinheads*.

El costado combativo se conoce como *anarcopunk*. Hay hoy – en Barcelona, en Londres, en Curitiba, en Montevideo– comunas anarcopunks de *squatters* –en España se los llama *okupas*– ocupantes de un espacio por lo general urbano, en el que se practica la vida comunitaria y el activismo social. Estos grupos, a través de publicaciones precarias y pequeñas revistas, de protestas y adhesiones callejeras en alianza con otros grupos, articulan un vasto espectro de denuncias a las imposiciones de la cultura dominante y de las instituciones: educación, trabajo asalariado, propiedad, discriminación a los homosexuales, maltrato a los animales en circos y zoológicos, contaminación ambiental, y también autocrítica: "Este 'zine anarcopunk también busca ser una burla al fanzine típico, 'pork' también de eso trata el punk: la progresiva ridiculización de lo impuesto y nosotros pensamos que a esta altura (o bajura) ya hay normas, estatutos y modas sobre el arte kontrakultural y las formas de expresión alternativas al sistema."16 A diferencia de los antiguos anarquistas, los anarcopunks son concientes artífices de un estilo, atuendo e imagen, además de un modo de vivir. Su afirmación de un programa libertario –espacio ocupado, cooperativas de producción autogestionada, sin fines de lucro, para no depender de un patrón y volverse cada vez más autónomos y "para no morir de hambre, kon\$umi\$mo y soledad", pa' laburar kon la gente, pa' sakar para afuera la bronka mediante una radio libre, una publikación o en kualquier acción direkta"17 –va de la mano con las crestas teñidas y endurecidas, las ropas sui generis, y el desprecio a las grifas internacionales de la moda.

Pero en Los Ángeles en los ochenta el glam despide chispitas de hada madrina sobre los penitentes trajecitos punk. Cada estampa es un penacho y al girar estrella metalizadas caderas, las corvas rebrillan con las espuelas de las botas-carabelas de pirata. Este rock no renuncia a nada, ni al ritmo ni a la melodía ni al color. Al pantalón bombilla suceden las calzas de spandex, tentación más pegada a la pierna. Se parte el rostro en zonas. Una trabazón de tatuajes –pero no amateurs como en el caso de los punks sino profesionales– y unos aros gitanos de lumbre rusiente, dobles, simétricos, para el muchacho. La seda tornasolada de la camisola banderolea entre las crenchas batidas de tinte bronceado o azabache y un amasijo de chucherías. El lápiz labial da nombre a grupos: Lethal Lipstick. En longitudes antes insospechadas, recién ahora, por la primera vez, un varón puede llevar el crespo o la trenza hasta la cintura o más abajo.

Si el punk traicionaba una desconfianza con respecto a lo visual, si exponía lo desagradable y lo perecible, y se volcaba hacia un contacto táctil y olfativo atravesado por un shock de energía, el glam es notorio por acrecentar en lo posible la seducción escópica. Su re-nacimiento en los ochenta coincide con la era de la MTV y del video musical. Ciertas bandas debieron su atractivo más a los videos que a su música: "Durán Durán ganó la dudosa distinción de ser la primera banda en lograr el éxito en base a sus videos, que tenían el aspecto de aceitada propaganda comercial de alta moda, e insistían en close-ups de las bonitas y suaves caras de los miembros de la banda para beneficio de las chicas televidentes, y muchas modelos semidesnudas saltando con tacones altos para interesar a los muchachos."18 En lo sucesivo, los videos musicales no han sido sólo decorativos. Algunos grupos –a veces de un modo frívolo y propagandista– procuraron agregar una inflexión de protesta o mostrar las condiciones de vida del mundo real. Lo cierto es que MTV, durante los ochenta, hizo circular un inmenso flujo de indiferentes materiales pop, pero también vehiculizó –en sus programas de rock– algunas imágenes inquietantes por andróginas. Baste pensar en los videos de mediados de la década de Motley Crue, o Poison, o Aerosmith.

En Inglaterra se dio la variante *dark* o *gothic*, o siniestra: The Cure, The Smiths y los cardúmenes que asistían a las noches de la "Bowie Night" en Luise's de Londres y a partir de 1981 al Batcave. El atuendo deriva del predominante negro del punk pero reivindica un glamour de los primeros setenta. El film *The Rocky*

*Horror Show* compone de un modo acabado tanto la imagen como el ambiente lúdico y siniestro. "El pelo estaba teñido de negro ala de cuervo, peinado hacia atrás y hacia arriba para alcanzar las estrellas. Los rostros se cubrían de un pankake blanco como la muerte con ojos y labios delineados con rojo sangre o negro. Todo lo cual corría tanto para las chicas como para los chicos [...] Aún hoy [en 1994], más de una década desde el Bateave, aún el más pequeño, aún el más aislado pueblito de Gran Bretaña parece tener un par de jóvenes góticos que se acurrucan protectoramente uno contra el otro." <sup>19</sup> El costado espléndido —o solar— del glam estuvo representado en ese país por Boy George y su Culture Club, o el cantante Marilyn (no confundir con Marilyn Manson).

De nuevo la cortina cae y es manchada por los pies de los que suben de la pileta. A partir de los noventa el atuendo y el aspecto son ya sobrios; las camisas a cuadros de leñador compradas de segunda mano. "Lo que mató a esta generación fue la camisa leñadora, la famosa camisa que usaba Kurt [Cobain, de Nirvana]. El día en que esa camisa se convirtió en un uniforme, en algo tan emblemático como el corpiño de Madonna, la música se estancó," declara Courtney Love, viuda de Cobain y también roquera del grupo Hole. <sup>20</sup> A pesar de que el mismo cantante de Nirvana también se ponía vestidos de mujer en los conciertos y utilizaba la pintura facial expresionista —sin por supuesto encarnar a un travesti— se comprueba una deflación grunge de la apariencia. Pero las estirpes previas coexisten codo con codo en secuencias de microgrupos. Tal vez con un toque de oportunismo el guitarrista de A.N.I.M.A.L., un grupo heavy metal argentino, declara: "No importa que un pibe tenga una cresta de un metro y otro tenga la cabeza rapada, o que use campera de cuero o una remera de los Stones. Queremos crear una unión de personas por encima de [...] los estilos." <sup>21</sup> El *shag* glam se recorta ahora en terminaciones cuadradas a mitad de la espalda o tenues abanicos se levantan al extremo de los hombros y se despliegan sobre los omóplatos. Alguien combina trencitas con shorts e incrustaciones labiales de metal.

Pero el perfil bajo sólo tiene sentido si se lo considera contra el fondo de variantes anteriores, que lograron mayor tolerancia por parte de todos. La política de *fusión* de rasgos y elementos parecerá deslucida sólo en contraste con los ribetes platinados e implacables de la psicodelia hasta el glam.

El laboratorio de las imágenes sugiere trashumancia de roles. En desmedro de las fijaciones institucionales, de los requerimientos del trabajo, y de la banalidad y desinformación de los medios, algunas cosas han venido para quedarse, pero no sabemos cuál será la próxima vuelta de tuerca. Las reliquias registradas por los antropólogos se han perdido, salvo como anotaciones al margen de nuestras vidas: "Entre muchas tribus de indios americanos era de hecho frecuente encontrar un tercer sexo que podía actuar como femenino o masculino, dependiendo de la conveniencia o el momento, como en el caso de los navajo. Los mohave llevaban las cosas incluso más allá al contemplar la posibilidad de la mujer que quería ser hombre, *hwame*, y el hombre que quería ser mujer, *alyha*. Estos sexos intermedios eran respetados y no eran considerados como algo anormal. Los arapesh no tenían noción de *roles* y los tschambuli tenían roles definidos como los nuestros, pero completamente cambiados según nuestra perspectiva: los hombres se comportaban como mujeres —arte, belleza personal— y las mujeres como hombres —ganarse la vida, administrar el dinero [...] Además de los conocidos testimonios de Mead, Brierley recoge otros ejemplos en el mismo sentido, como algunos pueblos esquimales en los que la mujer toma el papel de luchadora y los pigmeos mbuti con *roles* cambiados desde el punto de vista occidental." <sup>22</sup>

Pero si dentro de una cultura globalizada se admiten divergencias, lo que se invente recreará sin saberlo, sin recordar, algún rasgo de un remoto pasado, o lo modificará, para que recomience el eterno retorno de lo diverso.

\* Estos fragmentos pertenecen a: Roberto Echavarren. *Arte Andrógino; estilo versus moda en un siglo corto*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, Argentina, 1998.

#### Notas

- 1 David Salamanovich, "Muscadins y merveilleuses, los primeros punks" en *Postdata*, Montevideo, 5 de diciembre de 1996.
- 2 "Asesinato del cura Borgione. Piden perpetua para dos taxiboyos", en *Página 12* de Buenos Aires, 11 de Junio de 1997.
- 3 La relación entre sacerdocio y homosexualidad solapada, que incluye el abuso de menores, parece hoy insoslayable. Es de notar la (casi) insostenible postura hipócrita de los adversarios recalcitrantes del sexo homocrotico, como el papa y la jerarquía católica, acusada de ignorar a unos ministros que sólo en los Estados Unidos han provocado escándalos y demandas penales concluyentes en condenas como la reciente al padre Rudolf Kos. "La condena de un cura pedófilo y de su diócesis en Dallas, Texas, a pagar 118 millones de dólares en daños y perjuicios a once víctimas de abusos sexuales perturba a la jerarquía eclesiástica católica norteamericana acusada de cerrar los ojos ante los delitos cometidos por algunos de sus miembros (...). Según Tom Ecomus que dirige en Chicago, Illinois, una asociación de defensa de las víctimas de abusos sexuales cometidos por sacerdotes, la Iglesia habría pagado desde mediados de los años 80 un total de 650 millones de dólares para arreglar en forma amigable cuestiones de este tipo que se mantuvieron secretas" (Washington, AFP, en *La República*, Montevideo, 26 de julio de 1997).
- 4 Juan José Sebreli, *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997, p. 324.
- 5 J.J. Sebreli, op. cit. p. 362.
- 6 Rubén Olivera, "Sobre rock", *Brecha* (semanario), Montevideo, 5 de diciembre de 1986, p. 24; citado en Héctor Bardanca, *Polaroid*, Montevideo, Yoea, 1994, p. 129.
- 7 Cf. Hoenir Sarthou, Ana Angostino, María Isabel Sans, "El canto popular fue una olla podrida", en *De generaciones*, Montevideo, Nordan, 1995.
- 8 Eric Hobsbawn, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Grijalbo, 1997, p. 329.
- 9 En Alan de Perna, Entrevista a Keith Richards, en *Viva*, revista de *Clarín*, Buenos Aires, 7 de setiembre de 1997.
- 10 Ted Polhemus, *Street Style*, London, Thames & Hudson, 1994, p. 89.
- 11 Y. Delaporte, "Teddies, Rockers, Punks et Cie: quelques codes vestimentaires urbains", en *L'Homme*, 22, 4, octubre-diciembre, 1982, pp. 49-62.
- 12 Pere Oriol Costa, José Manuel Pérez Tero, Fabio Tropea, *Tribus urbanas*, Barcelona, Piados, 1996, p. 69.
- 13 M. Farren: *The Black Leather Jacket*, Londres, Plexus Publishing, 1990, p. 83.
- 14 Michel Foucault, en Tomás Abraham y otros, *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988, p. 178.
- 15 M. Farren, op. cit., p. 83.
- 16 En *Kontinua edad del por ké? Anarcopunk 'zine*, Número 1, Montevideo, junio de 1997.
- 17 Revista anarcopunk citada.
- 18 Ed Ward, Geoffrey Stokes, Ken Tucker, *Rock of Ages*, New York, Rolling Stone Press, 1986, p. 593.
- 19 Ted Polhemus, op. cit. p. 97.
- 20 Emmanuel Tellier, "Love Story", entrevista a Courtney Love, en *Los inrockuptibles*, Buenos Aires, año 2, N. 10, abril de 1997.
- 21 En el boletín número 5 de *Buenos Aires no duerme*, realización de *Los inrockuptibles*, del 22 de julio de 1997.
- 22 Estrella de Diego, *El andrógino sexuado*, Madrid, Visor, 1992, pp. 49-50. La referencia a Brierley corresponde a *Transvestism; a Handbook with Case Studies*, Oxford-Nueva York, 1979, pp. 70-72.



# Dispersiones del género: hispanismo y disidencia sexual en Augusto D'Halmar

La reevaluación conservadora de lo hispano provee el contexto de lectura de cuatro novelas, publicadas entre 1908 y 1924, a saber *La gloria de don Ramiro* de Enrique Larreta (1908), *El embrujo de Sevilla* de Carlos Reyles (1922), *Pasión y muerte del cura Deusto* de Augusto D'Halmar (1924), y *Un chileno en Madrid* de Joaquín Edwards Bello (1928).

Las cuatro transcurren en España, aunque en diferentes regiones, las cuatro intentan reanimar lo hispano como herencia vital. Sólo una de estas novelas, *Pasión y muerte del cura Deusto*, tiene una anécdota específicamente homoerótica — hecho excepcional en sí y, dentro de la recuperación programática de España, una verdadera aberración. Quiero detenerme en esa aberración y en la luz que inesperadamente arroja sobre el proceso revisionista.

Viajábamos para encontrarnos con nosotros mismos y para encontrar la nacionalidad superior.

Manuel Ugarte, *Escritores iberoamericanos de 1900*

[Y]o no enunció, sino anuncio, y todas mis palabras, desprovistas a veces de sentido, escóndelo doble y son otras tantas anticipaciones. Augusto D'Halmar, *El reportaje que nadie nos hace nunca*

Algo que lamento es no poderme vestir de turco en Santiago. Augusto d'Halmar, en Joaquín Edwards Bello, *Recuerdos de un cuarto de siglo*.

Refiriéndose a políticas culturales de los años veinte en Hispanoamérica (a la vez que intenta justificar sus amoríos con una bailarina española), escribe Vasconcelos en el *Ulises criollo*:

“En aquel tiempo el baile español era el filtro de una reconciliación dionisíaca con nuestro pasado hispánico. En medio de aquel oleaje de los usos yanquis invasores y después de casi un siglo de apartamiento enconado, bebíamos con afán en la linfa del común linaje. Lo que no lograba la diplomacia, lo que no intentaban los pensadores, lo consumaba en un instante el género flamenco.<sup>1</sup>”

Si la memoria no me engaña esta reconciliación, en versión un tanto desmejorada, seguía vigente en los años cuarenta en Buenos Aires como, supongo, en otros países hispanoamericanos. Recuerdo las academias de baile bonaerenses, academias que se anunciaban como de «Baile clásico y español» pero cuya verdadera vocación, a juzgar por el ruido de castañuelas y el enérgico taconeo que se filtraban por las ventanas, estaba más del lado de las sevillanas que de los *pas de deux*. También recuerdo los avisos de disfraces de carnaval para chicos, donde además de «El Gaucho», «La China», «La Marquesa» o «El Pirata», figuraba prominentemente la bailarina española con su inevitable traje rojo. Todo esto ocurría en la muy cosmopolita Buenos Aires, de pretensiones culturales marcadas más por Francia o Inglaterra que por su antigua metrópoli, donde los españoles seguían siendo gallegos y, en consecuencia, blanco de chistes. Algo parecido ocurría, sospecho, en más de un país hispanoamericano. Los poderes heroicos del flamenco como barrera contra la invasión yanqui (si es que alguna vez funcionó de ese modo), el aura de la bailarina española y sus castañuelas como emblema de una tradición hispánica fabulada, por cierto se había degradado. Se seguía recordando a «La Argentina», se seguía diciendo que García Lorca había dado nueva vigencia a lo gitano, pero el baile español, las castañuelas, el flamenco, habían entrado de una vez por todas en el ámbito de lo cursi. De dudosa jerarquía, culturalmente hablando, por cierto no cumplían la función heroica que quería para ellos Vasconcelos, la de ser símbolos de una

Sylvia Molloy

Profesora de Humanidades en la Universidad de Nueva York; autora de varios ensayos y de las novelas *En breve cárcel* (1981) y *El común olvido* (2002)

comunidad hispana transatlántica.

Quiero demorarme un instante en la noción del flamenco como ícono cultural degradado (degradación, por otra parte, que había comenzado mucho antes de Vasconcelos, en el siglo diecinueve y en la misma España) y pensar en la posibilidad de una solidaridad basada en la degradación, incluso en la cursilería. Porque ya en los años cuarenta — en la época misma en que las niñas aprendían el difícil arte de las castañuelas — el flamenco, y el baile español en general, se había vuelto, por lo menos en la Argentina, símbolo (y espacio cultural) de una comunidad muy otra. El teatro Avenida de Buenos Aires, espacio privilegiado por las compañías de baile y zarzuela españolas, se había vuelto también espacio de encuentros homosexuales y fue escenario, en 1943, del segundo escándalo homosexual más publicitado del siglo, siendo el primero el escándalo de los cadetes del Colegio Militar algunos años antes. Si bien la razzia del Teatro Avenida condujo a la deportación de una compañía entera de baile, la de Miguel de Molina, arrojó un saldo inesperado al dar visibilidad a una subcultura homosexual hasta entonces silenciada. Así como se disfrazaban de bailarina española las chicas, también los chicos: la bailarina española, con su traje rojo y bata de cola, se volvió rol preferido de los travestis hispanoamericanos, como lo atestigua con garbo y valentía la Manuela en *El lugar sin límites* de José Donoso.

Dentro de este movimiento vertiginoso que va de lo heroico a lo cursi — el mítico ícono comunal, «nuestra España sobre-territorial» como la llamaba Unamuno (429), vuelto signo subversivo — quiero reflexionar por un momento sobre el peso ideológico (e inestabilidad ideológica) de *lo hispano*, construcción heterogénea de notable eficacia desde fines de siglo hasta los años veinte. Con la posible excepción de Puerto Rico y Cuba, países recién independizados de España, donde la cercanía de *lo hispano* todavía incomodaba, la mayoría de los países hispanoamericanos a fines de siglo habían disociado suficientemente lo político de lo estético en el dominio de lo español como para poder ver ambos procesos, el político y el estético, con luz nueva. Incluso puede decirse que antes de la independencia — piénsese en los versos de Martí sobre la bailarina española — ya se daba esa disociación. En el campo de lo estético, los artefactos culturales de España, gracias a la poética revisionista del modernismo y su reapropiación de la *espagnolade* francesa, cobró nueva vida. En el campo de lo político, fue necesario un traslado más complejo. Si bien es cierto que los festejos del centenario a través de Hispanoamérica recrearon la escena de ruptura con España, también es verdad que España, esta vez, fue parte de la conmemoración y acudió al banquete. Fue éste literalmente el caso en la Argentina, donde ya para 1900, por decreto presidencial, se había eliminado del himno nacional toda referencia ofensiva a España y donde la misma Infanta Isabel de Borbón fue invitada de honor en los festejos conmemorativos. Así la retórica del centenario recupera a España, no ya como poder colonial que la independencia ha dejado atrás sino como simulacro de orígenes, como raíz fantasmática que unía a las naciones hispanoamericanas dotándolas de una tradición común que las distinguía tanto de la Europa decadente como de los pragmáticos vecinos del norte. Lo hispano permitía el acceso de esta otra América a una casi mística *latinidad*, era sinónimo de la abarcadora (aunque discriminatoria) noción de *raza*. No sorprende entonces que, a pesar de la aparente paradoja, algunos de los nacionalistas más apasionados de los años veinte y treinta, al igual que Vasconcelos, se empeñaron en ver lo hispano ya no como señal de dependencia sino como comienzo de una nueva unión. Hay que añadir que en la mayoría de los casos este reclamo ideológico del hispanismo, además de pretender contribuir a la construcción de identidades estables, ya fueran nacionales o continentales, favorecía la xenofobia, el racismo y, específicamente, el antisemitismo.

Esta reevaluación conservadora de lo hispano provee el contexto de lectura de cuatro novelas, publicadas entre 1908 y 1924, a saber *La gloria de don Ramiro* de Enrique Larreta (1908), *El embrujo de Sevilla* de Carlos Reyes (1922), *Pasión y muerte del cura Deusto* de Augusto D'Halmar (1924), y *Un chileno en Madrid* de Joaquín Edwards Bello (1928). Las cuatro transcurren en España, aunque en diferentes regiones, las cuatro intentan reanimar lo hispano como herencia vital. Sólo una de estas novelas, *Pasión y muerte del cura Deusto*, tiene una anécdota específicamente homoerótica — hecho excepcional en sí y, dentro de la recuperación programática de España, una verdadera aberración. Quiero detenerme en esa aberración y en la luz que inesperadamente arroja sobre el proceso revisionista. Pero antes quiero repasar algunos aspectos del propio Augusto D'Halmar.

A pesar de haber sido saludado por Hernán Díaz Arrieta como uno de «los cuatro grandes» de la literatura chilena, Augusto D'Halmar es un autor prácticamente desconocido salvo para los chilenos, los estudiosos de la literatura chilena y algunos pocos aficionados entre los que me cuento. No vacila Díaz Arrieta en afirmar que «No es excesivo hablar de una época de nuestra literatura anterior a D'Halmar y de otra posterior, que él presidió, por lo menos, al principio, cuando había que abrir las puertas, señalar horizontes y salir al mundo» (Díaz Arrieta 18). Díaz Arrieta no especifica la innovación de D'Halmar (qué puertas, qué horizontes, qué mundo); otros críticos aluden a ella en términos cifrados: «La figura de D'Halmar asume contornos de precursor [...] D'Halmar señala [...] para nuestra generación y la siguiente, el camino por donde de Loti se pasa a Proust» (Montenegro 15). Y cuando sí se habla de la homosexualidad de D'Halmar, se lo hace con reticencia. Díaz Arrieta menciona «algo [...] que hasta ahora nadie ha dicho claramente, aunque todos lo saben: el uranismo de d'Halmar, que no lo explica todo, pero sin lo cual nada se entiende» (19), observa que es «el drama íntimo del escritor, su abismo secreto» (12), y reduce la homosexualidad de D'Halmar a la categoría de chisme vergonzoso: «Su categoría acallaba las murmuraciones. Y también su estampa, su entonación viril, su prestancia resuelta» (12). Yo propongo en cambio que esa misma homosexualidad, expresada a lo largo de la obra de D'Halmar, ya directamente, como en *Pasión y muerte del cura Deusto*, ya oblicuamente, como en muchos otros de sus textos, constituye su contribución más importante a la literatura.

Nacido en Chile en 1882, Augusto Goémine Thomson (por lo menos en una de las muchas versiones que ofrece de su vida) fue hijo ilegítimo de una chilena de buena familia y de un marino francés que luego de pasar corto tiempo en Chile se marchó para nunca volver. Rebelde y dandy, afecto a las poses literarias que concebía como pronunciamientos políticos, el joven Thomson es responsable de uno de los experimentos más interesantes de Hispanoamérica a comienzos de siglo, la creación de una comunidad masculina utópica en el sur de Chile a la que dio el nombre de Colonia Tolstoyana en homenaje al maestro. Los miembros de la colonia eran cuatro: el propio Thomson, Fernando Santibáñez, joven escritor que se autodescribe como «el amigo, el discípulo, el reverente protegido» de Thomson (Santiván 1460), y dos pintores. La comuna no duró más de un año, por razones que no examinaré aquí. Durante ese tiempo, entre 1904 y 1905, Thomson adoptó el seudónimo de D'Halmar. Diría años después que era el apellido de un antepasado sueco; más interesante es quizá observar que se trataba, al principio, de un seudónimo compartido, elegido por él y Santibáñez para una escritura en colaboración: Augusto y Fernando Halmar.<sup>2</sup> La disolución de la colonia coincide con el final de la amistad, según acontecimientos que recurren una y otra vez, ficcionalizados, en la obra de D'Halmar, notablemente en la trama claramente alusiva de *La lámpara en el molino*: dos hombres, unidos por una tierna amistad, se distancian cuando uno de ellos se enamora de la hermana del otro. Santibáñez (que pasaría a tomar el seudónimo, también tolstoyano, de Santiván) se casa con la hermana de Thomson y rompe el lazo que une a los dos hombres. Thomson se queda con el seudónimo y cabe especular que, con exquisita ironía de sobreviviente, añade la partícula (signo ya de aristocracia ya de conyugalidad) a la vez que reclama el nombre para sí: D'Halmar. El seudónimo que había marcado la plenitud de la colaboración masculina, la «perfecta amistad», era ahora un signo para siempre medio vacante, un permanente recuerdo de la pérdida.<sup>3</sup>

De esa pérdida nace el escritor D'Halmar, producto de una hábil autofabricación o, como él mismo declara en una entrevista paródica que se hace a sí mismo, «un autor que ha logrado el milagro de 'recrearse a sí mismo' en el doble sentido de volverse a crear o procrear y en el de sentir con fruición sus propias creaciones» (*Antología* 234).<sup>4</sup> Esta cuidadosa autoconstrucción programática, consolidada por la elección del seudónimo, produce cierta ansiedad por parte de los críticos: «Como si d'Halmar antes de crear sus obras de arte hubiese creado un d'Halmar en tan perfecta forma que el verdadero, el

hombre, el autor de su técnica, desaparece» (Eduardo Barrios, en Espinosa 13). Propongo en cambio que el seudónimo se vea como la primera ficción de D'Halmar, más específicamente como su primera ficción homoerótica: una ficción que cifra la pérdida, la imposibilidad de unión con el objeto amado, el deseo masculino y la fallida colaboración entre hombres no sólo en el texto mismo sino en la *figura* de su autor.

Texto fundador, el seudónimo es también una primera ficción de desplazamiento, el comienzo de una interminable errancia que es tema de la mayoría de los libros de D'Halmar. *D'Halmar* bien puede ser el nombre de un antepasado sueco pero es también *al mar*, llamado que el autor, después de su ruptura con Santiván, acata con furia. Cabe notar que después de su primera novela convencionalmente naturalista, *Juana Lucero*, anterior a la experiencia de la colonia tolstoyana y a la adopción del seudónimo, D'Halmar no vuelve a ambientar ninguno de sus relatos en su país de origen. Tampoco reside demasiado en Chile después de 1905. Se hace nombrar cónsul general chileno en Calcuta en 1907 y permanece un año en la India. Por razones de salud pide traslado y vive en el norte del Perú de 1908 a 1915. En 1916, «por oscuras razones», como apunta delicadamente un crítico (Acevedo 35), se lo separa del servicio consular. Cubre la primera guerra mundial en Francia como corresponsal extranjero y luego (nuevamente después de insinuaciones de un asunto homosexual [Díaz Arrieta 33; Espinosa 22]), se marcha a España donde vive dieciséis años y escribe la mejor parte de su obra. Regresa pobre a Chile en el 34, se dedica a revisar inéditos preparando sus obras completas, y ocupa insignificantes puestos de gobierno que le consiguen amigos. Al comienzo se lo recibe con entusiasmo, como el «hermano errante» (¿acaso errado?) de las letras chilenas pero pronto deja de ser objeto de celebración: «Aunque tan buen administrador de su renombre, sugestionador, magnetizador, hipnotizador, no pudo D'Halmar en Chile impedir la paulatina disminución del prestigio en que lo envolvía la distancia. *La presencia real [...] lo limitaba*» (Díaz Arrieta 3; subrayado mío). En 1942 se le otorga el flamante Premio Nacional de Literatura pero nadie se acuerda de invitarlo a la ceremonia. Muere en 1950.

El prestigio que brinda la distancia (y que el autor pacientemente cultiva) no es simplemente la del eterno viajero, animado por ansias indeterminadas sino, muy precisamente, el del viajero exótico, exponente del orientalismo eurocéntrico en su versión francesa, la más accesible en América Latina.<sup>5</sup> Las frecuentes referencias de D'Halmar al Medio y Lejano Oriente, su supuesta familiaridad con el mundo árabe y, en general, el contacto del que se jacta con culturas a las que el chileno, y el latinoamericano medio, tenían escaso acceso, le ganaron una sólida reputación como una suerte de Pierre Loti sudamericano. Pero si todo orientalismo es cosa mental, el de Loti se vio avalado por un sostenido desplazamiento geográfico a través de los años como oficial de la marina mercante francesa. Por el contrario, los viajes de D'Halmar son más modestos: su orientalismo parece adoptado de golpe, con la fuerza de una conversión religiosa, en el viaje que lo llevó a Asia vía Inglaterra, Francia y Egipto, en 1907. Exotismo traducido, adquirido más en lecturas de Loti (con quien D'Halmar pensaba tener más de un gusto en común y cuya presencia casi-mística en su vida y obra describe más de una vez),<sup>6</sup> que por experiencia directa, el orientalismo de D'Halmar tiene características particulares. Directamente evidente en textos inspirados por sus viajes a Egipto y la India, como *Nirvana*, *Mi otro yo*, y *La sombra del humo en el espejo*, no se basa en geografías precisas ni depende estrictamente del lugar. Podría decirse que la primera ficción orientalista que escribe D'Halmar es *Gatita*, novela corta donde el autor expone la que sería relación erótica preferida en su obra, el amor de un hombre mayor, de autoridad, por el niño colonizado y sexualmente ambiguo. Si bien la novela transcurre en el Perú, se trata de un Perú notablemente «oriental», en un pueblito que «lo mismo pudiera ser de la Palestina, o bien que aquel caserío estaba en Mahé, de Indias, o en Djibuti, del Africa» (*Antología* 174); un pueblito donde «la cal de los muros parecía tan brillante como en un arrabal de la Casbah» (176), y donde los habitantes mestizos exhiben «esa lasitud plañidera que han dejado los árabes en España y los españoles en América» (182). Este orientalismo desplazado y fluctuante encuentra su expresión más lograda en *Pasión y muerte del cura Deusto*, la novela que escribe D'Halmar desde y sobre ese otro país árabe que es España, intento del autor de reclamar *lo hispano* para Hispanoamérica y, a la vez, de subvertirlo.

Se dice que a D'Halmar le gustaba disfrazarse, aún antes de transformarse en «D'Halmar». Parece haber preferido los trajes sueltos, las capas: «Augusto permanecía durante el día vestido sólo con su camisa de dormir, lo que le daba cierta semejanza a joven faquir musulmán», escribe Santiván al evocar la época de la colonia tolstoyana, cediendo a su vez a la tentación orientalista (Santiván 1401). En «Pequeños pensamientos del destierro», al comentar su

necesidad de «mudar de disfraz», observa D'Halmar: «No es un pueril exotismo de jugar al mameluco lo que me ha hecho insistir en mi tocado oriental, y si lo llevo es para conjurar no sé qué oscura suerte de la cual apenas si me atrevo a ocuparme» (*Nirvana* 106). D'Halmar parece haber gustado particularmente de sombreros y tocados «autéctonos». Refiriéndose a sí mismo en tercera persona, declara a su imaginario entrevistador: «Se sabe que ha llevado el fez osmanlí en el Oriente de los sultanes y en el Extremo Oriente el turbante hindú, que en España gasta capa y sombrero cordobés en Andalucía» (*Antología* 234). Llamo la atención sobre los tiempos verbales: vestirse de «Oriental» está en pasado, vestirse de «Español» en presente, el segundo disfraz prolonga el primero, sin solución de continuidad. Cabe preguntarse: ¿El disfraz de «Español» de D'Halmar también responde a la necesidad de «conjurar no sé qué oscura suerte de la cual apenas si me atrevo a ocuparme»? ¿Qué es España para D'Halmar?

D'Halmar evoca su decisión de mudarse a España, país en el que, después de Chile, viviría más tiempo, en términos significativos:

«Y yo que, menos previsor que las bestias y hasta las alimañas, no tenía ni una madriguera que pudiera llamarse hogar, ni un simple agujero que me sirviera de patria, yo a quien no esperaba nadie en ninguna parte y que no poseía sino todo el mundo y toda la vida, el pabellón unitario de los cielos y la desolada libertad de ser un hombre de doquiera, deseé limitarme, recluirme casi en algún punto que me fuere propicio. [...] Entonces pensé en España. (*Antología* 222).»

Y agrega: «[M]oralmente me he rehecho o, por ser más exacto, me ha rehecho moralmente España. Porque dentro de ella me he puesto en paz conmigo» (222).

España es lugar de restauración moral y de renovación personal, donde D'Halmar — a quien le gustaba recalcar su vocación por el cambio y la autofabricación — se refacciona o, como escribe literalmente: *Me he rehecho*. Este refaccionamiento, marcado en un nivel por la capa y el sombrero andaluz, va acompañado por un deseo de estabilidad totalmente atípico en quien más de una vez dijo preferir el movimiento, la falta de límites, las identidades fluidas.<sup>7</sup> Es obvio entonces que, sea cual fuere el papel del orientalismo en la construcción que hace D'Halmar de España — y por cierto lo tiene — ese orientalismo va acompañado por una retórica de búsqueda no sólo moral sino nacional: el yo refaccionado se instala en una orientalizada patria renovada.

El recurso a la noción de España como patria es, como he indicado, parte importante de una reflexión hispanoamericana en torno a los orígenes. D'Halmar no sólo está al tanto de la carga ideológica de esta empresa, la recalca en sus escritos: «Al evocar la patria ideal que recuperé, yo, el expatriado de todas, es de nosotros y de mí mismo que me ocupo, de la raza inmanente, del pasado común, del porvenir que nos preocupa y cuya gestación fermenta en cada uno y en todos» (*Antología* 222) noción que a menudo repite en escritos periodísticos de la época.<sup>8</sup> En su reseña de *Un chileno en Madrid*, novela de su compatriota Joaquín Edwards Bello, alaba a Edwards Bello por esa «idea fija de criollo que, por amor a su tierra de porvenir, vuelve hacia la del pasado, como quien remonta al manantial y advierte, no sólo que no está exhausto, sino que es más puro que el restante curso de agua» («Edwards Bello» 500). Y sin embargo es en esa misma España, vuelta fantasmática casa familiar, en *ese lugar común* hispánico, donde D'Halmar sitúa su ficción más explícitamente homoerótica. Es como si, luego de haberse desarraigado de Chile y optado por una vida errante, orientalizándose en el curso de su deriva, D'Halmar necesitara repensar *lo hispano* al igual que otros hispanoamericanos, pero en sus propios términos. Esos términos precisos — esto es, la proyección del homoerotismo en el corazón mismo de la patria, cuestionando así convenciones hispánicas acerca del género — atestiguan desde luego las limitaciones de esa misma patria y el precario lugar que D'Halmar ocupa en ella.

Como *El embrujo de Sevilla* de Carlos Reyles, la novela de D'Halmar transcurre en Sevilla. A diferencia de Reyles, «creyente fervoroso en las virtualidades de aquella tierra bravía y soñadora» (Reyles 10), quien sitúa su anécdota heroica en el siglo diecinueve, D'Halmar ubica la suya plenamente en el siglo veinte, logrando el exquisito malestar de ciertas descripciones de Roma de D'Annunzio (pienso sobre todo en *Il Piacere*) provocado por el contacto entre dos mundos, el pastoril y el tecnológico: el niño montado en burro junto a la Hispano-Suiza. La novela narra la historia de un cura vasco quien, desconsolado porque su mejor amigo del seminario se casa con su hermana —situación ya habitual en D'Halmar— pide ser trasladado a una parroquia lejana y termina en Sevilla.<sup>9</sup> Allí conoce a Pedro Miguel, «El Aceitunita», gitanillo de origen morisco y judío que lo orienta en el mundo andaluz. Miembro del coro de la iglesia, monaguillo, acaba siendo —como los adolescentes en *Gatita* y *La sombra del humo en el espejo*— objeto de un amor que el cura se niega a aceptar. La anécdota se estructura según dos líneas: la resistencia de Deusto a admitir la

existencia de este amor que todos reconocen pero que nadie nombra, y el descubrimiento que hace el adolescente de su propia belleza y su poder de seducir. Sem Rubí, decadente pintor judío en cuya caracterización hay más de un recuerdo de los personajes de *El retrato de Dorian Gray*, logra que el muchacho le sirva de modelo, a la vez que lo inicia en el mundo del flamenco, los toros, la vida fácil y la ambigüedad sexual. Cuando el muchacho, cansado de esa vida, regresa a Deusto, ya consciente de los sentimientos que lo unen al hombre mayor, se da el reconocimiento recíproco: «Entonces comprendieron los ojos negros y los ojos verdes, que nunca se habían mirado hasta entonces. Y era delicioso y a la par terrible. Quien haya mirado una sola vez así en la sombra, no debiera volver a ver la luz» (*Pasión* 200).<sup>10</sup> El joven decide partir, dándose cuenta de que «lo nuestro» carece de futuro: «me voy sobre todo porque 'lo nuestro', como me lo hizo usted sentir anoche, no podía ya prolongarse» (219) Entonces, en una memorable escena de estación, el cura, luego de rechazar la invitación del joven a acompañarlo a Madrid para comenzar juntos una vida nueva, se arroja a las vías y se deja arrollar por el mismo tren en que se va el muchacho. La escena sin duda debe bastante al maestro en que se inspiró D'Halmar para su *colonia tolstoyana*: llamémoslo el efecto Anna Karenina. Curiosamente, el mismo recurso cierra otra novela hispanoamericana de la época que también reflexiona sobre lo hispano, el linaje y el homoerotismo: me refiero a *El ángel de Sodoma* (1929), del cubano Hernández Catá. El protagonista de esa novela, tan culpabilizado y desesperado como el cura de D'Halmar (y además patologizado por un prólogo de Gregorio Marañón), se arroja a las vías del metro de París antes de consumir un amor que lo culpabiliza.

Como novela homosexual, *Pasión y muerte del cura Deusto* pertenece sin duda a la modalidad trágica: hay mucha angustia, mucha indagación interior, mucho nombrar-sin-nombrar- «Cómo permanecer aquí, donde todos dicen que somos ... lo que no somos?» (221) — mucha vergüenza y un suicidio al final. Este suicidio permite medir, de hecho, la distancia entre esta novela y las ficciones homoeróticas que ya lleva escritas D'Halmar. *Gatita* y *La sombra del humo en el espejo* eran textos básicamente elegíacos que celebraban una pederastía principalmente platónica;<sup>11</sup> evitan el conflicto abiertamente homosexual y terminan no con muertes sino con separaciones (*Sombra* de modo muy semejante a la del episodio de Athman en *Si le grain ne meurt* de Gide). En cambio, *Pasión y muerte*, como otros relatos de *Los alucinados* donde el conflicto homosexual se hace patente (aunque permanezca innombrado), termina forzosamente en muerte, con el homosexual en papel de víctima sacrificial. Sería anacrónico pedirle a un escritor latinoamericano de los años veinte un tratamiento diferente del tema.<sup>12</sup> Pero además, el desenlace permite a D'Halmar apuntar a lectores distintos (e ideológicamente diversos). En este sentido es revelador su tratamiento ambiguo del *Aceitunita*. A veces se describe al muchacho como una calculadora «viborilla», atribuyéndole «la precocidad felina de los bohemios»(41); otras, como un ser cariñoso y honesto. Es como si el libro contara con dos comunidades de lectura y dos recepciones distintas, la una enjuiciadora, de lectores que necesitan ver al homosexual como viborilla y por ende portador de desgracia, la otra simpática, cómplice, de lectores entendidos que practican una lectura «entre nos» y se identifican con el desenlace patético.<sup>13</sup>

Lo que me interesa aquí es ver qué lugar ocupa este fracasado romance homosexual dentro de la nueva patria de D'Halmar. Porque España, para D'Halmar, es una fabricación infinitamente más compleja que la que proponen otros hispanoamericanos, Larreta o Reyles, digamos, arqueólogos literarios cuya recuperación de *lo hispano*, macerado en ideologías conservadoras, es relativamente simple. En cambio la España de D'Halmar es un mapa de geografías, ideologías y deseos encontrados. El protagonista de la novela viene del norte, región convencionalmente mitificada dentro del imaginario hispano como bravía, heroica, económica y étnicamente «pura». El país vasco es el *allá* de la novela, la norma que pauta las costumbres y las conductas por comparación insuficientes porque la novela transcurre *aquí*, en Sevilla, lugar de cruce por excelencia, no sólo por ser primer puerto hacia América, brecha por donde fluye España hacia las colonias, sino por ser lugar de diversidad étnica e hibridez cultural, de ambigüedad y de mezcla.<sup>14</sup> El *Aceitunita* proviene de madre gitana y de padre judío, mezcla que, no por azar, se considera transgresiva: «La madre de Pedro Miguel, ya viuda y con un hijo casi hombre, ese sí, gitano por todos cuatro costados, había vuelto a unirse con un judío, y éste y ella convivieron estupefactos de violar sus respectivas supersticiones»(40). Mezcla marginal por excelencia, el muchacho tiene cutis moreno, pelo castaño, ojos improbablemente azules (o verdes, según qué página se lea). Es un «churumbelo que, circunciso y todo, balbuceaba letanías a la virgen cristiana» (41), y que, cuando canta el Angelus, «conservaba algo de islamita; la voz de un neófita-efebó, ambigua, y por lo mismo, de un misterioso encanto»(33). De pie junto



a una ventana, El *Aceitunita* parece «aquel efebo andaluz que un califa cordobés llamara *Espada*, porque sus ojos, decía, le habían traspasado el corazón»(135). La orientalización se extiende a la ciudad misma, sus edificios, memorablemente evocados en el calor de la siesta:

“La añoranza con que el vasco recordaba reiteradamente su Vasconia podía ser una advertencia de su instinto. La canícula había inflamado el zafiro del cielo de Sevilla hasta hacer de él un carbunco; las palmeras no daban sombra, las fachadas blancas reverberaban, la calle de Sierpes estaba cubierta por velas de buque. El África había atravesado el Estrecho y, por Algeciras, se había metido de rondón en sus antiguas dependencias. Una brasa oculta en el minúsculo pebetero de las amapolas parecía tostar chirriando su opio; los claveles destilaban almizcle; las rosas chorreaban vainilla; pero trascendía sobre todo a miel, como si los panales se hubiesen fundido; y debían de ser las abejas sin colmena las que producían ese aturdidor murmullo que, como el de las olas en los caracoles marinos, tal vez no estuviese, a la postre, sino en los oídos de los que sufrían esta insolación.

Los patios, bajo sus tiendas de lona, con sus hamacas de esparto, eran como cubiertas entoldadas de navíos durante la travesía del Mar Rojo; el propio caño de agua se amorraba; y con las persianas corridas, en la penumbra sofocante de las habitaciones estucadas, y embaldosadas, muchas veces de azulejos, trataban los moradores de atrincherarse contra aquel asedio equinoccial [...] (45).”

Así como D’Halmar se disfraza con capa y sombrero cordobés en Andalucía, también sus personajes se visten, se travisten y se desvisten con sorprendente frecuencia. Pedro Miguel, cuyo apodo, El *Aceitunita*, ya presenta, como al descuido, un cruce de géneros, se disfraza de Niño Jesús para la procesión pascual de Deusto; de árabe para el baile de carnaval que da el poeta Giraldo (otra figura sombría a quien se compara explícitamente con Dorian Gray); de gitano cuando baila flamenco por primera vez en el teatro. Por su parte, el cura vasco, patéticamente empeñado en mantener límites, intenta disfrazar al sur de norte, corregir la «musulmana tolerancia»(16) simplificando las ceremonias religiosas, despojando la iglesia de ornamentos, y, como de paso, prohibiendo la entrada a las mujeres que previamente

se ocupaban de adornar con exceso la iglesia.<sup>15</sup> La casa parroquial se disfraza de Algorta, espartano lugar de origen: «los objetos habían tomado un vago aspecto de *allá* [...] y en el fondo, el cura Deusto esperaba ver extenderse esta transformación hacia otras cosas»(16). Pero el vestir, desvestir y travestir también funcionan en dirección opuesta. Cediendo a los ruegos de su protegido de que vayan juntos al circo, Deusto troca la sotana norteña por el traje de señorito meridional: «A la luz de una bujía, frente al pequeño espejo, un esbelto señorito, vestido de negro, se arreglaba el lazo de la corbata, y cuando, tomando la boina y la capa, se encontraron fuera, el gitanillo no podía hacerse a la idea que ese su acompañante joven y airoso era el adusto sacerdote que él había tenido siempre por viejo» (122).

Sólo cabe conjeturar las razones por las cuales D’Halmar eligió Sevilla para repensar *lo hispano* y no, digamos, Castilla, (donde *lo hispano* ya se había pensado y se estaba pensando por parte de los españoles mismos). Quizás fuera un homenaje a la *españolade*, la aceptación de la vieja y exitosa receta: *Pasión y muerte* remite inevitablemente a la *Carmen* de Mérimée, hasta en sus atribuciones étnicas: el deseante es vasco, el objeto de deseo, andaluz; el norte es económico y reprimido, el sur es derrochador, equívoco, e indigno de confianza. O quizás, al elegir Sevilla, ciudad abierta a América, D’Halmar invertía el gesto español de colonización, sometiendo a esa *madre patria* que se jactaba de haber redescubierto a la mirada desfamiliarizadora del orientalismo, transformando el lugar fundacional de la empresa imperial en lugar baratamente exótico. ¿O se trata acaso de algo diferente?

Quisiera volver por un momento a la noción de «lo nuestro», expresión a la que he recurrido varias veces, cargada de connotaciones muy diversas. Para Manuel Ugarte, en el epígrafe a este ensayo, la primera persona plural señala una comunidad de viajeros hispanoamericanos empeñados en «encontrarnos con nosotros mismos [...] para encontrar la nacionalidad superior». Para Vasconcelos, la primera persona plural ancla «nuestro» pasado hispánico. Para D’Halmar, sirve para confirmar su recuperación de España: «es de nosotros y de mí mismo que me ocupo». Pero el uso que hace el *Aceitunita* del

término -como en «me voy sobre todo porque 'lo nuestro' [...] no podía ya prolongarse» (219)- apunta a una comunidad muy otra, no habitualmente presente (antes bien, rechazada) en los procesos de organización nacional, una comunidad ya anunciada al comienzo del texto, con el uso emblemático de la primera persona. Cuando llega Deusto a Sevilla por primera vez se detiene inquieto ante La Giralda:

«[A] su imaginación de hombre del Norte chocaba como un símbolo esa *Fortissima turris nomen Domina* que sugiere el vértigo y que no puede escalar solo. Una voz viva y cantante vino a hacerle descender desde las alturas de su divagación.»

-*Subiremos juntos*- decidía el niño. (9-10; subrayado mío)

¿Por qué entonces no ver el recurso de D'Halmar al orientalismo (un orientalismo cuya explotación colonialista no pretendo negar) como la única manera de crear un espacio para ese muy particular «lo nuestro»? ¿Por qué no ver la elección de Sevilla, de una Sevilla exótica, de castañuelas y de incienso, como manera de crear un espacio de diferencia muy visible -muy espectacular, muy cursivo- donde decir lo que no puede decirse en la ficción hispanoamericana de la época: un espacio extra-ordinario donde la homosexualidad no sólo «pasa» (aunque marginalmente) sino que puede pasar a la ficción?<sup>16</sup> Esta forma de orientalismo, en *Pasión y muerte del cura Deusto*, no es por cierto, para citar de nuevo a D'Halmar, «un pueril exotismo de jugar al [español]» (o no sólo eso) sino una necesidad cultural: una manera, sí, de conjurar «no sé qué oscura suerte de la cual apenas si me atrevo a ocuparme», de conjurarlo sacándolo a la luz, haciéndolo público aun cuando se lo disfrazaba, sacándolo de ese «abismo secreto» y privado al que lo condena Díaz Arrieta y adonde querría relegarlo la crítica. Al orientalizar a la patria, D'Halmar logra a la vez manifestar el deseo homosexual en un «afuera» exótico y, con el mismo gesto, traerlo de vuelta a casa, una casa que los nacionalistas hispanoamericanos y defensores de la *hispanidad* latina y «pura», no reconocerían y menos reclamarían: «[L]os que sentimos el alma de la raza — escribe memorablemente Manuel Gálvez, recurriendo una vez más a nociones de «lo nuestro» —, los que la hemos visto vagar en las callejuelas de las ciudades castellanas, miramos como cosas exóticas los arabescos de la Alhambra, los jardines del Generalife, todos aquellos encantos que nos muestran un pueblo *sensual y afeminado*. La España castiza, aunque vieja y ruinosa, la llevamos dentro; la España africana está muy lejos de nosotros» (Gálvez 258; subrayado mío).<sup>17</sup> D'Halmar añadiría: «No tanto».

En conflicto con construcciones de España como las de Gálvez, *Pasión y muerte del cura Deusto* problematiza una lectura unívoca, heteronormativa de *lo hispano*, llamando así la atención sobre la inevitable presión de todo discurso nacional hegemónico, discurso dentro del cual la diferencia sexual no podía, no debía — o no puede, no debe — haber, donde «lo nuestro», para volver al *Aceitunista*, por cierto no puede prolongarse y termina, si no bajo las ruedas de un ferrocarril, entonces en el *closet* de las ideologías nacionales.

#### Notas

- [1] José Vasconcelos, *Ulises criollo*, Memorias, I (México: Fondo de Cultura Económica, 1982): 305.
- [2] «Augusto me había convencido de que deberíamos colaborar, a semejanza de aquellos célebres hermanos Goncourt o de los saboyanos Erckmann-Chatrion: una amistad perfecta y desinteresada armonía literaria. Fue entonces cuando abandonamos nuestros nombres de Augusto G. Thomson y Fernando Sant-Iván, para adoptar el común seudónimo D'Halmar, precedido por los nombres Augusto y Fernando. Alcancé a firmar cuentos y artículos con este seudónimo. Pero no me sentía satisfecho» (Santiván 1515).
- [3] Sobre homoeroticismo y colaboración masculina, especialmente útil para leer a D'Halmar, ver Koestenbaum.
- [4] En esa misma entrevista, «El reportaje que nadie nos hace nunca», D'Halmar imagina el diálogo siguiente: «-¿Nombre?- El que me creé. -¿Familia?- La que he adoptado» (Antología 235).
- [5] «La literatura colonial francesa constituye un desagradable tejido de clichés: tipologías fisionómicas y caracterológicas del romanticismo, fantasías sexuales racistas, e imágenes detenidas, como tarjetas postales que se barajan al azar de marcos culturales indiscriminados, de sujetos nativos: negros, cobrizos, mestizos, asiáticos, árabes, kables, moros, turcos, beduinos, islámicos, bizantinos» (Apter 207). Traducción mía.
- [6] Abundan las referencias directas a Loti en la obra de D'Halmar. Véanse «Alrededor de Loti» y «Año Nuevo en Constantinopla» en la Antología y «Navidad en el mar» (texto en el que Díaz Arrieta agudamente ve una invocación de Loti como hermano espiritual) y «La vaga fecha» en Nirvana.
- [7] A la pregunta «¿Qué le abruma?» que se hace D'Halmar al entrevistarse a sí mismo, responde: «La obsesión del yo y del nombre específico. La imposibilidad de anegarme y disolverme [...]» (Antología 238).
- [8] Durante su estancia en España, D'Halmar es colaborador asiduo del periódico *Informaciones*. Entre 1925 y 1928, escribe con regularidad para *La Nación* de Santiago, contribuyendo artículo esencialmente descriptivos sobre España que luego publica en volumen titulado *La Mancha de Don Quijote* (1934).
- [9] El bovarismo místico que comparten los dos seminaristas no puede sino recordar la apasionada relación entre D'Halmar y Santiván en la Colonia Tolstoyana. El pasaje merece ser citado in extenso:  
[C]oncluirían su carrera, y, como Pedro María Alday, el otro, era huérfano, la madre y la hermana de Iñigo Deusto constituirían el hogar de los jóvenes; llenarían su ministerio sin separarse, harían mucho bien, su común afición por la música contribuiría a vincularlos y llevarían a cabo cosas muy bellas... Todo bajo esta lámpara tutelar que ahora, acá en Sevilla, esclarecía dulcemente los rasgos de otro Pedrucho más joven y de un envejecido Deusto.

[...] Pero vino a morir la madre, y un día Pedro María hubo de confesar a Iñigo su amor por su hermana, que le impediría pronunciar sus votos; entraría, pues, en la familia, sólo que de cuán distinto modo! Y Deusto comprendió que no eran únicamente sus proyectos infantiles los que salían heridos de muerte por esta trivial materialización, sino qué sé yo qué recóndito pudor, qué ideal imposible de perfección.

No habían vuelto a verse casi con los jóvenes esposos (39).

[10] D'Halmar se detiene con frecuencia en la mirada entre hombres. Para dar un solo ejemplo, de *Pasión y muerte*: «[E]n ese momento, una chispa pareció recorrerle y se quedaron fijos sus ojos, porque acababa de recoger la mirada de Deusto clavada en él, desde la galería. Titubeó un momento, y con una voz dolorida improvisó la última endecha, que no se dirigía sino a él» (163).

[11] Elijo considerar Gatita ficción homoerótica a pesar del hecho evidente de que el personaje homónimo es una niña. La composición que hace D'Halmar del personaje, la manera en que recalca su androginia, llamándola «una niña, un niño», y comparándola con un paje, la evocación de caricias sensuales y la carencia de escenas de amor heterosexual (se supone que la niña es amante del narrador), el paralelo explícito que establece D'Halmar entre Gatita y Zahir, el joven sirviente árabe de La sombra del humo en el espejo, justifican, creo, mi interpretación.

[12] Sólo se me ocurre un texto latinoamericano de la época donde la homosexualidad, una vez descubierta, no culmina en violencia o en muerte. Pienso en el sorprendente final de «Marta y Hortensia» de Enrique Gómez Carrillo (*Almas y cerebros*. París: Garnier, 1919). El hecho de que el relato trate de lesbianas (homosexuales menos amenazadoras) acaso explique el final relativamente inocuo.

[13] Julio Orlandi Araya y Alejandro Ramírez Cid resumen la recepción de la novela en Chile con términos típicamente patológicos: «Contradictorios en extremo resultan los juicios críticos en torno al sentido vital de *Pasión y muerte del cura Deusto*. Oscilan desde la interpretación de la obra como un capítulo autobiográfico de un invertido frustrado, hasta la teoría del hipersensible sexualmente introvertido que busca en la debilidad -Zahir, Gatita y el Aceitunista eran unos simples niños cuando él los conoció- la satisfacción platónica de las más variadas tendencias» (23).

[14] Como escribe James Fernández: «A lo largo de los siglos dieciséis y diecisiete la ciudad fue alabada tanto como censurada por su diversidad y promiscuidad. 'Una nueva Babilonia' era epíteto habitual para Sevilla; Santa Teresa, entre otros, llamó a la ciudad un 'infierno'» (978). Hay ecos evidentes de esa reputación en las descripciones de D'Halmar de la ciudad.

[15] La única figura femenina que permanece en la casa parroquial es la fiel ama de llaves, figura tutelar que ya ha aparecido, en otro avatar, en Gatita. Aquí, no por casualidad, la criada se llama Mónica, como para acentuar su santa devoción materna.

[16] Los modos de hacer que la homosexualidad «pase» en la ficción de los años veinte y treinta son, desde luego, contados. Alfonso Hernández Catá, en *El ángel de Sodoma*, la otra novela homoerótica a la que me he referido, cuida de presentar a su personaje como caso patológico, presentación favorecida por un prólogo de Gregorio Marañón y un epílogo del Dr. Luis Giménez de Azúa que procuran medicalizar el texto y controlar su recepción. La orientalización elegida por D'Halmar, si bien problemática, es menos homofóbica. Que el deseo homosexual sólo puede manifestarse dentro de lo exótico es evidente en toda la ficción de D'Halmar. Aun aquellos relatos que no transcurren en lugares exóticos sufren una vuelta de tuerca distanciadora. En «Valerio Dux», por ejemplo, relato de Los alucinados que transcurre en París, el niño andrógino del que se enamora el protagonista (y por quien se suicida) es de Bretaña, región construida en el cuento como alteridad exótica de la capital francesa.

[17] A lo largo de *El solar de la raza* Gálvez insiste en negar la influencia árabe en España, incluso (por difícil que parezca) en Andalucía: «Hoy sólo existe lo árabe en España como ruina arqueológica» (240) y «En Sevilla, que suele ser considerada como una ciudad africana, lo árabe es insignificante» (249).

#### OBRAS CITADAS

- Acevedo, Ramón L. *Augusto D'Halmar, novelista: Estudio de «Pasión y muerte del cura Deusto»*. Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1976.
- Apter, Emily. «Female Trouble in the Colonial Harem». *Differences* 4. 1 (1992): 205-224.
- Asquerino, Eduardo. «Nuestro pensamiento». *La América* (Madrid), 24-25 marzo 1857.
- Boone, Joseph A. «Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism». *PMLA* 110, 1 (1995): 89-107.
- D'Halmar, Augusto. *Los alucinados*. Santiago: Ercilla, 1935.
- Antología de Augusto d'Halmar. El hermano errante*. Selección y prólogo de Enrique Espinoza. Santiago: Zig-Zag, 1963.
- Gatita, Obras escogidas*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1970.
- Joaquín Edwards Bello y su novela española. *Atenea* XI (July 1929): 497-500.
- Nirvana. Viajes al Extremo-Oriente*. Barcelona: Editorial Maucci, n.d.
- Pasión y muerte del cura Deusto*. 1a. ed. 1924. Reed. Santiago: Nascimento, 1969.
- «El reportaje que nadie nos hace nunca». *Antología de Augusto d'Halmar. El hermano errante*. Selección y prólogo de Enrique Espinoza. Santiago: Zig-Zag, 1963.
- La sombra del humo en el espejo, Obras escogidas*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1970.
- Díaz Arrieta, Hernán. *Los cuatro grandes de la literatura chilena del siglo XX*. Santiago: Zig-Zag, 1963.
- Edwards Bello, Joaquín. *Recuerdos de un cuarto de siglo*. Santiago: Zig-Zag, 1966.
- Fernández, James. «The Bonds of Patrimony: Cervantes and the New World». *PMLA* 109, 5 (1994): 969-981.
- Gálvez, Manuel. «Las sombras de Taric». en Djbilou, Abdellah, ed. *Diwan modernista: Una visión del Oriente*. Madrid: Taurus, 1986: 248-258.
- Garber, Marjorie. *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*. Nueva York: Routledge, 1992.
- Gómez Carrillo, Enrique. «Marta y Hortensia». *Almas y cerebros*. París: Garnier, 1919: 73-80.
- Hernández Catá, Alfonso. *El ángel de Sodoma*. Prólogo del Dr. Gregorio Marañón. Epílogo del Dr. Giménez de Azúa. Valparaíso: El Callao, 1929.
- Koestenbaum, Wayne. *Double Talk: The Erotics of Male Literary Collaboration*. Nueva York y Londres: Routledge, 1989.
- Montenegro, Ernesto. Pról. a Augusto D'Halmar. *Capitanes sin barco*. Santiago: Ediciones Ercilla, 1934.
- Orlandi Araya, Julio y Alejandro Ramírez Cid. *Augusto D'Halmar. Obras, estilo, técnica*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1959.
- Reyles, Carlos. *El embrujo de Se villa*. 1a. ed. 1922. Reed. Montevideo: Editorial Kapelusz, 1980.
- Rodó, José Enrique. *Obras completas*. Introd. y notas de Emir Rodríguez Monegal. Madrid: Aguilar, 1967.
- Said, Edward. *Orientalism*. 1a. ed. 1978. Reed. Nueva York: Vintage Books, 1979.
- Santiván, Fernando. *Memorias de un tolstoyano. Obras completas*. Santiago: Zig-Zag, 1965.
- Sebreli, Juan José. «Historia secreta de los homosexuales porteños». *Perfil* (Buenos Aires), II: 27 (1983): 6-13.
- Suárez, José León. *Mitre y España. A propósito de la Exposición Iberoamericana de Sevilla*. Madrid: Maestre, 1929.
- Ugarte, Manuel. *Escritores iberoamericanos de 1900*. Santiago: Editorial Orbe, 1943.
- Unamuno, Miguel de. «Recuerdo de su última estada en París». *Nosotros*, XIX, 199 (1925): 429-432.

# El Centenario de los Famosos

# 41

Después del baile clandestino de los 41, México nunca sería el mismo.

Esta fiesta perturbadora, que infectó hasta el corazón político de México, la familia del Presidente Porfirio Díaz, marcó la explosión de una fantasía pública en torno a la diferencia y el capricho sexuales.

Robert McKee Irwin

Profesor del Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Tulane

## EL BAILE DE SÓLO HOMBRES

La madrugada del 17 de noviembre de 1901, la policía de la ciudad de México, al escuchar el bullicio de una fiesta celebrándose aparentemente sin licencia, irrumpió en una casa en la cuarta calle de la Paz y sorprendió a 41 hombres (sin ninguna mujer presente), la mitad de ellos vestidos de mujer. El subsiguiente escándalo sensacional que se llevó a cabo en los periódicos capitalinos siguió a los 41 desde su detención por ataques a las buenas costumbres, pasando por su subsiguiente humillación pública al hallarse mandados a barrer las calles todavía maquillados y vestidos en ropa de mujer, y finalmente hasta su remisión a Yucatán donde ayudarían al ejército mexicano en su guerra contra los insurgentes mayas, haciendo zanjas y trabajando en el rancho.

Si bien los varios reportajes periodísticos, corridos, caricaturas (las imágenes más conocidas siendo los varios grabados del célebre artista popular mexicano, José Guadalupe Posada) y hasta una novela (totalmente olvidada – parece que sólo se ha conservado una copia, la del Fondo Rafael H. Valle de la Biblioteca Nacional de México –, *Los 41* de Eduardo Castrejón de 1906) de la época<sup>1</sup>, se contradicen notoriamente entre sí en cuanto a los acontecimientos precisos del famoso “baile nefando” (término resucitado de la época colonial cuando “el pecado nefando” de sodomía de los indígenas fue una de las justificaciones principales por la conquista del “nuevo mundo”)<sup>2</sup>, lo básico de la leyenda es lo que ya resumimos. Además, una sola imagen ha perdurado, la de los 41 travestis, y por eso, como observa Carlos Monsiváis, “desde entonces y hasta fechas recientes en la cultura popular el *gay* es el travesti y sólo hay una especie de homosexual: el afeminado” (“Ortodoxia” 199), es decir, el escándalo público de este “baile de sólo hombres” es el momento clave en la construcción moderna de la homosexualidad masculina en México<sup>3</sup>. En otro momento, el mismo Monsiváis lo elabora en más detalle: “Aunque no parezca, la Redada, por así decirlo, inventa la homosexualidad en México... la Redada, al darle el nombre ridiculizador a la especie (Los 41), modifica el sentido de esa colectividad en las tinieblas: de anomalías aisladas ascienden a la superficie del choteo, y esta primera visibilidad es un paso definitivo” (“Los iguales”, sin paginación).

El “baile clandestino” contaba entre sus convidados no sólo los aproximadamente 19 travestis, sino también sus sirvientes y varios otros hombres vestidos de hombre, entre ellos una cantidad de “curiosos” quienes habían sido reclutados de ciertas cantinas selectas. Entre los más notorios de los 41 fue un grupo de dandys conocidos en “los boulevards” por su elegancia estafalaria<sup>4</sup>. Cada tarde paseaban frívolamente estos señores elegantes en la calle de Plateros, luciendo sus trajes (masculinos) espléndidos, coqueteando con mozas ingenuas. Dicen que identificados entre los detenidos fueron abogados, dentistas y hasta sacerdotes, pero en realidad no sabemos quiénes eran los 41 ya que los mismos periódicos admitieron que casi todos los nombres que tenían registrados eran falsos. Sin embargo, el más famoso de los 41 fue en realidad el cuadragésimo segundo maricón. Los primeros reportajes periodísticos afirmaron que la cantidad de hombres detenidos fue 42, figura que misteriosamente se volvió 41 después de un par de días. El cuadragésimo segundo bailarín había sido subrepticamente suprimido del registro público cuando descubrieron que era el yerno del Presidente Porfirio Díaz<sup>5</sup>. Otro chisme fue que el cuadragésimo segundo afeminado fue, en realidad, una mujer, ama de llaves de la casa alquilada para el baile.

Los chismes de los 41 y de los personajes escandalosos de la época se revelan en la obra, “Doña Caralampía Mondongo lo sabe y te lo cuenta todo...” que preparó el activista, actor e impresario (dueño del divertidísimo

antro, Cabaré-Tito, de la Ciudad de México) Tito Vasconcelos para el centenario de los 41 en Nueva Orleans. Quién mejor que nuestra comadrita doña Caralampía, alter ego del travestido Ireneo Paz (abuelito del venerado Octavio) en su periodismo de la época de los 41, para cuchichearnos los secretos más impúdicos y escabrosos del porfirato?

## EL CENTENARIO DE LOS 41

El fin de semana del 17 de noviembre de 2001, bajo los auspicios del Centro de Estudios Latinoamericanos Roger Thayer Stone de la Universidad de Tulane en Nueva Orleans, Estados Unidos, se realizó el simposio, “Centenario de los Famosos 41: Sexualidad y Control Social en América Latina, hacia 1901,” el cual reunió a más de 25 investigadores de todas partes de las Américas para que presentaran sus trabajos pioneros acerca de cuestiones como la prostitución, la higiene pública, la enfermedad mental, la degeneración, el travestismo, las enfermedades venéreas, los escándalos sexuales y la homosexualidad en la época de las últimas décadas del siglo XIX y los primeros del XX en México, Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Cuba y Uruguay. También hubo en Tulane una exhibición de grabados de Posada y reproducciones de los artículos originales de los periódicos mexicanos de 1901 acerca del gran escándalo, la cual se realizó concurrentemente con otra en el Museo de la Ciudad de México que presentó “la mirada satírica de 26 artistas” contemporáneas sobre el mismo tema bajo el título “Muy chulos y coquetones” (*La Crónica de Hoy* 1/11/2001)<sup>6</sup>. Puede parecer irónico o hasta ofensivo que hayamos llamado el evento “centenario”. Un centenario se celebra para honrar a un individuo o a un grupo o para recordar un evento que sigue teniendo resonancia después de cien años. El baile de los 41 sí sigue resonando en 2001; sin embargo, la fiesta en sí no fue nada original. Lo que sí fue original es que el ambiente subterráneo y clandestino que lo produjo fue expuesto. La noción moderna de la homosexualidad en México nace no porque nace un nuevo travestismo o un nuevo mecanismo de deseo sexual entre hombres sino porque hubo un escándalo que provocó un nuevo discurso sobre un posible erotismo que existía entre hombres.

El baile fue sorprendido y los convidados fueron detenidos, públicamente humillados y severamente castigados, sin siquiera un proceso en el que hubieran podido presentar una defensa legal. Uno de los periódicos de la época, *El Hijo del Ahuizote* presenta el dilema que se planteaba con el incidente: “la depravación de los ‘cuarenta y uno’ no está calificada de delito en el Código; la falta a la moral que cometieron no fue pública y no hubiera llegado a las proporciones del escándalo sin la intervención de la política que la reveló haciéndola notoria” (1/12/1901). Por eso fue el Gobernador del distrito y no un juez o un jurado que culpó y sentenció a los 41. Su condenación fue reacción del Gobernador ante la desaprobación pública; entonces su castigo fue más linchamiento que aplicación de principios de justicia.

El tema del simposio fue la sexualidad y el *control social*. ¿Quiere decir, entonces que celebramos el castigo de la homosexualidad? ¿su criminalización? ¿la violación de la vida privada? ¿la humillación pública de los travestis? ¿la homofobia de la prensa, gobierno y pueblo mexicanos? ¿la falta de acceso de los 41 a un sistema de justicia? ¿la falta de voz de los homosexuales? El simposio exploró cuestiones de control sexual y social no para celebrarlas sino para revelar las historias de sus mecanismos sutiles de eficacia e ineficacia. La homosexualidad, la prostitución y otros comportamientos sexuales “anormales” han sido manipulados por los discursos de la religión, la medicina, la psicología, y las leyes de “la naturaleza”. Mientras que la retórica de alarma de hace cien años quizás parezca exagerada hasta el punto de la ridiculidad en la actualidad, es importante notar cómo se aceptaba – y muy fácilmente en aquellos tiempos –, y también cómo la diferencia sexual – tan universalmente despreciada – fue usada como una arma retórica en otras batallas de género, de clase social, de raza, de nación. Por ejemplo, con el nuevo discurso de la nación viril que se construyó en la época de la revolución mexicana y que surgió en debates sobre la cultura nacional en los años veinte, se empleó una retórica agresivamente homofóbica para

perseguir a escritores como Salvador Novo y Xavier Villaurrutia como afeminados y consecuentemente antinacionales<sup>7</sup>.

El Centenario de los 41 no celebró la represión de la subversión sexual, sino su nueva visibilidad. Con pocas excepciones, los actos sexuales no se discutieron en la Latinoamérica decimonónica<sup>8</sup>. Dice Monsiváis, "Si en el virreinato se condena a los sodomitas a la hoguera porque 'mudan de orden natural', en el siglo XIX jamás se les menciona por escrito" ("Ortodoxia" 197). En México, Brasil, Argentina y en otras partes de América Latina el nuevo siglo experimentó un nuevo y repentino interés en todo tipo de deseo, práctica e identidad sexuales<sup>9</sup>. Los sociólogos, criminólogos y psiquiatras positivistas examinaron casos de "desviación" sexual para mejor entender lo que ellos percibieron frecuentemente como la degeneración social. La prensa popular sensacionalizó los escándalos y crímenes sexuales, incitando el interés de un aparentemente insaciablemente curioso público. La literatura naturalista y modernista esteticizó, aunque fuera en estilos completamente distintos, una pléora de comportamientos sexuales nunca imaginados antes por la Latinoamérica letrada. La sexualidad había improvisadamente tenido una nueva visibilidad que la llevó al primer plano de los debates culturales de la época. La ironía es clara. Como Foucault ha aseverado tan persuasivamente, los mecanismos de represión no pueden funcionar sin incitar el discurso sobre lo que quieren reprimir, y este discurso al fin y al cabo es productivo. Es decir que el discurso de represión provoca los mismos deseos y comportamientos que pretende reprimir. El Centenario de los Famosos 41 celebra no la represión del travestismo y la homosexualidad sino la nueva proliferación de disidencias sexuales que los discursos de la represión sexual posibilitaron.

En el simposio de Tulane, los trabajos de los ponentes trataron cuestiones de la invención de la homosexualidad en la época (Carlos Monsiváis); de la problemática imagen pública del poeta/dandy en la época del modernismo, viendo los casos de Amado Nervo (Sylvia Molloy), João do Rio (James Green) y Julián del Casal (Wilfredo Hernández); de la sexualidad en las prisiones de Brasil (Peter Beattie), México (Pablo Piccato) y Argentina (Débora D'Antonio); del escándalo sexual en los periódicos, por ejemplo el caso del asesinato de Delmira Agustini (Luis Peña, Magdalena Maíz Peña); de los crímenes sexuales: el silencio masculino ante la violación en Argentina (Donna Guy); del transexualismo, viendo el caso de un(a) coronel(a) de la Revolución Mexicana (Gabriela Cano); etc. El simposio de los 41 fue una reunión de investigadores innovadores cuyas pesquisas les han llevado a los archivos olvidados: los periódicos desmenuzables (Lilia Granillo Vázquez, Robert Buffington, Víctor Macías González); los estudios empolvados de los positivistas (Licia Fiol-Matta); las novelas, obras de teatro y crónicas olvidadas (y muchas veces perdidas) de los literatos (Oscar Montero, Scott Cooper); los códigos legales y los registros policíacos (Katherine Bliss); y los muy infrecuentes testimonios quizás nunca antes leídos de los individuos no muy ilustres ante los discursos que les quería reprimir (cartas de amor: William French; testimonios de pacientes del manicomio: Cristina Rivera Garza). Otros han reinterpretado textos ya conocidos de una perspectiva que toma en cuenta la importancia de sus elementos sexuales (Daniel Balderston y José Quiroga, Pablo Ben, Denilson Lopes, Alfredo Villanueva Collado). Esperamos que esto inspire más escudriñamiento de una época cuando la sexualidad empezaba a asumir un papel importante en la cultura latinoamericana como el anatema que se necesitaba como arma retórica para construir y definir una cultura oficial y también como un aspecto integral, aunque nunca oficialmente afirmado, de ella.

#### LOS DISCURSOS DE CONTROL Y REPRESIÓN SOCIALES

La primera representación de la homosexualidad mexicana de la época escrita por un homosexual son las memorias de Salvador Novo (*La estatua de sal*), redactadas en los años 40 y publicadas póstumamente en 1998. Novo escribe principalmente sobre sus aventuras de adolescente (hacia 1920), en las cuales surgen chismes sobre figuras tan diversas como su amigo Xavier Villaurrutia, el escandaloso (e inadecuadamente estudiado) "Ricardo Arenales"<sup>10</sup>, y el dominicano Pedro Henríquez Ureña, pero también menciona el caso de Antonio Adalid, conocido como "el alma" de ciertos bailes de "la época en que los exquisitos aristócratas celebraban fiestas: aunque privadas, sin duda trascendidas a la murmuración y el escándalo de una pacata ciudad pequeña: la época, en fin, del famoso baile de los 41." Sigue contando Novo, "Había alcahuetes... que procuraban muchachos para la diversión de los aristócratas. Una noche de fiesta, Toña [apodo de Adalid] bajaba la gran escalera con suntuoso atavío de bailarina. La concurrencia aplaudió su gran entrada; pero al pie de la escalera, el reproche mudo de dos ojos lo congeló, lo detuvo. Parecía apostrofarlo: '¡Viejo ridículo!' Toña volvió a subir, fue a quitarse el disfraz, bajó a buscar al hermoso muchacho que lo había increpado en silencio. En ese momento se ponía al remate al mejor postor la posesión de aquel jovencito. Antonio lo compró. Se llamaba también Antonio. No llegaba a veinte años. Sea en el famoso baile de los 41, sea en otro, estalló el escándalo. Don José Adalid desheredó y desconoció a este hijo degenerado..." (109). Este cuentito, repetido por segunda mano décadas después de los acontecimientos, es la primera representación de la homosexualidad de 1901 no relatada en espíritu homofóbico.

La homosexualidad, como nuevo concepto en 1901, distinto del de la sodomía de varios siglos antes, se iba definiendo por medio del escándalo. Sin embargo, todos la tratan como si fuera un concepto universalmente bien conocido, sin necesidad de definirse. Nadie tenía que explicar que el

travestismo, superficialmente una práctica de disfrazarse, también implicaba la perversión sexual, pero fue por medio del nuevo discurso, muchas veces incoherente, del travestismo y la perversión sexual que estos conceptos tomaron una forma fija. Aunque la homosexualidad fue un nuevo aspecto de lo afeminado (el afeminamiento nunca había sugerido una desviación sexual en el siglo XIX en México)<sup>11</sup>, el concepto del afeminamiento del hombre la absorbe como si siempre hubiera sido elemento suyo. La sexualidad, construida en gran parte como componente de la naturaleza — aunque a veces un componente rebelde, que "injuria gravemente a la Naturaleza" (Castrejón 6) —, tiene que colocarse en el habitus colectivo mexicano y el esquema existente del género es el lugar donde más fácilmente se acomoda<sup>12</sup>.

En *Los 41*, cuando los jóvenes afeminados se saludan, no es sorprendente que se besen, ni que sean los besos "eróticos" (2). Que el travestismo señala una sexualidad inaudita es claro, pero cómo se definía esta sexualidad insólita es un poco más borroso. Los mismos prejuicios de estas voces de autoridad a veces parecen estar enredados en la confusión. Un caso típico es el del criminalista mexicano Carlos Roumagnac que, en una serie de entrevistas con presos en las cárceles de México, indica que la homosexualidad era omnipresente entre los reos masculinos<sup>13</sup>. Encontró, por ejemplo, que hasta tenían su propio vocabulario para referirse a los diferentes papeles que desempeñaban los participantes en los actos homosexuales: caballos (pederastas pasivos) y mayates (los activos). Según las conclusiones de Roumagnac, los actos homosexuales entre hombres seguían "un sistema de comunidad" basado en papeles de género donde el mayate es el hombre y el caballo es la mujer. No son originales estas ideas en Roumagnac. Lo que sí es interesante es que él encuentra que "tienen también otras denominaciones" que aparentemente no tienen mucho que ver con este esquema de activo/pasivo. Pero como no le interesa entender la realidad sexual, sino definir la diferencia sexual en una manera de acuerdo con sus preconcepciones, ni menciona cuáles eran estas denominaciones (76-78n1). En cuanto a los actos homosexuales de las mujeres, Roumagnac no investiga más allá de los besos (y seguro que ni idea tenía de cuáles serían sus actos sexuales)<sup>17</sup>. Sin embargo, se puede concluir por medio de sus entrevistas que "las tortilleras" también siguen un sistema binario de relaciones sexuales basado en los roles de género ya que "las que se peinan derecho son hombres" y las que se hacen la raya en el otro lado son mujeres (190-91). No se puede averiguar hasta qué punto descubre nueva información sobre la sexualidad de los reos y hasta qué punto simplemente encuentra lo que busca.

En el caso de los 41, una revisión de las evidencias textuales muestra un enredo de nociones de lo que era la homosexualidad. Sin embargo, el número 41 acaba y sigue significando la homosexualidad y afeminamiento masculinos en México. Como indica el general Francisco Urquiza en 1965, "En México el número 41 no tiene ninguna validez y es ofensivo para los mexicanos... Decirle 41 a un hombre es decirle afeminado. Estar bajo lo que ampare a ese número es ser en cierto modo afeminado. La influencia de esa tradición es tal que hasta en lo oficial se pasa por alto el número 41. No hay



en el ejército División, Regimiento o Batallón que lleve el número 41. Llegan hasta el 40 y de allí se salta al 42. No hay nómina que tenga renglón 41. No hay en las nomenclaturas municipales casas que ostentan el número 41... No hay cuarto de hotel o de Sanatorio que tenga el número 41. Nadie cumple 41 años... No hay automóvil que lleve placa 41, ni policía o agente que acepte ese guarismo" (citado en Schneider 69). En años recientes, el ambiente homosexual se ha apoderado del número. La primera novela no condenatoria de tema homosexual en México es *41, o el muchacho que soñaba en fantasmas* de Pablo Po de 1963. Varias discotecas *gays* de la ciudad de México han empleado este símbolo cultural en sus nombres, jugando a veces con variaciones: el 41, el 42, el 14. En nuestra experiencia personal nos acordamos que un señor, padre de familia del barrio bravo de Tepito una vez nos comentó que tenía 30-11 años para no decir 41.

Los 41 se han registrado en la historia mexicana como emblemas de la homosexualidad masculina. No obstante, el discurso de 1901 no presentó ninguna prueba que la homosexualidad mexicana se realizara conforme con el estereotipo por el que se recuerda hoy día, es decir un sistema rígido de roles de género: el hombre activo y el afeminado pasivo (ni tampoco con ningún otro estereotipo fijo). Tampoco presentaron esas representaciones de validez muy cuestionable una visión consistente de la homosexualidad masculina. El mismo discurso parece determinar la sexualidad basándose en tanto el objeto sexual como el fin sexual; parece verla simultáneamente como rasgo innato y característica aprendida; parece entenderla como manifestación de un deseo muy restringido y al mismo tiempo como la libertad sexual absoluta.

Hubo desde el principio una confusión acerca de cuáles de los 41 eran homosexuales. Al principio, los reportajes indican que todos son culpables y merecen castigo. Mientras que Posada los representa con bigotes, aún a los travestidos más afeminados, un periódico asevera que los convidados de las cantinas eran "víctimas de un verdadero chasco" ya que los travestis bailaban "con chochos, medias bordadas de seda, caderas y pechos postizos, pelucas con trenzas, pintados los rostros de blanco, con las picarecas ojeras de ordenanza, en fin, el disfraz tan bien hecho, que era difícil al primer golpe de vista, saber si aquellos individuos eran hombres" (*El Popular* 24/11/1901). Las fuentes no están de acuerdo acerca de la necesidad de castigar a los hombres no vestidos de mujer. ¿Son todos homosexuales o sólo la mitad?

Aquí vemos una incoherencia en la definición de la homosexualidad mexicana como se entendía en 1901. Eve Kosofsky Sedgwick, en su libro *Epistemology of the Closet*, ve este tipo de incoherencia como emblemático de la visión occidental de la sexualidad, con implicaciones que van mucho más allá del escándalo local. Propone Sedgwick que "muchos de los nodos más importantes del pensar y el saber en la cultura occidental del siglo XX en su totalidad están estructurados – en efecto fracturados – por una crónica y ahora endémica crisis en la definición homo/heterosexual, indicativamente masculina, que tiene sus orígenes en el fin del siglo XIX" (1, ésta y todas las demás traducciones son nuestras). Articula Sedgwick una de las incoherencias principales como "la contradicción entre el entender la definición homo/heterosexual por un lado como cuestión de importancia activa principalmente para una minoría homosexual reducida, distinta y relativamente fija (a la que me refiero como la visión minorizante), y el entenderla por otro lado como una cuestión de determinativa importancia continua en las vidas de la gente a través de un espectro de sexualidades (a la que me refiero como la visión universalizante)" (1).

En el primer caso, la visión minorizante de Sedgwick, sólo los hombres afeminados son homosexuales. La homosexualidad se determina por una identificación de género. Un hombre que quiere ser mujer, que asume el papel sexual de la mujer, es homosexual. Sexualmente, este hombre afeminado tiene el fin sexual de ser penetrado. Los reclutados de las cantinas que llegaron vestidos de hombre, entonces, no son homosexuales porque no muestran ningún deseo de ser mujer. Aun si hubieran tenido relaciones sexuales con los travestis, lo habrían hecho, presumidamente, asumiendo el papel de hombre. Su fin sexual habría sido penetrar, no ser penetrado. La visión universalizante no se basa en fin sexual, sino en objeto sexual. En esta visión cualquier hombre que deesa o que tiene relaciones sexuales con otro hombre es homosexual. No importa si se identifica como mujer, si quiere penetrar o ser penetrado. En este caso, todos los 41 eran homosexuales porque todos bailaron juntos, e implícitamente, todos se deseaban<sup>15</sup>. En los reportajes y también en la novela, el destino de la mitad de los hombres queda en duda. ¿Eran homosexuales o no? Sólo se acuerda hoy día de los travestis, es decir, de la otra mitad de los bailarines. Sin embargo, el símbolo que ha perdurado en la historia es el número 41.

El centenario de los 41 es la celebración del aniversario no de la represión sino del baile que escandalosamente reunió en la imaginación pública los travestis, los libertinos, los sexualmente curiosos y diversos mexicanos cachondos de todas clases sociales bajo el signo de los 41. Conmemora la fiesta perturbadora que lanzó la explosión no de un discurso represivo sino de una disonancia de discursos muchas veces autocontradictorios. Reconoce la importancia de un evento que posibilitó no sólo la construcción del estereotipo del maricón sino también la de una variedad de nuevas sexualidades no heteronormativas<sup>16</sup>. Un verdadero continuo de masculinidades mexicanas participó en el baile, según las representaciones que tenemos, y estos 41 infectaron hasta el mero corazón de México, la familia del Presidente Porfirio Díaz. El baile no fue sólo la mexicanización del homosexual sino también la homosexualización de México. Y México nunca sería lo mismo.

#### Notas

- 1 Para una crónica completa tanto de los documentos mencionados como de los materiales críticos que los tratan, ver García.
- 2 Para una discusión del discurso colonial sobre "el pecado nefando", ver Olivier.
- 3 Ver Irwin, "The Famous 41", Monsiváis, "Los iguales".
- 4 El gran historiador de la vida social en el porfiriato, Moisés González Navarro, narra que "aun en aristocráticas calles se advertía la presencia de hombres con traje blanco, chochos del mismo color, pañuelo azul en el bolsillo de la americana, flor roja en el ojal, sombrero de panamá con listoncito de color, ya fuera rojo o azul o ambos combinados, al caminar procurar exhibir lo más posible el calzado" (410).
- 5 Se llamaba Ignacio de la Torre; narra Monsiváis, "Según cuenta su amigo José Juan Tablada en *La feria de la vida*, De la Torre, al enseñarles su gran colección de zapatos y botas de montar, se ufana: 'Señores, ésta es mi biblioteca'. Es, además, hacendado en Morelos y entre sus trabajadores se encuentra Emiliano Zapata, que – según la leyenda – viene a México por vez primera en 1910, como caballerango de don Nacho" ("Los iguales" sin paginación).
- 6 La frase viene del grabado famoso de Posada que viene acompañado por el corrido que empieza, "Aquí están los maricones, muy chulos y coquetones".
- 7 Ver Balderston, "Poetry, Revolution, Homophobia".
- 8 Una notable excepción es Brasil. Ver, por ejemplo, Beattie.
- 9 El cuerpo de trabajos en los campos de la historia, la literatura y los estudios culturales ha ido creciendo en años recientes. Algunos ejemplos que tratan la época de los 41: Molloy (varios artículos), Salessi, Masiello (varios artículos), Ben, Green, Beattie, Montero (varios artículos), Buffington, la antología compilada por Escaja.
- 10 Se refiere a Miguel Ángel Osorio – mejor conocido por otro seudónimo, Porfirio Barba Jacob –, el poeta colombiano. Ver Domínguez Rubalcava (79-116), Balderston, "Amistad masculina".
- 11 Ver Irwin, "El Periquillo".
- 12 Para una discusión del género y la sexualidad como componentes del habitus, ver Bourdieu (especialmente 18-33), Lamas.
- 13 Para un análisis detallado de la obra de Roumagnac, ver Buffington 59-86, 130-40.
- 14 Ver Irigaray para un análisis de los problemas con la representación de la sexualidad femenina por autores masculinos.
- 15 Estas mismas contradicciones siguen vigentes en la cultura contemporánea de México: ver Prieur.
- 16 El término "heteronormativo" se refiere a todas las manifestaciones de la sexualidad que subvierten la norma heterosexual (Warner).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Balderston, Daniel. "Amistad masculina y homofobia en 'El hombre que parecía un caballo'." *El deseo, enorme cicatriz luminosa*. Caracas: eXcultura, 1999: 29-26.
- ... "Poetry, Revolution, Homophobia: Polemics from the Mexican Revolution." Sylvia Molloy and Robert McKee Irwin, Eds. *Hispanisms and Homosexualities*. Durham: Duke University Press, 1998: 57-75.
- Beattie, Peter. "Conflicting Penile Codes: Modern Masculinity and Sodomy in the Brazilian Military, 1860-1916." Daniel Balderston and Donna J. Guy, Eds. *Sex and Sexuality in Latin America*. New York: New York University Press, 1997: 65-85.
- Ben, Pablo. "Muéstrame tus genitales y te diré quién eres. El 'hermafroditismo' en la Argentina finesecular y de principios de siglo XX." Omar Acha y Paula Halperin, Comp. *Cuerpos, género, identidades: estudios de historia de género en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2000: 61-104.
- Bonfil, Carlos. "Los cuarenta y uno". Enrique Florescano, Coord. *Mitos mexicanos*. México: Aguilar, 1995: 219-24.
- Bourdieu, Pierre. *Masculine Domination* [1998]. Richard Nice, Trad. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Buffington, Robert. *Criminal and Citizen in Modern México*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2000.
- Castrejón, Eduardo. *Los 41*. México: Tipografía Popular, 1906.
- Domínguez Rubalcava, Héctor. *La modernidad abyecta: formación del discurso homosexual en Hispanoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2001.
- Escaja, Tina, Comp. *Delmira Agustín y el modernismo: nuevas propuestas de género*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2000.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, Vol I [1978]. Robert Hurley, Trad. New York: Vintage Books, 1990.
- Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge, 1989.
- García, Alejandro. *Los cuarenta y uno: crónica hemerográfica de un baile prohibido*. Manuscrito no publicado.
- González Navarro, Moisés. *El porfiriato: la vida social*. Daniel Cosío Villegas, Ed. *Historia moderna de México*, Vol. IV. México: Hermes, 1957.
- Green, James Naylor. *Beyond Carnival*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One* [1977]. Catherine Porter and Carolyn Burke, Trad. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Irwin, Robert McKee. "The Famous 41: The Scandalous Birth of Modern Mexican Homosexuality." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 6:3, 2000: 353-76.
- ... "El Periquillo Sarmiento y sus cuates: el 'éxtasis misterioso' del ambiente homosocial en el siglo diecinueve." *Literatura Mexicana* 9:1, 1998: 23-44.
- Lamas, Marta. "Cuerpo: diferencia social y género." *Debate Feminista*. 5:10, 1994: 3-31.
- Lombroso, Cesare. *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*. Torino: Fratelli Bocca, 1896-97.
- Masiello, Francine. "Estado, género y sexualidad en la cultura del fin de siglo." Josefina Ludmer, Comp. *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1994: 139-49.
- ... "Gentlemen," damas y travestis: ciudadanía e identidad cultural en la Argentina del fin de siglo." Lelia Area y Mabel Moraña, Comp. Buenos Aires: UNR Editora, 1994: 297-309.
- Molloy, Sylvia. "La flexión de género en el texto cultural latinoamericano." *Revista de Crítica Cultural* 21, 11/2000: 54-56.
- ... "His America, Our America: José Martí Reads Whitman." Betsy Erkkila y Jay Grossman, Eds. *Breaking Bounds: Whitman and American Cultural Studies*. New York: Oxford University Press, 1996.
- ... "The Politics of Posing." Sylvia Molloy and Robert McKee Irwin, Eds. *Hispanisms and Homosexualities*. Durham: Duke University Press, 1998: 141-60.
- ... "Too Wilde for Comfort: Desire and Ideology in Fin-de-Siècle Latin America." Monica Dorenkamp and Richard Henke, Eds. *Negotiating Lesbian and Gay Subjects*. New York: Routledge, 1985: 35-52.
- Monsiváis, Carlos. "Los iguales, los semejantes, los (hasta hace un minuto) perfectos desconocidos (A cien años de la Redada de los 41)." México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2000.
- ... "Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas." *Debate Feminista* 6:11, 1995: 183-210.
- Montero, Oscar. "Julian del Casal and the Queens of Havana." Emilie L. Bergmann and Paul Julian Smith, Eds. *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*. Durham: Duke University Press, 1995: 92-112.
- ... "Modernismo and Homophobia: Dario and Rodo." Daniel Balderston and Donna Guy, Eds. *Sex and Sexuality in Latin America*. New York: New York University Press, 1997: 101-17.
- Novo, Salvador. *La estatua de sal*. México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1998.
- Olivier, Guilhem. "Conquérants et missionnaires face au 'péché abominable', essai sur l'homosexualité en Mésoamérique au moment de la conquête espagnole." *Caravelle* 55, 1990: 19-51.
- Po, Pablo. *41, o un muchacho que soñaba en fantasmas*. México: B. Costa-Amic, 1964.
- Prieur, Annick. *Mama's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Roumagnac, Carlos. *Los criminales en México*. México: Tipografía El Fénix, 1904.
- Salessi, Jorge. *Médicos, maleantes y maricas*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1995.
- Schneider, Luis Mario. *La novella mexicana entre el petróleo, la homosexualidad y la política*. México: Nueva Imagen, 1997.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *The Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Warner, Michael. "Introduction." Michael Warner, Ed. *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota, 1993.

# Gabriela Mistral: una madre "rara" para la Nación

una entrevista a Licia Fiol-Matta

Profesora del Departamento de Cultura Latinoamericana de Barnard College;  
autora de *A queer mother for the Nation* (2002)

R. de C.C.: *¿Qué más te atrajo de la figura de Gabriela Mistral a la hora de elegirla como objeto de estudio: cómo se despertó tu interés en ella y cuál es la relevancia que le asignas a esta figura cultural en el campo del debate de ideas del siglo XX en América Latina?*

L.F-M: Empecé a indagar el tema Mistral por la línea del feminismo, mientras cursaba estudios de postgrado en la Universidad de Yale. Me llamó mucho la atención el discurso materno en las canciones de cuna, por ejemplo. Me parecían más bien "uncanny", desasosegantes, por tratarse de un universo cerrado a lo social y a la sociabilidad, en tanto el discurso materno público existía, por el contrario, completamente separado de lo individual e íntimo. Me sorprendió cómo, para estudiantes feministas en una clase sobre escritoras latinoamericanas, Mistral resultaba un tanto vergonzosa y hasta incomprensible porque no correspondía al modelo femenino que se buscaba en los estudios de la mujer, de las llamadas "mujeres fuertes" o "adelantadas", "mujeres emancipadas", que rechazaban los roles tradicionales de madre y esposa. Aproveché la incomprensibilidad y lo minoritario para lanzar mi investigación, pero me tomó mucho tiempo entender mi propio acercamiento. Interpretar el texto mistraliano no me resultó nada de fácil pero sí provocativo.

Luego entendí que me interesó tanto Mistral por su inserción en todos los grandes debates del siglo XX latinoamericano. Reconocí una gran continuidad entre Mistral, Rodó y Martí, en cuanto a la elaboración de ideas sobre la democracia y la construcción de un espíritu latinoamericano frente a la modernidad vertiginosa. Hay una influencia directa de Sarmiento, quien abogó por la reforma de las escuelas, y quien estaba muy interesado en la educación femenina, al igual que Hostos y que Vasconcelos en el siglo XX. El discurso racial, la defensa del mestizaje como seña identitaria en Latinoamérica, obviamente encuentra en Mistral una de sus más importantes exponentes. Aunque se la piensa a menudo como arcaica, ninguna otra figura me parece tan moderna como la de G. Mistral: en su aproximación a temas de pedagogía; en su carrera internacional y especialmente en su desempeño en la Liga de Naciones y en Naciones Unidas; en la manipulación astuta de su imagen; en sus políticas raciales y en su conflictuada esfera íntima; en el uso a la vez dominante y alternativo que ella hace de la religión.

Hallé en Mistral una de las grandes figuras culturales del siglo XX, una especie de máquina de autoridad cultural y un símbolo visual muy poderoso.

R. de C.C.: *Lees a Mistral como un "símbolo visual muy poderoso" y hablas, a propósito de ella, de "su manipulación astuta de la imagen". Uno de los capítulos más originales de tu libro tiene que ver con el análisis cultural de las construcciones fotográficas del retrato de G. Mistral. ¿Cómo juega ahí identidad sexual, mirada y género? ¿Cómo interviene el concepto de la pose?*

L.F-M: En el libro, intenté recoger y analizar materiales que permiten también leer las intersecciones entre Mistral y la cultura de masa o la cultura popular: desde el folclore a la prensa y la fotografía. Por lo demás, Mistral era una enamorada de la imagen visual, creía fuertemente en el poder de las imágenes, tal como se indica en la parte del libro titulada "Pedagogía, humanidades y desorden social". El capítulo "La imagen lo es todo" analiza la progresión del retrato de Mistral desde la escritora-profesora femenina hasta la pose masculina de la "Madre de América", y especula acerca de la circulación de esta imagen de indeterminación sexual. Mistral no era convencionalmente femenina, tampoco pasaba por hombre ni era andrógina. Era un primer ejemplo de lo que Judith Halberstam conceptualizó útilmente como "female masculinity" ("masculinidad hembra").

Varios estereotipos rodean la imagen de Mistral: el de la mujer asexual o frustrada; el de la mujer a la que no le gustaba su apariencia física, que se hallaba fea. Sin embargo, cuando estudié el archivo iconográfico que se encuentra en la Biblioteca Nacional, me quedé maravillada ante la diversidad evidente en las fotos: ella ensayó diferentes "versiones" de sí misma, y esta diversidad desmiente

"Mi análisis se propone refutar, o por lo menos, complicar, las interpretaciones dominantes de Gabriela Mistral, leyendo a esta figura cultural desde sus contradicciones. Como el cubano José Martí, la Mistral ha sido catalogada de revolucionaria tanto como de conservadora. Pero sospecho que, aunque excepcional, no fue realmente ni radical ni particularmente conservadora. La Mistral no corresponde al perfecto modelo femenino que el discurso oficial del Estado proyecta en ella. Tampoco es la escritora lesbiana subversiva que puede ser hoy fácilmente recuperada por la teoría "queer" en la academia internacional. La Mistral creó un discurso público que promovió un rol conservador para la mujer dentro del Estado, pero su vida privada se desvió significativamente de la normativa social.

Por otro lado, aunque la Mistral llegó a ser el símbolo viviente de las políticas de raza/sexo/género en el corazón mismo del latinoamericanismo, después de su muerte en 1957, su estatura y su trabajo fueron postergados. Por años, el lugar de Gabriela Mistral en el canon literario latinoamericano se justificó solamente por su emblema de Madre-Maestra nacional: célibe, santa y sufriente. Su trabajo fue incluso despreciado por sentimental, porque se dirigía a las madres y los niños. Como se documenta en mi libro, la audiencia de la Mistral era mucho más amplia. Además, la sentimentalidad, lejos de ser un género menor e incidental, era crítica de la articulación nacionalista del proyecto estatal."

rado, y se me hace bastante difícil imaginar a Gabriela Mistral escribiendo cartas de amor abiertas a mujeres porque como mencioné en el libro, las cartas, aunque pertenecen al género privado, no eran privadas. Pertenecían a un "público," aunque fuera de un círculo de conocidos solamente. Yo no he visto nunca un diario íntimo de Gabriela Mistral. Pero conociendo su afán público y su pose tan pensada y trabajada, de existir un diario, habría que leerlo con esto en mente.

Es importante, sin embargo, resistirse a la seducción de la prueba. El feminismo nos enseñó que hay identidades marcadas y otras asumidas, "unmarked", como la heterosexualidad. Nunca hay que probar la heterosexualidad, se asume como normativa. Y se quiere creer en una perfecta transparencia de los documentos íntimos. Lo que yo quise plantear es precisamente que lo íntimo no es tan transparente, que está entreverado con lo social; que lo privado y lo público a menudo se confunden; y que no hay un espacio sacrosanto donde radica nuestra "interioridad" como si fuera inviolable, aunque sí existe la "interioridad."

El hecho de que yo haya mantenido una actitud sobria y cautelosa frente a la pregunta de si G. Mistral era lesbiana o no también se debe a que pienso que estos temas deben ser discutidos y debatidos entre muchos y en espacios diversos, no sólo en el campo académico. Creo que es urgente que haya más estudios históricos sobre el tema del lesbianismo en Chile y América Latina, y agradezco la labor de quienes ya han estudiado e insistido en la importancia de este tema.

Por el lado gringo de la cosa, mi reticencia tiene su historia, porque cuando empecé mi trabajo sobre Mistral todo lo que interesaba de ella era detalles que aclararan el secreto de su vida: cartas, amantes, cosas por el estilo. Aunque esos aspectos son importantes, claro está, y aunque es imprescindible que tengamos acceso a más documentos personales de Gabriela Mistral, a mí me frustraba mucho el que al público gringo de este proyecto (los cuales eran en su mayoría gente que estudia *gay and lesbian studies*, cuando empecé a trabajar el tema) no se interesara en los otros aspectos de Mistral, como su importancia dentro del nacionalismo latinoamericano, en la educación, etc. Fue así que encontré en los *queer studies* un ambiente más propicio, porque ahí se pluralizaba el interés por la inserción de los sujetos *queer* en todos los ámbitos sociales y culturales de las más variadas formas: progresistas, conservadoras, privadas, públicas, nacionales, internacionales, etc...

R de C.C: Dices, en tu libro, que "queer" es mucho más que una traducción de "rara", término que usaban sus contemporáneos para referirse a G. Mistral, y que el término te sirve a tí para investigar temas de sexualidad, raza y género, más allá de designar una determinada identidad sexual. ¿Cómo resumirías las ventajas teóricas del recurso a la teoría "queer" a la que acude tu libro?

L. F-M: Lo primero que debo decir es que la palabra *queer* no soluciona todos los problemas. Está desde ya el problema de la traducción. Para esta entrevista hemos escogido "ambiguo," pero "queer" en inglés remite quizás más a lo sexual. Y claro, emparejarla con "mother," madre, como ocurre en el título del libro en inglés *A queer mother for the Nation*, instantáneamente lleva al asunto de la reproducción y a las mujeres como entes reproductores.

En Estados Unidos hay mucha discusión sobre lo *queer*. Por ejemplo, para muchos afroamericanos la palabra *queer* es muy blanca. Igual hay latinos que no se sienten convocados por ella. Además, usar la palabra *queer* sin rigor puede reunir experiencias muy disímiles y sin contextos. Y claro, puede ser muy gringo, el querer superimponer a nivel global un término que tiene la marca de los Estados Unidos. Sin embargo, pienso que el término se puede recuperar y disparar de modo productivo, para detectar instancias de normalización de sujetos practicadas, por ejemplo, por el Estado y el nacionalismo de Estado.

Quizás lo que distingue los *queer studies* de los *gay and lesbian studies*, al menos en Estados Unidos, es que en principio los *queer studies* son más abarcadores y menos nostálgicos. Por "nostálgicos", aludo a proyectos que intentan recuperar figuras heroicas y precursoras pero que, al hacerlo, a su vez "proyectan" en el sentido psicoanalítico. Como explica la crítica norteamericana Marjorie Garber, "toda nostalgia... produce un objeto retrospectivamente, el cual se estructura como una fantasía." Otra característica de los *queer studies*, al menos en principio, porque lamentablemente no siempre se practica, es que la investigación toma en cuenta varias narraciones identitarias, sin asignarle prioridad a un sólo eje normalizador como sería el de la dominante sexual. En mi libro, por ejemplo, la cuestión racial es muy importante y está entreverada con la sexual. En un nivel, mi libro se propone revisar y debatir las interpretaciones dominantes de una figura extremadamente poderosa e influyente del siglo veinte: Gabriela Mistral. En otro nivel, el libro se refiere a la tensión entre el nacionalismo latinoamericano y la cuestión de la ambigüedad sexual.

Los fragmentos aquí reproducidos pertenecen a: Licia Fiol-Matta, *A queer mother for the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 2002. El libro será próximamente publicado en español por Editorial Cuarto Propio.

"Aun cuando no existe documentación que pruebe alguna hipótesis sobre su sexualidad, es muy probable que el exilio de la Mistral fuera en parte sexual. Ciertamente, el que hubiera asumido la imagen de maestra era consistente con la necesidad de autoprotección mientras vivía en Chile, tanto como la correspondencia de amor "heterosexual" que compartía con Manuel Magallanes Moure, escritor chileno casado en ese entonces. Algunos especialistas afirman que vio personalmente a Magallanes sólo dos veces, en ocasiones sociales. Otros aseguran que fueron amantes. A la fecha no se conocen cartas de amor a mujeres, o diarios, que permitan construir una confesión sexual personal de la Mistral. Ninguno de sus cercanos se ha referido a eso en público. Elizabeth Horan escribe: "los latinoamericanos familiarizados con el extraordinario alcance de su trabajo, declaran estar preparados para rechazar la canonización *kitsch* de la Mistral como "madre espiritual", pero parece que hasta no aparezca un detective literario con un documento que sirva de "evidencia a toda prueba" del lesbianismo del sujeto, pocos sostendrán en público lo que todos conceden en privado".

Aparecen chismes y murmuraciones acerca de la soltería de la Mistral en la correspondencia con su amigo y colega Isauro Santelices y en las memorias de Pablo Neruda. Con frecuencia, la Mistral menciona insultantes cartas anónimas que la seguían a todos los rincones de América Latina, los Estados Unidos y Europa. El contenido de esas cartas no ha sido verificado. Algunos especialistas en la Mistral han debatido sobre la posibilidad de que las cartas fueran parte de sus cavilaciones narcisistas y paranoicas. Yo creo que sí ella recibió insultos y que probablemente estos tenían que ver con su diferencia de género."

# Queer, manierista, bizarro, barroco

Querida Marta:

El otro día, mientras explicabas el tema de la próxima entrega de *Debate Feminista*, se me ocurrió comentar a la ligera que ya en el siglo XVII el comportamiento barroco había sido chocante para los usos establecidos, percibido como estrafalario, *bizarro*, y descalificado como raro, *queer*; ocurrencia que tú prontamente convertiste en tema de una posible colaboración mía. No tenía yo entonces en cuenta dos obstáculos que dificultan esa asociación entre lo *queer* y lo barroco, y sobre los que quisiera comentarte en esta carta – sustitutiva de esa colaboración.

En primer lugar –pensándolo bien–, creo que lo *queer* sería más asociable a lo manierista que a lo barroco o, si se quiere, a un rasgo que comparten lo barroco y lo manierista, y que es mucho más evidente en este último. Ese rasgo es su predilección por aquello que en lo humano hay de “artificial”, por encima de lo que en él puede haber de “natural”. Tanto manieristas como barrocos se conectan con lo *queer* porque, al valorar sobre todas las cosas lo que se realiza como distinto de lo natural (a-natural) y se afirma como metanatural, entran ambos en el ámbito de lo “contra-natural”, ámbito cuya zona más virulenta es el campo de lo *queer*.

Tal vez esté yo completamente equivocado –el número de *Debate Feminista* que preparas lo dirá–, pero pienso que por *queer* (“raro”, chueco, sin cabida por atravesado, contrario de *square*, “cuadrado”, excesivamente normal) se debería entender el atributo distintivo de un comportamiento que, sin ser “de este mundo”, se atreve a hacerse presente en él; sin tener cabida en la “realidad”, tal como es puesta por la civilización de la modernidad capitalista, se hace sin embargo un lugar en ella. La *queerness* sería como el anuncio o la prefiguración de una “naturalidad” o “normalidad” utópica o mesiánica para la vida humana; una forma de vida cotidiana basada en una experiencia elemental puramente virtual o supuesta (siempre deseada, reclamada), la de la abundancia; una experiencia completamente contraria a la que sigue siendo –después de todos los “progresos” de la modernidad– la experiencia básica actual, la de la escasez, la misma, por lo demás, sobre la que se construyeron todas las “naturalidades” o “normalidades” tradicionales conocidas hasta aquí en la historia. Enviados de esa nueva “naturalidad” o “normalidad”, en la que la androginia y todas las “identidades” sexuales imaginables, el cuerpo compartido con los otros, la razón sensual, la “productividad sin aceleración”, etcétera, estarían a sus anchas, los *queers* harían su anuncio en medio de la “naturalidad” o “normalidad” dominante en la que vivimos que es, por el contrario, el reino de lo heterosexual, procreativista, de lo privado, lo represivo, lo productivista, etcétera. Seres como “de otro planeta”, los *queers* serían precisamente tales porque, pretendiéndose “naturales” aunque “de otra manera” –*Anders al die Anderen*, como en la vieja película (1919) de Conrad Veidt–, y en esa medida aceptables para la “normalidad” establecida, son sin embargo

Bolívar Echeverría

Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México; autor de *El discurso crítico de Marx* (1987)

“El término *queer* es algo más que una palabra de difícil traducción al español, además de ser precisamente eso: un término generado en una cultura diferente de la nuestra, el cual no tiene un equivalente que nos acerque de manera inmediata al sentido que en inglés evoca.

El título de esta edición de *Debate Feminista* (“Raras rarezas”) ha querido aludir al mismo tiempo a ese sentido (una acepción de diccionario para *queer* es raro; junto con extraño, indispuesto, desfalleciente, chiflado, excéntrico, estrafalario, estrambótico, sospechoso, misterioso, falso; mientras que *queerness* quiere decir algo así como rareza, extrañeza, ridiculez) y a la enorme dificultad con que se han enfrentado nuestros traductoras y traductores para rescatar en castellano este significado de lo diferente).

Este N. de *Debate Feminista* es, pues, una colección de *raras rarezas* desde el desmayado, autoconscientemente incierto, a veces incorrecto, y a lo mejor extraño, indispuesto, desfalleciente, chiflado, excéntrico, estrafalario... etcétera, uso del lenguaje. El problema que nos ocupa merece tal extrañeza: queremos esta vez presentar a nuestras lectoras y lectores en español el pensamiento de una corriente, los llamados estudios *queer* que está cobrando una importancia singular no sólo para la comprensión y el estudio de la diversidad en las sexualidades sino también en distintas expresiones culturales.

Los planteamientos *queer* se organizan desde la necesidad de reconocimiento de las múltiples variantes posibles respecto de esas dos restricciones que Freud denominó –con asombrosa lucidez– el “fin” y el “objeto” sexuales normales; el cuestionamiento de la reducción académica-médica-eclésiástica-psiquiátrica-policiaca de las sexualidades al binomio normal/anormal genera una discusión muy potente que pone en duda las exigencias institucionales de normalización y naturalización de las sexualidades distintas, pecaminosas, diferentes, desviadas, excéntricas, perversas, disidentes: *queer*. Genera también la producción de discursos académicos y sociales que ayudarán a “desrarificar” a los raros, tal vez el riesgo de “rarificar” a los normales.”

Fragmento de la Editorial de *Debate Feminista* N. 16, Octubre 1997, México, dirigida por Marta Lamas.

rechazados en ella por “a-normales”, perseguidos por “anti-naturales”, y aun eliminados, por “artificiales”, por “prescindibles”.

Pienso que es esa “otra naturalidad”, la naturalidad propia de lo humano, una “naturalidad” paradójicamente “artificial” que, sin dejar de ser la misma del animal, trasciende y reconfigura a ésta esencialmente, la que se afirma enfáticamente como “artificialidad” en el comportamiento *queer*. Y que es ella también la que se reivindica y defiende en la actividad estética (y cultural en general) de los manieristas y barrocos a través precisamente de ese regodeo suyo en el artificio, que los vuelve chocantes para el gusto de la modernidad realista: extravagantes, *bizarros*, inconsistentes, vacíos.

Copio lo que sobre el término *barroco* se lee en la famosa undécima edición de la Encyclopaedia Britannica, que prolonga la opinión corriente en el siglo XIX y mezcla lo manierista con lo barroco: “indica –dice– las más extravagantes maneras de diseñar... en las que todo es fantástico, grotesco, florido e incongruente –líneas irregulares, formas sin sentido, una falta total de continencia y simplicidad”. Formas extravagantes, carentes de sentido, perdidas en su artificialidad. En efecto, la enciclopedia tiene razón: el ser humano barroco, como el manierista, desconfía de la naturaleza no trabajada por el arte (artificio), rehúye la animalidad en bruto, el cuerpo

desnudo, la idea no cifrada en el juego retórico, la emoción no trabajada en el gesto.

"Las reinas de España no tienen piernas": de esto hubo de enterarse el embajador de Francia cuando, en una sala del Escorial quiso entregar las medias de seda que los fabricantes de Lyon enviaban como regalo a la esposa de Felipe IV. "No tienen piernas", es decir, sus piernas, incluso desnudas o "al natural", son tan poco inocentes o naturales, están tan imbuidas de sentido, que sólo una seda igualmente artificiosa y encantada —una seda que no se compra ni se vende, ni en Lyon ni en parte alguna— podría atreverse a cubrirlas. Es lo que dice también Richard Alewyn, uno de los fundadores de la investigación actual sobre estos temas en Alemania, al tratar del modo barroco y manierista de vestirse, y de su sentido:

Cuando el ser humano del barroco [y el manierismo] huye [de la desnudez del cuerpo] vistiéndose, no lo hace solamente por vergüenza física. No sólo quiere cubrir su estar expuesto: quiere negarlo. La naturaleza cruda, donde sea que la encuentre, es para el barroco [y el manierista], cuando no penosa, despreciable. Tarea de lo humano es justamente otorgarle una forma mediante la selección o la transfiguración. Lo mismo que el arte del jardinero hace con el paisaje, el arte del sastre hace con el cuerpo: convertirlo en un ornamento estilizado. Una creación artificial debe hacer que la naturaleza pura pase inadvertida y reconstruir en su lugar la presencia humana con mayor esplendor.

Esto, acerca de las preferencias posrenacentistas por todo lo artificial. Pero, te decía también que a mi ver, la afinidad mayor con lo *queer* está en lo manierista, y no en lo barroco. ¿Por qué? Y sobre todo, ¿para qué esta deferenciación de apariencia inconfundiblemente "bizantina"?

Si tienes en cuenta que el comportamiento barroco ha sido capaz de estructurar todo un *ethos* moderno, toda una "construcción de mundo social" —aquella justamente que predomina aún en las sociedades de tradición cultural católica, como las latinoamericanas—, mientras que el comportamiento manierista sólo alcanza a inspirar local y ocasionalmente episodios fugaces de desconstrucción del mundo moderno —vigencias periféricas de la vida reprimida y expulsada como si fueran toda una realidad "mágica" o "maravillosa", por ejemplo—; si miras a lo barroco y a lo manierista como dos formas emparentadas pero divergentes de un comportamiento social en resistencia a la modernidad realista o capitalista, entonces, me parece, esa distinción entre lo barroco y lo manierista no resulta del todo ociosa.

Pienso que la diferencia entre lo manierista y lo barroco es difícil de definirse, pero que puede percibirse con cierta claridad si se observa el motivo que tiene uno y otro para encontrar fascinante la artificialidad de la existencia humana, su naturalidad "trans-natural".

Si consideramos el comportamiento barroco, vemos que implica una incomodidad y un desacato radicales frente a la legalidad y el canon establecidos —naturales, tradicionales, clásicos—. Se desenvuelve en una transgresión sistemática que niega, anula o destruye esa legalidad y ese canon; pero que lo hace paradójicamente, para asumirlas o respetarlas a su manera, para reconstruirlos o ratificarlos en toda su consistencia. Lo que pretende el comportamiento barroco es sustituir la necesidad que fundamenta la validez de esa legalidad y ese canon —una necesidad exterior, pura y fríamente natural, ajena al ser humano— por otra necesidad, interior a la existencia humana, meta-natural, fundada a partir de una experiencia propia de lo que es la contingencia o falta de fundamento. Lo que al barroco le fascina en el artificio es lo que en él hay de paso a través y más allá del abismo de la contingencia, lo que en él hay de tránsito de una necesidad que no compromete a lo humano a otra que sí lo hace. Por esto es que puede

decirse que el barroco es un comportamiento radicalmente cuestionante, pero al mismo tiempo profundamente conservador.

Altamente dotado del privilegio del olfato, Felipe II, al mirar las pinturas del Greco, que le llegaban de Toledo, percibió enseguida, con inquietud y antipatía, que la fascinación manierista por el a-naturalismo y la artificialidad obedecía a impulsos subversivos. En la representación plástica manierista, la "idea" formadora prevalece sobre la "reproducción" del objeto, la "manera de ver" se impone sobre la "objetividad". El predominio de la "idea", de la "manera" no sólo es el triunfo del artificio sobre la naturaleza, sino también el triunfo de un perspectivismo vital. El artificialismo manierista no es el vehículo de una recomposición de la necesidad de las formas tradicionales (establecidas o "clásicas"), sino una apertura a la instauración de otros fundamentos o necesidades para nuevas formas, que sólo resultan "raras", "caprichosas" o "arbitrarias" respecto de las tradicionales.

Max Dvorák fue uno de los principales re-descubridores contemporáneos de El Greco. Según él, que ve en El Greco al manierista por excelencia, este artista pinta "cosas que parecen pertenecer a otro mundo", que anuncian la presencia de un "principio formador" completamente distinto del principio clásico que se instauró en el arte de la modernidad. Es precisamente esta audacia que hay en el comportamiento manierista, la audacia de postular como posible, dentro del mundo establecido o realmente existente, un mundo utópico o mesiánico que lo subvertiría por completo, lo que me lleva a pensar que la cercanía de lo manierista a lo *queer* es mayor que la de lo barroco.

Paso ahora a decirte en qué creo ver ese otro obstáculo, que te mencionaba al principio, que aparece cuando se quiere establecer una asociación entre lo *queer* y lo barroco. Se trata, en verdad, de un obstáculo más general y que tiene que ver con la posibilidad real que tenemos nosotros, aquí en México, de tematizar directamente, de manera natural o ingenua, el fenómeno de la *queerness*. Si dejamos de lado la ilusión según la cual las distintas lenguas no serían otra cosa que "dialectos" de una sola lengua universal, la "lengua del Hombre", cabe preguntarse si la nuestra, el código que hace posible nuestra habla concreta, la del español americano, dispone de un lugar adecuado para lo que queremos decir con *queer*; en otras palabras, si alguna experiencia histórica equiparable a la de los hablantes del inglés ha dejado su impronta en la lengua que hablamos y que nos habla, y nos permite ahora tratar de lo *queer* como de algo realmente conocido.

Tengo entendido que el adjetivo "*queer*", tomado con una significación más amplia que aquella que lo convierte en un completo sinónimo de "homosexual", tiene en inglés un sentido que no puede entenderse directamente en español mediante el uso de un equivalente —"atravesado" o "invertido", "chueco" o "raro"— que fuera capaz de traducirlo en el nivel "decente" del uso lingüístico, que es el nivel al que pertenece. Para que suceda tal cosa, el español debe recurrir a alguna paráfrasis. Este "vacío" en el léxico español —como sucede seguramente con todos los "vacíos" que aparecen en todas las lenguas cuando son juzgadas desde la "plenitud" de las otras— indica sin duda que la vía de reflexión y problematización del mundo de la vida por la que ha pasado la historia moderna de la cultura hispano-católica y, por lo tanto, la perspectiva desde la que ha debido mirar el hecho conflictivo de la sexualidad occidental judeo-cristiana, le han hecho percibir y plantear de una manera diferente aquello que parecería ser el "mismo" fenómeno que a la cultura puritana anglo-sajona se le presenta como *queerness*; le han llevado a percibirlo y plantearlo, precisamente, de una manera que no ha exigido al uso lingüísti-

co la creación de un adjetivo español que hoy pudiera emparejarse con el adjetivo inglés "queer". En *Christopher and his kind*, Christopher Isherwood habla de este hecho semántico con agudeza y apasionamiento: "Tish", escribe allí, no es sin más la traducción de "table" porque "Tish", en la vida de los alemanes significa otra cosa que "table" en la vida de los ingleses. Igual podría decirse en nuestro caso: "raro", "invertido", o lo que sea, no es sin más la traducción de "queer" porque en la vida de los de habla inglesa "queer" significa otra cosa que "raro", "invertido", o lo que sea, en la vida de los de habla española.

Me imagino que los seguidores de Max Weber tendrían toda la razón si afirmaran que es la profunda diferencia entre la práctica puritana del cristianismo moderno y la práctica católica del mismo lo que está en la base de esta incommensurabilidad semántica entre el inglés americano y el español. Una práctica y otra construyen de manera diferente en calidad de "otro", de "alien", al que perciben como "anormal". ¿Cuál es el producto, la figura de la riqueza que persigue como meta e ideal el productivismo moderno, y respecto del cual ciertos comportamientos resultan "anormales"? ¿En qué nivel de concreción se encuentran las "señas de identidad" que definen al "sí mismo", y respecto de las cuales ciertos seres humanos deben ser tenidos por ajenos u "otros"? Se trata de dos cuestiones que pueden recibir respuestas prácticas muy diferentes. La historia americana, en el norte y en el sur, parecen indicar que la idea misma de "normalidad" tiende a ser más abarcante en la práctica católica del cristianismo que en la puritana, así como también más difusa su noción del "otro".

"Es "otro" o "de los otros", es ajeno, extranjero, pero acepto co-existir con él en la medida en que, por serlo, no me atañe, en la medida en que lo que él es y lo que yo soy son dos cosas aparte, claramente delimitadas entre sí: es "alien", pero lo tolero, le permito vivir". Es la frase implícita en el tono poco agresivo, casi puramente descriptivo que requiere el término *queer* aplicado al homosexual. No tiene el énfasis en lo desagradable y esotérico que tiene *weird*, por ejemplo. Un énfasis que sí tienen, en cambio, los adjetivos empleados en las lenguas de las culturas católicas; estos son agresivos, insultantes, ridiculizadores, incluso cuando suenan delicados como el adjetivo "raro" (que, por algo será, tiene que ser dicho en diminutivo).

Mientras quien participa de la cultura católica se siente cercano, tocado, comprometido por la "anormalidad" o "rareza" del homosexual, y trata de separarlo de sí incluso con violencia —me vienen a la mente escenas de la película *El lugar sin límites*—, quien, en cambio, participa de la cultura puritana, se siente distante y ajeno ante tal "anormalidad" o "rareza", no necesita siquiera apartarse de la persona homosexual porque el homosexual es inofensivo, está afuera, "no puede existir". En el primero hay una aceptación hostil del otro-homosexual, en el segundo una tolerancia indiferente; en el primero una agresividad encendida pero superficial, en el segundo otra, que es fría pero radical. Mestizaje *versus apartheid*. Uno y otro agreden al "anormal": el uno practica una intolerancia incluyente, que no ningunea pero rechaza; el otro practica una tolerancia excluyente, que no hiere pero anula.

Si te detienes a examinar los diez ángeles (primeros de una legión sin fin) que esculpieron Bernini y sus discípulos para el puente romano que lleva al Castel Sant Angelo —ángeles que con atingencia portan los instrumentos de la *passion*— podrías con razón llamarlos *queer*. Podrían serlo, porque, más que a-sexuales o bi-sexuales, son seres en los que la oposición masculino-femenino parece estar siendo permanentemente trascendida; seres inspirados en el Hermafrodita

antiguo que Bernini había restaurado con tanto cuidado (y al que había recostado sobre un *materasso* admirable). Son seres inadmisibles por principio para un cristianismo puritanamente ortodoxo. Podrían ser *queer*, sin duda, pero sólo aproximativamente, porque ni Bernini ni sus mecenas ni los ciudadanos que debían admirarlos respetaban y se atenían en la práctica a esa inadmisibilidad absoluta de las "desviaciones" en la vida sexual. Hay que recordar que, en esos tiempos, otros "desviados": papas licenciosos, obispos sibaritas, confesores aprovechados, podían muy bien "salvarse", siempre y cuando colaboraran efectivamente en el proyecto católico de reconstruir el mundo *ad maiorem Dei gloriam*.

Durante el momento barroco de la historia de la modernidad occidental, o en la línea barroca de la misma, que se prolonga hasta nuestros días, la práctica de la sexualidad humana de siempre, la que incluye necesariamente a personas hetero-, homo-, a-, bi-, trans-, meta-sexuales y otras, cumple

su tarea judeo-cristiana de identificarse del modo lo más excluyente posible en torno a la heterosexualidad productivista; lo hace, pero de manera muy especial. Los raros, los iluminados, los locos, los "enfermos" no eran propiamente "tolerados" en la vida cotidiana de la sociedad barroca: eran reconocidos como una presencia ineludible de lo Otro. Una presencia no sólo no dañina para la vida "sana", sino incluso, en principio, benéfica para ella (puesto que hacía visible a lo Otro: tratable). Las "anormalidades" o "desviaciones sexuales" eran "malas" justamente porque eran posibles, porque existían *in nuce* en el interior mismo del "pecador" y podían fortalecerse y prevalecer en él. Su maldad no consistía en que fuesen esencia imposibles o inexistentes en él y en que podían atacarlo y penetrarlo desde fuera. Prohibidas, eran dignas de castigo pero no de aniquilación: Satanás era vencible ("¡vade retro!") en el reino de lo humano pero no expulsable de él ("¡vade foras!").

Como ves, Marta, muy en mi papel de Herr Professor, te escribo estas líneas —ya tú verás qué haces con ellas— para enviarte una advertencia. Una advertencia sobre la necesaria traducción y el posible malentendido que va a implicar el tratamiento de temas tan vivamente conflictivos como lo *queer* y la *queerness* en el número de *debate* que tienes en preparación. Es una traducción difícil porque no sólo implica el cambio de unas palabras en inglés por otras en español, sino el traslado de toda una "problemática" (para caer en un término odiado por Borges): tomarla de un mundo cultural que la reconoce como tal, y pasarla a otro, divergente de él, que no sólo la desconoce abiertamente sino que "propondría" incluso sustituirla por otra, tal vez más radical, centrada no sólo en la necesidad de reconocer al Otro como tal sino en la tentación de dejarse ganar por él.

Con el cariño de siempre, te saluda  
Bolívar.



# Performance perversa

Las fronteras de la identidad sexual han sido transgredidas y las fusiones habitan entre nosotros y en nosotros. Percibimos, en nuestra contemporaneidad, figuras indecibles en el dominio estético; *objetos sin patria*, como los llamó Deleuze, que van más allá del sexo identitario cristalizado y transforman las lógicas del deseo. La vida política resulta atravesada por estas ráfagas paradójicas que no diluyen las luchas ni las reivindicaciones sectoriales sino que enriquecen el pensamiento.

## 1. LA DANZA DEL REVÉS

Foucault precisó en *La voluntad de saber* que el ser sexuado habla, siguiendo la idea de Diderot de que el sexo habla. El sexo que habla configura un lugar de afirmación política donde no se puede ser juez y parte. Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* despejó este campo con extrema claridad al sostener que el que habla no es un ángel sino de uno u otro sexo, construido por una historia empírica y particular. Tanto Foucault como Beauvoir permiten afirmar que, en términos políticos, en la vida práctica no existe ni neutralidad ni universalidad del sexo. Pensar la particularidad del sexo o la relación entre los sexos como interrogantes antropológicos y culturales implica ingresar en un movimiento de conflictos y diferendos políticos que forman parte de las luchas de emancipación. Concientes del valor político afirmativo de los debates sostenidos por los *Gender Studies*, no dejamos de percibir en nuestra contemporaneidad, la plena existencia productora de sentido de figuras indecibles en el dominio estético. El complejo mundo de performances perversas en el que habitamos hizo visibles objetos sin patria, como los llamó Deleuze<sup>1</sup>, en el exterior del ser: "puros acontecimientos ideales" inefectuales en un estado de cosas cristalizado. El dominio estético interroga al "extra ser" o *perpetuum mobile* que define un mínimo común a lo real y a lo posible y a lo imposible. Todo un mundo de objetos y de figuras indecibles insisten en la escena performativa y en el dominio de la proposición. La noción paradójica de *perpetuum mobile* es la más ajustada para definir las apariencias actuales, más allá de la asociación y de la relación interpersonal. La vida política resulta atravesada por estas ráfagas paradójicas que no diluyen las luchas ni las reivindicaciones sectoriales sino que enriquecen el pensamiento y matizan posibles cristalizaciones apresuradas. Lo neutro existe en el pensamiento, tanto como lo paradójico o las aporías y consigue afectar la construcción y percepción de la apariencia. Incluso si resulta complejo hablar de lo neutro sexual resulta no menos cierto encontrarlo, por ejemplo, en la sexualidad virtual. Dominio de vertiginoso artificio en permanente disponibilidad que ha vuelto el sentir una experiencia de la cosa<sup>2</sup>, donde el cuerpo funciona como una interfase constituida de prótesis sensibles, más allá del ciclo naturalista y de la concepción espiritualista. Al pensar el dominio de las mutaciones, no restamos la importancia capital de las emancipaciones en la lucha de los sexos. Creemos que la denuncia de la razón viril en la que se unen dominio y metafísica, como lo señaló Derrida con el término "falocentrismo"<sup>3</sup>, resulta reveladora de los sistemas de dominación y de las posiciones instituciona-

Adrián Cangi

Ensayista, autor de *Lúmpenes Peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher* (1996) y *Roberto Echavarren. Performances, Género y transgénero* (2000)

les que definen al hablante. En la política moderna están definidos, en adelante y en relación con el género, los ejes del debate: sexualidad y alteridad. Sin embargo, la emergencia de lo indecible en el campo de las apariencias permite pensar nuevas intensidades así como una transformación de las lógicas del deseo. Reconocemos hoy la formalización de nociones como "cuerpo sin órganos" o cuerpo en permanente mutación, formulados por Artaud, donde se juega un nuevo sentido para las intensidades. Podemos percibir entonces la "danza del revés" para liberar al cuerpo de los automatismos. La noción de "cuerpo sin órganos" ha dejado de ser una metáfora para permitirnos pensar el universo de las cosas sintientes. El cuerpo y sus conexiones con máquinas diversas superó la noción de organismo, los principios vitales y las lógicas relacionales que lo regían. Para comprender las figuras contemporáneas resulta necesario problematizar el núcleo central del debate moderno iniciado por Kant con su *Antropología...*<sup>4</sup>, tanto como la emergencia del *perpetuum mobile* en el dominio de las apariencias problematizado por los mutantes y los híbridos de máquina y organismo. Reconocemos con Haraway<sup>5</sup> que las fronteras han sido transgredidas y las fusiones habitan entre nosotros y en nosotros. Más allá del sexo identitario cristalizado, se abre la posibilidad con los peligros que acarrea.

## 2. LO INNOMINABLE

John Boswell ha sostenido en *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* que las construcciones sexuales antiguas y medievales no se relacionan con las diferenciaciones modernas entre orientación, identidad o preferencia heterosexual u homosexual, porque "sólo en tiempos relativamente recientes se asociaron los sentimientos homosexuales con la degradación moral"<sup>6</sup>. La noción de degradación moral ligada a las prácticas sexuales, llamadas por Kant innominables<sup>7</sup>, reforzó las categorías de identidad con privilegio de la heterosexualidad en la modernidad. Esta determinación histórica ha obligado a los historiadores a discursos sobrios que desplacen las distorsiones, que bajo lógicas modernas, han exagerado diferencias o semejanzas entre nuestras sociedades y las de otros tiempos. Para comprender las prácticas sexuales modernas, resulta necesario trazar una genealogía que se organiza en torno al pensamiento de Kant y que afecta al desarrollo de las matrices jurídicas y políticas de los diferendos entre los sexos.

La filosofía de Locke había atentado contra el poder patriarcal al igualar al padre y a la madre en la expresión del poder sobre sus hijos. Aparecen las nociones de contrato y la declarada igualdad de los poderes parentales, aunque el derecho de gobernar era naturalmente facultad del marido que conservaba de esta forma el poder paterno. El contrato implica una ruptura conceptual de los derechos civiles porque introdu-

ce la reciprocidad que es también una forma de igualdad. A partir de 1690 están dadas las condiciones para que el sexo sea un soporte lingüístico radicalmente nuevo y para que se produzca la fusión del discurso y el cuerpo. Se inicia el proceso que Foucault llamó en *La voluntad de saber*, el paso de "una simbólica de la sangre a una analítica de la sexualidad". El sexo pasa a ser fundante de verdad política y jurídica. Entre el *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690) de Locke<sup>8</sup> y *La metafísica de las costumbres* (1797) de Kant, el sujeto moderno debate por primera vez la igualdad de los sexos, la emancipación de las mujeres y revisa las prácticas domésticas y públicas. Kant reconoce la lucidez de Rousseau<sup>9</sup> al otorgar valor de evidencia a las mujeres y lugar a la existencia del sexo femenino. A partir de Rousseau, la mujer pasa a ser el objeto privilegiado del estudio filosófico. Kant intenta correr el velo que la naturaleza arroja sobre la comunidad de los sexos. Propone conocer nuestra ignorancia de la naturaleza y comprender que el fin de ésta se impone sobre el fin del hombre. Allí donde Kant quería comprender, Schopenhauer en *Metafísica del amor sexual*<sup>10</sup> (1844) produce una fórmula reductora: el estado amoroso es un ardid de la naturaleza que se sirve del individuo para la conservación de la especie. De modo que el individuo que ha cumplido con su misión puede desaparecer. El sujeto moderno es el engañado por la especie reproduciendo ciegamente su tarea secreta o su voluntad. Schopenhauer describe una determinación de la naturaleza, Kant por su parte propone develar el secreto de la naturaleza para huir del desconocimiento y del posible condicionamiento, aunque ésta sea reconocida como fin. Tanto Kant como Fichte<sup>11</sup> en *Fundamentos del derecho natural...*, consideran a los dos sexos seres morales y por lo tanto iguales. De aquí emerge en los filósofos la importancia del matrimonio como contrato donde se privilegia la "relación de igualdad de posesión"<sup>12</sup>. La emancipación está planteada en una retórica respetuosa del otro femenino, sin embargo, cuando se analiza el esquema de la unidad y la igualdad desde el punto de vista de los fines, el sujeto moral y de razón sólo calza en una matriz heterosexual sin fisuras donde se intenta controlar la libre disponibilidad del deseo.

Acordamos con los filósofos que sostienen que la moral kantiana es susceptible de dos desarrollos: uno hacia la interioridad, la espiritualidad de la persona, el dominio de la subjetividad; el otro hacia la exterioridad, hacia la "cosa en sí"<sup>13</sup>, separada de toda relación y colocada en su incondicionado absoluto, sin contenido determinado y como la más completa abstracción. El segundo desarrollo hacia la exterioridad y la coseidad es el más sugestivo para pensar el sentir de la cosa indecible y de la sexualidad neutra. Éste, sin embargo, no inhabilita la posición antropológica donde Kant reconoce el carácter reificante de toda sexualidad liberada del matrimonio<sup>14</sup>. La subjetividad como afirmación del deseo sustrae al hombre del imperativo de la ley, de su posible santidad. La ley intenta encauzar al deseo con su carácter impersonal y neutro. Por ello, para Kant la vida moral no es fenoménica porque el imperativo como legislación universal de la razón intenta liberar a la humanidad de las angustias del mundo empírico y de las necesidades del deseo. La noción de lo innomable que emerge de la *Antropología...*, contra la que lucha el contrato de matrimonio arroja su larga sombra sobre la modernidad afectando las identidades y los modos de identificación tanto como las relaciones jurídico políticas en los debates de sexualidad y género. Aquello que me interesa destacar de los vicios contra la naturaleza, clasificados por Kant como innomables o contra natura, es el carácter jurídico de lesión contra la humanidad que éstos provocan. La comunidad sexual moderna es legislada en el uso de sus órganos según un principio denominado natural y sobre el que se discute la degradación moral. Fundamento éste de un ideal fantasmático que configura su doctrina sobre la noción de identidad heterosexual. La heterosexualidad es elevada de esta forma a comunidad sexual natural<sup>15</sup>. La transgresión a la ley regulatoria del matrimonio

heterosexual lo constituye la *vaga libido* que desemboca en lo innomable como práctica. La *vaga libido* es aquella que se opone a un principio económico de producción y acumulación, tanto como a un régimen relacional heterosexual. *La Doctrina del derecho* kantiana radicaliza la interminable repetición de los fantasmas ontológicamente consolidados de hombre y mujer como normativa relacional. En dirección a la normativa kantiana se estructura la historia de una opresión y las consiguientes prácticas de transgresión. Si la ilusión de identidad uniformizada está fundada en una sexualidad regulada, que no excede el contrato conyugal de libre uso de las capacidades sexuales y se legitima en la procreación; la reacción estalla bajo el sello de la pasión orgiástica que considera a la voluptuosidad un ciego hacer de la naturaleza<sup>16</sup>. La sexualidad orgiástica propone un desborde del personalismo kantiano al introducir la libre disponibilidad del deseo como potencia afirmadora. La armonía pasional, según Fourier, enfrenta la fuerza coercitiva y represiva de una práctica moral rigorista que celebra la razón ilustrada (*Aufklärung*<sup>17</sup>) y que impulsa al hombre a soportar el trabajo civilizador. Lo innomable kantiano, el dominio de la *vaga libido*, se resiste a los principios de la razón pura y a la doctrina del derecho sobre los que descansa el sistema productivo unido al ideal fantasmático de las identidades heterosexuales. La pasión de abolición orgiástica plantea una sexualidad "no relacional" - en el sentido en que no institucionaliza el deseo - que enfrenta a la síntesis represiva de la producción y del trabajo. Si la *aurea mediocritas* de los deseos moderados, como los llama Fourier, configuran la base de la economía libidinal kantiana, el lujo del derroche de las energías "no relacionales" - por efímeras, disruptivas y disidentes - es la respuesta de todas las manías innomables al egoísmo personalista, fundante en el discurso moderno de una metafísica del género. Las utopías políticas de la orgía, como respuesta vitalista a las lógicas jurídicas, desmontan la repetición compulsiva y coercitiva de las identidades ontológicamente consolidadas de hombre y mujer que fingen, como sostiene Butler, ser los fundamentos, los orígenes y la medida normativa de lo real<sup>18</sup>. Si la repetición es la forma en la que el poder construye la ilusión de una identidad heterosexual sin fisuras, las respuestas pasionales vitalistas tanto como los híbridos artificiales por venir buscan abrir y destituir la cristalización de las identidades junto a las nociones de esencia o centro psíquico de género. Donde Kant veía un género original o primario, Butler insiste en que el género es una imitación por repetición compulsiva para la que no existe original alguno.

Los enunciados kantianos como extensión de *La crítica de la razón práctica* consideran "a la persona humana, en sí misma y en el otro, siempre como un fin y nunca como un medio". El *pactum fornicationis* establecido como derecho real personal fija los límites de la humanidad y su condición monogámica. Si la modernidad kantiana se distingue de los principios agustinianos del pecado de lujuria por un contrato sostenido en el consentimiento relacional, no logra superar la abstracción de un extremo personalismo responsable y simétrico que compromete la sexualidad como una fuerza sujeta a repetición. Para Kant, todo aquello que produzca un apetito contrario al fin de la naturaleza y contrario a un fin superior de amor a la vida<sup>19</sup> es un vicio que deshonra a la humanidad en la propia persona. Al satisfacer a la *vaga libido* el hombre se convierte en una cosa contraria a la naturaleza que pierde el respeto por sí misma. El imperativo moral como ley en la vida práctica afecta a la subjetividad estableciendo un límite en las preferencias sexuales y en la configuración de las identidades.

De este núcleo de pensamiento emerge una heterosexualidad compulsiva y coercitiva que concibe como innomable a todo apetito contrario al fin de la naturaleza. Bajo esta categoría se reunió todo abominable y detestable crimen contra natura que volvía visibles a pervertidos e invertidos con argumentos para su estigmatización. Foucault

describió críticamente este dispositivo como una compleja máquina cultural, filosófica, jurídica, médica, que se proponía regular la identidad visibilizando y categorizando al anormal<sup>20</sup>. Los efectos del dispositivo jurídico antropológico kantiano consolidaba en sus seguidores toda una economía psíquica que sostendrá las ramificaciones para la defensa del sexo biológico. Butler discute cómo Freud concibió una bisexualidad frágil y primordial sujeta a represión en la maduración normativa del deseo buscando un desenlace heterosexual<sup>21</sup>. La comunidad relacional heterosexual fundaba las bases jurídicas y políticas para el debate sobre la configuración de la identidad de hombre y mujer desde los comportamientos innominables como límite. Comportamientos que, por definición, socavan las nociones voluntaristas de género y revelan la construcción y regulación de la identidad por parte de la cultura, al mismo tiempo que señalan el fundamento ontológico del pensamiento de la diferencia.

### 3. RUPTURAS: DIFERENCIA – IDENTIDAD

El debate de las minorías contra las determinaciones biológicas y psíquicas, el desmantelamiento de todo centro original del género, la construcción lingüística performativa, es decir cultural, de nociones como cuerpo y sexo, apuntan a desmantelar el poderoso efecto práctico del campo jurídico político producido por los seguidores de las ideas de Kant. Los efectos de este pensamiento no habrían sido culturalmente tan penetrantes si no se le hubiera acoplado en su despliegue la máquina religiosa con su defensa del matrimonio y la máquina científica con su defensa de la determinación biológica del sexo. La diferencia de los sexos que se impone durante el s. XX está en filiación directa con la coincidencia decimonónica y su herencia desde el s. XVII entre política y metafísica.

Los debates contemporáneos que atacan a la noción de diferencia revelan cómo esta categoría enmascaraba los niveles de conflicto porque construye jurídica, antropológica y políticamente del lado de quien ejerce la dominación.

El intento de Wittig<sup>22</sup> apuntó a desmantelar la noción de cuerpo heterosexual, como estabilización de la opresión del género, para experimentar otros modos de configurar el cuerpo más allá de la matriz de hombre y mujer. Estas categorías, para Wittig, sólo sirven a intereses sociales de distinción y dominación. Si el cuerpo no está dado sino que se lo construye lingüísticamente, la jerarquización sexual del cuerpo por el lenguaje es la precondition de este hacer teórico. Todo el intento del libro *El cuerpo lesbiano*<sup>23</sup> consiste en la desarticulación textual de la noción de cuerpo instituido con la pretensión de volver a configurarlo erotizado. Wittig, como sostiene Bersani<sup>24</sup>, nos insta a destruir. Desmantela las nociones de hombre y mujer como invención ontológica heterosexual para descomponer la misma noción de género e identidad. Siguiendo sus argumentos: las teorías de género intentan dividir lo indiviso que al resultar indivisible borra todo el pensamiento de la mismidad relacional comunitaria (identidad comunitaria de preferencia sexual), que se ha convertido en la convención declarada de los grupos *queers*. Wittig radicaliza su teoría al sostener que las lesbianas no son mujeres ya que la misma noción de mujer es una estrategia de dominación heterosexista y la determinación de los órganos en el cuerpo erógeno, una estrategia de repetición cultural. De esta manera, Wittig destruye el dominio de lo innominable y las fronteras de la heterosexualidad. No habría discurso invertido si no hay nada por invertir ya que no hay cristalización posible en este pensamiento. El discurso de Wittig disuelve la heterosexualidad normativa tanto como la identidad gay y lesbiana. Esta teoría sólo puede entenderse como un universal lesbiano que atenta contra la diferencia porque la mentalidad recta la valoriza. Si la cultura regula la identidad, según la autora, habría que desarticular toda determinación cultural

hasta hacer posible otro modo de concebir el cuerpo. Este pensamiento intenta una trascendencia a escala real al que se opondrá Butler. Siguiendo las líneas abiertas por Wittig, Butler intentó en *Gender trouble* efectivizar políticamente los enunciados de Wittig apostando a la parodia como reapropiación subversiva de la cultura dominante y del ejercicio del poder. De esta forma se profundiza la crítica a las identidades de género, en cuanto éstas cristalizan y sustancializan modos corporales y conductas relacionales, envolviendo bajo la figura de la coherencia todo intento subversivo. La figura del travestismo adquiere una dimensión crítica en cuanto disocia las relaciones entre sexo y género. Todo cuerpo es performativo en sí mismo y el travestismo al imitar al género revela su estructura imitativa más que sustancial. Butler sostiene que no hay nada de carácter inmutable disolviendo el núcleo duro del pensamiento moderno. Sin embargo, los efectos de un acto de parodia no producen el desplazamiento esperado por Butler de las normas dominantes. El travestismo, reconoció la autora, es un ámbito, a lo sumo, de cierta ambivalencia en cuanto permite reflexionar sobre la estructura imitativa del género hegemónico y refuta toda naturalización originaria de la heterosexualidad. Como sostiene Bersani, la subversión paródica no derroca ningún sistema, apenas socava algún comportamiento. Tanto Wittig como Butler han atacado el concepto de identidad y han desconfiado celosamente de la producción de diferencia.

Bersani releva el pensamiento de las autoras, reconociendo sus logros y efectuando una crítica radical en favor del concepto de identidad "no relacional"<sup>25</sup>. El reclamo de identidad, políticamente más efectivo que en las teorías feministas más radicales, corre el riesgo de reproducir por otros medios la performance filosófica de la distintividad criticada por Wittig. Bersani va más lejos, al defender las identidades derivadas de una elección de la preferencia sexual. Plantea que la transgresión no comienza por un efecto deconstructivo de lo esencializado, ni por un efecto paródico subversivo del poder, sino cuando el "nosotros gay" se hace visible como comunidad relacional cristalizando el carácter subversivo de las relaciones homoeróticas. Bersani propone explorar la sexualidad específica y la movilidad psíquica que desarrolle una política radical anticomunitaria, que se oponga a todo poder instituido legitimado por las instituciones hasta producir una "mismidad no relacional"<sup>26</sup>. Defendiendo las lógicas de la identidad frente al pensamiento de Wittig y Butler, el autor plantea una diferencia entre aceptar una identidad impuesta esencializada y exhibir identificaciones que ayuden a construir preferencias sexuales. Radicalizando las ideas de *El inmoralista* de Gide, *Sodoma y Gomorra* de Proust y *Pompas fúnebres* de Genet<sup>27</sup>, Bersani ataca al conformismo social que se ampara en el fenómeno cultural de la socialización gay y lesbiana. La posibilidad extrema, afirma esta teoría, es que "la misma homocidad necesita una masiva redefinición de la relacionalidad".

Quisiera recuperar de los debates sobre la diferencia y la identidad la

noción de Wittig de otro modo de concebir el cuerpo, el principio de performatividad paródica de Butler y el concepto de mismidad no relacional de Bersani para indagar las potencias actuales de una sexualidad neutra.

### 4. LO INDECIDIBLE

Interrogar a la sexualidad supone aceptar que ésta siempre excede toda narrativa de una presentación de género dada. La sexualidad siempre excede y por ello no hay práctica o actuación que la exprese definitivamente. Interrogarla supone que aquello que excede ocupa el lugar de lo innominable como práctica. Lo innominable es el espacio desde donde se discuten los límites de la repetición compulsiva y coercitiva de las identidades ontológicamente consolidadas de hombre y mujer, junto a los fundamentos, los orígenes y la medida normativa de lo real. La repetición es la forma con la que el poder construye la ilusión de una identidad heterosexual sin fisuras y las distancias relativas y acordadas jurídicamente de los límites del género. Lo innominable nos permite interrogar positivamente el registro de figuras no relacionales, es decir, subversivas con respecto a las normas de relación productoras de modos instituidos que impregnan nuestras pupilas. Proust sostiene que el cuerpo heterosexual lleva grabado en su pupila la imagen de una ninfa mientras el cuerpo homosexual, la de un efebo. ¿Qué imagen llevará grabada el cuerpo que no esencialice la noción de identidad?

Si aceptamos superar las posiciones, tanto vitalistas como

espiritualistas, para interrogar la experiencia límite de una sexualidad neutra, donde el cuerpo se ofrece como una extraña vestidura, no al placer o al deseo del otro, sino a una impersonal e insaciable excitación especulativa, es porque en nuestra pupila está grabada la imagen de un cuerpo que se escurre indecible. Cuerpo que no se concibe desde el dominio animal o divino, sino desde un mundo de atracciones por lo inorgánico y con caracteres de máxima artificialidad. La imagen que nos interroga no reclama una simetría natural como principio de libertad para alejar al otro del dominio de la cosa (*Metafísica de las costumbres*), tampoco la orgía pasional superadora del personalismo (*Armonía pasional del nuevo mundo*). Esta imagen se excluye de Dios, del animal y del hombre y lleva a pensar las bodas entre filosofía y sexualidad, reintroduciendo en la extrañeza del artificio la interrogación por la cosa.<sup>28</sup>

Nuestro tiempo ha aprendido a moverse en un mundo de apariencias engañosas. El cuerpo y su poética actual afirma el artificio como fin y la fabricación como medio. Como sostiene Negri, su forma es contra natura<sup>29</sup>. En su metamorfosis el cuerpo puede pensarse en el dominio de la cosa, no sólo porque ha absorbido las herramientas como prótesis, esto es, como excedente de la potencia física, sino porque todo en éste es fabricación inevitable productora de efectos de actuación performativa. Si concebimos que el yo es una esencialización coercitiva y la sexualidad una propiedad cultural, tendremos que aceptar que el género y el cuerpo son construcciones artificiales que fuerzan la unificación de prácticas sexuales con



una falsa y sustancializada categoría de identidad. El yo, el género y las prácticas sexuales son artificios que al alcanzar visibilidad se han vuelto políticas estratégicas. Las singularidades disidentes construidas en alianza con la producción artificial han mutado hacia la cosa, como lo anticipaba Haraway en su *Manifiesto para cyborgs*<sup>30</sup>. Las teorizaciones contemporáneas nos trasladan al sentir de la cosa, donde lo inerte y lo inorgánico reemplazan la antropologización del universo por la noción de cosa que siente.

Algo irrumpe en la pupila del cuerpo no esencializado por la identidad. Se trata de extrañas criaturas, "seres divinos vagabundeando en la soledad del mundo oceánico", como las llamó Echavarrén<sup>31</sup>. Cuerpos dotados de un espinazo mágico donde los fetiches y las prótesis son poderes, que aseguran en su aparecer una actuación productora de disparidad y atracción. ¿Cómo interrogar este aparecer? Se abren dos niveles para acercarse al *performer*. Uno sería la reflexión sobre el comportamiento sexual y el otro, el de la presentación de una imagen que interroga los límites del género. El cuerpo como *perpetuum mobile*, como cosa que siente, atrae nuestra atención porque es el centro de la inquietud de nuestra época. Su figura agudiza el sentir y promete algo flexible, mudable, una forma indeterminada y abierta. Este cuerpo es un compuesto, una creación inseparable de la *performance* en la que cobra vida. Aunque corroboremos que el límite entre la acción escénica y la cotidianeidad ya no está claramente trazado, porque los comportamientos corrientes son entendidos como representaciones y los hechos teatrales se confunden con las conductas y rituales de la vida real, ciertos *performers* que ofrecen una *performance* única, singular e incomparable, plantean una inquietante pregunta: ¿es posible pedirle a esta imagen que integre el mundo de las repeticiones?<sup>32</sup> El cuerpo andrógino<sup>33</sup> emergente de la escena del rock, por ejemplo, es ante todo una extraña vestidura que detenta un erotismo exacerbado, aunque podamos sostener que este cuerpo promete una sexualidad neutra, inseparable de la abstinencia de los ejercicios escénicos. Los cuerpos actuales implican individuos ya constituidos en determinaciones por puntos ordinarios, digamos lo cotidiano institucional identitario, mientras que la relación entre lo actual y lo virtual, que sería la potencia andrógina, forma una individuación en acto, una singularización por puntos relevantes a ser determinados en cada *performance*. El shock entre contingencia y extrañamiento es donde resulta posible iluminar la potencia irrepetible de las criaturas andróginas, sólo pasibles de ser interrogadas en el aparecer performativo de la escena. El aparecer es del orden de la irrupción, del movimiento que crea el acontecimiento, de la fuerza que expresa lo nuevo. Por ello el evento es único y abyecto y la criatura irrepetible solicita su propio dominio para ser interrogada, alejando la actitud conservadora, ordenadora y testimonial como presentificación de comportamientos pasados. Cuanto más se subraya la condición fáctica de la *performance*, más se ahonda el riesgo de coagular o petrificar los comportamientos que se presentan como el futuro de nuestras acciones, como el otro lado de las situaciones contingentes y que no dejan de imprimirles su extrañamiento. Toda criatura andrógina resulta conjetural a los requerimientos de una cotidianeidad asimilable. El cuerpo andrógino permea la cotidianeidad como un perfume que introduce una gama de matices. Esta criatura productora de matices se desmarca de otros modos de construcción como el travesti, el transexual o el *drag*. Todos estos cuerpos son productores de artimañas y artificios diversos, porque apuestan al efecto irresistible que rodea el aura de sus apariciones. Como apariencias todos son capaces de producir la creación de una unidad forzada, que comienza por el tono de glamour del maquillaje y llega hasta determinismos burlescos. No desestimamos las potencias del gesto paródico, descritas por Butler, que forman grieta en el campo de las instituciones. Sostenemos que el cuerpo travestido no remite a la arqueología del cuerpo andrógino, del mismo

modo que, el cuerpo andrógino no pertenece a un tiempo adánico, a un tiempo antes del tiempo y de la superación física de los sexos. El travesti y el transexual aspiran a construir la hipermujer como modelo, uno por vía del ornamento de modo mimético, el otro a fuerza de arreglos y artificios genéricos. El cuerpo andrógino late indiferenciadamente como cifra del deseo, como tercera vía, como fuerza ciega, como hiato ante cualquier ubicación simbólica significativa. Por ello, excede las identificaciones que traducen lo andrógino a lo homosexual, el homosexual al travesti y el travesti al transexual<sup>34</sup>. Incluso excede al cuerpo *drag*<sup>35</sup>. Si bien el *drag* profundiza la falta de correspondencia entre sexo biológico e identidad sexual, desnaturalizando la equivalencia entre sexo y género, el cuerpo andrógino no requiere del grotesco para desestabilizar el concepto de género porque no necesita de una exhibición apropiada de caracteres artificiales de lo femenino, sino que desarrolla potencias de microfemineidad. La *performance* del *drag* es una exhibición hiperbólica del artificio que transforma el género y la identidad sexual en una ilusión, una máscara, cuya única consistencia se funda en la cantidad de representaciones repetidas que consigue producir. El *drag* vuelve a la identidad sexual de la cual el género debería ser expresión, una imitación sin origen. El cuerpo andrógino profundiza esta disyunción identitaria, introduce la potencia de lo inhumano y de apariencias no relacionales, donde lo sexual se disuelve en lo indecible. Su figura siempre es una aprehensión desfasada para nuestra pupila y el erotismo no relacional que esta imagen promete desde la escena del cuerpo rock, introduce la presentación de una máquina célibe. El deseo que produce es del orden de la declinación de cualquier forma hipostasiada de identidad. Lo andrógino, entonces, implica una metamorfosis de lo artificial encarnado, una imagen del ídolo artefacto que ha construido un sí mismo extraño, sobrehumano o deshumano. Estas criaturas enigmáticas imponen su propia levedad frente al mundo de la labor y de la producción porque no se corresponden con identidad alguna. Configuran en nuestras pupilas un juego de matices, una deriva de gradaciones que se suman en el contorno de una atracción en escena.

La cosa que siente es una construcción, un tránsito nunca esencial ni sustancial. Por ello no podemos decir del cuerpo andrógino aquello que Butler indica en el *drag*, que a partir del disfraz con vestidos del sexo opuesto transitan de una identidad de género a otra. La criatura andrógina, como una máquina célibe construye desde la escena las potencialidades de lo indecible que afecta como acontecimiento la producción deseante. Es menos la relación sexual aquello que las define y más la autorreferencialidad en soledad. Nunca se confunden con la convivencia y su mundo sexual, por ello no configuran un tránsito entre géneros sino que aquello que ponen en escena es el despliegue de brillos fetichistas y matices generados por el artificio. Butler sostiene que "la performatividad a diferencia de la representación, que es un acto conciente, es una repetición de normas que preceden, obligan y exceden a quien actúa y, en ese sentido, no se pueden entender como fabricación de la voluntad o de la elección de quien la realiza". En la teoría de Butler, la ontología del género sexual se afirma como un proceso de repetición – construcción – proyección; proyección discursiva, actitudinal e imaginaria que pone en juego la norma como reproducción social, ideológica y material, iniciando una crítica profunda a la heterosexualidad normativa. Por ello, Butler indica que "el *drag* no tiene nada que ver con la ridiculización o la apropiación de lo femenino, puesto que cuando los hombres adoptan un disfraz de mujer lo que se desestabiliza es el concepto mismo de género". El *cross-dressing* y el *drag* sucesivamente atacados por el feminismo identitario militante, como ridículo y degradación, ha sido contestado desde el interior del feminismo como rebeldía estética. Sin embargo, aquello que sostenemos es que el cuerpo andrógino produce una *performance* perversa e irrepetible imponiendo un *perpetuum mobile* que usa el vestuario como vehículo para la construcción de una potencia en

imagen y gestualidad. David Bowie, en el setenta y dos, sorprendía ligeramente a un cronista del *Melody Maker*, que lo describía así: “vestía su traje con elegancia, muy ajustado en las piernas, con la camisa desabotonada para mostrar con amplitud el torso blanco, y con las clazas hasta las rodillas para que la mirada se demore en las altas botas de plástico rojo con suelas de diez centímetros, y el pelo con una forma impecable que el viento de una ventana abierta no se atrevía a alterar (...). La expresión de su ambivalencia sexual establece un juego fascinante: ¿es él o no es él? ‘David –le dije– ¿por qué hoy te pusiste un vestido de mujer?’ ‘Querido –replicó– tenés que entender que esto no es un vestido de mujer: es un vestido de hombre’”. Sin embargo, lo andrógino como construcción visual glamorosa multiplica su atractivo por su condición de máquina célibe. El artificio que propone se entiende aquí como una fabricación de la voluntad, como una producción estética y política autoconciente que contesta a la repetición – construcción – proyección que pone en juego la norma, desde una singularidad estilística. En este sentido, las criaturas andróginas funcionan como potencias no relacionales y subversivas abiertas a conexiones intensas. Establecen un régimen de disonancias visuales y funcionan como la encarnación del devenir mutante. Echavarren las percibe en un gesto siempre en fuga: “tal el lomo –dice– de una corvina torneado entre las olas”. Si la institución y el deseo no coinciden, la promesa andrógina se ofrece como una danza de los perfumes a favor del deseo. En la confusión de las correspondencias lo andrógino configura un deseo de imagen antes que una voluntad de identificación sexual.

El cuerpo andrógino instala una paradoja en el dominio del arte. Después de las experiencias sublimes del arte moderno nos enfrentamos al dominio de la cosa que siente, que no espera que se le dé un destino mientras produce un flujo deseante. Flujo que habla una lengua corporal que presenta en escena un estado indeterminado que no se ofrece ni al diálogo ni a la dialéctica, sino que insiste como una voluntad de forma futura sintética. La tarea del arte sigue siendo la de presentar lo impresentable que se inscribe en lo infinito de la transformación de las realidades.

#### Notas

- [1] Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 56. Cuando Deleuze describe la paradoja del absurdo o de los objetos imposibles cita el *perpetuum mobile* porque lo considera un objeto sin patria, en el exterior del ser, como puro acontecimiento ideal, inefectuable en un estado de cosas definitivamente. Este objeto navega en lo real entre lo posible y lo imposible arrojando sentido.
- [2] Mario Perniola, *El sex appeal de lo inorgánico*, Madrid, Trama, 1998.
- [3] Cfr. Jacques Derrida. *Glas*, París, Denoël-Gonthier, 1981.
- [4] Immanuel Kant, *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Madrid, Alianza, 1991 y Madrid, Tecnos, 1999 (en adelante se citará esta edición).
- [5] Cfr. Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1995.
- [6] Cfr. John Boswell. *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik ed., 1992, p. 51. Cfr. “Categories, Experience and sexuality”, en E. Stein, *Forms of desire*, p. 172 y “Hacia un enfoque amplio. Revoluciones universales y categorías relativas a la sexualidad” en G. Steiner y R. Boyers, *Homosexualidad: literatura y política*, Madrid, Alianza, 1985, p. 38.
- [7] Immanuel Kant. *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 97-98. Dice Kant: “La comunidad sexual (*commercium sexuale*) es el uso recíproco que un hombre hace de los órganos y capacidades sexuales de otro (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), y es un uso o bien natural (por el que puede engendrarse un semejante) o contranatural, y éste, a su vez, o bien el uso de una persona del mismo sexo o bien el de un animal de una especie diferente a la humana; estas transgresiones de las leyes son vicios contra la naturaleza (*anima carnis contra naturam*) que se califican también como innominables; en tanto que lesión a la humanidad en nuestra propia persona, no pueden librarse de una total reprobación por restricción ni excepción alguna”.
- [8] John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1960.
- [9] Jean-Jacques Rousseau. *Carta a D’Alembert*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1993.
- [10] Arthur Schopenhauer. *Metafísica del amor sexual*, Buenos Aires, Goncourt, 1975.
- [11] Johann Fichte. *Fundament du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, París, PUF, 1960.
- [12] Cfr. Geneviève Fraisse. *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996. Las objeciones del feminismo en este punto son precisas: la razón y la libertad igualan a los sexos en el derecho siendo políticamente diferenciales con privilegio de la masculinidad hegemónica.
- [13] La “cosa en sí” o nómeneo es la objetividad entendida en la más completa abstracción. Perniola en *El sex appeal de lo inorgánico*, sostiene que “lo que impresiona en la moral de Kant es el carácter impersonal, neutro, categórico del imperativo moral y la falta de interés con respecto al placer y al dolor, al deseo y al temor; es la más completa indiferencia con respecto al éxito y a la desgracia”.
- [14] La doctrina se basa en la incapacidad del hombre de disponer del propio cuerpo a su arbitrio ya que no es dueño de sus facultades sexuales sino que es aquel o aquella que le entrega los suyos. La perspectiva antropológica de la moral intenta regular aquello que Kant considera un principio de degradación y que reside en la libre disposición sexual contraria a la

naturaleza. La contradicción de la *Antropología...* fue señalada en la pregunta formulada por Perniola: “¿cómo puedo dar a otro, a través de un contrato, algo de lo que, según dice el propio Kant, no soy propietario?” El contrato de matrimonio, más allá de la reciprocidad, funciona como una forma regulatoria de los deseos y su vía de escape. De esta forma, la doctrina moral atraviesa a la subjetividad moderna. Ésta en sentido estricto está fundada sobre el hombre como “cosa en sí”, es decir, como legislación universal o como un hecho de razón.

[15] Immanuel Kant. *La metafísica de las costumbres*, op. cit. Para Kant el límite es: “o bien la comunidad según la mera naturaleza animal (*vaga libido, venus vulgiva fornicatio*) o bien la comunidad según la ley. Esta última es el matrimonio (*matrimonium*), es decir, la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales”.

[16] Cfr. Charles Fourier. *La armonía pasional del nuevo mundo*, Madrid, Taurus, 1973. Ver en especial: “El nuevo mundo amoroso”, p. 217-289. Cfr. Eduardo Subirats, *Utopía y subversión*, Barcelona, Anagrama, 1975. Ver en especial: “Fourier o el mundo como voluptuosidad”, p. 11-47. Acuerdo son Subirats que en Fourier se evidencia críticamente el monopolio del trabajo y la sexualidad bajo la función reproductora que rige la base material de la civilización represiva. Schérer, por su parte, homologa el discurso anticonyugal de Fourier al de Sade, donde lo sexual colectivo tiene una preponderancia absoluta sobre lo personal. Cfr. René Schérer. “Sexualidad y pasión (sobre la filosofía moderna de la sexualidad)” en *Filosofía y sexualidad*, F. Savater (comp.), Barcelona, Anagrama, 1988, p. 149-173.

[17] Cfr. Immanuel Kant, *Berlinische Monatschrift*, Vol. IV, Berlin, 1784. Cfr. Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, in: *Dits et écrits*, T. IV, París, Gallimard, 1994.

[18] Cfr. Judith Butler. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York-Londres, Routledge, 1990. Cfr. “Imitación e insubordinación de género” en *Grafiyas de Eros*, Buenos Aires, 2000, p. 87-114.

[19] Cfr. Immanuel Kant. *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, op. cit., p. 221-374. Dice Kant: “igual que el amor a la vida determina por naturaleza a la conservación de la persona, el amor al sexo determina por naturaleza a la conservación de la especie; es decir, cada una de ellas es un fin de la naturaleza”.

[20] Michel Foucault. *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 2000.

[21] Judith Butler, *Gender Trouble*, op. cit., p. 60-61

[22] Monique Wittig, *The Straight Mind and Other essays*, Boston, Beacon press, 1992.

[23] Monique Wittig, *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pretextos, 1977.

[24] Leo Bersani, *Homos*, Buenos Aires, Manantial, 1998. Ver en especial “La ausencia gay”, p. 45-97.

[25] *Ibidem*, p. 55. Sostiene que: “Sólo el hincapié específico de la mismidad puede ayudarnos a no colaborar con las tácticas disciplinarias que nos harían invisibles. En otras palabras, hay un “nosotros”. Pero en nuestro afán por convencer a la sociedad “recta” de que no sólo somos una invención malevolente y que, como ustedes, podemos ser buenos soldados, buenos padres y buenos ciudadanos, parecemos inclinarnos al suicidio. Al borrar nuestra identidad hacemos poco más que reconfirmar su posición inferior dentro de un sistema homofóbico de diferencias”.

[26] Bersani entiende por “mismidad no relacional” una identidad sostenida en la preferencia sexual que no aspira a formar institución o comunidad.

[27] *Ibidem*, “El gay fuera de la ley”, p. 135-202

[28] Cfr. Mario Perniola, *El sex appeal de lo inorgánico*, op. cit.

[29] Cfr. Toni Negri. *Arte y Multitud. Ocho Cartas*, Madrid, Trotta ed., 2000, p. 72-80.

[30] Cfr. Donna Haraway. *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo xx*. Conferencia, Barnard College, abril 1983.

[31] Cfr. Roberto Echavarren. *Arte andrógino. Estilo vs moda en un siglo corto*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

[32] En una conversación con Roberto Echavarren recordábamos el paso por Buenos Aires de Mike Monroe, el ex líder de los próceres Haley Roxe. Figura de otro mundo que proyectaba su larga sombra desde los primeros ochenta y que permite abrir una genealogía del cuerpo andrógino que llega hasta la inquietante figura de Marilyn Manson. El paso por Buenos Aires de Mike Monroe resultó accidentado. Todo comenzó con el hospedaje: la primera habitación que le asignaron en el Hotel Americano no le gustó porque daba a la calle y se escuchaba el ruido de los autos; ¡Michel duerme de día! Como todas las criaturas emergentes de una sonoridad *hardcore*, de instalaciones desbordantes y paisajes de pleno vampirismo. Lo trasladaron a un cuarto de la parte trasera del hotel pero podía accederse a éste por el techo, así que, por seguridad, pidió ser mudado, lo cual resultaba convincente si pensamos que un *performer* es una criatura de excepcionalidad que debe cuidar del fulgor y el vértigo que emana de su ejercicio. La tercera habitación le resultó adecuada, pero daba a otra construcción y el ruido repetible de la contingencia diaria le resultaba insoportable. Por fin, en el mismo piso descubrió otra habitación perfecta. La jefa de prensa que lo guiaba le pidió al gerente el último cambio y el tipo accedió de mala gana. Así que Monroe había encontrado un lugar adecuado cuando al medio día siguiente la gerencia del hotel le solicitó que se retirara puesto que al resto de los huéspedes no les complacía ver por los pasillos a un excéntrico rocker platinado semitravestido a todas horas, ni tampoco a sus seguidores en la entrada. Sin duda, esta criatura planteaba una superación de los propios límites del cuerpo viviente. Su peregrinar funcionaba como una afrenta perversa que extrae excitación de estímulos inadecuados, en especial de los sonidos, los espacios, los objetos, comenzando por su investidura. Desarticula el hastío funcional utilitario imponiendo una presentación estética irrepetible en la contingencia. Sólo resultaba comprensible su figura como una ráfaga, un fulgor o un esguince. Monroe, finalmente, se mudó a un hotel del barrio de Belgrano y durante el fin de semana tocó dos veces en el *Roxy* exponiendo una lección de extrañeza y del mejor glam caliente...

[33] No entendemos lo andrógino como herencia de un hombre mítico primordial, arquetipo del inconciente colectivo, al que la humanidad desee retornar y tampoco vemos que la androginia haya sido fácilmente capturada por la industria cultural y cristalizada como imagen de mercado. No recuperamos el mito del andrógino que circula de Mircea Elfade a Jean Libis, donde se conjuga el ideal platónico de la melancolía de la separación y la desesperación del reencuentro. Tampoco seguimos la noción de estrategia representacional de mercado que elabora Estrella de Diego y que propone lo andrógino como la aparición de una figura reversible cristalizada por el mercado. Para nosotros lo andrógino es el mutante indecible por excelencia, la primacía en la escena cultural del *perpetuum mobile* imposible de fijar en una imagen de eterna adolescencia o de belleza seráfica. Lo andrógino es el dominio de la cosa inorgánica y de una potencia subversiva del deseo. Es siempre una imagen futura y una apertura de las identidades cristalizadas. Cfr. Jean Libis, *El mito del andrógino*, Madrid, Siruela, 2001; Estrella de Diego, *El andrógino sexuado*, Madrid, Visor, 1992; Mircea Elfade, *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Guadarrama, 1969; M. Ellis, *Sexual inversion*, Filadelfia, 1927; J. K. Singer, *Androgyny: toward a new theory of sexuality*, New Jersey, Garden City, 1976; F. Monnetron, “Ésthétisme at androgynie: les fondements esthétiques de l’androgynie décadent” in *L’Androgynie*, París, 1986; A. Beguin, “L’androgynie”, *Minotaure*, n° 11, París, 1983.

[34] Adrián Cangi y otros. *Roberto Echavarren. Performance: género y transgénero*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 16-24.

[35] Cfr. Annalisa Mirizio. “Del carnaval al drag” in *Nuevas masculinidades*, Marta Segarra - Ángel Carabi (eds.), Barcelona, Icaria, 2000, p. 133-150; Cfr. Marysa Navarro - Catherine Stimpson (comp.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, México, F.C.E. 1999.

# El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez

Importar un concepto ya (parcialmente) institucionalizado -como, por ejemplo, lo *queer*- desde un contexto académico hegemónico, corre el riesgo de borrar la historia política de ciertas localizaciones identitarias, de hacer que la militancia feminista o el activismo homosexual pierdan sustancia. Amenaza también con acallar toda la basura que ese término, antes de cualquier articulación teórica, comportara: la basura de la calle, de las palizas, de las redadas, de las tradiciones clandestinas y las traiciones públicas, las renunciadas y denuncias.

"Sexuality is not only not essence, not timeless, it is also not fixed in place; sexuality is on the move."

Benigno Sánchez-Eppler y Cindy Patton, *Queer Diasporas*

"El triunfo del signo-moda consagra... la modernidad como vector de cambio que impone su consigna metropolitana del *ponerse al día* mientras que, en la periferia, lo nuevo del Centro se recepciona como el signo importado de una contemporaneidad fallida"

Nelly Richard, *Residuos y metáforas*

En medio de la corriente vertiginosa de la "teoría", tan institucionalizada en los Estados Unidos que ha llegado a motivar una réplica anti-teórica, quisiera pararme a pensar -aunque no sólo pensar- en la llamada cuestión de la homosexualidad.<sup>1</sup> Porque llama la atención la forma en que la homosexualidad, reformulada como lo gay, y reformulada de nuevo como lo *queer* (algo así, pero sólo algo así, como "raro", "curioso", "extraño" o "ambiguo"), se aferra a signos de movimiento y movilidad. Llama la atención la forma en que la homosexualidad se tuerce, se desata, y se va a la deriva<sup>2</sup>; la forma en que fluye, en determinados regímenes político-conceptuales, más allá de toda identidad estable para cuajarse en una especie de *desestabilización paradigmática de la identidad*. Llama la atención, pues, la forma en que la homosexualidad, guiñada -por así decirlo- tan inestablemente, acaba por erigirse en algo aparentemente cómodo: un saber (y no sólo el tan manoseado "gai savoir"), un método, una actuación ejemplar, un signo de privilegio, una medalla de honor.

Comodidad, ejemplaridad, privilegio, honor: no son éstos los signos que *normalmente* se asocian con la homosexualidad, ni mucho menos. Pero a medida que la norma, la normalidad, y la normatividad se vayan cuestionando, y a medida que semejante cuestionamiento se vaya consolidando en toda una serie de puestos, programas, departamentos, comités, disciplinas, editoriales y actividades (académicas y extra-académicas), algo cómodo, tal vez incómodamente cómodo, se va insinuando. En Estados Unidos y algunos otros países, la homosexualidad, desmedicalizada si no despenalizada, al menos en parte, se presta a nuevas configuraciones, la más importante de las cuales es, sin duda, lo *queer*, central a la "teoría *queer*" o más ampliamente los "estudios *queer*". Como bien señala Hortensia Moreno en su editorial a un número especial de Debate Feminista, "el flujo principal de esta corriente está constituido por una considerable variedad de investigadoras e investigadores cuyo punto de partida es una reflexión acerca de la enorme plasticidad de lo humano y de las dificultades que la ciencia encuentra a la hora de tratar de meter todo lo humano en el mismo saco". *Queer* vendría a abarcar términos y conceptos aparentemente más acotados, más propensos a usos y abusos identitarios, tales como "gay," "lesbiana," "bisexual," "transsexual," "intersexual" (o más clásicamente "hermafrodita" y "andrógino") y "homosexual." En otras palabras, y por extraño que parezca, *queer* es y no es un avatar de "homosexual."

Tiene *queer*, por lo tanto, una utilidad "económica," ya que designa una compleja masa de posturas, prácticas, sujetos,

Brad Epps

Profesor de Lenguas y Literaturas Románicas en la Universidad de Harvard; autor de *Significant Violence* (1996)

objetos, deseos, vivencias e identidades que, de alguna u otra manera, transgreden o cuestionan la heteronormatividad. La función principal de *queer* es, no obstante, ético-política, en la medida en que posibilita agrupaciones, alianzas, y comunidades que cuestionan, resisten, o luchan contra otras agrupaciones -incluso las nacionales- que se muestran reacias e intolerantes, si no peor, a concepciones más abiertas, plurales y fluidas de la sociedad. Mi compromiso para con lo *queer*, y para con la teoría y estudios que llevan su nombre, es de tal intensidad que me empuja a examinar la tendencia, por parte de algunos, de convertirlo en una bandera que pase todas las fronteras y que fluya, en el nombre de la libertad, más allá de toda norma vigente.<sup>3</sup> ¿Pero cuáles son las direcciones de este fluir? ¿Cuáles son los tiempos y los espacios implicados? ¿Qué importancia tiene el hecho de que *queer* proceda de unas culturas lingüísticas -las de habla inglesa- que disfrutaban de un poder global que las convierte en culturas cuya lengua dominante se presenta, con creciente vigor, como una lengua franca?<sup>4</sup>

El flujo y la flexibilidad de lo *queer* son tan acusados que David Halperin, en un estudio "hagiográfico" sobre Michel Foucault, declara que *queer* es, por definición todo lo que está reñido con lo normal, lo legítimo, lo dominante. "No se refiere necesariamente a nada en particular. Es una identidad sin esencia" (62, énfasis original). Pero si lo *queer* es una identidad sin esencia es, en cierto sentido, una identidad sin identidad, una amalgama provisional y coyuntural sin otra razón de ser que la oposición a la normatividad. El problema con esta definición -que es, como indica Halperin, una definición contra toda definición definitiva- es que lo *queer* tampoco está libre de su propia normatividad: suscita y sustenta una manera de pensar y de actuar, una manera de ser, que hace de la contradicción una virtud. De ahí que una conducta propiamente *queer*, o la conducta propia de un *queer* o de una *queer*, se mida con el rasero de lo impropio. Si bien es verdad que lo propio y lo impropio, lo normativo y lo anti-normativo, demuestran una consistencia y una solidez que parecen traspasar fronteras espacio-temporales, también es verdad que varían lo suficientemente como para poner en entredicho la consistencia y solidez progresistas de lo *queer*. No es sólo que, como apunta Halperin, matrimonios heterosexuales sin hijos podrían designarse como *queer* dentro de una sociedad que valoriza la procreación, sino también que el (imaginario) éxito de lo *queer* -que implicaría el (imaginario) fracaso de la dominación heteronormativa- produciría a su vez una nueva "clase" de *queer*: el heterosexual matrimonial y reproductivo. Si realmente carece de contenido y no se refiere a nada en particular, *queer*, en sus proyecciones futuristas, podría llegar a referirse a nada más y nada menos que una heteronormatividad agotada, derrumbada, marginalizada, en fin, desnortativizada.

"La *queerness* sería," según Bolívar Echeverría, "como el anuncio o la prefiguración de una 'naturalidad' o 'normalidad' utópica o mesiánica para la vida humana; una forma de vida cotidiana basada en una experiencia elemental puramente virtual o supuesta (siempre deseada, reclamada), la de la abundancia" (3-4). La formulación, aunque elegante, no es del todo acertada: varios de los intelectuales más involucrados en los llamados "estudios *queer*" rechazan cualquier conato de naturalidad o normalidad (la utopía jamás sería ni "natural" ni "normal"). Tal es el caso de Michael Warner, crítico brillante y acerbo, que arremete contra los intentos de legalizar el matrimonio homosexual, o de

ampliar las filas del ejército, alegando que lo que se busca es una normalidad que dejaría intactas las bases opresivas de ambas instituciones. La crítica de Warner es importante, y difícil de descartar, pero Warner se expone, no obstante, a una cosificación de la anti-normatividad -incluso cuando critica a Judith Butler por vaciar, al menos retóricamente, la anti-normatividad de contenido y de valorizarla sin atender a contextos específicos- de manera tal que prácticamente ninguna norma establecida puede ser refigurada o reformada, sólo desconstruida o, más bien, destruida. La imagen del académico radical, con un puesto asegurado de por vida (tal es la situación del propio Warner) y, por tanto, separado de la enorme mayoría de los que, en términos de Pierre Bourdieu, viven en un perpetuo estado de precariedad laboral y económica (46-48), se impone de modo casi inevitable.

Para Bidy Martin, semejante rechazo, o repudio, de la normalidad, incluso una normalidad reformulada y reformada, encierra un culto a lo extraordinario cuya contrapartida es el miedo a lo ordinario. O de lo vigente, lo establecido, lo ya visto: el culto de lo extraordinario está conectado al culto de la moda, aunque sea una moda excepcional (la moda de la anti-moda, por ejemplo). A este respecto, bien podría decirse que lo *queer* participa de lo que Nelly Richard llama "el triunfo del signo-moda" (113) de la modernidad cuyo "espíritu" consiste en "anhejar el cambio", 'deleitarse en la movilidad' y 'luchar por la renovación' (112). Es el deleite en la movilidad, entendido como signo-moda de la modernidad, lo que me hace detenerme a pensar en los límites de lo *queer*. En esto, Martin me precede, ya que pide cautela ante la idea de que lo *queer* sea "móvil y fluido con respecto a lo que entonces se construye como estancado, enmarañado, y asociado a un feminismo presuntamente maternal, anacrónico, y puritano" (110). A los ojos de Martin, lo *queer* ofrece "el señuelo de una existencia sin límite, sin cuerpos o psiques, y desde luego sin madres" (132). La crítica de Martin, publicada en 1994, no puede tomar en cuenta toda una serie de (re)formulaciones posteriores, por parte de Butler y otras/os, acerca de cuerpos, psiques y límites discursivos. Pero el "señuelo de una existencia sin límites", elaborado principalmente en centros académicos metropolitanos de los Estados Unidos, Canadá, y partes de Europa, sigue marcando determinado discurso *queer* -no todo el discurso *queer*- que considera no sólo el feminismo sino también el movimiento gay y lésbico como propios del pasado.

Sheila Jeffreys, por ejemplo, acusa -la palabra no es demasiado fuerte- la teoría *queer* de haber contribuido al desprestigio del concepto "género" (frente al concepto "sexualidad") y, más específicamente, a una nueva "desaparición de lesbianas" (461). El propio Halperin, más matizado, declara que *queer* puede contribuir incluso a la re-estigmatización de lesbianas y gays, que pueden ser considerados (otra vez) como "entes tristes y oscurantistas, todavía encerrados . . . en una identidad anticuada, esencializada, rígidamente definida, y específicamente sexual (es decir, lesbiana o gay)" (65). Si lo *queer* libera; si va más allá de toda identidad; si pone en marcha nuevas prácticas no lastradas por categorías ya familiares o demasiado familiares; si se abre con "enorme plasticidad" a la diversidad de la existencia, es, al parecer, a expensas de todo un conjunto de personas que emplean aún formaciones e identidades que otras han declarado anquilosadas, pasadas de moda. El elemento temporal predomina en los debates entre el feminismo, los estudios gays y lésbicos, y la teoría *queer*, manifestándose en una multiplicidad de referencias a la innovación, el progreso, la postmodernidad, e incluso la sofisticación.<sup>5</sup> Pero el elemento espacial, que confiere a la movilidad, a la fluidez, una fuerza pretendidamente transnacional o global, ya que no universal, no deja de ser notorio; afecta, en otras cosas, lo que se entiende por *queer*. Afecta, en otras palabras, la palabra *queer* y su supuestamente rara, extraña, o extravagante carga conceptual.

El enrarecimiento, extrañamiento o "*queering*" de la homosexualidad, a través del cual la homosexualidad pierde sustancia (y no sólo en sus aspectos más cínicamente clínicos) acarrea unos movimientos, o movidas, curiosamente insistentes, consistentes. Uno de estos movimientos tiene que ver con el movimiento mismo, presentado, una y otra vez, explícita e implícitamente, como signo de valor y, lo que es más, como emblema de libertad. La teoría *queer*, cuya exportación ansiosa, cuyo movimiento internacional, aún no sabe deshacerse de un significativo inglés que, tal vez a pesar suyo, la define, tiende a valorar por encima de todo el movimiento, especialmente cuando se figura como movimiento en contra, o fuera de, o más allá de toda regla, norma,

convención, o ley, toda frontera, todo límite.<sup>6</sup> En esto, dicha teoría no se encuentra sola, pero su énfasis, su insistencia, en el movimiento -el movimiento fluido se entiende- parece excepcional. En contra, fuera de, y más allá de la disciplinariedad, muchos de los practicantes y paladines de la teoría *queer* parecen olvidarse de su propia voluntad disciplinaria, voluntad que se proclama, de acuerdo con la lógica ya expuesta, más allá de toda voluntad disciplinaria, más allá de toda frontera. Ahora bien, en contra de la contracorriente *queer*, aunque también sumergido en ella, quisiera proponer lo siguiente: al fijarse de manera tan insistente en la fluidez, al tomarla como lo que a la vez afirma y niega el poder disciplinario (la convencionalidad, la normatividad, la ley), la teoría *queer* deviene casi mágica. Dicho perversamente, la teoría *queer*, tal y como se ha ido elaborando en la academia anglo-americana, hace de la fluidez un fetiche.

Dicha fluidez no es, sin embargo, la de una cierta "mecánica" feminista -por ejemplo la de Luce Irigaray- en la que algo femenino se mantiene, casi esencial y estratégicamente, como parte de una realidad física que se resiste a la solidificación simbólica, la totalización, y la idealización.<sup>7</sup> Tampoco es la fluidez de una determinada práctica activista ligada al Sida (pero también desligada del Sida), en la que los presupuestos ideológicos de un imperativo profiláctico se interrogan y critican. En ambos casos, en el del feminismo y el del activismo, la fluidez se sigue conceptualizando en referencia a propiedades corporales: la sangre, el semen, la leche y, en menor grado, la saliva. En ambos casos también la fluidez puede adquirir cualidades fetichistas, puede funcionar como un fetiche, pero de manera que se intensifican, a veces orgásmicamente, determinadas posturas identitarias. Porque *queer*, repito, suele declararse más allá de la noche oscura de la identidad, más allá incluso de la identidad que pasa, precaria y post-babélicamente, por la lengua. Ahora bien, la teoría *queer* se nutre de ambas formas de fluidez ya delineadas, la feminista y la activista, pero tiende a recalcar la disminución, o desmoronamiento, de la identidad. En este respecto, la fluidez se desmadra, ostensiblemente al menos, y borra, o borraría, todo rastro esencial y esencialista, toda localización identitaria, incluso, como ya queda dicho, la lingüístico-nacional.

La lengua. La "mía", aquí y ahora, la castellana o la española, no es la de mi madre, ni de mi padre, ni de los padres de mis padres. Pero si me detengo a mentar la lengua, a pensar en ella y a través de ella, a ponerla de relieve, es en gran parte porque la teoría *queer*, tal y como la han articulado Eve Sedgwick, Butler, otras y otros, no suele prestar mucha atención a la fronteras compuestas por la lengua -o si lo hace es para quitarles importancia. En este respecto, la ansiedad lingüística de Sedgwick es reveladora. Sedgwick recurre a la etimología para salvaguardar y promocionar la "movilidad" del término *queer*, la movilidad de lo *queer*. *Queer*, afirma Sedgwick, "es un momento, un movimiento, un motivo continuo-recurrente, removido, *troublant*". La palabra misma, '*queer*', quiere decir 'a través'-proviene de la raíz indoeuropea *twerkw-* que, también, da en alemán *quer* (transversal), en latín *torquere* (torcer), y en inglés *athwart*" (XII). Francés, alemán, latín, inglés: éstas son las variantes producidas por esa maravillosa raíz indoeuropea. La coincidencia con las lenguas más valoradas por la tradición inglesa (falta el griego y tal vez el hebreo, pero qué se le va a hacer) es tan feliz como casual, se supone. De todos modos, Sedgwick demuestra lo que se ha llamado "una pasión por el código," una atención a la materialidad histórica de la palabra, de las palabras, que me resulta altamente atractiva. Lo que me resulta menos atractivo es, sin embargo, lo siguiente: Sedgwick aduce esta materialidad histórica y, casi a renglón seguido, la idealiza. Lo que motiva el rastreo etimológico de Sedgwick es el deseo de emitir una "contra-aseveración acumulativa y terca"-así lo formula-"contra la obsolescencia" de *queer* como término. A los ojos de Sedgwick, hay algo "inagotable" ("*inextinguishable*" en el inglés original) en el término *queer* y, por si esto no fuera evidente, Sedgwick quiere hacer todo lo posible para asegurarse de que así sea -parece que para siempre jamás (XII).

Por cierto, Sedgwick también admite, antes de emitir su "contra-aseveración", que "el momento *queer*" puede "estar aquí hoy y, por esa misma razón, desaparecer mañana" (XII). Hace esta admisión, aunque sólo para quitarle importancia, dentro de otra admisión: la pertinencia de lo *queer*, de *queer*, al "mercado [norte] americano de imágenes" (XII). Las palabras de Sedgwick -interesadas en la conservación de una palabra específica- pueden contrastarse con las de Richard, para quien "las reglas del mercado . . . dictaminan la obsolescencia del

estilo' para consagrar a la modernidad como algo que está de moda y que pasa de moda" (112-113, énfasis original). De acuerdo con Richard, el gesto de Sedgwick sería, en cierto sentido, paradójico y "tercamente" anti-moderno, ya que presenta un término de raíces antiguas pero con efectos novedosos que se intenta salvaguardar del paso y del desgaste, del tiempo. Lo que es más, Sedgwick intenta salvaguardar el término del paso del tiempo a la vez que lo pone en movimiento, un movimiento transversal: "a través de géneros sexuales ("genders"), a través de sexualidades, a través de géneros ("genres"), a través de 'perversiones'" (XII, énfasis original). Así que, no sólo se presenta *queer*, o algo relacionado con *queer*, como inagotable y, por ende, resistente a la obsolescencia, sino como transversal y "múltiplemente transitivo" ("multiply transitive"), dado a todo tipo de movimientos "a través". Hasta qué punto este movimiento transversal y transitivo transita por espacios geopolíticos, por fronteras nacionales, por lenguas modernas, queda, sin embargo, oscuro.

Menos oscuro es lo siguiente: la suerte de un significante está en juego, un juego de vida y muerte, bien podría parecer. Sedgwick, con toda la buena voluntad que se le puede suponer, prefiere dejarse llevar aquí por consideraciones ahistoricas y universalizantes. Tal vez se podría decir que se fija en la fluidez que *queer* supuestamente encierra de modo tal que le resulta demasiado difícil, o revulsivo, sacrificarlo, sacrificar su inversión no sólo en *lo queer* sino también en el término "*queer*," más allá de cualquier imagen del mercado, de cualquier mercado de imágenes. Y por raro que pueda parecer, la inversión en [lo] *queer*, en Estados Unidos al menos, puede aportar beneficios nada insignificantes: programas de estudio, becas, puestos, carreras. Venir de Estados Unidos, llegar a Chile, y ponerme a criticar un discurso crítico, toda una teoría, que apenas se conoce y que está lejos de institucionalizarse (aquí, en Chile), es trabajar contra el tiempo.<sup>8</sup> Ahora bien, en su introducción a una colección de ensayos sobre la "diáspora *queer*," sobre transmigraciones, emigraciones, inmigraciones, exilios, y "sexilios,"<sup>9</sup> Benigno Sánchez-Eppler y Cindy Patton se refieren a una temporalidad -o "timing"- *queer*. Criticando el recurso al "esencialismo estratégico" mediante el cual se intenta justificar el mantenimiento de identidades establecidas, Sánchez-Eppler y Patton abogan por unas "tácticas que enfatizan la temporalidad y que desestabilizan el lugar estático producido como estrategia colaborativa entre los representantes de los oprimidos (en las democracias) y los opresores" (6). El hecho de que precisen, entre paréntesis, que el lugar así producido es un lugar democrático (aunque no precisan qué entienden por democracia) revela que el lugar en cuestión tiene al menos unos límites y que estos límites estabilizan a su vez la envergadura de la desestabilización táctica. Parece, pues, que hay lugares más o menos estáticos, más o menos susceptibles a tácticas y/o estrategias de contestación, resistencia y transvaluación.

Sea como sea, el lugar impone, impone su propio tiempo. Respecto a mí, interesado como estoy en encuentros y desencuentros lingüísticos, culturales y políticos, he de bregar con la institucionalización allá y la no institucionalización acá, por partida doble.<sup>10</sup> La teoría *queer* que Sedgwick presenta como inagotable y translingüística, fluida pues, está lastrada de lenguas que se agotan de formas imprevistas, con tiempos distintos y lugares diversos que no son, ni con mucho, siempre tan fluidos. La dimensión utópica de la labor de Sedgwick no toma en cuenta los no-lugares que son los lugares del ou-topos, de la utopía, los no lugares que bien podrían ser los lugares de (los) otros. Perteneciente a la lengua inglesa a pesar de los juegos etimológicos, la teoría *queer* se localiza. Dicha localización y dicha lengua constituyen, en muchos (demasiados) casos, un horizonte silencioso -y que valga la sinestesia. Por mucho que Sedgwick deseara que el término *queer* no se agotara, yo desearía, tal vez contra toda evidencia, que no se llegara a acumular, en el lugar y la lengua que son Chile y el español. Y antes de que semejante deseo pueda tacharse de esencialista o de extrañamente nacionalista (extrañamente por la pertenencia nacional de quien lo emite), me apresuro a añadir que mi deseo de no-acumulación, o mi deseo de agotamiento, tiene que ver con lo que más me mueve y conmueve de *lo queer*, del término *queer*: a saber, su historia localizada, mejor aún, sus historias locales.

Después de todo, *queer* tiene una historia contestataria que no puede desligarse de la lengua inglesa. Se ha intentado traducir la teoría *queer* como "maricoteoría," pero dicho intento se ha producido, no sin problemas, dentro de un determinado horizonte

lingüístico-nacional: el angloamericano. Se ha intentado exportar el término, y tal vez el concepto, la práctica de la teoría, pero esto tampoco ha funcionado sin problemas, afortunadamente me apresuraría a decir. En cierto sentido la teoría *queer* me hace pensar en *Bell South*, una red de telecomunicaciones que no parece capaz de pensarse en términos del "sur." En parte, dicha incapacidad -o negación- encierra una lección, y no del todo negativa. El "*south*" de los norteamericanos no es lo mismo que el "sur" de los sudamericanos, al igual que el *queer* no es, o no del todo, "marica" o "raro" o lo que sea. No es que se produzca una división binaria tajante, claro está, sino que simplemente, y por supuesto no tan simplemente, se produce una división, o mejor dicho, una frontera, llena de fisuras tal vez, pero frontera igual. Y la frontera no es únicamente retórica, sino bien material, al menos en los actos que se cometen en su nombre. Porque la frontera controlan los que suelen controlar las fronteras, con sus documentos y pasaportes y demás papeles de identidad, con sus decretos y leyes, con sus chuzos y uniformes y armas de fuego. No reconocer estas fronteras, pretender -es decir, fingir- que todo fluya, y que nada se agote en este fluir, es arrancar, como dice Raquel Olea con respecto al testimonio de la prisión y la tortura, el cuerpo de "sus hábitos y su pertenencia social" (201). Una manera más "responsable" de hablar de la teoría y el término *queer* sería, pues, mediante el reconocimiento de tales hábitos y pertenencias que, para bien o para mal, son de unas sociedades determinadas y, lo que es más, de unas lenguas determinadas.

Hablar de una sociedad y una lengua "determinadas" no significa que sean determinadas de una manera absoluta; no significa que no experimenten cruces heterogéneos que las vuelven "indeterminadas". Lauren Berlant y Elizabeth Freeman, en un excelente repaso histórico-teórico de la "nacionalidad *queer*", ligada a *Queer Nation* (movimiento activista que data de 1990), declaran que, por difícil que sea describir la multiplicidad de espacios sociales, éstos no dejan de ser todavía nacionales. Reconocen, además, los límites norteamericanos de *Queer Nation*, la actual dificultad, si no imposibilidad, de internacionalizarla y, mucho menos, de transformarla en algo verdaderamente postnacional: "la des-identificación con la nacionalidad norteamericana no es, en el momento presente, una opción teórica para los ciudadanos *queer*" (197). La situación de los no-ciudadanos *queer* residentes en Estados Unidos -los llamados "aliens"- es aún menos alentadora, sobre todo después del 11 de septiembre de 2001, simplemente porque a veces carecen de las mínimas garantías de agrupación y expresión. Los límites de *Queer Nation*, donde lo nacional no se da por sentado (o por agotado, aunque se desee su agotamiento), se repiten en la teoría *queer*, donde con frecuencia lo nacional se elude.<sup>11</sup>

A lo sumo podría esperarse que el término *queer* se agotara en los hábitos y pertenencias chilenas, si no latinoamericanas, y que se vertiera como ejemplo siempre insuficiente de una práctica contestataria que tiene otros hábitos y pertenencias -aunque tampoco tan otros.<sup>12</sup> Pero exportar, o importar, un concepto ya elaborado, ya (parcialmente) institucionalizado, es prestarle, y prestarnos, un servicio muy flaco, ya que borra, o mejor dicho acalla, toda la basura que dicho término, antes de conceptualizarse e institucionalizarse, comportara: la basura de la calle, de las palizas, de las redadas, de la resistencia, de la agrupaciones y alianzas y desalianzas, las tradiciones clandestinas y las traiciones públicas, las renunciaciones y denuncias. *Queer* no tiene sentido fuera de Stonewall, nombre de un lugar y un tiempo muy determinados: una placita muy pequeña en Nueva York en la que, en 1969, un grupo de "maricones" enfrentaron a la violencia ejercidas contra unas identidades (las "raras") en nombre de otra (la heterosexual). Y Stonewall no tiene sentido fuera del movimiento feminista y del movimiento de derechos civiles, de agrupaciones de mujeres y de gente de color, entonces "negros" a secas, que enfrentaron a la violencia ejercida contra unas identidades en nombre de otra. Movimientos y organizaciones, entre ellos ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power -la Coalición SIDA para liberar el poder- fundada en Nueva York en 1987) y *Queer Nation*, se sitúan en la misma constelación, una que tiene raíces menos etimológicas que políticas.<sup>13</sup> Esta es la historia de *lo queer*, del término *queer*, antes de cualquier articulación teórica, cuando lo que predominaba, lo que valía -y no valía, bien se sabe- era el grito, el sollozo, el balbuceo, y, menos mal, la risa. Si nos quieren llamar "*queer*", pues bien, nos llamaremos "*queer*" y a ver cómo reaccionan, que otras armas tomarán para identificarnos, violentarnos, hacernos mal. Esta, en resumidas cuentas, es la

genealogía, si no la etimología, que vale, la que ha motivado la especulación sobre la motivación, la movilidad y el movimiento. La que sigue fluyendo, aunque a trancos y barrancos, en las venas cada vez más anémicas -quiero decir académicas- del "*queer*".

Junto con tantas otras "cosas," el cuerpo se encuentra en peligro, hecho tan discursivo que su materialidad, o al menos cualquier materialidad situada, a veces poco o nada parece importar. Es cierto, no obstante, que la teoría *queer* ensaya, con diversos grados de ansiedad, apología y agresividad, la cuestión de la materialidad y que apela a la importancia de una "crítica íntima" y de una praxis dialógica que se muestren dispuestas a tomar en cuenta, y a poner en entredicho, casi todo menos el bagaje ideológico y los límites lingüístico-nacionales del propio término *queer*. Judith Butler, a cuya producción he estado aludiendo, es aquí paradigmática, una figura tan importante que su sombra planea por encima de cualquier intervención en la teoría *queer*. Dicho más escuetamente, resulta "obligatorio" citarla. Mi propia intervención no desobedece esta norma y se encuentra condicionada por la autoridad de una labor que a la vez le precede y excede. La teoría *queer*, con todas sus aseveraciones anti-normativas; con todas sus maniobras en contra de los objetos y sujetos "correctos;" con toda su disponibilidad a lo extra-académico; con toda su retórica de transgresión, subversión y radicalidad, no está exenta de sus propios gestos autoritarios, sus propias normas, reglas, y convenciones. Y si la teoría *queer* fluye, si designa la fluidez como la forma misma de la libertad, no llega, como he venido sugiriendo, a fluir más allá de sí misma, no llega a liquidarse. Después de todo hay un cierto coeficiente de poder y privilegio aquí, y el mantenimiento y expansión de *lo queer* -*lo queer*, que no es lo maricón, que se me entienda bien- tampoco se puede separar del todo de cierto beneficio, simbólico y, por supuesto, económico. Pasa lo mismo, al menos en teoría, con todo



lo producido bajo el capitalismo, pero con *lo queer* pasa de una forma supuestamente diferente. En pocas palabras, el beneficio de *lo queer* es su ostensible falta de beneficio. Debería recalcar lo ostensible, si no ostentosa, que puede ser esta falta, falta que es, después de todo, fundamental a la conceptualización psicoanalítica del fetichismo.

Y la conceptualización del fetichismo -a la que llego después de lo que podría parecer un largo rodeo que es, después de todo, el rodeo propio al fetichismo- pasa invariablemente por la paradoja. Tal paradoja está latente en el propio título de este ensayo, ya que el fetiche se suele concebir en términos de fijación, de detención y, además, en términos de cosas más que, perdonenme, en términos de términos. Las ideas fijas del fetichista, del fetichismo, se cosifican, se materializan, normalmente en pies, zapatos, o ropa interior (bragas, calzoncillos, tangas), en lunares, cicatrices, y otras marcas corporales, en íconos, prendas e ídolos, en un giro especial del cuello o cierto brillo en la nariz. El fetiche es, pues, normalmente una cosa, pero una cosa más allá de las cosas, más o menos. Más o menos, porque esa otra cosa a que se refiere el fetiche suele ser Dios, o el falo, o incluso el trabajo (como plusvalía). En la formulación de Emily Apter, "el fetichismo graba la trayectoria de una idea fija o noumen en busca de su gemelo materialista (dios a ídolo, trabajo enajenado a objeto de lujo, falo a zapato)" (4). La trayectoria, por cierto, no es tan unidireccional o directa, ya que el "gemelo materialista" en el cual la idea fija se apoya sugiere su propio gemelo. La cosa, en otras palabras, "da cuerpo y vida a" la idea, y de tal manera que la fijeza de la idea fija viene a depender de algo material. La trayectoria del fetichismo es, por ende, reticular y dada a todo tipo de rodeos, retenciones y detenciones; es una trayectoria de ideas y cosas, sujetos y objetos, extrañamente entrelazados.

En semejante enredo, el movimiento, y mucho más el movimiento fluido, se halla maltrecho. Para Freud el fetiche constituye un monumento o memorial, un recuerdo, y, a la vez, un anti-memorial, un olvido. No es de extrañar que para Freud lo que se recuerda y se olvida sea la castración, la pérdida y ausencia del pene, y no sólo en su dimensión simbólica (de allí la crítica de la misoginia de Freud). "Para decirlo con mayor claridad todavía," dice Freud, "el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre), en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora y al cual... no quiere renunciar" (2993-2994). La definición de Freud ha hecho correr mucha tinta y ha llegado a convertirse en otro fetiche más, una especie de ícono intelectual que cabe discutir, desmontar, remontar. Como bien lo indica la literatura post-freudiana, especialmente la lacaniana, el fetiche puede ser prácticamente cualquier cosa: un pedazo de papel, un trabajo escrito, una enunciación, una palabra. Esta última "cosa" -la palabra en su aspecto material- es la que me interesa, porque la fluidez, así como *lo queer* a que se ha ligado, suele ser más retórica que material. Pero la definición psicoanalítica no es la única que se ha emitido. El propio Marx presenta el fetiche casi como lo religioso rebautizado, convertido en mercancía. "Lo enigmático de la forma mercancía consiste," dice Marx, "simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo" (82). Es por esto, prosigue Marx, que "los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensiblemente suprasensibles, en cosas sociales" (82, énfasis mío). La paradoja encerrada en cosas sensiblemente suprasensibles y que apunta a una tensión entre ver y no ver, recordar y olvidar, afirmar y negar, "caracteriza" el fetiche, tanto en el discurso psicoanalítico como en el discurso histórico-materialista. Para Freud y para Marx, el fetiche encierra un misterio -es un misterio- que la actividad crítica debe desvelar como nada más que misterio, mistificación, falsedad.

Para algunos, la identidad misma es una especie de fetiche, un hecho "fáctico" que se cosifica contra, o tal vez gracias a, toda evidencia. Pero la retórica, la teoría, la llamada "pasión por el código" también se cosifica, y de modo tal que resulta sumamente difícil desenredar el enredo, saber a ciencia cierta qué es qué.<sup>14</sup> Para decirlo pronto y mal, semejante cuestionamiento vende bien en Estados Unidos, se convierte muy pronto (tal vez desde siempre) en mercancía, y hace que el cuestionamiento de la identidad se convierta en otra identidad más -más o menos. Así que, cuando Butler declara su "esperanza en una coalición de minorías sexuales que trascenderían las categorías de identidad (Gender, XXVI), o cuando hace un llamado contra los "objetos propios o correctos", o cuando presenta la psique como "lo que se

resiste a la regularización de los discursos normalizantes” (Psychic, 86), nos está indicando, como ya he indicado antes, que el lugar “correcto” de lo *queer* (si no del *queer*) es el lugar que se quiere “incorrecto.” Con esto, no pretendo desestimar lo mucho que Butler ha contribuido a la reflexión crítica sobre cuestiones de género, sexualidad y poder, sino más bien señalar que esta contribución tampoco se escapa de una vía “correcta,” de un proceso normalizante, de una regularización disciplinaria. Como también he indicado antes, Michael Warner ha expresado reparos semejantes y ha criticado cierto impulso metafísico en el pensamiento de Butler que, según él, da por sentado que “‘la resistencia’ en sí es lo que hay que valorar, que ‘normas’ y ‘poder’ se han de combatir devotamente, y que todo lo que resista ‘la demanda a ocupar una identidad coherente’ puede inscribirse al servicio de esta causa” (155). Pensemos, por ejemplo, en la resistencia por parte de la sociedad dominante a aceptar, convalidar, o siquiera tolerar que otras identidades, las mariconas entre ellas, cobren coherencia, aunque fuera la coherencia de la incoherencia. La hegemonía, la normatividad y la disciplinariedad, y -con ciertas reservas- el poder se encuentran fuertemente entrelazados en el pensamiento *queer*. Incluso se podría decir que un término se diluye en otro, pero sólo si se concibe dicha fluidez como algo tan consistente que acaba por solidificarse. La fluidez que gran parte de la teoría *queer* erige en modelo discursivo, modelo de actuación no-identitaria, “se fija” en la lengua (tal vez especialmente cuando no “se fija” en ella, cuando no la reconoce), se detiene, como ya queda dicho, a pesar suyo. En otras palabras, la lengua, por fluida que sea, es también una frontera, frontera que no se puede pasar-al menos sin ciertos titubeos. *Queer*, en un contexto no angloparlante, no puede menos que sonar “raro.”

#### Notas

- 1 El presente trabajo es una versión “localizada” (entre Estados Unidos y Chile), traducida, y significativamente cambiada de “The Fetish of Fluidity.” Todas las traducciones de citas de obras publicadas originalmente en inglés son mías.
- 2 Los términos proceden de varios intentos de teorizar, de describir sin describir, de “desinstitucionalizar” la homosexualidad: véanse Hocquenghem y Llamas.
- 3 La homofobia se vería sustituida, pues, por una especie de “normafobia.”
- 4 El que la teoría *queer* haya salido en gran medida de departamentos de inglés (donde con frecuencia se ha quedado) y de los Estudios de la Mujer en los que predomina usos y esquemas norteamericanos -incluido el multiculturalismo monolingüe- debe significar “algo”.
- 5 Pese a los intentos de presentar la postmodernidad como crítica de conceptualizaciones cronológicas -de un antes, ahora, y después- que sustentan nociones “evolucionistas” y/o “desarrollistas,” muchos siguen blandiéndola como si fuera el *nec plus ultra* de una larga serie de innovaciones. Al menos *seguran* blandiendo la postmodernidad de esta manera durante algunos años -antes de que la postmodernidad, como término y concepto, empezara a perder su brillo y a caer en desuso también.
- 6 La presencia y persistencia del significante *queer* -como la parte no traducible o resistente a la traducción- hace que el no referirse a nada en particular, según la definición proferida por Halperin, se refiera a *algo* que es la lengua inglesa.
- 7 Véase Irigaray (105-16).
- 8 En términos generales, la institucionalización de los estudios *queer* en los Estados Unidos es, como indica Ann Pellegrini, “tenue” (ciertamente es tenue en la institución en la que trabajo yo). En algunas instituciones académicas (Duke, Yale, Rutgers, etc.) es decididamente menos tenue. En todo caso, la institucionalización de lo *queer* constituye un “problema” para muchos de sus practicantes, los más famosos seguramente incluidos. Butler se preocupa, algo romántica y melancólicamente, por “la domesticación institucional del pensamiento *queer*. Porque normalizar lo *queer* significaría, después de todo, su triste fin” (“Against Proper Objects,” 25).
- 9 Para una definición de “sexilio,” véase Manuel Guzmán (227).
- 10 Según Oscar Guasch, “en un momento en el que disminuye notablemente la represión sobre la conducta homosexual, resulta más práctico, más cómodo y menos arriesgado buscar compañeros en las instituciones que en la calle. Con la institucionalización se abren nuevos espacio en donde el neófito puede socializarse en el universo homosexual, sin tener que asociarse (como sucede en el período pre-gay) a una red social homosexual” (85). Si bien es verdad que la disminución de la represión -o censura- homófoba va de la mano con la creación de espacios institucionales, y más generalmente con la institucionalización, también es verdad que varían según el lugar. El “momento” que Guasch aduce no es, ni con mucho, el mismo en Barcelona que en Bogotá, en Madrid que en Monterrey, en Los Angeles que Lima. Dicho esto, Guasch no miente al afirmar que las instituciones, como espacios relativamente reglamentados, suplementan y a veces sustituyen espacios más dispersos y desprotegidos: calles, parques, puertos, baños, y espacios afines. Resulta aleccionador leer el libro de Guasch, cuyo referente más concreto (aunque algo diluido por aseveraciones generales) es la Barcelona postdictatorial, al lado del libro de Flavio Rapisardi y Alejandro Modarelli, cuyo referente más concreto es el Buenos Aires de la “última” dictadura.
- 11 No es que no se haya cuestionado *desde dentro* de la teoría *queer* los límites de lo “*queer*” (el presente ensayo es un ejemplo de dicho cuestionamiento), sino que muchos de sus practicantes más destacados (Butler, Warner, Sedgwick, entre

otros) asumen un horizonte occidental y angloparlante -con ciertos dejes franceses- que hace que sus aseveraciones y contra-aseveraciones acerca de la subjetividad, la ley, la psique y el cuerpo sean, tal vez, de interés limitado. Un interés limitado no se traduce necesariamente en un juicio de valor negativo, todo lo contrario. En mi opinión, es el pensamiento *sin límites*, con su carga universalista (piénsese, por ejemplo, en la retórica oficial de los Estados Unidos según la cual la libertad y la libertad norteamericana son la misma “cosa”) el que resulta inquietante.

12 Como dice Néstor Perlongher con respecto a la prostitución masculina en Brasil (otra manifestación de lo que Perlongher llama el “mercado homosexual”), tanto hábitos como pertenencias, espectáculos como experiencias, se inscriben en “la intersección de una multitud de coordenadas sociales. Los puntos de prostitución viril constituyen nudos en una red de flujos” (125). Nudos en una red de flujos; detenciones, paradas y obstáculos en un mundo en movimiento, de movimientos; obsolescencias, insuficiencias, y agotamientos: entre todos los sentidos de *queer*, éstos, tal vez, deberían de figurar.

13 Para una historia de ACT UP, véase Crimp y Rolston.

14 Freud, acudiendo a cosas más “cosas” (zapatos, bragas, el pubis), no deja de rizar el rizo, ya que toda su teorización del fetiche parte de un juego interlingüístico, el *Glanz auf der Nase*, o brillo en la nariz, que remite a la palabra inglesa “glance” (mirada rápida, es decir, una mirada nada fija) y a “glans” (prepucio). Para Freud, la obsesión de un joven paciente alemán por cierto brillo en la nariz (menos una cosa, que cierta calidad, o reflejo, de la cosa) es, en última instancia, una obsesión con una nariz que es a la vez perceptible e imperceptible, material e inmaterial, es decir discursiva. El que Freud llegue a esta conclusión recurriendo a otra lengua, a otra lengua antes que a otra cosa, señala algo extraño, hay que decirlo: la lengua, la palabra, es también cosa. Como indica Lacan, si el fetiche es algo, si el fetiche es una cosa, es siempre, de alguna manera, una cosa de la lengua, un hecho discursivo (véase Lacan, 175).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Apter, Emily, and William Pietz, eds. *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell UP, 1993.
- Berlant, Laura y Elizabeth Freeman. “Queer Nationality.” *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Ed. Michael Warner. Minneapolis: U of Minnesota Press, 1993. 193-229.
- Bourdieu, Pierre. *Contre-feux 2: Pour un mouvement social européen*. Paris: Raisons d’Agir, 2001. 75-91.
- Butler, Judith. “Against Proper Objects.” *Feminism Meets Queer Theory*. Naomi Schor y Elizabeth Weed, eds. Bloomington: Indiana UP, 1997. 1-30.
- Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. 1990. New York: Routledge, 1999.
- The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford UP, 1997.
- Crimp, Douglas y Adam Rolston. *Aids Demographics*. Seattle: Bay Press, 1990.
- Echeverría, Bolívar. “Queer, manierista, bizarro, barroco.” *Debate Feminista* 16 (1997): 3-10.
- Epps, Brad. “The Fetish of Fluidity.” *Homosexuality and Psychoanalysis*. Eds. Tim Dean y Christopher Lane. Chicago: University of Chicago Press, 2001. 412-431.
- Freud, Sigmund. “Fetishismo.” *Obras completas*. Vol. 3. Trad. Luis López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. 2993-2996.
- Guasch, Oscar. *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- Guzmán, Manuel. “‘Pa’ La Escuelita con Mucho Cuida’o y por la Orillita’: A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation.” *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics*. Eds. Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel. Minneapolis: University of Minnesota Press (1997).
- Halperin, David M. *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford UP, 1995.
- Hocquenghem, Guy. *La Dérive homosexuelle*. Paris: J.-P. Delarge, 1977.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n’en est pas un*. Paris: Minuit, 1977.
- Jeffreys, Sheila. “The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy.” *Women’s Studies International Forum* 17.5 (1994): 459-72.
- Lacan, Jacques. *Le Séminaire, livre IV: La relation d’objet*. Paris: Seuil, 1994.
- Llamas, Ricardo. *Teoría torcida: Prejuicios y discursos en torno a ‘la homosexualidad’*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Marx, Karl. *El capital*. Vol. 1. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- Moreno, Hortensia. “Editorial.” *Debate Feminista* 16 (1997): IX-XIV.
- Olea, Raquel. “Cuerpo, memoria, escritura.” *Pensar en la postdictadura*. Eds. Nelly Richard y Alberto Moreiras. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2001. 197-219.
- Patton, Cindy y Benigno Sánchez Eppler. “Introduction.” *Queer Disaporas*. Durham: Duke UP, 2000. 1-14.
- Pellegrini, Ann. “Women on Top, Boys on the Side, but Some of Us Are Brave: Blackness, Lesbianism, and the Visible.” *Race-ing Representation: Voice, History, and Sexuality*. Ed. Kostas Myrsiades y Linda Myrsiades. Lanham: Rowman and Littlefield, 1998. 247-63.
- Perlongher, Néstor. “Avatares de los muchacho de la noche.” *Nueva Sociedad* 109 (1990): 124-134.
- Rapisardi, Flavio y Alejandro Modarelli. *Fiestas, baños y exilios: Los gays porteños en la última dictadura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001.
- Richard, Nelly. *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*. Santiago: Cuarto Propio, 1998.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tendencias*. Durham: Duke UP, 1993.
- Warner, Michael. “Normal and Normaller: Beyond Gay Marriage.” *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 5.2 (1999): 119-71.

# Lavín, San Camilo y los travestis

Sorprendente resultó para los santiaguinos ver por las pantallas de televisión a la más importante agrupación de travestis, «Traves Chile», apoyando la privatización de las aguas impulsada por el Alcalde de Santiago, Joaquín Lavín, miembro numerario del Opus Dei y figura presidenciable del partido de ultraderecha UDI (Unión Demócrata Independiente) que amenaza con llevar la alianza derechista al gobierno en las próximas elecciones.

¿Por qué Silvia Parada, presidenta de Traves Chile, defendió a Lavín en su gestión más polémica, siendo que el Alcalde, además de sus afiliaciones políticas, ha intentado sacar a los travestis de la calle San Camilo, donde Silvia y sus compañeras continúan ejerciendo su derecho al comercio sexual? ¿Por qué Traves Chile le ha entregado su apoyo a este Alcalde que, en un intento por limpiar la imagen del sector, rebautizó San Camilo como «Fray Camilo Henríquez» y puso casetas de seguridad ciudadana con guardias que vigilan las esquinas? Las preguntas abren una zona de contradicciones que revela que marginalidad sexual y disidencia política no son necesariamente equivalentes.

Habiendo comprendido que más vale tener a Traves Chile como aliadas que como enemigas, Lavín y sus asesores reordenaron la estrategia; ahora la Municipalidad de Santiago financia el arriendo de una sede de Traves Chile a pocas cuadras de la ex San Camilo y paga cursos de capacitación en peluquería para que dejen la calle. Sin embargo los planes de inserción laboral no siempre resultan. A la Silvia nadie le paga un sueldo, y ella sigue parándose noche a noche en su vereda de siempre. Sólo que ahora tiene oficina para avanzar en su lucha. Pero no aparece Lavín sino Lagos en la foto del muro principal de su despacho. Es la foto oficial del presidente que toda oficina pública debe obligatoriamente colocar. Aunque la suya no es una oficina de gobierno, Silvia alega que Traves Chile es un espacio público, y por eso considera que la foto debe estar como en todas las oficinas del Estado. Claro que Ricardo Lagos, en ese muro travesti de la Presidenta Silvia, está rodeado de flores, cintas y guirnaldas, como una virgen. Es que las compañeras de Traves Chile poco a poco han ido decorando la sede, costureando las pancartas coloridas que cuelgan de los techos y amononando las salas donde también venden ropa europea usada.

Sebastián Reyes  
Sociólogo

S.R.: *Cuáles son los motivos por los cuales se formó Traves Chile y qué relaciones tienen con otras organizaciones políticas homosexuales chilenas?*

S.P.: La organización se crea en 1999. La idea surgió cuando me dirigí a la Corporación Chilena de Prevención del Sida, porque a mí me apalearon los pacos de la 4ta Comisaría. Me apalearon en la calle Santa Victoria con San Camilo donde yo trabajaba antiguamente. Yo no hallaba dónde ir ni a quién dirigirme porque la verdad es que no teníamos dónde reclamar las agresiones que sufríamos por parte de carabineros. En la Corporación me dieron a conocer que existía una organización que se llamaba el MUMS -Movimiento Unificado de Minorías Sexuales-, y yo fui al MUMS con mi problema. No me resolvieron nada, había una asesoría jurídica *mula*. Ahí me fui dando cuenta de que las necesidades que tenían nuestras compañeras eran diferentes a las necesidades que tenían los gays. A los gays no se los llevaban presos, no caían en las cárceles, no tenían cómo comprobarles por ejemplo que, a lo mejor, ellos trabajaban en comercio sexual. El caso de nosotras era otro porque Carabineros nos tomaban detenidas por el artículo 373, que es el de la ofensa a la moral. Entonces de ahí parte la lucha reivindicativa y la idea de formar una agrupación que es Traves Chile, con mucho esfuerzo, con mucho sacrificio y humillaciones, porque la verdad es que los gays son muy machistas, son muy discriminadores hacia las otras minorías sexuales. Por ejemplo a las lesbianas les cobran sumas excesivas en las discotecas; todo lo que sea diversión está manejado por los gays. Nosotras somos los homosexuales del pueblo, las travestis siempre hemos sido del pueblo, somos las que hemos sufrido las consecuencias de la represión de todo un sistema político y cultural de este país. La mayoría de nuestras compañeras trabajan en el comercio sexual. No hay ninguna transgénera que llegue a la universidad, ninguna transgénera que sea profesional.

Se forma Traves Chile sin ayuda de los gays. A nosotros las únicas que nos ayudaron fue la Corporación Chilena para la Prevención del Sida que nos prestó su sede; fueron 4 o 5 niños que trabajaban en la Corporación los que apoyaron Traves Chile para sacar la personalidad jurídica. Cuando formamos Traves Chile éramos 18 transgéneras y una transexual que nos ayudó a sacar nuestra personalidad jurídica, sin el apoyo de ningún homosexual gay.

El 22 de mayo pasado cumplimos un año y, en estos momentos, nosotras tenemos 11 agrupaciones: Traves Chile Rancagua, Traves Chile Concepción, Traves Chile Talca, siendo que los gays ellos, en sus 19 años de lucha reivindicativa homosexual, no han logrado jamás. Somos 400 transgéneras acá en Santiago con setenta socias activas que están participando constantemente en nuestras agrupaciones.

Nosotras nunca hemos tenido relaciones con el Movilh porque el Movilh es Rolando Jiménez. No representan la comunidad homosexual, ni tampoco la representa el Mums. Esta es la única agrupación, Traves Chile, en que sus dirigentes son elegidos por elecciones, democráticamente, mientras ellos están apenados hace 19 años

S.R.: *¿Ustedes comparten las mismas luchas políticas? ¿Cuáles son las diferencias?*

S.P.: Nosotras trabajamos en luchas parecidas, que son reivindicar a las poblaciones homosexuales en todos los ámbitos, en toda la diversidad, pero son otros los trabajos que nosotras realizamos;

nosotras vamos a terreno. Por otra parte, tú sabes que los gays pueden tener acceso a la educación, pueden ser grandes profesionales, pueden llegar al gobierno si ellos quieren, sin embargo eso no se nos permite a nosotras en este país por nuestra diferencia. Entonces, los gays están luchando en estos momentos por casarse en este país, por adoptar hijos, nosotras estamos luchando por huevós concretas: el acceso a la educación, a distintas cosas públicas; a poder sufragar tranquilamente; a que las mesas de votación sean mixtas; a que en el carnet de identidad se respete nuestra identidad genérica. Son luchas diferentes porque ellos están mucho más avanzados: el Banco Mundial les ha dado millones de pesos para que sigan llenándose los bolsillos algunas. Nosotras disponemos de pequeñas platas, comparado con las agrupaciones homosexuales que trabajan políticamente.

Yo las he pasado todas en mi vida, las he sufrido todas. Mis compañeras a lo mejor son agresivas, son grotescas, pero porque la vida las ha hecho así. Lamentablemente en este país siempre les han cerrado las puertas, inclusive dentro del círculo familiar, y han tenido que salir a las calles. El artículo 373, también es un tema de discriminación: a las trabajadoras sexuales mujeres le aceptan las multas en las comisarías, sin embargo Carabineros agrava la falta a nuestras compañeras diciendo que son hombres disfrazados de mujer, siendo que no hay ninguna ley, no hay ningún artículo en nuestra constitución política que diga que es penado por la ley el disfraz en este país, ninguno. Entonces, nuestras compañeras pasan a las cárceles, empiezan a conocer a distintos delincuentes habituales que se hacen pasar por homosexuales para no caer en la población penal; entonces obligan a nuestras compañeras a traer las famosas *carretas* y empiezan a haber relaciones. A nuestras compañeras les va mal afuera y tienen que saber robar para llevarles mercadería a esos sinvergüenzas que están adentro.

S.R.: ¿A qué se refieren con la palabra *transgénero*?

S.P.: Hablamos de "transgénero" para distinguirnos de los travestis que son hombres disfrazados de mujer. Culturalmente a nosotras aquí todo el mundo nos conoce como travestis. Nosotros estamos empleando el término "transgénero" con estudiantes, con periodistas, porque si no la gente no va a cachar ni una: va a creer que es una persona que vende géneros. Hay que realizar todo un trabajo con los medios de comunicación y los educadores. Ser transgénero es asumir una identidad genérica, sea masculina o femenina; nosotras nos sentimos psicológicamente mujeres en cuerpos de hombres tal como una lesbiana se puede sentir hombre en un cuerpo de mujer.

S.R.: ¿Cuáles son las vinculaciones políticas de Traves Chile con la Concertación?

S.P.: Yo no pertenezco a ningún partido político. Yo voté por el presidente Lagos; yo fui una de las primeras transgéneras que estuvo apoyándolo en su candidatura cuando fue a la Alameda. Fui muy aplaudida por los comandos del Presidente Lagos, sin embargo yo del Presidente Lagos no he obtenido ninguna cosa. Nosotras tenemos un comedor solidario acá, le pedimos a la Subsecretaria María Eliana Arntz si nos podía facilitar unas mesas para el comedor solidario, nos dijo que le mandáramos una carta y nosotros le mandamos las cartas, nos contestaron que no había mesas. Después yo hablé con Daniel Delgado que es Jefe de la Bodega de la División de Organizaciones Sociales, y nos dijo que sí habían mesas. Sin embargo, le pedimos mesas al Alcalde Lavín y él sí nos las dio.

El punto es que no hay políticas públicas. Nosotros tenemos en este momento un proyecto que ganamos en un concurso en la División de Organizaciones Sociales de la Secretaría General de Gobierno, donde vienen todas las compañeras de Regiones. Se trata del «Primer Congreso de Transgéneros de Chile».

Hemos trabajado con la María Antonieta Saa, diputada de la Concertación, pero lamentablemente no nos ha dado las reuniones que hemos pedido. Mis compañeras estaban choreadas porque ellas pusieron un recurso de amparo por una compañera que habían apaleado, la Wanda, que estaba muy mal en el hospital. Ella, la María Antonieta, fue a decir a la prensa que estaba resolviendo el caso, pero sin embargo no era así. Lamentablemente es sólo para la prensa. Es como la Gladys Marín, cuando va a las marchas del orgullo homosexual y se pone en primera fila, para que la gente diga que está apoyando la diversidad; sin embargo, no tiene ninguna actividad hacia las minorías sexuales. Entonces nosotros no confiamos en ningún político.

Nosotras tenemos abogados que nos están apoyando, Fernando Sepúlveda que es del Partido Humanista, la Lili Pérez que nos regala de repente sillas para la agrupación: la Lili ha sido derecha con nosotras al decirnos "yo las apoyo a ustedes como persona, porque mi partido político no me lo permite". Esas son las cosas que valen. La

otra vez estuve con la Isabel Allende, con la diputada, para unos agasajos del Presidente Allende, y yo le digo si acaso me puedo sacar una foto con ella y ella me dice claro, ningún problema, pero cuando yo le dije que yo era presidenta de los travestis de Chile, se echó pa' atrás y bajó la cabeza y me dijo, no, es que yo no me puedo sacar fotos contigo. Rechazamos ese doble discurso y ese doble estándar que tienen los políticos. En una entrevista a Carolina Tohá, ella dice que nosotras siempre hemos sido apoyadas por el gobierno. En el tiempo que Lavín puso las casetas de seguridad ciudadana, la Carolina Tohá estaba de subsecretaria de gobierno y fuimos a hablar con ella. Le expusimos el problema que teníamos y le dije, si tú Carolina perteneces a la mesa de la no-discriminación, cómo no vas a hacer algo contra la discriminación que estamos sufriendo por parte del Alcalde Lavín por las casetas de seguridad ciudadana ahí en el sector de San Camilo. Ay, me dijo, pero Silvia, yo no puedo tener confrontaciones con el Alcalde. Y ahora, cuando ella salió diputada, nos vinimos a dar cuanta que, claro, no le convenía salir defendiendo a los maricones para no perder votos. Ella jamás ha conversado con nosotras sino con Rolando Jiménez porque Rolando tiene entradas políticas. Finalmente sale diputada la Carolina Tohá, por el distrito 22, y a él le entregan una casa de Bienes Nacionales, ahí en San Ignacio, una casa estupenda: tiene una página web financiada por el gobierno, tiene diario gay ("Opus Gay") financiado por el gobierno.

S.R.: *Ustedes apoyaron públicamente al Alcalde Joaquín Lavín, respecto al caso de las venta de los derechos de las aguas de Santiago ¿Por qué lo defendieron?*

S.P.: Nosotros tenemos muy buenas relaciones con el Alcalde Lavín, es la única persona, el único político, a pesar de que es del Opus Dei, a pesar de que es conservador y de la extrema derecha, que nos ha apoyado. Pero no lo hizo así el Presidente Lagos, siendo socialista. El Alcalde Lavín, pese a todo lo que se pueda decir, ha estado siempre apoyando la causa de las personas transgéneras y eso no quiere decir que nosotras seamos los maricones de Lavín como dicen algunos dirigentes homosexuales.

El Alcalde puso unas casetas de seguridad ciudadana en San Camilo, ahí el Alcalde iba a hacer represión y nunca pensó que nosotros estábamos formadas ya como agrupación. Sin embargo, fue un dirigente homosexual a hablar por nosotras: ¿Que tenía que andar haciendo un gay, que era el Rolando Jiménez, a hablar por nosotras si nadie lo ha elegido? Jiménez se convoca la representación de toda la comunidad homosexual pero, que yo sepa, no le han pegado a él a las cuatro de la mañana los pacos de la 4ta Comisaría, a él no la han detenido ni le han tirado agua en los calabozos, no lo han tirado al Zanjón de la Aguada ni le han quemado la ropa, ni le han sacado la cresta con las lumas, ni lo han llevado de Vicuña Mackena a la Posta Central a las cinco, seis de la mañana, para que todo un hospital se mofe de ti. ¿Qué anda buscando un homosexual con eso? En distintos partidos políticos, anda buscando representatividad. Nosotras no queremos politizarnos con los partidos, porque son luchas diferentes: nuestras luchas son reivindicativas, de derechos ciudadanos. Lamentablemente, él se fue a dar la mano con el Alcalde y a hablar por nosotras. Le mandamos una carta al Alcalde diciéndole que nosotras somos las transgéneras, las travestis. Si nosotras tenemos un problema con el Alcalde y si el Alcalde tiene un problema con nosotras, tiene que resolverse entre nosotros y no a través de un representante, ni menos un gay. Nos recibieron finalmente los asesores del Alcalde, en ese momento estaba toda la prensa abajo, yo tenía listo mi comunicado por si él no nos recibía.

S.R.: *¿Cuál fue el acuerdo con el Alcalde Lavín? Tengo entendido que ustedes recibieron cursos a cambio de retirarse de la calle y dejar de ejercer el comercio sexual en la calle San Camilo.*

S.P.: Rolando Jiménez llegó a hablar que nosotras queríamos estudiar peluquería, estigmatizando una vez más a toda la comunidad homosexual, como si una transgénero no pudiera estudiar una cosa que no sea peluquería: estudiar computación, ser cajera de un banco, secretaria de una oficina o ingeniera. El problema es que con la oferta de los cursos, las chicas no se fueron; sólo se fueron para otras cuadras. Nuestra agrupación no está para sacar a nuestras compañeras del comercio sexual sino para darle una oportunidad diferente, para que ellas puedan aprender otra cosa y decidir después adelante qué es lo que quieren hacer, si trabajar en lo que se las capacitó o seguir en el comercio sexual. Nosotras queremos la Zona Roja. Traves Chile planteó el tema de la Zona Roja y de la consulta ciudadana. Cuando vinieron para ofrecernos los cursos de capacitación, habían compañeras que querían seguir trabajando en comercio sexual. Entonces, nosotras le hicimos el planteamiento de la Zona Roja al Alcalde y nos dijo, está bien, pero no es solamente una decisión mía sino de toda la Región

Metropolitana. Entonces hicimos la consulta ciudadana para que la gente de diferentes comunas contestara y nos fue súper bien. Aunque podríamos trabajar sólo en un sector de la ciudad, trabajaríamos las 24 horas del día, habría un control sanitario, un control de seguridad, de drogadicción, de alcoholismo, de delincuencia, habría casetas de seguridad, casetas de baño. Ya estaríamos en el Barrio Rojo. Los hombres no tendrían porque ir a otra parte.

Pero que esté claro, nosotras no hacemos tratos con ningún político. Nosotras vamos a defender nuestros derechos: nuestra única opción para poder subsistir es el comercio sexual, ni uno más. A mí nadie me puede decir "lo contrato". Yo todavía estoy trabajando en San Camilo. A mí no me paga Lavín ni me paga Lagos, aunque yo le

pedí una pensión de gracia al Presidente Lagos por ser dirigente y porque yo estoy las veinticuatro horas del día acá. El arriendo de esta casa lo paga el Alcalde Lavín, nosotras nos financiamos con platas de proyectos o con la venta de ropa porque nosotras vendemos ropa europea usada, que también nos regaló el área social de la Municipalidad de Lavín.

El Alcalde Lavín no nos iba a poder apoyar otro año con el arriendo de esta casa, entonces nosotras teníamos que defender las ventas del agua y no solamente para financiar proyectos sociales a nuestra agrupación sino para distintas agrupaciones como minusválidos, de la gente de la tercera edad, etc. Por eso nosotras apoyamos la venta de las aguas y no porque seamos de derecha o nos guste el Alcalde



Responde Rolando Jiménez, dirigente del Movilh (Movimiento de Liberación Homosexual):

S.R.: *Ustedes han sido acusados de arrogarse la representación de los transgéneros y de negociar políticamente por ellas sin que nadie se los haya solicitado ¿Cómo responden a esta acusación?*

R.J.: El Movilh intenta representar a todas las minorías sexuales, incluidas las travestis. En ese caso, ante cualquier atropello o abuso contra los homosexuales, es deber de nuestra organización intervenir. Por ello, cuando Lavín inició una fuerte represión contra las travestis de San Camilo, a cambio, y con ayuda de la concejala Marta Larraechea, el Movilh propuso al alcalde modificar su política represora por un programa de reconversión laboral. El Alcalde aceptó aplicar este Plan con 23 personas, y por primera vez se los trató en forma digna y se les dio una oportunidad laboral inédita. Nosotros sólo abrimos una puerta que fue agradecida por muchas travestis.

S.R.: *Los acusan de estar financiados por el gobierno y de tener intereses políticos partidistas comprometidos.*

R.J.: Los arreglos de nuestra sede, que es de un particular, los pagó la Municipalidad de Santiago, pero no nos pagan el arriendo porque hay una entrega en comodato. Las cuentas las paga el Movimiento. Aquí nadie tiene sueldo y somos todos voluntarios. En ese contexto tenemos absoluta tranquilidad. La prueba más concreta de que no nos amarra-

mos por fines economicistas es que aún cuando Lavín pagó parte de los arreglos de nuestra sede, nosotros nos pronunciamos contra él por la venta de aguas. Somos absolutamente independientes, lo cual no impide que efectuemos alianzas con los sectores políticos que puedan contribuir a mejorar la calidad de vida de las minorías sexuales. En esa línea trabajamos con el gobierno, el cual por cierto jamás ha financiado nuestro quehacer político.

S.R.: *Ustedes son criticados por Traves Chile, ellas dicen que históricamente han sido discriminadas por las organizaciones homosexuales.*

R.J.: Las travestis siempre han tenido las puertas de nuestra organización abiertas. TravesNavia ha participado en diversas actividades efectuadas por nosotros. De otro lado, cuando no existían organizaciones de travestis, nosotros fuimos el único grupo del país que defendía los derechos de esa minoría, en especial cuando eran agredidas por la fuerzas policiales. Muchas veces hemos sacado a travestis, detenidas arbitrariamente, de las comisarías y la prensa es testigo de ello. El que un grupo que representa a las travestis tenga conflictos o desconfianzas hacia los gays no implica, bajo ningún punto de vista, que todas las transgéneros se sientan discriminadas por nosotros. Aseverar lo contrario es precisamente arrogarse en forma petulante la autorrepresentación de todo ese sector, pues ni los dirigentes estudiantiles o laborales, representan a todos los alumnos o trabajadores del país. Las voces son múltiples.

# [lecturas]

## artes visuales

### Documenta XI:

# poderes del arte en el mundo global

Andrea Giunta

Historiadora del Arte, Universidad de Buenos Aires;  
autora de *Vanguardia, internacionalismo y política* (2002)

No es una paradoja menor que mientras viajaba para ver la internacional Documenta de Kassel, la Unión Europea reunida en Sevilla acordase discutir políticas comunes para regular y controlar la inmigración. La propuesta de ampliar la representación de "mundo" de este encuentro artístico, marcada por una mayor incorporación de artistas de Asia, África y América Latina, era contestada fuera de este espacio por el diseño de políticas de contención de las masas humanas que migran desde las zonas de máxima pobreza a los centros de trabajo, poder y recursos. La contradicción se exagera si consideramos que uno de los temas de reflexión de la Documenta era el de la globalización. Obviamente, no en la versión festiva que celebra un mundo hipercomunicado, sino la que resulta de todo aquello que el nuevo orden mundial no ha resuelto y no parece poder resolver. Tal paradoja no fue, entonces, un impedimento. Por el contrario, señaló un contexto preciso para actualizar muchas de las propuestas que reúne la Documenta. Un mapa de temas complejos que cruzan territorios e instalan agendas posibles para el debate sobre globalización en términos de cultura: ciudades, fronteras, discriminación, masacres, migración, control de la información, archivos, memoria, conflictos interculturales, genocidios, violencia, utopías. Temas que no deben entenderse como la imposición de un "modelo" para producir arte en el futuro, sino como una gramática de los problemas que se plantea la cultura actual. Cultura y no sólo arte, porque en su conjunto esta Documenta propone integrar las producciones artísticas al territorio de un intenso debate intelectual.

Podría hacerse una lista previsible (y no por eso ilegítima) de objeciones fundadas en argumentos vinculados al poder que tales eventos ejercen en el mundo internacional del arte; a los criterios curatoriales que seleccionan determinado tipo de producciones artísticas y no otro; a la escasa representación de determinados lenguajes artísticos; a los poderes políticos y económicos que hacen posibles producciones tan espectaculares. Entre los problemas más evidentes que plantea el recorrido de la exhibición, figura la escasa presencia de la pintura. Ante el predominio de videos (muchos de carácter documental y a veces capaces de agotar al espectador más predispuesto), instalaciones y fotografías entrelazados en discursos complejos, surgen preguntas incisivas: ¿qué es la pintura hoy?, ¿cuáles son los modelos críticos que aporta?, ¿cuál es su capacidad de pensar el presente desde el cambio de sensibilidad producido en los últimos años?

Otra de las objeciones que se han hecho radica en la "corrección política" de su agenda. Un discurso que opera a la manera de una buena conciencia guiada por la voluntad de intervenir en los circuitos del poder filtrándolos, subvirtiéndolos mediante obras que, a pesar de estar financiadas por el poder económico transnacional, se oponen al mismo buscando poner en evidencia sus contradicciones y fisuras. Tal corrección, se dice y se objeta, establece una agenda de temas *legítimos*. Temas sobre los que, para entrar en el circuito global del arte, los artistas tienen que decir algo. Tal constatación encierra una fuerte contradicción: temas y lenguajes organizados a partir de la voluntad de

intervención contra el poder, terminan funcionando como mecanismos de un poder que legitiman, precisamente, desde su fuerza normativa, excluyendo aquellos temas que no integran la agenda actual del mundo del arte. Por otra parte, tampoco deja de ser una contradicción que las mismas corporaciones y poderes económicos responsables de la creciente desigualdad (la otra cara de la globalización festiva), sean las que financien encuentros artísticos como la Documenta en los que, justamente, lo que domina, son obras que cuestionan a estos mismos poderes. El predominio de tales temáticas, por otra parte, reactiva la conocida confrontación entre compromiso y esteticismo.

Todas estos cuestionamientos pueden hacerse *antes* de recorrer la muestra y utilizarlas para *no ver nada*. Pero la opción no deja de ser superficial. Porque aun cuando todo esto puede confirmarse con sólo conocer las sumas de dinero invertidas, el origen de las financiaciones o la lista de los artistas que se exhiben, no alcanzan para neutralizar lo que la Documenta permite: acceder a un gran escenario de obras de artistas representativos (con esto también quiero decir artistas altamente legitimados por los circuitos del arte), que gozan de condiciones únicas para producir sus propuestas, tanto en lo que hace a los espacios como a los recursos de los que disponen. Es, entonces, una escena privilegiada para juzgar qué es lo que sucede con el arte actual, qué es lo que los circuitos legitiman como arte. Y el tema requiere tomarse cierto tiempo.

Entré a la Documenta con éstos y otros condicionamientos. Y cuando la recorrí, mi lista de obras 'buenas' no era muy amplia: aproximadamente el 10% de lo expuesto. Aun así, la experiencia fue deslumbrante. La complejidad de algunas propuestas, fundada no sólo en su mayor o menor calidad, sino también en los espacios y en los recursos, coloca al espectador frente a la posibilidad de sostener, con argumentos, por qué una obra es buena o no lo es, hasta qué punto está bien o mal resuelta. Es verdad que el arte contemporáneo ha perdido contacto con el espectador común, ha mezclado lenguajes y recursos, ha invadido terrenos que antes no ocupaba y, también, ha sido invadido (por las agendas curatoriales, académicas, o comerciales). Frente al estado actual del arte podemos elegir diversas opciones: negarlo en su totalidad, reivindicar formas del pasado, o tomar el desafío de pensarlo críticamente. La Documenta XI ofrece magníficos materiales para hacerlo.

En primer lugar, por el corrimiento del concepto de arte que introduce. No uno radicalmente nuevo, sino la puesta en escena del desplazamiento de los límites del arte que se inicia con las vanguardias históricas, alcanzando su máxima expansión desde los años '60 y, especialmente, durante los últimos 10 años. El proyecto de la exhibición se concentra en la compleja situación del arte contemporáneo, inserto en un tiempo de cambio histórico profundo y de transformaciones globales. En este sentido, busca expandir el concepto de arte incorporando diversos modelos disciplinares que fueron discutidos en las distintas etapas de su organización, desarrolladas durante 18 meses (en lugar de los tradicionales 100 días de Kassel) en ciudades de cuatro continentes (Viena, Berlín, Nueva Delhi, St. Lucia, Lagos y Kassel). Cada uno de estos encuentros se denominó "Plataformas" y en ellos se discutió sobre democracia, verdad, justicia, cruce cultural, nuevas cartografías de la modernidad urbana. El mismo Okwui Enwezor (director artístico de la Documenta) define, en el texto del catálogo, qué entendieron por Plataformas: espacios de conocimiento y de producción artística; circuitos de investigación; enciclopedias abiertas para el análisis de la modernidad tardía considerada como una red de relaciones; formas no jerárquicas de organización del conocimiento; modelos de representación no jerárquicos; compendios de voces culturales y artísticas; espacios de conocimiento. En su conjunto, las plataformas pretenden hacer un estado de la cuestión de aquellos temas que hegemonizan el debate sobre un mundo en cambio: las

repercusiones del capitalismo global, el auge de nacionalismos y fundamentalismos, el concepto ampliado de nacionalidad, el surgimiento de nuevos estados después de la caída de la Unión Soviética, las comisiones de verdad, el derecho internacional, las nuevas formas de identidad, de cruce cultural, de hibridación o "creolidad", el poder de la ciudad como espacio potencial de creatividad y de transformaciones, la gestación de formas de supervivencia diversas y de nuevas cartografías.

La exposición de Kassel es, en verdad, la quinta plataforma. Esto no implica que las obras sean la ilustración de la agenda de temas debatidos. Creo que, por el contrario, habría que pensar una dinámica interactiva en tanto los artistas que exponen desarrollan desde hace varios años obras vinculadas con estos temas (se subrayó que la Documenta es, en este sentido, "vieja": el promedio de edad de los artistas incluidos es de, aproximadamente, 60 años). La obras no provienen de los debates ni éstos se establecieron a partir de la obra de los artistas seleccionados. Es en este espacio de interacción entre producción artística y debate intelectual donde quiere inscribirse la Documenta. El objetivo es proporcionar materiales para abordar en un registro intelectual y estético las transformaciones del nuevo orden mundial.

Sin duda, esta Documenta inscribe un mapa del arte internacional diferente: casi el 40% de los artistas son del tercer mundo; la mitad vive en los centros tradicionales del arte (Nueva York, Londres, Berlín, París), pero la otra mitad produce en sus propios países. La confrontación de las obras demuestra hasta qué punto tal ampliación ha enriquecido las posibilidades del arte y desacomodado sus límites. Otro aspecto merece destacarse: su decisión de no ser una exposición que revisa la historia sino que busca actuar en ella. La mayor parte de las obras fueron producidas especialmente para la presente edición.

Es imposible hacer un recorrido rápido de la exhibición. Cada propuesta requiere informarse y pensar sobre los múltiples materiales reunidos. Leer, mirar videos y fotografías, interrelacionar textos y contextos. La máxima comunicabilidad la logran aquellas obras que se resuelven en materiales informativos y perceptuales.

Por esto mismo es impactante el trabajo de Tania Bruguera: quien entra al espacio de su obra se encoge por la luz que apenas permite percibir a la figura que aturde, corriendo sobre una pasarela alta, desmontando un rifle o disparando balas vacías. Bruguera deja por un momento su reflexión sobre Cuba para hacernos pensar sobre otra historia del poder: aquella que encierra el artístico territorio de Kassel, un centro de manufacturas de armas durante la Segunda Guerra Mundial y una ciudad cercana a la frontera durante la Guerra Fría.

Sin recursos impactantes, el video de Shirin Neshat es extraordinariamente poético y seductor. Dos pantallas enfrentadas confrontan dos encuadres de un mismo tema. Dos imágenes alegóricas que se desarrollan sin diálogo: una mujer que la cámara nos revela lentamente, partiendo de su ojo hasta abarcar su cuerpo, encerrado en el tronco de un árbol. Enfrentada, la imagen de un paisaje atravesado por un grupo de hombres que avanzan hacia el árbol, saltando el muro de ladrillos que lo rodea. Neshat, iraní que vive en Nueva York, utiliza la teoría feminista para pensar el lugar de la mujer en el Irán postrevolucionario. Su trabajo es, también, una reflexión sobre los límites y las fronteras. Un tópico que en otras obras se ubica en contextos precisos. Como en la que Chantal Akerman presenta sobre la violencia en el límite entre México y los Estados Unidos ("Desde el otro lado"), con materiales testimoniales proyectadas en una multiplicidad de televisores. El ejemplo permite señalar una apropiación diversa de los temas: Akerman no es mexicana, es belga. La propuesta de Fareed Armaly y Rashid Masharawi (videasta nacido en el campo de refugiados Shati en 1962 y que vive en Ramallah), "Desde/Hacia", problematiza la frontera entre Israel y Palestina. El trazado lineal mapeando el territorio

palestino que cubre casi todo el piso del Documenta-Halle se contraponen a la filmación de los 50 minutos previos a la ocupación de Ramallah por Israel el 12 de marzo de este año.

Otra inscripción de la violencia propone la obra de Luis Camnitzer, con sus grabados de la "Serie de la tortura uruguaya" (1983) y una instalación en dos cuartos: el primero para recorrer, con el esqueleto de una cama apenas iluminado y dos ventanas tapiadas por libros incrustados en cemento; el segundo para mirar desde la puerta, con un fragmento de cielo, un ventilador y una toalla. Como señala Camnitzer: "La luz está, pero no ilumina. El viento corre, pero no mueve. Los libros (el conocimiento) están, pero no liberan. Todo es concreto (en ambos sentidos de la palabra), y la poesía -el escape- se convierte en pared al menor movimiento".

La participación de Víctor Grippo resitúa su magnífica instalación de la Bienal de la Habana de 1994, realizada con un conjunto de bancos utilizados en la campaña alfabetizadora de Cuba, sobre los que escribe frases tan simples como poéticas.

Son pocas las obras que se pueden oler y comer (curiosamente de brasileros: ¿un cita antropofágica?): la de Arthur Barrio, con el piso cubierto de café (que obsesiona la limpieza alemana, empeñada en barrer el polvo que se expande por la Documenta) y la de Cildo Meireles, con helados de agua dulce, salada e insabora que se venden en la calle para provocar, mientras se lame, una reflexión sobre la desaparición del agua en el mundo.

La relación entre la Documenta y la ciudad es prácticamente inexistente. Podría haberse hecho en cualquier otra con sólo disponer las obras en otros espacios museísticos. La excepción es el monumento a Georges Bataille de Thomas Hirshhorn: allí se puede acceder a videos, a una amplia bibliografía de y sobre Bataille, participar en un programa de radio, viajar en los autos de los habitantes del barrio (una comunidad turca) que moviliza al público entre los edificios de la Documenta y la instalación y, sobre todo, sentir el olor de la comida y las voces de los habitantes de esos edificios sobrepoblados de una ciudad que, marcada en otro tiempo por su proximidad con la frontera oriental, está atravesada por nuevas fronteras interiores.

Es verdad que el arte ha cambiado, pero varias obras demuestran que tal cambio puede valer la pena. Su territorio se ha expandido, ya no alcanza con la contemplación, hay que mirar, investigar y trazar diversos mapas interpretativos. Un buen ejemplo es la instalación de Alfredo Jaar, "Lament of the Images". Un conjunto breve en cuanto a los elementos que involucra: tres espacios, tres textos, tres intensidades de luz, y todas las tensiones que entre ellos se producen. Un argumento que se resuelve, en forma deslumbrante y eficaz, en el recorrido entre la información, el impacto perceptual y el proceso intelectual.

La instalación se ordena en tres espacios. El primero con textos periodísticos en cajas de luz. En uno se reúne información sobre la cárcel de Mandela y los trabajos forzados que realizó en una mina de cal afectando su vista. El segundo texto trata sobre el traslado de un archivo monumental de fotografías comprado por Bill Gates, a una ex mina de cal en Pennsylvania, donde se enterrarán para su preservación. Gates, dueño de los derechos de reproducción de estas imágenes, está digitalizándolas: al ritmo actual el proceso demandará 453 años. "En el presente, Gates posee los derechos de mostrar (o enterrar) un estimado de 65 millones de imágenes", concluye la noticia. El último texto, fechado 7 de octubre de 2001, informa que, poco antes del comienzo de los ataques aéreos sobre Kabul, el Departamento de Defensa de los Estados Unidos compró los derechos exclusivos de todas las imágenes de satélite de Afganistán. Sumada a la información de sus propios satélites, diez veces más poderosos que cualquiera comercial, tal adquisición le provee de un "exceso de capacidad". La compra impide que los medios de comunicación difundan los efectos del bom-

bardeo, obligando a las agencias de noticias a utilizar imágenes de archivo en sus reportes, eliminando la posibilidad de verificación independiente y de refutación sobre los ataques norteamericanos. "Ellos están comprando todas las imágenes disponibles. No están dejando nada para ver", finaliza el texto.

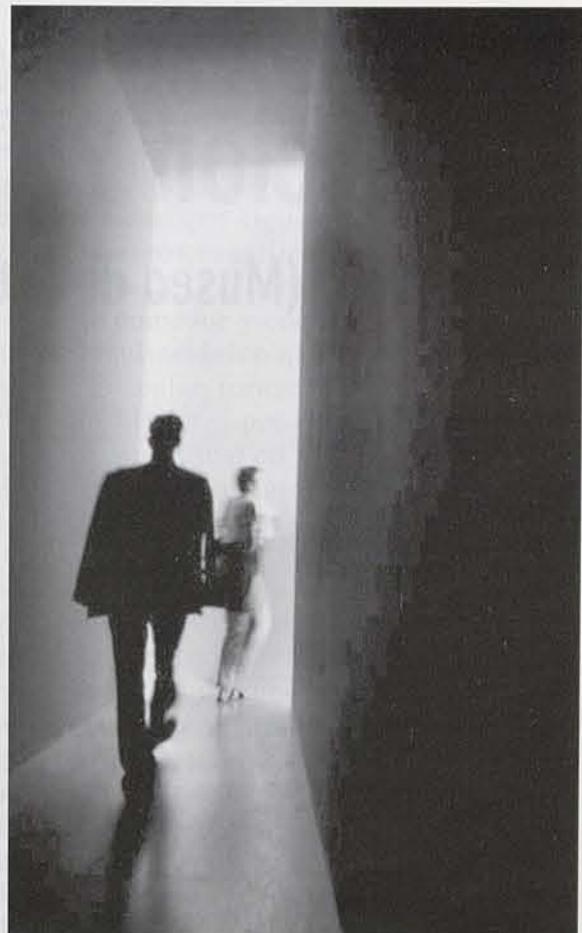
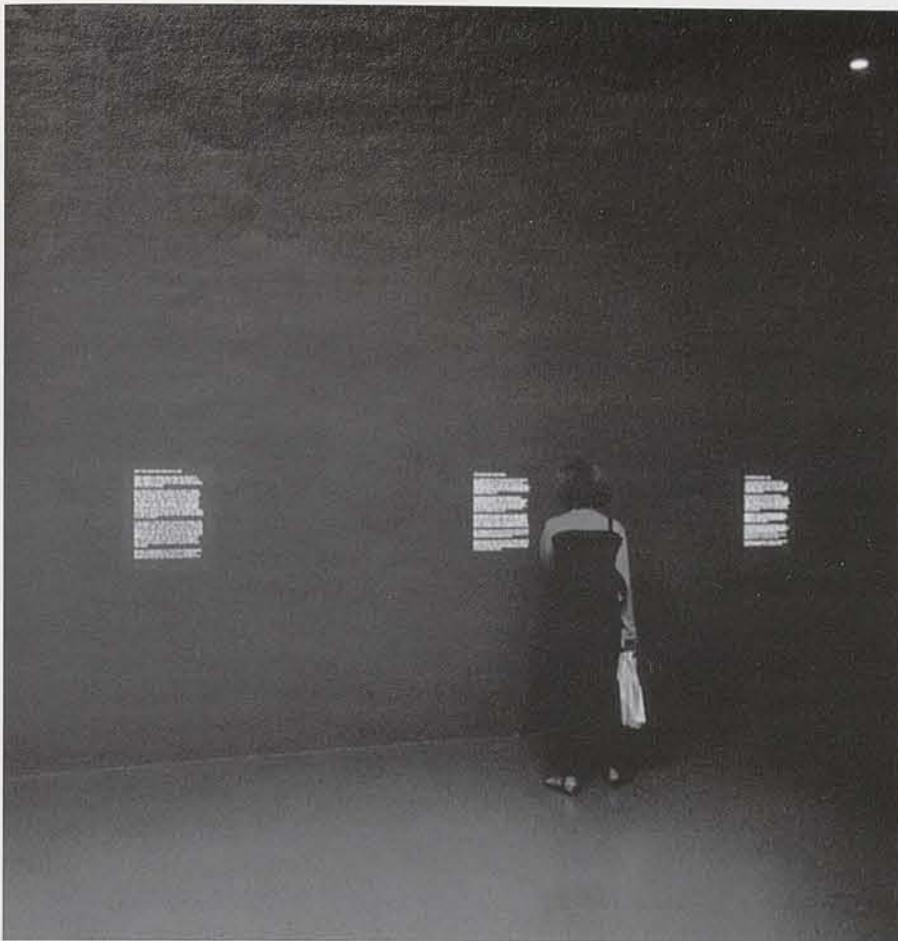
Jaar organiza el tema y la estructura de su instalación desarticulando la ficción comunicacional que constituye uno de los argumentos del discurso de la globalización: la confianza en el beneficio que podría aportar un planeta informatizado, continuamente comunicado por una red informática. Los textos exponen la estructura tramposa de una ficción informacional que no se basa en la disponibilidad sino en la apropiación de tales medios por el poder económico o militar, entrelazados por un mismo objetivo que une violencia y poder de dominación.

El segundo espacio de la instalación es un pasillo en el que la luz desaparece casi por completo, para lentamente resplandecer y conducirnos a la tercera sala, donde una gigantesca pantalla de luz nos enceguece. La fuerza de la instalación de Jaar resulta de la necesidad de cada una de sus partes y de la interacción entre las mismas. Resulta también de la poderosa experiencia que proporciona, no sólo por sus textos, entrelazados por un mismo argumento, sino también por la tensión que se produce en el tránsito entre la penumbra de las cajas de luz, la oscuridad total que por un instante nos atrapa y desorienta en el pasillo y la percepción de una luz cuya intensidad crece velozmente, con violencia enceguecedora, provocando un golpe de calor en el rostro. En ese recorrido desde el conocimiento intelectual al conocimiento perceptual se produce una sobreimpresión de experiencias que se exceden, se extralimitan a cada paso, llegando a ser insostenibles. Una luz tan enceguecedora y traumática como aquella que Mandela tenía que sentir cuando realizaba trabajos forzados en la mina de cal. Tan enceguecedora como la mina de cal en la que se depositará el archivo comprado por Gates. Un enceguecimiento que oculta las imágenes de lo que sucede en los ataques norteamericanos a Afganistán.

El conjunto adquiere una tensión significativa, una densidad y amalgamamiento que excede el contenido intelectualmente aprehensible. El recorrido nos obliga a volver sobre los textos (que probablemente, en el itinerario extenuante de la Documenta sólo leímos superficialmente) para comprender los sentidos que se expresan en la tensión interna de los materiales, en la textura de significados que entre ellos se entretejen. Tal retorno expresa el éxito de la instalación, la imposibilidad de, simplemente, mirarla o recorrerla, de tener que volver sobre nuestros pasos para recomponer una lógica que revincule materiales perceptuales e intelectuales. La instalación de Jaar desmonta el componente ficcional que encierra el optimismo tecnológico acerca del poder democratizador de la hiperinformación. Lo que se despliega en estos tres espacios y se vertebra en los distintos elementos de la instalación, es una distancia crítica que se produce en el intelecto y en el cuerpo condensándose en una compleja experiencia estética, en un artefacto cultural cuyo contexto proviene de las contradicciones implícitas en los discursos que se proponen como democratización del poder.

Contradicciones que, de otra manera, también están presentes en el discurso de la corrección política presente en la Documenta. Paradojas que podrían entenderse como complicidades si no existe una revisión de su papel en el sostén de esa poderosa herramienta de control que es la información y que encuentra en la Documenta uno de los espacios más eficaces y productivos en el actual mundo del arte.

1 El equipo curatorial también estuvo integrado por Carlos Basualdo (argentino), Ute Meta Bauer (alemana), Susanne Ghez (norteamericana), Sarat Maharaj (sudafricano), Mark Nash (inglés) y Octavio Zaya (español).



Cape Town, South Africa, February 11, 1990.

Nelson Mandela is released from prison, after 28 years of brutal treatment by the apartheid regime. The images of his release, broadcast live around the world, show a man squinting into the light as if blinded.

More than half of Mandela's sentence was spent on Robben Island, a windswept rock surrounded by the treacherous seas of the Cape of Good Hope. Only seven miles off Cape Town, the island had been used as a maximum security prison for "non-white" men since 1959. Mandela's fellow inmates there included Walter Sisulu, Ahmed Kathrada, and Govan Mbeki, the father of current South African President Thabo Mbeki. Mandela later said that Robben Island was "intended to cripple us so that we should never again have the strength and courage to pursue our ideals."

In the summer of 1964, Mandela and his fellow inmates in the isolation block were chained together and taken to a limestone quarry in the center of the island, where they were put to work breaking rocks and digging lime. The lime was used to turn the island's roads white. At the end of each day, the black men had themselves turned white with limedust. As they worked, the lime reflected the glare of the sun, blinding the prisoners. Their repeated requests for sunglasses to protect their eyes were denied.

There are no photographs that show Nelson Mandela weeping on the day he was released from prison. It is said that the blinding light from the lime had taken away his ability to cry.

Pennsylvania, U.S.A., April 15, 2001.

It is reported that one of the largest collections of historical photographs in the world is about to be buried in an old limestone mine forever. The mine, located in a remote area of western Pennsylvania, was turned into a corporate bomb shelter in the 1950s and is now known as the Iron Mountain National Underground Storage site.

The Bettmann and United Press International archive, comprising an estimated 17 million images, was purchased in 1995 by Microsoft chairman Bill Gates. Now Gates' private company Corbis will move the images from New York City to the mine and bury them 220 feet below the surface in a subzero, low-humidity storage vault.

It is thought that the move will preserve the images, but also make them totally inaccessible. In their place, Gates plans to sell digital scans of the images. In the past six years, 225,000 images, or less than 2 percent of them, have been scanned. At that rate, it would take 453 years to digitize the entire archive.

The collection includes images of the Wright Brothers in flight, JFK Jr. saluting his father's coffin, important images from the Vietnam War, and Nelson Mandela in prison.

Gates also owns two other photo agencies and has secured the digital reproduction rights to works in many of the world's art museums. At present, Gates owns the rights to show (or bury) an estimated 65 million images.

Kabul, Afghanistan, October 7, 2001.

As darkness falls over Kabul, the U.S. launches its first airstrikes against Afghanistan, including carpet bombing from B-52s flying at 40,000 feet, and more than 50 cruise missiles. President Bush describes the attacks as "carefully targeted" to avoid civilian casualties.

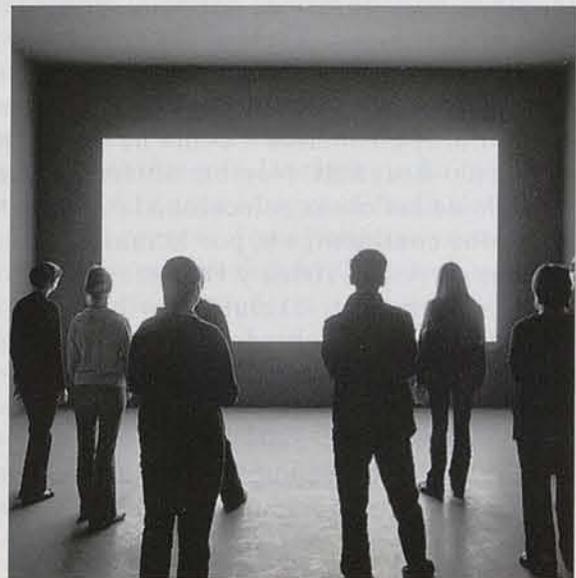
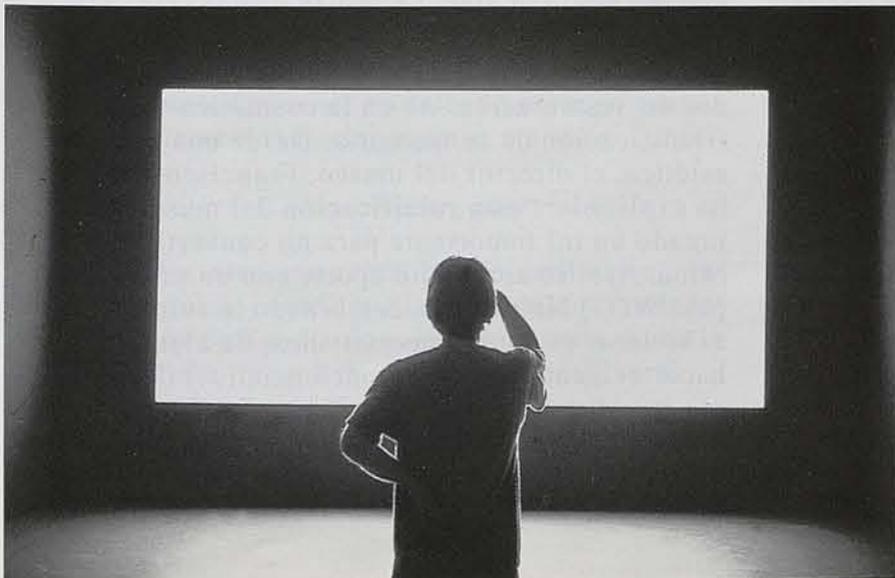
Just before launching the airstrikes, the U.S. Defense Department purchased exclusive rights to all available satellite images of Afghanistan and neighboring countries. The National Imagery and Mapping Agency, a top-secret Defense Department intelligence unit, entered into an exclusive contract with the private company Space Imaging Inc. to purchase images from their Ikonos satellite.

Although it has its own spy satellites that are ten times as powerful as any commercial ones, the Pentagon defended its purchase of the Ikonos images as a business decision that "provided it with excess capacity."

The agreement also produced an effective white-out of the operation, preventing western media from seeing the effects of the bombing, and eliminating the possibility of independent verification or refutation of government claims. News organizations in the U.S. and Europe were reduced to using archive images to accompany their reports.

The CEO of Space Imaging Inc. said, "They are buying all the imagery that is available." There is nothing left to see.

*Alfredo Jaar, Lament of the Images, Documenta XI*



# "Europa-América. Selección 25ª Bienal de Sao Paulo" en el MAC (Museo de Arte Contemporáneo)

Paz María Aburto

Académica del Área de Teoría, Departamento de Literatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile

Cuatro mesas redondas organizadas por el MAC constituyeron parte del montaje discursivo de la Selección de la Bienal de Sao Paulo en Chile y parte, a su vez, de su desajuste crítico. Así, la disposición de esta inédita muestra internacional en nuestro país ha basado su articulación en los lazos y quiebres de su propia lección inaugural. Un cruce transversal por estas cuatro jornadas arroja un rendimiento crítico acerca de las estrategias curatoriales, la institucionalidad museal del MAC, los sistemas nacionales de inscripción y los diálogos contra-hegemónicos del arte. Las citas han sido extraídas de los registros audiovisuales documentados por el MAC.

## I

El diseño curatorial del alemán Alfons Hug para la Bienal de Sao Paulo fue actualizado en esta selección de obras para Chile, a través de su misma curatoría de esta "minibienal" (caracterización suya de la muestra local). Ante el problema del *original* y la *copia* en que podría encontrarse la posterior exhibición de Chile, Justo Pastor Mellado detecta, por el contrario, la *diferencia*. Habría una operación adicional que la distanciaría del modelo paulista: una puesta en abismo donde el acto de re-flexión trazaría la nueva acción de recorte: "una exposición al interior de una exposición que permite repotenciar la lectura que podemos hacer de la propia Bienal". Esta metodología inédita, en los términos museográficos del país, constituyó una metacuratoría que desplazó el título *Iconografías Metropolitanas* de la exhibición brasileña: "dentro de la Bienal se hizo otra curatoría, esta curatoría se llamó Europa-América", como ha especificado Francisco Brugnoli. Nombre abismado que explicita el linde de las obras seleccionadas a partir, sólo, de estos dos continentes y, por lo tanto, la exclusión de artistas de Asia, Africa y Oceanía. (Paradojalmente, la obra vietnamita -excluida por el nuevo mapa curatorial- fue celebrada como la más lograda de la Bienal por Hug, Brugnoli y Mellado).

## II

Hubo acuerdo general, entre artistas y críticos, acerca del MAC como un espacio más propicio para

la instalación de las obras que el inmenso pabellón industrial de Sao Paulo donde muchos trabajos quedaban en sitios de circulación, pasillos o ventanales que impedían una visión reservada, detenida. 160 artistas hiperpoblaron la Bienal de Sao Paulo, mientras que la selección de sólo 15 para Chile permitió que "su presentación en medio de este museo superara al de Sao Paulo, en cuanto a la calidad de los espacios disponibles para cada uno de ellos" (F. Brugnoli).

Sin embargo, desde una crítica a la precariedad material de la propia estructura del museo, J.P. Mellado señaló: "si bien las obras agarran individualmente una consistencia mayor a la que tenían en Sao Paulo, de todas maneras creo que hay algo de ruñificación que el MAC imprime, también, a las piezas", donde la renta simbólica -puesta en sospecha- estaría en la "solazada nostalgia de la ruina". (En un texto sincrónico a su participación en las mesas ("La des-solidarización institucional del MAC"), Mellado postula la siguiente ideología de la ruina: "La fascinación por las ruinas tiene que ver con la validación de una larga 'tradición'. La ruina es un significativo material que prolonga los vestigios de una 'edad clásica'. ¿Cuál es la 'edad clásica' que re-inventa Brugnoli? Por cierto, la tradición inmediata de la facultad de 'antes de la guerra'. En el 2002, la gran virtud de la conducción de Francisco Brugnoli ha consistido en proyectar la victimización institucional y hacer de ella una plataforma de trabajo, que a lo menos permite reflexionar sobre las condiciones de producción orgánica del arte chileno".)

Esta precariedad del MAC, que sobrepasa el episodio de la Bienal, interrumpe la pretensión de una modernidad global a través de una sinécdoque subversiva: su presencia decadente y desacicalada. Operación desalienante que diseñaría las posibilidades de restauración -no en la cosmética- sino en la (r)edificación de su memoria. Desde una política estética, el director del museo, Francisco Brugnoli, ha explicado: "esta ruñificación del museo ha jugado un rol importante para no convertirlo en más ruina. Ayer se aprobó un aporte con un gran presupuesto (...) No estamos celebrando la ruina. Si la exhibimos es porque necesitamos, de alguna manera, hacer evidente esa mala conciencia.(...) Creo que esa ruñificación se comporta bien -como contraste- en el caso de algunas obras, justamente aquellas que proponen el efecto de una mirada fría, como el caso de Armin Linke".

### III

La Bienal de Sao Paulo es una plataforma de inscripción internacional para los trabajos que allí se presentan. Es el enclave latinoamericano más consolidado —son 50 años de institución y 25 Bienales realizadas— para incorporar una obra en la narración mundial. Evento hegemónico que contrasta con la ausencia de sistemas nacionales que cumplan la función de legitimar nuestra producción artística a un nivel global: “Lo que pasa en Sao Paulo tiene que ver con nosotros por sustracción: nosotros no tenemos Bienal. Y ese es un problema grave que nos deja fuera de una especie de impulso institucional productivo de gran envergadura” (J.P. Mellado). “Creo que uno de los problemas de las obras nacionales es su capacidad de inscripción internacional. Tenemos deficit museales, carecemos de espacios nacionales de inscripción de obras. El museo aspira a constituirse en eso. (...) La razón de la política del museo —como dijimos en “Memoria Presente”— es trabajar esta administración de la selección de la Bienal para comenzar a interpelar al público local y que se pueda mirar a la producción local enfrentada a la situación internacional” (F. Brugnoli).

En esta Selección de la Bienal, acontece la posibilidad de atravesar el contexto del arte nacional. Sin embargo, Patricio Muñoz Zarate señaló un corte donde las obras extranjeras se habrían mantenido como un segmento duro, cuestionando sus posibles conexiones con las piezas locales: “¿Cómo estas obras de la Bienal logran dialogar? ¿Se confrontan con el arte chileno actual? Yo creo que no lograron un diálogo ni una confrontación”.

Brugnoli discute esa ausencia: “¿Cómo dialoga el arte de la Bienal con el arte de Chile?: con su presencia. Obviamente aquí no hay ningún programa. Yo no voy a traer esta obra para ver de qué manera ella va a interpelar a Patrick Hamilton, por ejemplo. Esa parte programática no me cabe. Yo no me puedo poner a buscar al enfrentador de Patrick Hamilton en el extranjero. (Brugnoli asiste a esta mesa redonda (la IV) tras su visita a la Documenta de Kassel, donde se exhibía la obra “Clave 00” de Cerith Wyn Evans que desplegaba coincidencias y fugas —ejemplares para programar un diálogo— con la última instalación de P. Hamilton, “Objetos para colgar (el gabinete de un aficionado)”). A mí me interesa, en este caso de la Bienal, la curatoría de un extranjero que tiene un diseño, lo que en el sentido museal es interesante. (...) El diálogo siempre es un desafío. Lo que va producir este diálogo está pendiente, nosotros no lo podemos planear, adelantar sus efectos. En el arte eso resulta imposible, eso de ser pitonisa, profeta. Mi tarea en el museo consiste en esto, en ser representativo de lo que se está haciendo en el mundo y... aquí está”.

### IV

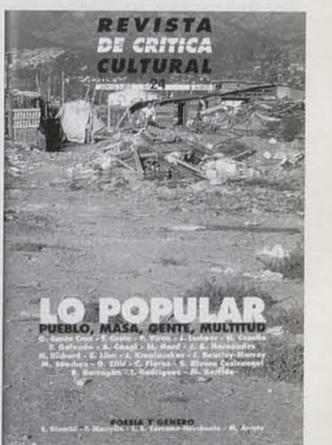
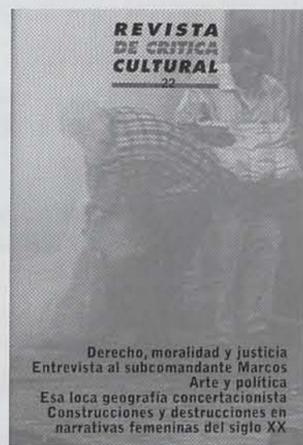
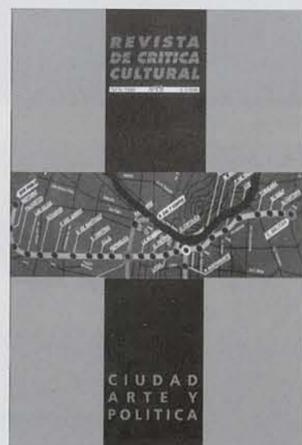
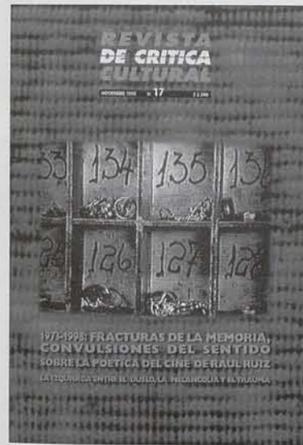
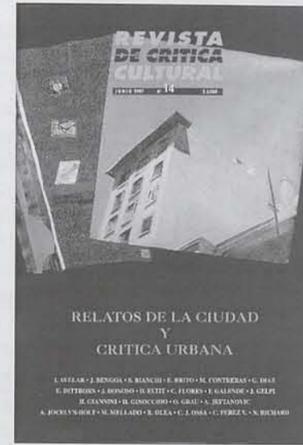
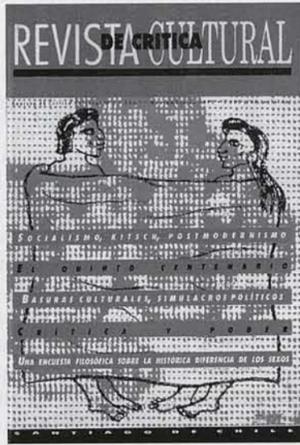
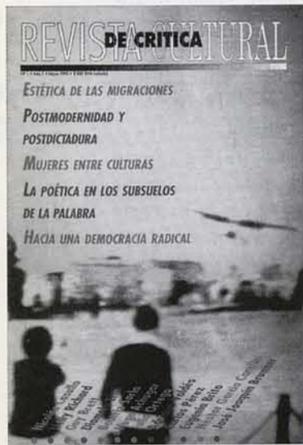
El diálogo intercontinental podría verificarse con la partida irónica jugada por la obra chilena enviada para la Bienal de Sao Paulo y, también, presente en la selección de Santiago. Esta obra, de Pablo Rivera, parodia los referentes del minimalismo europeo y norteamericano al tomar la estructura de una obra de Sol Lewitt —cubo blanco, frío y conceptual— para señalar, sin embargo, un diagrama crudo: el plano de

la vivienda social chilena. (Dice Rivera: “Abordé el problema de la vivienda básica chilena. Estuve averiguando en bibliotecas y en el Ministerio de Urbanismo los parámetros y los planos existentes y me di cuenta de que eso es inexistente. Lo único que existe es una especie de menú que siguen los constructores basados en rendimientos cuantitativos: una casa tiene que medir entre 26 y 41 m<sup>2</sup>, tiene que tener dos dormitorios, baño, comedor y cocina. (...) Es un pensamiento prearquitectónico que tiene que ver con estas formas que articulan formas de vida.”). La captura formal del Lewitt y, por extensión, del episodio minimalista y conceptual en la historia del arte “hace un giro, un desplazamiento, en el sentido de que el mimetismo más sintético se vuelve un mimetismo más social o político. (...) Entonces, más que una cita, es como una piel sobre la cuál yo puedo vestir una problemática. Utilizar, de alguna manera, un camuflaje que me permita entrar en la historia del arte. Hacer usufructo del discurso del *mainstream*, dialogar con el arte contemporáneo y con otras obras en el contexto de la Bienal” (P. Rivera).

J.P. Mellado, como co-corador de este envío chileno para la Bienal de Sao Paulo, enuncia el diseño curatorial que acogió la propuesta de Rivera como interpelación, a su vez, de la curatoría general de la Bienal: “Hace algunos años, algunos curadores del Cono Sur de América, hemos planteado la noción de “conceptualismo caliente” en oposición a una recuperación de la historia del arte contemporánea, minimalista, ascética, anglosajona, calvinista. (...) Se han empezado a encontrar unos ejes conceptuales bastante sucios que no corresponden a una línea historiográfica de origen calvinista sino que, más bien, a un conceptualismo caliente (...). En este caso, la obra de Pablo Rivera me parecía ejemplar”. En la misma línea F. Brugnoli comenta la contaminación intertextual que implica esta operación dialógica: “Hace algunos años escribí un texto “Berlín, Berlín, dónde estoy” donde hablo, justamente, del manoseo latinoamericano. De cómo se pega, por nuestro manoseo, algo a la obra. La que pierde esa asepsia, que es la pérdida del original. Y me parece que allí sucede algo con este conceptualismo caliente donde es la fragmentación de la obra la que deja su significante a disponibilidad y es, entonces, la utilización de ese manoseo el *plus* significativo que se le adhiere”.

Para Alfons Hug el conceptualismo caliente —equivalente al tropicalismo en el contexto brasileño— calza con su política curatorial consistente en la descolonización de la periferia, por un lado, y su colonización de los tradicionales centros de arte europeos, por otro: “Cuando hablo del regreso de la periferia me refiero al rechazo del eurocentrismo. (...) Solamente en los últimos años comenzó a entrar la periferia a los centros y la Documenta ha hecho lo mismo que nosotros. Busca imágenes fuera del *mainstream*. (...) El regreso de la periferia considera la calidad de ciertos países andinos que no han tenido una gran tradición modernista como Bolivia, Perú y Ecuador, o países de Asia y Africa central, pero que están produciendo obras de una calidad extraordinaria. Pueden competir —si uno puede hablar de competencia en el arte— con las naciones más avanzadas que sostienen una larga tradición histórica de la modernidad”.

# www.revista-de-critica-cultural.cl



Colección completa, números anteriores y suscripciones: (56-2) 563 0506, ventas@revista-de-critica-cultural.cl

Octubre 2002 - Mayo 2003

Hechos de la Historia  
de Chile

Imagen Sólida/  
Imagen Líquida

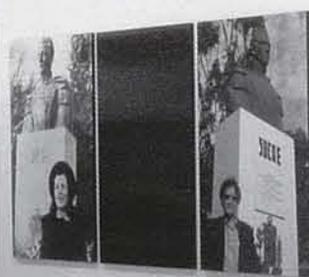
Extremo Centro:  
7 espacios de arte  
contemporáneo

De lo Amoroso

Escenográfica

Del uno al Otro

## NUEVO CICLO EXPOSICIONES



Mónica Bengoa  
Claudio Correa  
Máximo Corvalán  
Daniel Cruz  
Gonzalo Díaz  
Rodrigo Flores  
Nury González  
Jo Guilisasti  
Alfredo Jaar  
Voluspa Jarpa  
Rodrigo Merino  
Bernardo Oyarzún  
Carola Ruff  
Carolina Saquel  
Francisca Sánchez  
Alejandra Wolff  
Antonio Silva Vildósola

# MUROSUR

ARTES VISUALES

Mosquito 562 / Metro Bellas Artes  
murosur@yahoo.es

# FACULTAD DE ARTES

ESCUELA DE POSTGRADO AÑO 2003

**DOCTORADO EN FILOSOFÍA** Con mención en ESTÉTICA Y TEORÍA DEL ARTE

**MAGISTER EN ARTES:** Con mención en ARTES VISUALES • COMPOSICIÓN MUSICAL • DIRECCIÓN TEATRAL • MUSICOLOGÍA\*\*\* • TEORÍA E HISTORIA DEL ARTE

**POSTTÍTULOS:** Especialización en GESTIÓN Y ADMINISTRACIÓN CULTURAL EN ARTES VISUALES\* • GESTIÓN Y ADMINISTRACIÓN CULTURAL EN MÚSICA\* • MUSICOTERAPIA\*\* • ARTETERAPIA\*\*/\*\* • RESTAURACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL-MUEBLE • ARTES Y NUEVAS TECNOLOGÍAS: MULTIMEDIAS INTERACTIVAS

**DIPLOMAS:** ARTE EN CREACIÓN GRÁFICA • FOTOGRAFÍA • REALIZACIÓN CINEMATOGRAFICA • MÚSICA DE TRADICIÓN ORAL CHILENA • DANZA APLICADA A LA EDUCACIÓN • IMPRONTA CERÁMICA • GESTIÓN CULTURAL PARA LA EDUCACIÓN

\* Con Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas \*\* En cooperación con Facultad de Medicina \*\*\* Programa bi-anual. Ingreso 2004

INFORMACIONES: SECRETARÍA ESCUELA DE POSTGRADO  
FONOS 678 7515 - 678 7510 - FONOFAX 678 7514  
LAS ENCINAS 3370, ÑUÑO A  
E-MAIL: rleon@uchile.cl / posgarte@uchile.cl  
Página web: artes.uchile.cl/postgrado/

**UNIVERSIDAD DE CHILE**



## Museo Nacional de Bellas Artes

■ Biblioteca [www.mnba.cl](http://www.mnba.cl) ■ Guías Tel. 6384060 ■ Tienda/librería Tel. 6335808



### ■ Programación

**Still Life** 6 de noviembre - 31 diciembre

**Gastón Laval** 12 noviembre - 22 diciembre

**Enrique Mathey** 19 noviembre - 28 de febrero

**Víctor Hugo Núñez** 26 de noviembre - 2 de marzo

**Alicia Villarreal** 20 de noviembre - 29 de diciembre

**Casa Grande** 6 de enero - 12 de enero

**V Concurso Salón Sur de Concepción** 9 de enero - 28 febrero

**Arturo Gordon** 16 de enero - 9 de febrero

**balmaceda 1215**

**pésimo retiniano**  
Mendoza camilo yáñez

**6 mts. x 60 cms.**

catalina gelcich  
yeniferth becerra  
carolina hernández

Los Suspiros  
6 de diciembre

**museo de arte contemporáneo**

**cut & paste**  
patricio vogel

**ruinas**

pablo langlois  
pablo vicuña  
manuel torres

**configuraciones**

**improbables**  
magdalena atria  
malú stewart

**lugar de sombra**

claudia missana  
10 de diciembre

# EXTREMO CENTRO

## 7 ESPACIOS DE ARTE CONTEMPORANEO

**galería gabriela mistral**

**terreno baldío**  
andrés durán

5 de diciembre

**muro sur**

**no se gana como robando**  
claudio correa

**menores, imágenes vigilantes**

rodrigo flores

17 de diciembre

**galería bech**

**tres columnas**

ángela ramírez  
23 de diciembre

**centro de artes visuales de santiago**

**muestra fotográfica**

rené valenzuela  
daniel cruz  
verónica troncoso

11 de diciembre

**galería metropolitana**

**a good bussiness partner**

cristián gallardo  
loreto bellei

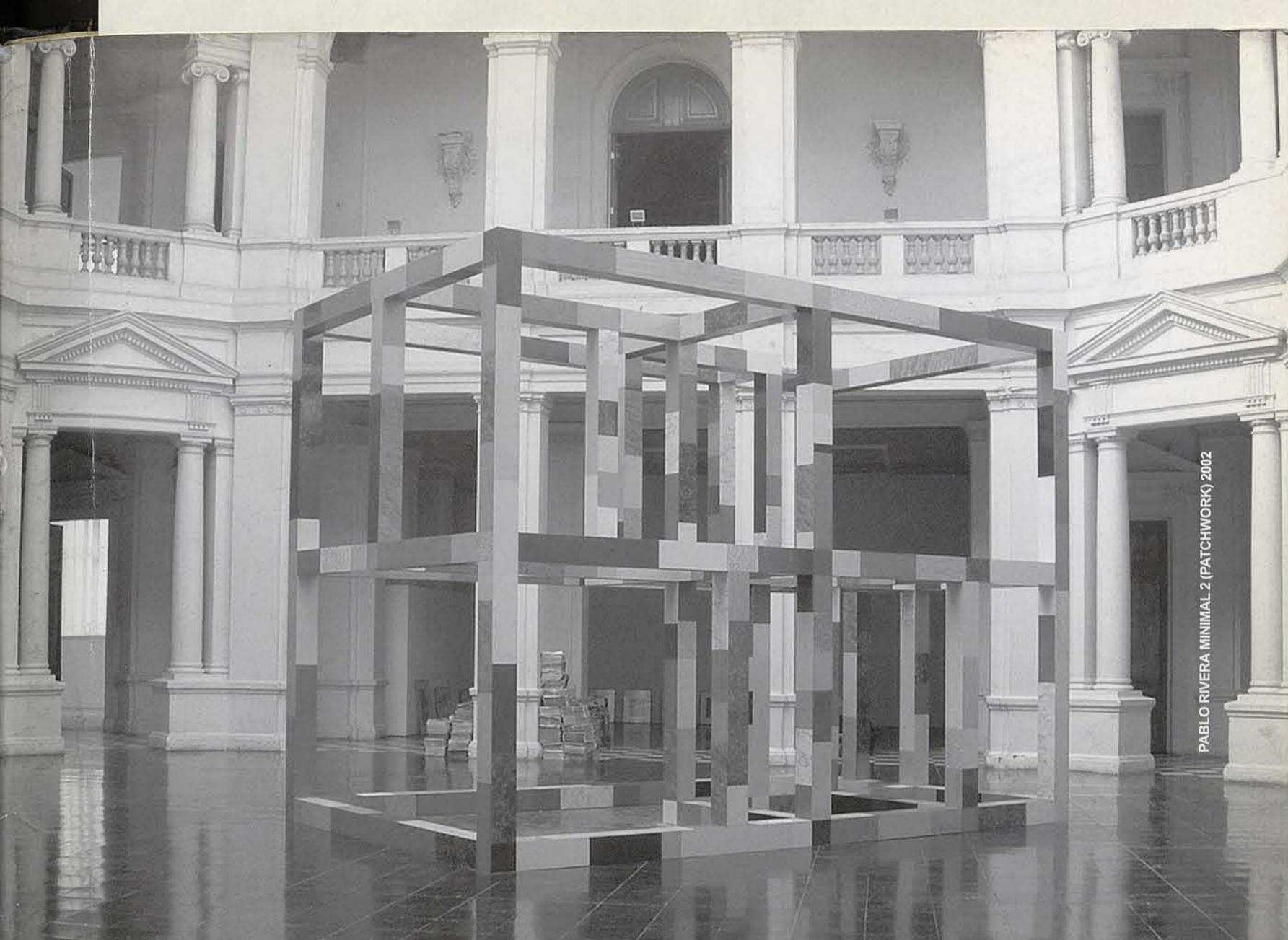
7 de diciembre

Organizado por: Area de Artes Visuales, División de Cultura | [redartesvisuales@arts.gov.cl](mailto:redartesvisuales@arts.gov.cl)

Galería de Arte | gm

# Gabriela Mistral

GOBIERNO DE CHILE  
MINISTERIO DE EDUCACIÓN  
DIVISION DE CULTURA



PABLO RIVERA MINIMAL 2 (PATCHWORK) 2002

MAGISTER EN ARTES VISUALES - UNIVERSIDAD DE CHILE: NATALIA BABAROVIC - JULEN BIRKE - MACARENA BORDALI - RODRIGO BRUNA - BEATRIZ BUSTOS - RODRIGO CANALA - MALEVITCH - ALEXIS CARREÑO - CLAUDIO CORREA - MAXIMO CORVALAN - PABLO CHIUMINATTO - CLAUDIA DEL FIERRO - RODRIGO FLORES - JOSEFINA FONTECILLA - PAUL FUGUET - CATALINA GELCIC - PIA GONZALEZ - LUIS GUERRA - IGNACIO GUMUCIO - VOLUSPA JARPA - LIVIA MARIN - KIKA MAZRY - MARCELA MORAGA - SEBASTIAN PREECE - RODRIGO RUBILAR - DEMIAN SCHOPF - PATRICIO VOGEL - ALEJANDRA WOLFF - CAMILO YAÑEZ - FRANCISCA YAÑEZ / EXTREMO CENTRO - 7 ESPACIOS DE ARTE CONTEMPORANEO: MAGDALENA ATRIA - JUAN PABLO LANGLOIS - PABLO LANGLOIS - CLAUDIA MISSANA - MALU STEWART - MANUEL TORRES - PATRICIO VOGEL / CONCURSO FOTOGRAFICO LA CIUDAD Y EL RIO / PAOLA MORENO / LETIZIA STRIGELLI / EMMA MALIG - FREDERIC SAPEY-TRIOMPHE / ILUSTRACION MEDICA / ROSARIO PERRIELLO / 1ª BIENAL DE ARQUITECTURA ANONIMA

**M A C**

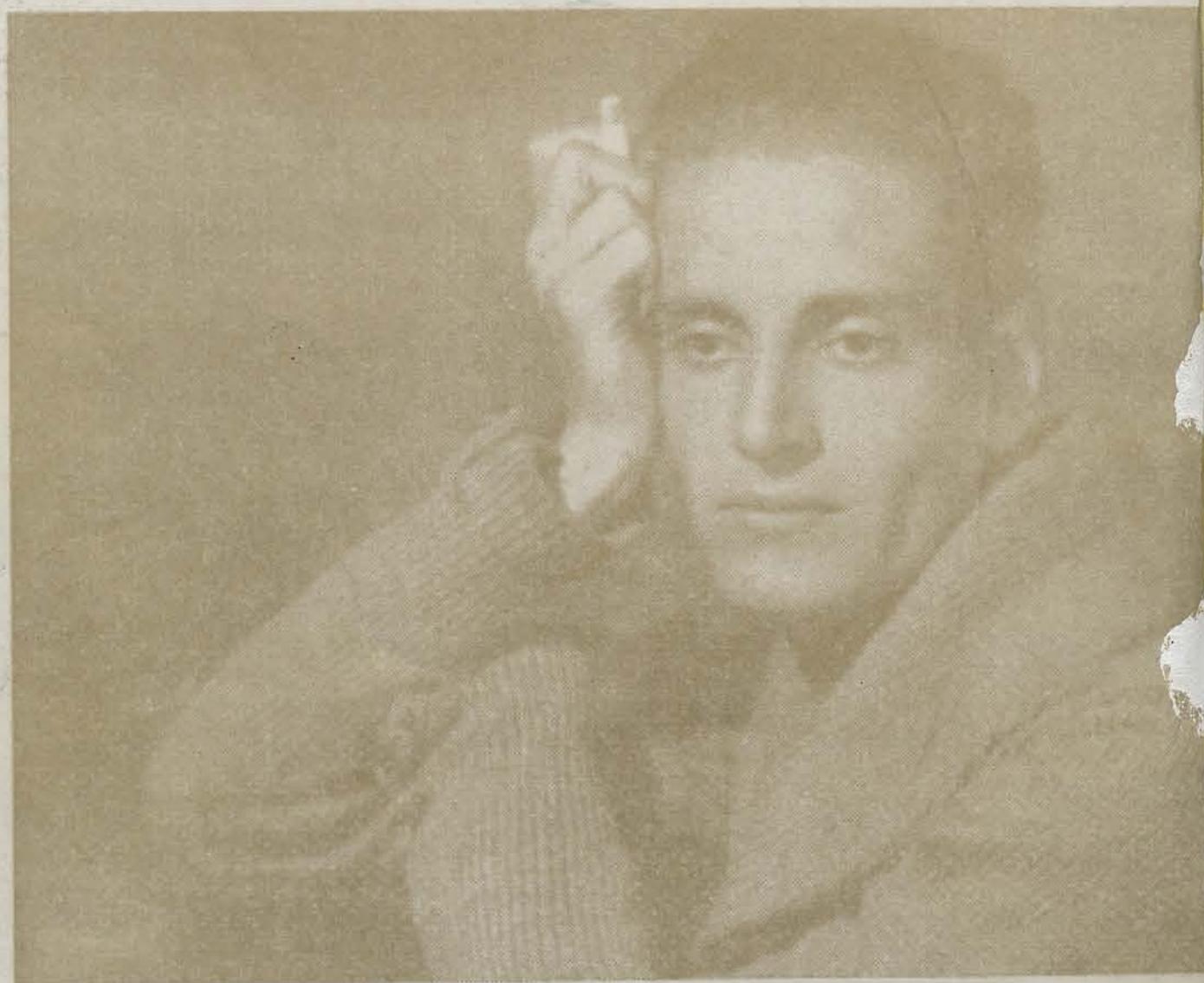
OCTUBRE 2002 / ENERO 2003

**MUSEO DE ARTE CONTEMPORANEO  
FACULTAD DE ARTES - UNIVERSIDAD DE CHILE**

Martes a Sábado: 11:00 a 19:00 hrs., Domingo y Festivos: 11:00 a 17:00 hrs. · Teléfonos: 639 5486 - 633 1675 Fax: 639 4945

Metro Estación Bellas Artes · e-mail: mac.uchile@entelchile.net · www.mac.uchile.cl

exposición  
fotográfica



LA - HITTE

julio - 1934

hall del —

alvear - palace - hotel

buenos — aires