

Germán Cossio, Rebeca Errázuriz, Felipe Lagos y Natalia López
(Editores)

Prácticas culturales, discursos y poder en América Latina

Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

© Germán Cossio, Rebeca Errázuriz, Felipe Lagos, Natalia López

Prácticas culturales, discursos y poder en América Latina

Registro de Propiedad Intelectual N°187.168

ISBN 978-956-19-0662-4

Impreso en Chile por

Gráfica LOM

Índice

Prólogo	7
Capítulo I. Historia y discurso letrado en América Latina	
Acumulación letrada y latinoamericanismo: Sobre las posibilidades de/para una práctica académica radical Raúl Rodríguez Freire	17
Multiculturalidad y diferencia colonial Felipe Lagos Rojas	37
Estrategias discursivas para la formación latinoamericana en <i>La Edad de Oro</i> de José Martí Martín Centeno R.	61
José de San Martín: arquetipo y representación del héroe durante las guerras de la independencia Felipe del Solar	77
Capítulo II. Género, poder y representaciones culturales	
Discursos e imágenes sobre el cuerpo femenino en las teorías científicas e higienistas: Chile siglos XIX- XX Manuel Durán	97
Integración en celuloide. Nación y mujer en el cine mudo chileno (1917-1918) Ana María Ledezma Salse	119
Sitios feministas: <i>Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer</i> , 1980-1983 Carol Arcos Herrera	145
Literatura e historia; femenino y masculino: desestabilizaciones de un discurso Constanza Ramírez	163

Capítulo III. Política y prácticas de la memoria

El carnaval y los vencidos: trayectoria de una posibilidad
Tania Medalla - María Torres 177

Memorias de las violaciones a los derechos humanos: ¿patrimonio nacional?
Loreto López G. 189

De la militancia revolucionaria a la militancia social: los y las mi-
ristas en el Chile neoliberal
Alondra Peirano Iglesias 203

Capítulo IV. Educación y proyectos educativos

Por mi raza hablará el espíritu: el proyecto educativo de José Vas-
concelos
Mabel Vargas Vergara 221

La enseñanza de la cultura afro-brasileña en las escuelas: un cami-
no hacia la cultura de la paz
Carla Marlise Silva Nadal - Suelci Pereira Silva 239

Prólogo

El presente libro recoge una selección de artículos escritos a partir de algunas de las mejores ponencias presentadas en las VIII Jornadas de Estudiantes de Postgrado en Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y Educación, celebradas el 9, 10 y 11 de enero de 2007 en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Las Jornadas de Estudiantes de Postgrado son una actividad desarrollada por el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos y gestionada por los propios estudiantes de los programas de postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades, que cuenta también con la participación y el apoyo de profesores de dicha Facultad. Desde 1999, estas Jornadas vienen promoviendo espacios de intercambio y debate interdisciplinario.

Las Jornadas de Estudiantes de Postgrado constituyen una instancia reconocida y valorada por la Universidad de Chile y su Facultad de Filosofía y Humanidades, contribuyendo a la generación de diálogos entre diversas entidades de la misma Universidad, y ampliando el rango de la discusión entre universidades de toda América Latina. Es necesario agradecer, en este punto, el respaldo brindado por algunas autoridades académicas: el decano Jorge Hidalgo, el vicedecano Bernardo Subercaseaux, el director de la Escuela de Postgrado José Luis Martínez y los profesores del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos Grínor Rojo, Alicia Salomone, Alejandra Vega, Claudia Zapata y Leonel Delgado, quienes nos brindaron su ayuda en forma incondicional. Quisiéramos agradecer también la participación de los estudiantes de postgrado de nuestra facultad, sin los cuales estas Jornadas no habrían sido posibles. Por último, agradecemos al Proyecto MECESUP UCH 0710 “Fortalecimiento y proyección nacional, regional y global del Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos” por su aporte para la publicación de este libro.

Las VIII Jornadas de Estudiantes de Postgrado recibieron el nombre de *Prácticas culturales, discursos y poder en América Latina*. Bajo este rótulo, se convocó a estudiantes de todo el país y de otros puntos de Latinoamérica a compartir desarrollos y reflexiones sobre las diversas prácticas simbólicas y discursivas que cruzan nuestra región, observándolas desde sus articulaciones con las esferas de dominación y poder. Vale la pena destacar que los círculos académicos acogen cada vez con más interés estas Jornadas, lo que se ve reflejado en el creciente número de ponencias (provenientes no sólo de universidades nacionales, sino también extranjeras) y en el mayor

número de participantes en el evento, con lo que el espacio ha venido legitimándose como instancia pertinente para el diálogo y la reflexión.

Las relaciones entre cultura y poder se han tornado un tópico de creciente fecundidad para la investigación avanzada en nuestra región. Si en la década de los noventa se llevaron a cabo trabajos de investigadores consagrados y nóveles, centrados, muchas veces, en las distintas aristas de los procesos de modernización social, los años recientes no sólo han demostrado la fragilidad de aquel optimismo modernizador, sino que dicha evidencia ha sido acompañada por el retorno de temas y énfasis ausentes por casi cuarenta años y que nos llaman hoy a pensar(nos) regionalmente. En este sentido, las VIII Jornadas implicaron un esfuerzo importante de clarificación de los campos comprendidos en su convocatoria, poniendo de relieve además la decisión y el arrojo intelectual de quienes acompañaron este llamado con sus propuestas temáticas. Con todo, la precisión y profundidad de las preguntas compartidas en este espacio revela cuán pertinente es problematizar las relaciones, ideológicas y prácticas, entre dominación y cultura; la diversidad de temas desplegados constituye una muestra de la amplitud del campo en cuestión y de la necesidad de insistir en abordarlo.

Los artículos presentados a continuación dan buena cuenta de lo antes dicho: mientras buscan instalar preguntas, más que ofrecer respuestas, cada uno señala de manera contundente la importancia que encierra la reflexión sobre las condiciones de producción y circulación de ideas, discursos e imágenes que significan el concierto latinoamericano. Dichas condiciones son abordadas desde textos y autores clásicos –inquiriendo en la actualidad de sus planteamientos– y contemporáneos, pero también desde fenómenos y objetos culturales que cobran hoy nuevos significados en virtud de la necesidad de comprender el presente y de comprendernos en él. Si entendemos que lo latinoamericano comporta un conjunto de prácticas políticas, sociales y culturales, y que éstas escenifican en parte las fisuras de la pretendida globalización, aquellas prácticas y sus productos permiten visibilizar algunos de los agentes de nuestros propios procesos de modernidad. Desde esta posición, buscamos vislumbrar la necesidad de abrir debates significativos en nuestros propios campos culturales, atendiendo a las configuraciones del poder y a los mecanismos socio-culturales de inclusión y exclusión que los cruzan y tensionan.

* * *

Este libro ha sido ordenado en cuatro secciones. Todas ellas abordan aristas posibles para acceder a las relaciones y tensiones entre poder y cultura, desde ejes explicativos tales como local/global, subalternidad/dominación, discurso particular/patrimonio colectivo y colonialidad/mundialización, entre otros.

El primer capítulo se titula *Historia y discurso letrado en América Latina* y contiene cuatro artículos, los que se orientan a analizar la construcción de los imaginarios políticos y culturales en nuestro continente. Si bien los escritos utilizan distintas estrategias para observar los cruces entre la producción simbólica y la legitimación política, todos ellos comparten una perspectiva que busca problematizar ciertas imágenes estáticas y fijas acerca de lo latinoamericano.

Raúl Rodríguez, en “Acumulación letrada y latinoamericanismo: sobre las posibilidades de/para una práctica académica radical”, lleva a cabo un ejercicio que tensiona la misma idea de latinoamericanismo en el actual contexto mundial, develando su complicidad con algunas estrategias de control de las Ciencias Sociales (principalmente, los estudios de área impulsados por la academia norteamericana durante el período de la postguerra) y también con cierta voluntad de conservación asumida por algunos discursos académicos que reafirman hoy la especificidad de “lo latinoamericano”. Con dicha revisión, el autor organiza ideas en torno a la posibilidad de una formulación *antirrepresentacional* (no-moderna) del latinoamericanismo.

El artículo de Felipe Lagos, “Multiculturalidad y diferencia colonial”, ubica como *locus* problemático algunas de las estrategias teóricas que soportan las propuestas multiculturalistas en América Latina, poniéndolas en relación con la construcción de imaginarios democráticos durante la modernidad y observando las propuestas del multiculturalismo, no desde el consumo de ciertas “políticas del reconocimiento”, sino a partir de la democratización de su propia producción y de la crítica de sus bases sociales constitutivas. Para ello, remite a la discusión moderna sobre el Estado nacional periférico y colonizado, a través de sus diferencias respecto del modelo clásico (eurocentrista) de Estado moderno.

Por su parte, el artículo “José de San Martín: arquetipo y representación del héroe durante las guerras de la independencia” de Felipe del Solar, indaga en la construcción que realiza el discurso histórico acerca del héroe de la independencia como símbolo de la fundación de la nación, que infun-

de respeto y temor, y que encarna los valores republicanos en su figura. A partir de un análisis de la representación de José de San Martín en las pinturas del Mulato Gil de Castro, así como en el discurso de historiadores republicanos como Miguel Luis Amunátegui y Benjamín Vicuña Mackenna, se examinan ciertas estrategias que permiten construir una imagen del “padre de la patria”.

“Estrategias discursivas para la formación latinoamericana en *La Edad de Oro* de José Martí”, de Martín Centeno, permite pensar el problema de la formación del ciudadano latinoamericano desde una arista distinta, a través del análisis de *La Edad de Oro*, publicación periódica concebida y escrita en su integridad por el cubano y dirigida a los niños de América Latina. El artículo de Centeno identifica algunas estrategias propuestas por Martí para la formación de un (futuro) ciudadano latinoamericano, bajo la amenaza creciente del imperialismo y la neocolonización yanqui, lo que ciertamente le da al escrito martiano una enorme actualidad y evidencia la necesidad de revisar un pensamiento genuino, fértil y capaz de acompañar nuestros caminos continentales.

En el segundo capítulo, *Género, poder y representaciones culturales*, se reúnen cuatro artículos que discuten las resistencias a las producciones femeninas en el período republicano, asumiendo varias conceptualizaciones que se han formulado acerca de ellas desde mediados del siglo diecinueve. Revelando la emergencia de un diálogo tensionado entre feminismo y modernidad, en un contexto en que los discursos hegemónicos negaban el devenir sujeto de la mujer, este tópico pone de manifiesto las dificultades afrontadas durante este período para la materialización de la propia idea de ciudadanía.

Manuel Durán, con su trabajo “Discursos e imágenes sobre el cuerpo femenino en las teorías científicas e higienistas. Chile, siglos XIX-XX”, da cuenta de una determinada matriz discursiva en las representaciones que el poder realizó en torno al cuerpo biológico de la mujer durante el período mencionado. Entendiendo el lenguaje como vía de exclusión característica de las construcciones patriarcales, el autor advierte la formación de un esquema binario en el imaginario político, donde lo femenino quedará fijado en lo privado y pasivo, polo contrapuesto al público/activo de lo masculino: con esto el poder, a través del lenguaje (que nunca es neutral), logra inscribir la ideología en los propios cuerpos.

El artículo de Ana María Ledezma, “Integración en celuloide. Nación y mujer en el cine mudo chileno (1917-1918)”, revisa críticamente algunas prácticas inclusivas que adscribieron lo femenino a una de las expresiones de la incipiente cultura de masas como fue el cine. En el contexto de la emergencia de nuevos actores sociales, aquello permite dar cuenta de una reformulación del concepto de nación en la época, producida desde una enunciación (tentativa) de la propia identidad femenina: en tanto el discurso del cine buscaba integrar, “civilizando”, a nuevos sujetos, cumpliendo así la fantasía social de una “experiencia patriótica”, se incorpora lo femenino en una narración de la historia que, por lo mismo, adquiere derecho a la circulación.

Situándose en el contexto de la década de los ochenta (en plena dictadura militar chilena), Carol Arcos presenta, en su trabajo “Sitios feministas: *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*. 1980-1983”, algunos discursos feministas en su especificidad, vinculando problemáticamente las relaciones entre el poder y el saber. Arcos postulará que en los discursos producidos en el *Boletín* se representa la igualdad en términos de diferencia, lo que da inicio a un conjunto de demandas sociales que, en el transcurrir de esta participación pública, tendieron a desestabilizar los imaginarios fijos de la dominación de género. La autora plantea una politización de las prácticas discursivas femeninas producidas en dictadura, en tanto escrituras que entraron a disputar un territorio en los ámbitos público y privado.

Hacia el final de esta segunda sección, el artículo de Constanza Ramírez, “Literatura e Historia, femenino y masculino: desestabilizaciones de un discurso”, realiza un análisis de la novela histórica *El río de las congojas*, de Libertad Demitrópulos. Según Ramírez, esta novela integra el movimiento de la “nueva novela histórica”, que busca reconstruir el relato sobre el pasado como una estrategia para subvertir el discurso de la historia tradicional (narrada desde el sesgo de la dominación colonial y el eurocentrismo) y permitir la emergencia de voces y relatos silenciados. En el caso de *El río de las congojas*, esta subversión se realiza desde la emergencia del discurso femenino en el relato de la fundación de una ciudad durante el período de conquista, en el que son las mujeres quienes asumen el uso de las armas y la defensa de la ciudad, pero también el de la palabra, como forma de construir un relato y una memoria. La novela posibilita entonces una relectura del pasado, que revela el carácter artificioso de las representaciones culturales tradicionales en la hegemonía de lo masculino, así como su presencia como eje articulador de la historia.

El tercer capítulo de este libro, *Políticas y prácticas de la memoria*, agrupa cuatro artículos que abordan la construcción de memorias desde relatos individuales y prácticas grupales que se relacionan de manera crítica con un discurso central, siendo capaces de producir resistencias y resignificaciones que alumbran nuevas posibilidades para concebir las formas de hacer política, de creación y promoción de patrimonio cultural, de identificaciones sociales y del propio ejercicio de relatar la historia reciente.

Tania Medalla y María Torres abren este debate con “El carnaval de los vencidos: trayectoria de una posibilidad”, donde se presenta el espacio carnavalesco desde su doble dimensión de producción y expresión popular (subalterna) y de forma festiva, extática, asimilada o administrada desde el poder. El planteamiento de esta tensión sirve así para ubicar los límites de una epistemología del tiempo en que sucede la experiencia carnavalesca. Las concepciones de Walter Benjamin, a propósito de la filosofía de la historia, permiten a las autoras señalar en dicha experiencia la productividad subversiva de una particular apropiación de la cultura “de los vencidos” como sujeto popular.

Loreto López, con “Memorias de las violaciones a los derechos humanos: ¿patrimonio nacional?”, plantea la pregunta sobre la posibilidad de una representación patrimonial común que integre la memoria producida por la lucha hacia el reconocimiento de las violaciones de los derechos humanos en Chile. Desde una postura no esencialista acerca del patrimonio nacional, se proponen algunas de las aristas que trae aparejado el tema como problema, y se analiza la instalación efectiva de este conjunto de memorias en el panorama político-cultural, primero en la década de los noventa y luego en el período reciente.

Por su parte, el artículo de Alondra Peirano, “De la militancia revolucionaria a la militancia social. Los y las miristas en el Chile neoliberal”, advierte diferentes formas de comprender y de hacer política, antes y después de la dictadura militar. A partir de siete relatos de vida de ex miristas, se indica que en la actualidad la militancia social ha ocupado para ellos el lugar de la militancia política. El artículo de Peirano propone un ejercicio de reconstrucción de memorias que muestran que el compromiso social en estos casos hoy día es disperso y diverso, pero que convergen en plantear una lucha desde y en los espacios cotidianos, dada la carencia de militancia política y, más aún, de un proyecto social contra-hegemónico. La autora también señala que estas dinámicas desafían los esquemas teóricos clási-

cos con que se han observado la política y los movimientos sociales hasta ahora.

El cuarto y último capítulo lleva por nombre *Proyectos educativos: ayer y hoy* y está compuesto por dos artículos que abordan el problema educativo desde la concepción de proyectos democráticos de la región, atravesados directamente por la transformación de las políticas de enseñanza. Ambos trabajos resaltan la vigencia de la educación como soporte integrativo de tradiciones culturales diversas, lo que permite la creación de una base social igualitaria en el mismo proceso educativo.

“Por mi raza hablará el espíritu: el proyecto educativo de José Vasconcelos” es el título del artículo de Mabel Vargas, en el que se establecen y analizan las circunstancias y los principales ejes que dieron forma y contenido al programa de José Vasconcelos en el México de los años veinte. La construcción del “espíritu” unitario de la nación moderna, la educación popular como proyecto cifrado en la figura del maestro de escuela, y una visión hispanoamericanista de la universalidad, fueron los ejes articuladores de este proyecto que potenció la educación nacional y pública mexicana, comprometiendo no sólo al Estado sino también a los jóvenes universitarios (que de este modo emprenderían las llamadas “misiones culturales” hacia todos los rincones del país). Así, para Vasconcelos, México se encontraba contribuyendo a la construcción de la “raza cósmica” nacida en América Latina, como región destinada a ocupar un lugar destacado en la cultura occidental.

Carla Marlise Silva Nadal y Suelci Pereira Silva, con su artículo “La enseñanza de la cultura afro-brasileña en las escuelas: un camino hacia la cultura de la paz”, destacan la necesidad de encaminar los esfuerzos educativos en el Brasil actual por la vía de la interculturalidad, con el propósito de fortalecer valores que respeten y estimen la diversidad como característica fundamental de toda educación inclusiva. El fondo del planteamiento propone que familia, comunidad, escuela y Estado pueden confluir en la creación e implementación de políticas públicas que propicien la erradicación de la discriminación y promuevan la igualdad, con base discursiva en la enseñanza en el aula.

Los artículos que a continuación se entregan son, de este modo, una muestra de la variedad de estrategias que encontramos en nuestras áreas

de desarrollo académico, orientadas a problematizar las relaciones históricas y actuales entre cultura y poder. El recorrido de las VIII Jornadas de Postgrado señala la cartografía tentativa de un campo temático cada vez más nítido, que permite diálogos interdisciplinarios e intercambios teóricos y metodológicos pertinentes en la actualidad para las Humanidades y las Ciencias Sociales de América Latina. Esperamos, en consecuencia, que la selección sirva de panorámica general que, a modo de mosaico, permita al lector dimensionar la amplitud y complejidad de las visiones puestas en diálogo y debate, así como introducirse en algunas de sus más importantes aristas tal y como están siendo elaboradas hoy en nuestra región y país.

Este libro, tanto como las Jornadas que le dieron forma, no habría sido posible sin la participación de Hugo Contreras Dávalos, colaborador, compañero y amigo en esta empresa. Hugo nos dejó hace poco y aún sentimos su partida, pese a lo cual no exageramos si decimos que su entusiasmo y sus aportes han tenido una presencia germinal en este trabajo: a su memoria, pues, están dedicadas las páginas que ahora ofrecemos al lector.

Germán Cossio A.
Rebeca Errázuriz C.
Felipe Lagos R.
Natalia López R.

Santiago, junio de 2009.

Capítulo I

HISTORIA Y DISCURSO LETRADO EN AMÉRICA LATINA

Acumulación letrada y latinoamericanismo: Sobre las posibilidades de/para una práctica académica radical

Raúl Rodríguez Freire*

“Porque debemos sin duda tomar prestado si queremos eludir las limitaciones de nuestro entorno intelectual inmediato. Ciertamente necesitamos teoría...”

Edward Said

Cero

Antes de comenzar quisiera señalar dos cosas. Primero, que lo que sigue no tiene pretensión de originalidad, pues, como señala un amigo, toda pretensión de originalidad es producto de la ignorancia o el olvido, sentencia que, estoy seguro, tampoco es creación de este amigo. Lo que sigue, entonces, es saber colectivo, puro contagio intelectual. Segundo, quiero compartir unas palabras del historiador indio Gyan Prakash, quien señala que toda empresa que intente provincializar la teoría tiene que, irremediablemente, operar con las mismas categorías que se intentan deconstruir:

“La emergencia de la crítica postcolonial pretende deshacer el Eurocentrismo producido por la instauración de la trayectoria Occidental, y su apropiación del otro como Historia. Lo hace, sin embargo, con la aguda conciencia de que su propio aparato crítico no disfruta de una distancia panóptica con respecto a la historia colonial, sino que existe como una secuela, como un después –después de haber sido trabajado por el colonialismo–. La crítica que surge como consecuencia, entonces, reconoce que habita las estructuras de la dominación occidental que pretende deshacer”¹.

El eco de esta frase estará presente a lo largo de estas líneas, pues soy consciente de que habitamos las estructuras y lenguajes dominantes que

* Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Correo electrónico: rodriguezfreire@gmail.com

¹ Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, en *American Historical Review*, N° 5, Washington D. C., 1994, pp. 1475-1476.

pretendemos contestar. Como Calibán, utilizamos la lengua (los conceptos) de Próspero para impugnarlo, pero esta situación ya no me preocupa mayormente, pues mi interés es dejar a Ariel y a Caliban tranquilos de una vez por todas: su turno ya pasó, y les estamos agradecidos.

Cuando presenté las ideas de este ensayo en las Jornadas de Estudiantes de Postgrado durante enero de 2007, Grínor Rojo planteó una pregunta que ya me esperaba: ¿cómo generar un pensamiento latinoamericanista utilizando ideas y/o conceptos provenientes de los países centrales?, en otras palabras ¿es posible un pensamiento latinoamericanista que utilice, citando a Roberto Schwarz, ideas ‘fuera de lugar’? Mi respuesta es sí, pero con salvedades, y sobre la argumentación de este sí es que escribí los puntos que vienen a continuación.

Aunque antes quisiera señalar un par de cosas. En primer lugar, que la idea misma de “América Latina” nos fue impuesta. En el contexto del imperialismo del siglo XIX, una América Anglo en el norte fue opuesta a una América Latina en el sur de este continente. Dicha latinidad tenía por función “identificar la restauración de la Europa Meridional, Católica junto a la ‘civilización’ Latina, en el Sur de América y, simultáneamente, reproducir la ausencia (de indígenas y afros), comenzada durante los inicios del periodo colonial. La historia de América ‘Latina’ después de la independencia es la abigarrada historia de la elite local que, de manera voluntaria o no, abraza a la ‘modernidad’, mientras los pueblos indígenas, afros y los pobres mestizos, sólo consiguen mayor pobreza y marginalización”².

La Latinidad, entonces, nos fue impuesta, aunque aceptada de buen agrado por nuestras elites decimonónicas que lo único que querían era aminorar la distancia (de Europa) en el espacio, mediante la estrechez de una distancia en el tiempo, lo cual significaba europeizarse, y Francia era el modelo a seguir/ser, como se desprende aun más explícitamente en la celebración de los centenarios de nuestras Repúblicas. Incluso la misma idea de Latinidad (*Latinité*) fue manejada por Francia, en el marco de conflictos imperiales que mantenía con Inglaterra (y que aún se mantienen). Específicamente, la “Latinidad”, empleada por intelectuales franceses, tenía por objetivo lograr una articulación de ciertos países europeos (Italia, España, Portugal y Francia) que confrontara a Inglaterra, por un lado, y al emergente imperio gringo, por otro, imperio que cada vez más se expandía hacia el sur de América. De ahí el interés por que a dicho bloque euro-

² Walter Mignolo, *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 59-60.

peo también se articularan/anexaran los países con raigambre latina de América. De esto se desprende la importancia del poder del discurso, pues la representación/nombramiento de una América Latina es consecuencia de luchas imperiales a las que no estábamos –ni estamos– ajenos, si bien pasivamente.

Otro tanto pasa con la idea de nación, a la que tanto apelan ciertos intelectuales, y para los cuales este sintagma constituye/representa (sustentadamente) un recurso/refugio contra la globalización homogenizadora. Pero la nación, como campo de/en disputa, también ha sido una idea fuera de lugar, una presencia, como diría Edward Said, derivativa e hipócrita³. El subalternista Partha Chatterjee ha mostrado cómo el nacionalismo no es sino un discurso derivado de la Ilustración que conlleva una sujeción perpetua para los países que no la han imaginado sino “imitado”, pues la nación “es completamente una exportación europea al resto del mundo”, y “en la misma concepción de su proyecto permanece como una prisionera de las modas intelectuales europeas”. Para Chatterjee, el dominio occidental ha sido y es tan potente que no permite que los países colonizados (y occidentalizados, como América Latina) generen sus propias alternativas históricas, pues prácticamente les obliga a aproximarse a la modernidad dictada por el centro, lo que implica finalmente una “continua sujeción bajo un orden mundial que sólo impone obligaciones”, proceso que además no pueden controlar, pero que, paradójicamente, pretende posibilitar su autonomía⁴. Por otra parte, la nación, ese regalo del que se jactaban los europeos para el resto del mundo, es lo que actualmente produce el miedo de las fronteras primermundistas. De ahí que Chatterjee se pregunte, respondiéndole a Benedict Anderson, quiénes son los encargados de imaginar la supuesta comunidad:

“Tengo una objeción central al argumento de Anderson: si en el resto del mundo los nacionalismos tuvieron que escoger su comunidad imaginada entre ciertos formatos ‘modulares’ que ya Europa y América [léase Estados Unidos] les habían formulado, entonces ¿qué les quedaba para imaginar? Se podría decir que la historia ya estableció que nosotros en el mundo postcolonial somos consumidores perpetuos de la modernidad. Europa y América, los únicos sujetos verdaderos de la historia, han elaborado en nuestro nombre no sólo el guión de la ilustración y explo-

³ Edward Said, “Foreword”, en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (editores), *Selected Subaltern Studies*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988, p. x.

⁴ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and The Colonial World: A Derivative Discourse?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, pp. 7 y 10.

*tación colonial, sino también el de nuestra resistencia anticolonialista y nuestra miseria postcolonial. Parece que incluso nuestra imaginación también debe permanecer para siempre colonizada*⁵.

De este modo, mientras en Europa algunos países operaban una centralización estatal que permitió la formación de sus naciones, América Latina sufría paralelamente la imposición de la dominación colonial; es decir, la formación de la nación europea ocurrió simultáneamente a la formación de sus imperios coloniales (lo que equivale a nuestra colonización): *liberté, égalité, fraternité*, por tanto, exclusivistas y eurocéntricas, locales. La restricción de dichos enunciados pudo ser comprobada casi inmediatamente en carne propia por Toussaint L'Ouverture y los jacobinos negros de Haití⁶.

Por otra parte, la formación de las naciones, por ejemplo, en el Cono Sur, a la europea, es decir, la formación de una nación blanca (masculina y heterosexual, de un metro ochenta como mínimo y en lo posible con ojos claros) necesitó homogenizar a la población, lo cual implicó la conquista del territorio poblado por los indígenas y, por tanto, el exterminio de éstos:

*“En Argentina y Uruguay eso fue hecho en el siglo XIX. Y en Chile durante las tres primeras décadas del siglo XX. Estos países atrajeron también millones de inmigrantes europeos, consolidando en apariencia la blanquitud de las sociedades de Argentina, Chile y Uruguay. En un sentido, esto también consolidó en apariencia el proceso de homogeneización en dichos países”*⁷.

No está demás señalar que la emergencia de los movimientos indígenas de la última quincena (e incluso desde mucho antes), los procesos de migración laborales, por llamarles de alguna manera (de Perú hacia Chile, de Bolivia hacia Argentina, de Venezuela hacia Colombia, de Guatemala a México, de México a Miami, etc., etc., etc.), sin mencionar el caso de los refugiados políticos, de los cuales en Chile casi no se habla (país que alberga miles de ellos, venidos de distintos lugares del subcontinente, principalmente colombianos), la no inscripción electoral juvenil o la simple no

⁵ Partha Chatterjee, “Whose imagined community?”, en Gopal Balakrishnan (editor), *Mapping the Nation*, London, Verso, 1996, p. 216.

⁶ C.L.R. James, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Madrid, Turner-Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁷ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 131.

votación en otros países, nos lleva a pensar en una nación que no implica ninguna comunidad, real o imaginada. Y estamos seguros de que si se logra articular un discurso nacional como estrategia, será mucho lo que tendrá que negar o (volver a) excluir, y así nos lo han mostrado ciertos regímenes “nacionalistas”, desde América Latina hasta el Medio Oriente, pasando por África o la misma Europa Oriental. Tampoco está de más mencionar la emergencia de un discurso xenófobo “primermundista” asociado a la idea de una nación que puede explotar perfectamente al tercermundo, pero no acepta explícitamente que éste se instale en su propio territorio, a no ser como mano de obra casi esclavizada, como nos los muestran esquemáticamente los filmes *Pan y rosas* de Ken Loach y *La promesa* de los hermanos Dardenne. El primero situado en Estados Unidos y el segundo en Bélgica; ambos dan cuenta del cinismo en el que caen los países metropolitanos, cuya política migratoria es racista mientras, de manera oculta, toleran y aceptan la presencia de inmigrantes, siempre y cuando realicen los trabajos que todo ciudadano desarrollado, por su condición de tal, considera que no es digno de realizar.

Por último, y dependiente de los dos puntos anteriores, habría que señalar la resistencia, en nombre muchas veces de *lo latinoamericano* y/o de sus naciones, a ciertas teorías, en particular a esa etiqueta gringa que agrupó a un grupo de pensadores franceses, el “postestructuralismo” (etiqueta que, de todas maneras, no debe ser confundida con el postmodernismo), la cual ha influido enormemente en las *Teorías Postcoloniales*, los *Estudios Subalternos* y, quizá en menor medida, en los *Estudios Culturales*. En una conversación sobre la resistencia a ciertas teorías o perspectivas, John Beverley señaló lo siguiente:

“Pero quizá lo que está en juego es más bien el sentido, por parte de una intelectualidad latinoamericana, radicada tanto en Estados Unidos como en América Latina, de que su lugar de privilegio epistemológico o discursivo relativo está siendo desplazado por la globalización y la articulación de una nueva hegemonía norteamericana en las Américas. Sienten que el impacto de la teoría de cultural studies o subaltern studies sobre la academia latinoamericana es desestabilizadora de su propia autoridad. Entonces se arma una especie de resistencia ‘criolla’, por decirlo de cierta forma, que también se apoya en modelos teóricos europeos, pero son otros, tales como la escuela de Frankfurt, Habermas, Stuart Hall, quienes representarían los buenos cultural studies contra los malos cultural studies, que serían George Yúdice o Canclini. Un ejemplo paradigmático sería Beatriz Sarlo, por supuesto. Pero la di-

*námica está ahí, no puede ser deconstruida fácilmente: refleja una profunda tensión entre Estados Unidos y América Latina, una polarización, un nuevo nacionalismo y un nuevo arielismo, en cierto sentido*⁸.

Creo que a esos buenos *Cultural Studies* habría que agregar, por un lado, los buenos teóricos de la globalización y la modernidad: Anthony Giddens, Alain Touraine, Manuel Castell, Ulrich Beck. Son los teóricos de la socialdemocracia que, al igual que Habermas, defienden cierto proyecto ilustrado, cierta promesa moderna –aunque acompañado de una respectiva crítica al mundo contemporáneo, como, por ejemplo, la idea de “sociedad del riesgo”–, y que son citados sin mayores cuestionamientos. Por otro, habría que agregar los “malos” teóricos (críticos) de la modernidad, como es el caso de Foucault, Deleuze-Guattari, Derrida, Barthes y otros (quienes han influido muchísimo en el pensamiento latinoamericano –en el bueno y en el malo–. Un claro ejemplo lo representa *La Ciudad Letrada*, en la cual Rama pretende realizar, en palabras de Beverley, “una especie de genealogía de la literatura como forma de poder-saber en América Latina”⁹), los cuales son desconsiderados, cuando no atacados, por ser “europeos” (es interesante pensar en el comienzo de *Las palabras y las cosas*: “Este libro nació de un texto de Borges”¹⁰), postmodernos (aunque lo que en realidad quieren decir es antimodernos), fanáticos de lo marginal¹¹, e incluso poco riguro-

⁸ Natalia López y Raúl Rodríguez, “Sobre Estudios Culturales, literatura y subalternidad: entrevista a John Beverley”, en *Revista de Crítica Cultural*, N° 36, Santiago de Chile, 2007, p. 66.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 1.

¹¹ Ver Grínor Rojo, *Globalización e identidades nacionales y postrnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago, Lom, 2006. Cito a Rojo: “... con su equívoca propuesta democrática debajo del brazo, me endilgan su prédica los postmodernos y/o postcoloniales, de Foucault a Spivak a Bhabha y a García Canclini, esos que piensan que la estrategia *à la page* de la liberación consiste en sumarse a los reclamos de independencia absoluta de cuanta minoría ‘marginal’ o ‘subalterna’ les resulta posible rastrear dentro de esos *ghettos* de la desventura que están siendo creados por los coletazos expansivos del capitalismo durante esta etapa suya de crisis y bien pudiera ser que de agonía” (pp. 148-149). No está demás señalar que, para Rojo, este grupo de intelectuales (que si los leemos bien, rigurosamente, sería difícil colocar a Foucault junto a García Canclini, pero, finalmente, uno ve lo que quiere ver) tiene en común o va en la misma dirección que los neoliberales tipo Bobbitt y Negroponte, pues ambas empresas (la post y la neo) estarían contra esa identidad “redentora/redimidora”, cuya recuperación nos salvaría de la ira globohomogenizadora, una vez que todos los grupos sociales se reencuentren “con el sitio que la teoría política moderna les promete” (p.49). Pero, ¿cuál es ese sitio?, ¿la nación, Latinoamérica? Recordemos que la promesa de “la teoría política moderna” tiene un lugar de enunciación muy bien definido: Europa Noroccidental, y cuya emer-

sos, lo que equivale a decir sin densidad teórica y por lo tanto inservibles políticamente. Pero creo que el ataque a este grupo de autores proviene más bien de un desacuerdo ideológico que intelectual (aunque a veces se llegue a confundir ambos planos) pues al atacar la promesa de la teoría política moderna (ilustrada), en nombre de lo minoritario, lo subalterno, lo que están haciendo es atacar las ideas de nación e identidad (sean éstas de Mozambique, Francia, Vietnam, Nueva Zelanda o Chile) y, al hacerlo, desprestigiar el supuesto potencial político defensivo que se les otorga en nuestra contemporaneidad.

De todas maneras, tanto los teóricos socialdemócratas como los “postestructuralistas” siempre deben ser leídos a partir de la experiencia local, y no “implantados” sin más, lo que equivale a tener presente la división internacional del trabajo a la hora de enunciar discursos, críticos o no¹².

En síntesis, y de manera explícita, el recurso en este ensayo a autores como Derrida, Foucault o Deleuze para hablar sobre la posibilidad de un latinoamericanismo (que bien podría ser la de un “tercermundismo”) es justificada apelando al hecho de que las teorías viajan de un lugar a otro, se contagian, se copian, se pierden de un lugar y aparecen en uno distinto (Aristóteles, uno de los grandes del sistema filosófico occidental, fue “conocido” por los propios europeos, una vez que los árabes, vía España, se lo dieran a conocer, siglos después de su existencia, siglos durante los cuales el centro del globo estuvo ubicado en el lado sur del Mediterráneo, y lo bárbaro en Europa noroccidental), o simplemente porque acá no tenemos las herramientas teóricas adecuadas, y debemos “sin duda tomar prestado si queremos eludir las limitaciones de nuestro entorno intelectual inmediato”, teniendo en cuenta “que no hay ninguna teoría capaz de abarcar, encerrar y predecir todas las situaciones en las que podría ser útil”¹³. Esto implica que la labor del crítico, y sigo acá a Said, es “abrir la teoría a la realidad histórica, a la sociedad, a las necesidades e intereses humanos”, sean éstos de Europa, Latinoamérica u otro continente. Y creo que eso es lo que han hecho, implícita o explícitamente, unos más que otros, los grandes de

gencia estuvo posibilitada por el *ego conquiro*, descrito espléndidamente por Enrique Dussel. Al respecto, ver “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber*, op. cit., pp. 41-53.

¹² Ver Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson y Larry Grossberg (editores), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

¹³ Edward Said, *El mundo, el texto y el crítico*, Buenos Aires, Debate, 2004, p. 322.

la crítica latinoamericana como Martí, Rodó, Alfonso Reyes, Fernández Retamar, Cándido, Rama, Cornejo Polar, entre muchos más.

Last but not least, necesitamos, para continuar, una definición de latinoamericanismo, y para ello he de citar a uno de los que más ha trabajado sobre esta idea, Alberto Moreiras:

“Latinoamericanismo es la suma de conocimientos, opiniones recibidas, hipótesis de trabajo y metodologías científicas que configuran para el saber occidental todo un aparato discursivo-representacional sobre el bloque geopolítico hoy llamado América Latina... más que el producto de una relación social entre, por ejemplo, metrópolis y periferia latinoamericana, el latinoamericanismo es una relación social en sí misma –una relación que, en cuanto intelectuales implicados en una conformación específica de poder/conocimiento, constituimos, pero también una relación que nos constituye. El latinoamericanismo es la suma de representaciones comprometidas que organiza el aparato discursivo a través del cual, y sólo a través del cual, ‘América Latina’ es un objeto de sentido para nosotros –seamos o no latinoamericanos–”¹⁴.

I

En este apartado quisiera comenzar señalando un par de ejemplos, o hechos más bien, de la tierra en que vivimos, los que, por cierto, no guardan ninguna relación en particular (o quizá guardan demasiadas):

- a) Un marroquí acaba de comprarle un rifle a su vecino, arma que a éste le había obsequiado un turista japonés por sus servicios de guía. El comprador pensó que el arma podría servir para matar los chacales que asediaban el ganado de cabras que estaba al cuidado de sus hijos. Éstos, para probar la supuesta calidad del rifle de la que se jactaba su vendedor, deciden practicar la puntería con un bus que se encontraba bastante alejado de ellos. Uno de los dos disparos realizados dio en el hombro de una turista estadounidense, cuyos hijos se encontraban en su país, al cuidado de una mexicana que llevaba más de 15 años de ilegal en EE.UU., hoy día el tercer país más grande de habla hispana. Una pareja francesa que también se encontraba en el bus sólo quiere salir rápido del lugar, como el resto de los pasajeros, pues el miedo a los “terroristas” que, supuestamente, les habían atacado, aumentaba. En un par de horas, la

¹⁴ Alberto Moreiras, “Epistemología tenue (sobre el latinoamericanismo)”, en *Revista de Crítica Cultural*, N° 10, Santiago de Chile, 1995, pp. 48-49.

prensa mundial habla de un atentado extremista, cuyas armas utilizadas en el ataque habrían sido suministradas por un traficante japonés. Este hecho conectó, prácticamente al unísono, cuatro continentes. Me estoy refiriendo a la cinta *Babel*, la última película de Alejandro González Iñárritu, el director de *Amores Perros*, cuyos actores sólo se conocieron en Cannes; película que yo, obviamente, pude ver pirateada y antes de su estreno en Chile.

- b) Francisca Solar, periodista chilena de 23 años, se inició literariamente en el *fan fiction*, concepto que refiere a una comunidad *online* que permite “publicar” versiones alternativas de alguna serie o película. Francisca reconoce que dicho espacio fue su escuela, el taller literario del que lleva participando y publicando en inglés y español por cerca de diez años. Indica que cuando leyó *Harry Potter y la Orden del Fénix* no encontró lo que esperaba, de manera que escribió su propia versión, la cual fue percibida por sus virtuales (pero reales) lectores como superior a la original, convirtiéndose en un *best seller* electrónico. Sin dudar, pregunta: “¿Qué escritor puede decir hoy que parte con 8 mil [lectores/contactos] seguros?”. Con un mercado potencial así las editoriales la ofertaron y Random House-Mondadori firmó contrato con Francisca. No está de más señalar que leí su entrevista en una revista de TV cable.
- c) De acuerdo a Myriam Feldfeber, las Cumbres de las Américas, que van de 1994 al 2004, generaron “un escenario propicio para el avance de los tratados de libre comercio”. Si a esta afirmación agregamos otra proveniente del Acuerdo General sobre Comercio de Servicios (AGCS), elaborado en la OMC, que considera a la educación como un servicio, vemos cómo a pasos agigantados se va guiando la educación al mercado, y al parecer de manera irreversible. Por otra parte, Jason Beech, Director del Área de Educación de la Universidad de San Andrés, analizó los discursos referidos a la educación del Banco Mundial, la UNESCO y la OCDE, emitidos entre 1986 y 1996, llegando a la conclusión de la hegemonía de un modelo único. Creo que no hace falta señalar a qué modelo se refiere. Beech también advierte de la emergencia de multinacionales proveedoras de servicios educacionales, siempre en busca de nuevos mercados. Ésta, me imagino, sería la fantasía hecha realidad de Brunner y compañía, otorgando créditos de consumo educacional “a toda máquina”, o quizá debiéramos decir “a toda world wide web”.

- d) Una Psicóloga y Magíster en Relaciones Humanas agregó a su currículum una licenciatura en literatura comparada. Consultora de varias empresas, en Chile y el extranjero, esta experta asesora se dedica fundamentalmente a la realización de talleres de habilidad interpersonal y comunicación intercultural. Ella misma se define como “experta en el Desarrollo de Competencias Interculturales”.

Señalo esto con tal de intentar dar cuenta del escenario en el que debemos comenzar a pensar/practicar un latinoamericanismo radical, un escenario que nos obliga a percibir, citando a Arjun Appadurai, “las configuraciones del mundo actual como fundamentalmente fracturadas, es decir, carentes de regularidades, estructuras y fronteras de tipo euclidiano”¹⁵.

En otras palabras, y de manera más directa, lo que estos ejemplos intentan señalar es que debemos tener presente las actuales configuraciones de la acumulación de la economía-mundo en la que está inserta la emergencia de un pensamiento latinoamericanista alternativo, o en realidad, en la que está inserta cualquier subjetividad dedicada al pensar. Se trata de unas configuraciones que han desfigurado la tradicional imagen del mundo en que crecimos, y que aún no dejamos del todo atrás. Los ejemplos mencionados, entre muchísimos otros a la mano, nos llevan a señalar las tendencias normativizadoras, aunque muchas veces flexibles, que se imponen a/en la escena mundial: la jibarización del Estado (no su extinción, pues éste sigue siendo necesario para la administración del capital); el desdibujamiento de las naciones y sus fronteras¹⁶ externas e internas y, por tanto, de sus identidades; el agotamiento de la función moderna de la literatura –la decadencia de la “ciudad letrada” señalada por Jean Franco¹⁷–, lo que de paso ha implicado el secuestro de las humanidades por parte de los departamentos de ciencias aplicadas¹⁸; la disyunción de la relación tradicional entre Estado, universidad nacional y cultura¹⁹, ya anunciada por el mismo Ángel Rama hacia el final de *La ciudad letrada*²⁰; la introducción de la producción

¹⁵ Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 59.

¹⁶ Homi Bhabha (editor), *Nation and Narration*, London/New York, Routledge, 1990.

¹⁷ Jean Franco, *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la guerra fría*, Barcelona, Debate, 2003.

¹⁸ Jacques Derrida, *La universidad sin condición*, Madrid, Trota, 2003.

¹⁹ Sergio Villalobos-Ruminott, “La academia norteamericana”, manuscrito, 2003.

²⁰ Rama refiere al agotamiento del rol de la Universidad en función de la ciudad letrada, la cual habría sido el centro del saber ejecutor sólo hasta la época de mayor júbilo

intelectual, desde la biología molecular a la filosofía postestructuralista, al mercado, y ya no sólo su relación con el Estado, sea éste de tipo imperial o “tercermundista”; por último, está la emergencia de un nuevo tipo de publicidad, acaso virtual. Si a todo esto agregamos el atentado del 9-11 gringo, también tenemos una nueva configuración de la escena política internacional, pues se trata de un hecho que nos dejó bajo su sombra²¹.

En nuestro caso, todos estos sucesos (obviamente a excepción del 9-11 gringo) tienen un punto de referencia clave: el 9-11 chileno. El año 1973 marca la primera y única transición en Chile, que es hacia el Estado neoliberal²². La democracia transicional es sólo la consumación de los simulacros. El '73 repercutirá drásticamente en el campo intelectual local, partiendo con los asesinatos y exilios masivos. Al respecto, Jean Franco da cuenta de cómo “el énfasis en la información y la vigilancia durante las dictaduras militares propició el surgimiento de una clase profesional cuya educación era práctica, menos clásica y más tecnológica”²³. Si la derecha leñera este fragmento y luego a Lyotard, estoy seguro que le adjudicarían a Pinochet no sólo un supuesto legado económico e institucional, sino también la postmodernidad en América Latina.

Para Franco, el acontecimiento de 1973, y lo que posteriormente se generó, implicaron (y, al parecer, aún deben implicar, aunque muchos y muchas se resistan a ello) repensar –si es que no dejar de lado– conceptos tales como nación, identidad, responsabilidad, futuro, historia y, por qué no (señala ella), también lo latinoamericano. De una manera similar, aunque un par de años antes, Willy Thayer se refiere al big-bang del '73, como el año que posibilitó el “extravío de las categorías articulantes de la historia moderna, a saber: Estado, pueblo, revolución, progreso, democracia, interés, historia, ideología, hegemonía, confrontación, autonomía, localidad, política, pedagogía, nacionalidad, etc.”²⁴. Dicho extravío acontece por el simple (aunque complejo en sí) hecho de la modernización llevada a cabo por la dictadura, la cual más que acercarnos, nos distanció de lo moderno,

del positivismo. Ver *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tajamar Editores, 2004, p. 185.

²¹ Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago, Palinodia, 2006.

²² Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna. Epílogo del conflicto de las facultades*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 1996.

²³ Jean Franco, *op. cit.*, p. 23.

²⁴ Thayer, *op. cit.*, p. 142.

de manera que el espacio o la función de las categorías representacionales con las que contábamos hasta ese año para dar cuenta de la experiencia, perdieron efectividad, lo cual ciertamente incomoda²⁵.

Teniendo este contexto de fondo, podemos recién comenzar a reflexionar sobre lo que aquí nos interesa: la producción de saberes hoy en día, y la posibilidad de un pensamiento latinoamericanista acontecimental y minoritario, es decir, un latinoamericanismo “afectado con un alto coeficiente de desterritorialización,... todo en él es político... [y] todo adquiere un valor político”²⁶.

II

El Latinoamericanismo, entendido comúnmente como la suma total de las representaciones *sobre* América Latina, que realizan o han realizado tanto las ciencias sociales como las humanidades, ha sido objeto de debate en la última década, principalmente a partir de la influencia de la teoría postcolonial y los estudios subalternos en los Estudios Latinoamericanos, producidos tanto en las academias estadounidenses como en las locales, si bien en menor medida.

Histórica y sucintamente, podríamos señalar que en Latinoamérica las prácticas representacionales de lo local –y con carácter de tal– surgen durante el siglo XVIII, con el fin de dar cuenta de nuestro “atraso”, creyendo que el antídoto a dicho mal se encontraría, en palabras de Santiago Castro-Gómez, en una “analítica de lo americano” que nos permitiría llegar a ser naciones libres; analítica que en 1900 deviene en fenomenología con el *Ariel* de Rodó. Surge así la cuestión de lo propio, y con él el discurso de la identidad, el cual arrastramos hasta nuestros días, a pesar de la emergencia de textos que la critican y contextos que la imposibilitan. De esta manera, el Latinoamericanismo criollo surge a partir del optimismo ilustrado que arribó a los puertos locales desde las metrópolis y que hoy sigue estando disponible en el océano ciberespacial. Calibán correrá por esta misma senda, mirándose en el espejo de Próspero con tal de recono-

²⁵ Willy Thayer, “Crisis categorial de la Universidad”, en *Revista Iberoamericana*, N° 202, Pittsburg, 2003, pp. 95-102.

²⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “What is a Minor Literature?”, en Russel Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha y Cornel West (editores), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Massachusetts, The Museum of Contemporary Art/The MIT Press, 1999, pp. 59-60.

cerse en y con la Modernidad, continuando(se) así con la metafísica de lo Latinoamericano hasta el presente²⁷. Esto no quiere decir que el ensayo de Rodó o el de Fernández Retamar deban desconsiderarse. Nada más alejado. Sólo queremos insistir en que el valioso aporte de ambos (y de muchos otros pensadores) debe ser continuado (quizá como en las postas) tomando en cuenta seriamente las actuales condiciones de la crítica. Ariel y Calibán son parte de un proceso de lucha anti-imperial que no ha terminado, pero el contexto bajo el cual hoy nos encontramos es radicalmente distinto a aquél en el que ellos emergieron (considerando a su vez la diferencia entre sus años de publicación, 1900 el primero, 1971 el segundo), lo cual nos obliga a generar nuevas estrategias de lucha. Y considerando además que la “integración tan implacable al nuevo mercado mundial” (siguiendo a Fredric Jameson en esto) pasa actualmente por el terreno cultural, se trata de una lucha cuya característica central es que opera en el plano discursivo²⁸, pues este “es el modo fundamental de legitimación y deslegitimación de las ideologías en nuestros tiempos”²⁹. De ello ha dado cuenta de una manera excepcional la obra de Edward Said.

Por tanto, de lo que se trata es de que debemos escribir, citando una carta abierta, “no para dar cuenta de un ‘sí mismo’ ni de ‘un mundo’, sino para hacerle mundos a éste que se nos ha impuesto”³⁰, lo que equivale a decir que la tarea fundamental hoy no es describir las escenas de la vida (moderna o postmoderna, poco importa), ni de criticarlas (ya casi un lugar común, compartido incluso por la UDI), sino de producir nuevos efectos de verdad sobre las escenas concretas, que nos permitan vivir y pensar de otro modo³¹.

La máquina académica gringa, por su parte, comenzó a acumular representaciones sobre Latinoamérica a través de los Estudios de Área, prác-

²⁷ Santiago Castro-Gómez, “Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (compiladores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D.F., Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 203.

²⁸ Stuart Hall, “Blue Election, Election Blues”, en *Marxism Today*, Julio 1987, pp. 30-5. Reproducido en *The Hard Road to Renewal*, Londres, Verso, 1988, pp. 259-67.

²⁹ Fredric Jameson, “El marxismo realmente existente”, en *Casa de Las Américas*, N° 211, La Habana, 1998, p. 6.

³⁰ Miguel Urrutia y Sergio Villalobos-Ruminot, “Carta abierta a la comunidad concernida en la historia social popular”, Octubre 2006.

³¹ Miguel Urrutia, “Por una heterotópica izquierda radical”, en *Revista de temas sociológicos*, N° 8, Santiago de Chile, 2002, pp. 133-156.

tica acentuada a partir de la fundación de LASA (Asociación de Estudios Latinoamericanos), instancia creada al comienzo de la Guerra Fría (1963) como parte de las medidas tomadas por el gobierno de los Estados Unidos en materia de Seguridad Nacional. Podría decirse que este latinoamericanismo también opera/ba dentro de la metafísica de lo latinoamericano, pero desde el lado dominante (imperial). Más tarde, durante los noventa, el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos (1992-2002) comenzará a reflexionar (fundamentalmente a partir de la narrativa testimonial de Rigoberta Menchú) sobre la función política del latinoamericanismo, dando paso a su deconstrucción.

Frente a ese latinoamericanismo generado *desde* América Latina, que defiende su lugar de enunciación local frente a las teorías metropolitanas –muchas veces de una manera esencialista y elitista–, Alberto Moreiras propuso, *desde* EE.UU., la noción de “latinoamericanismo de segundo orden”, la cual pretende, contra ese primer latinoamericanismo, poner en marcha una práctica crítica antirrepresentacional sustentada mediante la articulación entre prácticas de solidaridad, epistémicas o no, y localidades de enunciación “tercermundistas” o coloniales³².

Al respecto, creo que la distinción entre hablar desde/sobre América Latina debiera dejarse de lado, pero momentáneamente, pues el problema no pasa por quién tiene mayor autoridad para hablar de América Latina. Sólo por nombrar a dos connotados, recordemos que el civilizado de Sarmiento y el híbrido consumista de Canclini, también escriben o escribieron *desde* ella. Tampoco tienen mayor crédito los muchos y muchas latinas que se encuentran operando en la academia estadounidense. La relación afectiva con el subcontinente no es suficiente como creen los criollos migrantes³³. El problema fundamental, más bien, está en la complicidad tanto en Estados Unidos como en América Latina con lo que Deleuze y Guattari denominaron ‘devenir mayoritario’. Se trata de un modelo que pretende uniformar –aunque hoy lo haga apelando a la diferencia–, y al que hay que conformarse. Dicho modelo mayoritario produce acumulación de saber (representaciones letradas), lo cual le permite manejar e imponer un capi-

³² Ver Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham, Duke University Press, 2001 y “Fragmentos Globales: Latinoamericanismo de segundo orden”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *op. cit.*, pp. 59-83.

³³ Mabel Moraña, “El Boom del subalterno”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *op. cit.*, pp. 233-243.

tal representacional. Así, nos encontramos con dos modelos mayoritarios, el de allá (academia gringa) y el de acá (metafísica de lo latinoamericano), dos modelos que, cada uno a su manera, no permiten avanzar en la formulación de un pensamiento radical, es decir, minoritario (lo que no quiere decir que todo lo minoritario sea liberador. El fascismo comenzó, y aún se mantiene, micropolíticamente).

Pero este esquema, casi sociológico, tiene otro problema, pues los dos latinoamericanismos descritos por Moreiras nublan la complejidad del asunto. Ellos dejan de lado la posibilidad de un latinoamericanismo de primer orden en EE.UU., como de uno de segundo orden en América Latina. Los estudios de área sólo han mutado, no han desaparecido. Además, el pensamiento deconstructivo también está presente *en* el subcontinente. Por tanto, la situación es más compleja de lo que parece. Por un lado, hay que criticar un modelo académico y, por otro, criticar un modelo de representación (moderno) o, peor, hay que criticar a ambos a la vez, allá y acá. Tarea difícil, aun más teniendo presente que lo que está tras ellos es un modo de acumulación capitalista que fagocita toda disidencia, inmunizándose en el proceso, es decir, incorporando su crítica (como el caso de *Imperio*, de Hardt y Negri, o *Historias Locales/Diseños Globales*, de Mignolo, lo cual no quiere decir que se hayan aliado al imperialismo).

Bueno, dadas las condiciones globales, el latinoamericanismo de primer orden debiera caer por su propio peso, a pesar de la resistencia que oponen sus defensores. El Estado-Nación, con o sin guión, está siendo mermado mediante lo que los neo-operaistas italianos llaman éxodo, pues, como sentencia Appadurai, lo que para unos es comunidad imaginada, para otros es prisión política, y la América indígena se aburrió de estar encarcelada. En cuanto al Estado, los movimientos de lucha (contemporánea y) contemporáneos son conscientes de que éste no constituye el espacio de participación democrática, ni nunca lo ha constituido³⁴.

De todas maneras, creo conveniente reflexionar sobre las posibilidades del pensar antirrepresentacional señalado por Moreiras, siempre y cuando éste no esté sujeto a ningún modelo mayoritario, pues, el problema con el latinoamericanismo de segundo orden no es su propuesta sino el lugar desde donde es enunciado. Por lo tanto, cuando las reflexiones e investigaciones entran en circulación en las máquinas académicas metropolitanas,

³⁴ Antonio Negri y Giuseppe Cocco, *GlobAL. Biopoder y luchas en una América latina globalizada*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

la distinción hablar sobre/desde adquiere otro estatuto y vuelve a tener relevancia, ya no relacionada con la afectividad geohistórica, sino con la acumulación de saber. Al actuar como modelo mayoritario, capturando disidencias y generando patrones universitarios, la academia gringa inhibe el lugar de lo indecible, el lugar de la universidad sin condición de la cual hablara Derrida hace unos años, una universidad, y sobre todo unas humanidades, que no se sustraigan a la libertad incondicional de cuestionamiento³⁵.

El latinoamericanismo referido por Moreiras, entonces, se encuentra operando dentro de una máquina que, quiérase o no, entrega un cuadro dentro del que hay que operar, es decir, no permite generar una acción política irruptiva de lo nuevo, sino que sólo selecciona entre posibilidades de antemano reguladas, tales como el mismo mercado editorial. Es decir, dentro de la máquina académica gringa todo saber está regulado, por muy crítico que éste sea. De lo contrario, no se lo permitiría. Hoy se puede, bajo el paraguas de los *Cultural Studies*, enseñar las teorías más críticas dentro de las cuales tienen cabida cursos y *Syllabus* tales como Estudios Feministas, Chicanos, Estudios Subalternos, Teorías Postmodernas, Postestructuralistas, *Queer*, estudios de mass media, estudios Postcoloniales, Crítica Literaria, Marxismo, Feminismo, teorías anarquistas y cine, etc., etc., etc. Se puede tolerar la crítica más radical, porque viniendo de EE.UU. tiene un mercado editorial seguro, un público seguro.

Un latinoamericanismo que sea radical debe irrumpir en una escena que no lo espere, y que por tanto no sea capaz de neutralizarlo, no logre domesticarlo. Hasta ahora sólo hemos encontrado opciones que se anuncian como posibles y necesarias, y en tales condiciones, su irrupción será (y ha sido) cooptada: forman parte de lo posible controlable. El pensamiento político radical sólo tendrá lugar allí donde no se deje domesticar, allí donde no se lo espere. Por ahora, las opciones latinoamericanistas siguen sido eso: opciones que operan dentro de un espacio esperado.

Sólo quisiera agregar algo más. Como ningún proceso o modelo está completamente clausurado, la academia, incluso la gringa, también puede ser aminorada, es decir, en ella no sólo se puede controlar la diferencia: también se puede producir un éxodo, una emergencia de movimientos que subviertan los códigos imperantes. Necesitamos un pensar minoritario, no de lo minoritario, que nos lleve a un latinoamericanismo radical,

³⁵ Derrida, *op. cit.*, p. 72.

el cual aún está por inventarse, pues “lo imposible es lo único que puede ocurrir”³⁶.

Bibliografía

- APPADURAI, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce/Fondo de Cultura Económica.
- BHABHA, Homi (editor). (1990). *Nation and Narration*, London y New York, Routledge.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (1998). “Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA (compiladores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D. F., Miguel Ángel Porrúa, pp. 169-205.
- CHATTERJEE, Partha. (1986). *Nationalist Thought and The Colonial World: A Derivative Discourse?* Minneapolis, University of Minnesota Press.
- _____ (1996). “Whose imagined community?” en BALAKRISHNAN, Gopal (editor), *Mapping the Nation*, Londres, Verso, pp. 214-225.
- DERRIDA, Jacques. (2003). *La universidad sin condición*, Madrid, Trotta.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. (1999). “What is a Minor Literature?”, en FERGUSON, Russel *et al.* (editores), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Massachusetts, The Museum of Contemporary Art/The MIT Press.
- DUSSEL, Enrique. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en LANDER, Edgardo (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, pp. 41-53.
- FOUCAULT, Michel. (1968). *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

³⁶ *Ibid.*

- FRANCO, Jean. (2003). *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la guerra fría*, Barcelona, Debate.
- HALL, Stuart. (1987). "Blue Election, Election Blues", en *Marxism Today*, pp. 30-35. Reproducido en HALL, Stuart. (1988). *The Hard Road to Renewal*, London, Verso, pp. 259-267.
- JAMES, C.L.R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Madrid, Turner/Fondo de Cultura Económica.
- JAMESON, Fredric. (1998). "El marxismo realmente existente", en *Casa de Las Américas*, N° 211, La Habana, pp. 3-33.
- LÓPEZ Natalia y Raúl RODRÍGUEZ. (2007). "Sobre Estudios Culturales, literatura y subalternidad: Entrevista a John Beverley", en *Revista de Crítica Cultural*, N° 36, Santiago de Chile, pp. 64-69.
- MIGNOLO, Walter. (2005). *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell.
- MORAÑA, Mabel. (1998). "El Boom del subalterno", en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA (compiladores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D. F., Miguel Ángel Porrúa, pp. 233-243.
- MOREIRAS, Alberto. (1995). "Epistemología tenue (sobre el latinoamericanismo)", en *Revista de Crítica Cultural*, N° 10, Santiago de Chile, pp. 48-54.
- _____ (1998). "Fragmentos Globales: Latinoamericanismo de segundo orden", en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA (compiladores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D. F., Miguel Ángel Porrúa, pp. 59-83.
- _____ (2001). *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham, Duke University Press.
- _____ (2006). *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile, Palinodia.
- NEGRI, Antonio y Giuseppe COCCO. (2006). *GlobAL. Biopoder y luchas en una América latina globalizada*, Buenos Aires, Paidós.
- PRAKASH, Gyan. (1994). "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", en *American Historical Review*, N° 5, Washington D. C., pp. 1475-1490.

- QUIJANO, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en LANDER, Edgardo (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, pp. 201-246.
- RAMA, Ángel. (2006). *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tajarar.
- ROJO, Grínor. (2006). *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago de Chile, LOM.
- SAID, Edward. (1988). "Foreword", en GUHA, Ranajit y Gayatri Chakravorty SPIVAK (editores), *Selected Subaltern Studies*, New York y Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2004). *El mundo, el texto y el crítico*, Buenos Aires, Debate.
- SPIVAK, Gayatri. (1988). "Can the Subaltern Speak?", en NELSON, Cary y Larry GROSSBERG (editores), *Marxism and the interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press.
- THAYER, Willy. (1996). *La crisis no moderna de la universidad moderna. Epílogo del conflicto de las facultades*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.
- _____ (2003). "Crisis categorial de la Universidad", en *Revista Iberoamericana*, Pittsburg, Vol. LXIX, N° 202, pp. 95-102.
- URRUTIA, Miguel. (2002). "Por una heterotópica izquierda radical", en *Revista de temas sociológicos*, Santiago de Chile, N° 8, pp. 133-156.
- VILLALOBOS-RUMINOT, Sergio. (2003). "La academia norteamericana", manuscrito.

Multiculturalidad y diferencia colonial

Felipe Lagos Rojas*

“¿Cómo hablar del no-yo sin dar un grito?”

César Vallejo

La multiplicidad de voces que desde diversos puntos del mundo orientan sus discursos hacia la construcción, en el espacio político, de una *perspectiva postcolonial*, ha contribuido a poner en evidencia la crisis de la episteme eurocentrista de la modernidad. La modernidad eurocéntrica, aquella que comprendía un desarrollo histórico unilineal e intrínsecamente homogeneizador, hace algunos lustros que viene perdiendo fuerza ideológica, a partir de prácticas sociales y culturales que se despliegan en las fisuras de la crisis paradigmática de nuestra época.

La potencia de las prácticas discursivas que emanan de esta perspectiva postcolonial¹ estriba en su capacidad para cuestionar y reconstruir las *geopolíticas del conocimiento*, es decir, la dialéctica entre la producción de conocimiento y las condiciones históricas que otorgan sentido al discurso sobre el conocimiento mismo. No se trata, ciertamente, de una crisis pura ni principalmente ideológica: la dinámica mundializadora del moderno sistema-mundo ha contribuido y contribuye en la actualidad a relevar prácticas de creciente rechazo frente a la universalización de la razón instrumental. Dichas prácticas han mostrado, a su vez, la capacidad de múl-

* El autor es Licenciado en Sociología y Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Correo electrónico: felipe.lagos.r@gmail.com

¹ “Según Mignolo y parte de la crítica latinoamericanista la exigencia de descolonización del pensamiento obliga al crítico postcolonial a tomar distancia de formas de pensamiento modernas y eurocéntricas. El carácter singular de la diferencia colonial hace de ésta una materia sutil que no se deja apresar por las mallas de la diferencia sexual, racial o económica. El pensador postcolonial no puede aplicar irreflexivamente la noción de diferencia heredada de la deconstrucción en particular o del postestructuralismo en general cuando intenta aproximarse a la idea de diferencia colonial. La razón de esto se encuentra en que la diferencia colonial no es un caso particular de una generalidad mayor que sería la diferencia postestructuralista sino consecuencia de contextos de dominación colonial”. Rubén Tani, *La teoría antropológica y los estudios postcoloniales*. Disponible en http://letras-uruguay.espaciolatino.com/tani/teoria_antropologica.htm (consultado en octubre del 2009).

tiples sujetos indígenas para *reinventarse* desde las tensiones que cruzan sus identidades.

Este artículo tiene como objetivo contribuir en esta tendencia desde la discusión en torno al multiculturalismo. Pretende establecer una crítica política a la posibilidad de asumir los denominados “retos” que trae aparejada la perspectiva multicultural para la realidad latinoamericana, en perspectiva de aportar a la descolonización del conocimiento en esta parte del mundo.

Sobre modernidad y subjetividad: dimensionando la crisis del sujeto moderno

El concepto de multiculturalismo constituye una provocación típicamente eurocentrista. No sólo porque su génesis se ubica en dicho espacio geo-conceptual, sino más bien porque la misma discusión sobre la problemática multicultural carga con el cúmulo de prepotencias y omisiones del pensamiento europeo, fórmula canónica de la modernidad.

La discusión que aquí proponemos ha sido abordada desde la denominación “retos del multiculturalismo”; sus participantes más comentados y debatidos son (cómo no) intelectuales europeos o norteamericanos: Habermas, Fraser, Taylor, Honneth, Kymlicka... en cada uno de ellos se manifiesta la intención de refundar un espacio de diálogo cultural que, asumiendo un cierto nivel crítico hacia la lógica homogeneizadora de las modernas construcciones identitarias, logre al mismo tiempo articular espacios políticos en los que la comunidad argumentativa (comunidad en la que, para estos autores, dichas identidades son, si no producidas en sus fundamentos, al menos realizadas) mantenga una base de legitimidad moderna.

Lo que aparece como núcleo problemático en tal pretensión es la crisis de la modernidad. Esta crisis se expresaría, en términos conceptuales, en las cada vez más infranqueables críticas a la idea moderna de sujeto. Autores como Jürgen Habermas descreen de la posibilidad de sujetos colectivos², y en general los embistes al sujeto cartesiano y la des-localización de todo sujeto centrado de manera esencialista aparecen como un diagnóstico común que permite caracterizar el “fin de la modernidad”. Pero ya la misma idea de crisis del sujeto moderno constituye una trampa semántica,

² Acoplando, de manera liberal, la estructura de subjetividad a la de la personalidad. Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2003.

si lo que se quiere poner de manifiesto con dicha sentencia es un actual momento límite de la modernidad, que a su vez sería un producto de la misma dinámica moderna (como puede leerse en la casi totalidad de los intelectuales *post*). Lo que se asume de manera apresurada con esta fórmula es que la crisis de la idea moderna de sujeto es, en sí misma, la crisis del sujeto moderno. Nada más errado.

La noción de modernidad es indisoluble de la de crisis. Para una comprensión dialéctica de la realidad, la crisis social es la cristalización de la crisis de las estructuras capitalistas, en la misma medida que es la crisis de la subjetividad moderna. Por lo demás, la idea de sujeto moderno es, hasta hoy, la única idea materialmente posible de subjetividad, en tanto la dislocación producida en los imaginarios culturales modernos entre *integración sistémica, integración socio-cultural y autonomía del yo* es la condición material de posibilidad de una relativa autonomización entre las determinantes culturales de una comunidad de sentido (o la moralidad básica de un conjunto social regulado) y la posibilidad de emergencia de una particularidad reflexiva (o capacidad de crítica hacia aquellas pautas morales por parte de un sujeto). Hacemos referencia, con este punto, a la idea moderna de sujeto como *principio de subjetividad* que el idealismo alemán fue el primero en proponer como el principio estructurante de la cultura moderna, y que las teorías críticas de Marx, Nietzsche y Freud diagnosticaron como tensión cultural de las sociedades capitalistas. En estas teorías críticas, la promesa de subjetividad positiva, plena, en suma el *sujeto racional* aparece como estructuralmente imposibilitada (o, según el término de Habermas, sistemáticamente distorsionada) por las dinámicas concretas de la sociedad moderna y su tendencia a la crisis, esto es, sus profundas tendencias *no-racionales*. Se puede sintetizar entonces con la idea que la crisis del principio de subjetividad es la distancia entre la promesa de un sujeto pleno de sí mismo (por ejemplo, en la idea liberal del individuo propietario) y el conflictivo horizonte cultural moderno en que aquel sujeto positivo es negado por sus propias prácticas. En tanto la modernidad se asume como un momento *crítico*, constituido en y por su tendencia a la crisis, la consiguiente incompletitud de sus sujetos se encuentra inserta en su gramática constitutiva.

Enrique Dussel propone comprender la dinámica de la crisis moderna ya desde su “acto de fundación” en 1492, cuando la empresa colombina iniciada en Europa culmina con el descubrimiento/encubrimiento de América. Con este suceso, el eje más dinámico de circulación de mercancías

se traslada desde el Mediterráneo hacia el Atlántico, lo que constituye el impulso inicial de la secularización y humanización de las visiones sobre el universo (físico, social y subjetivo) que desde entonces denominamos modernidad³. A partir de este hecho, la cosmovisión europea rápidamente colonizó no sólo el nuevo espacio geopolítico, comercial y productivo abierto por la empresa conquistadora, sino que las prácticas de dominación necesarias para consolidar la administración metropolitana fueron solidificando nuevos imaginarios e identidades sociales que reemplazaron (suprimiendo) las cosmovisiones pre-hispánicas. Con dichas prácticas de dominación, el *ego conquero* (con que el emergente yo occidental se supone superior al *otro* que encuentra frente a sí⁴) produce tanto la diferencia cultural como los parámetros con que dicha diferencia será en adelante conceptualizada.

Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano han propuesto que la idea de *raza* constituye la primera categoría social moderna. Esta ha venido funcionando desde entonces como criterio de clasificación de la población mundial y como categoría central de la episteme europea⁵. El encubrimiento de la relación de dominación que se encuentra a la base de las clasificaciones y categorías modernas, mediante el encubrimiento de la posibilidad de sujetos no-europeos (con la naturalización de la idea racial), ha sido uno de los dispositivos más eficaces para garantizar la hegemonía del pensamiento occidental. Sobre esta base, la modernidad es posible de ser presentada como un tránsito cuasi-natural, necesario desenvolvimiento de las propias instituciones feudales en crisis. Tránsito conflictivo, es cierto, pero siempre *interno* a los sucesos europeos de crisis de la autoridad tradicional. La

³ “En ciertas ciudades de la Europa medieval, en las renacentistas del *Quattrocento*, creció formalmente la cultura que producirá la Modernidad. Pero la Modernidad realmente pudo nacer cuando se dan las condiciones históricas de su origen efectivo: el 1492 -su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico. La Modernidad nace realmente en el 1492: esa es nuestra tesis”. Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 50.

⁴ Antecedente histórico del *ego cogito* cartesiano, cuya figura primera y paradigmática es la de Hernán Cortés. Enrique Dussel, *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural editores, 1994.

⁵ Aníbal Quijano, “Colonialidad, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, *op. cit.*; Immanuel Wallerstein, y Aníbal Quijano, “Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system”, en *International Social Sciences Journal*, N° 134, 1992, pp. 549-557; y Aníbal Quijano: “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of world-system research*, Volumen XI, N° 2, 2000b, pp. 342-386.

idea de que América Latina es co-productora de la modernidad es, ciertamente, una idea extraña, casi una sinrazón. Y sin embargo, América es la primera *id/entidad* moderna:

“La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América”⁶.

La extrañeza de dicha fórmula es consustancial a la pretensión de universalidad de la razón occidental. Habermas ha puesto de manifiesto la idea de modernidad como proyecto⁷. La pregunta que de inmediato salta ante esta formulación es... ¿proyecto de quién?

Aquello que hoy comúnmente conocemos como modernidad (esto es, el proceso llevado a concepto) debe ser mejor identificado como un segundo momento de la misma dinámica moderna, momento que es *tanto* fundacional (a nivel del concepto) *como* legitimatorio (en términos prácticos); se trataría, para la conciencia ilustrada, del momento histórico en que la modernidad se presenta como reflexiva *ante sí misma*. La reflexión que se propone tiene como marco ideológico la discusión político-filosófica entre ilustración y romanticismo. Ahora bien, esta discusión, esta forma de adquirir autoconciencia, este nacimiento de la modernidad como *proyecto* sólo es posible en la medida en que el poder de ordenamiento de la vida social estuviera en vías de centralización. Por esto, la idea de modernidad debe ser leída en los marcos de la crítica política de las burguesías europeas a la autoridad del Antiguo Régimen.

Pues a medida que se desvanecían las esperanzas de que, de algún modo, las nuevas estructuras sociales restaurarían por sí solas y sobre nuevas bases institucionales la estabilidad del orden tradicional (en términos hegelianos, se recompondría de forma moderna la *eticidad* social), se hace evidente que el poder debía de ser “racionalmente administrado” desde el dominio para garantizar el orden capitalista como dominante de las relaciones sociales modernas. De este modo, la ilustración construyó la idea de

⁶ Quijano, *op. cit.*, p. 342.

⁷ Jürgen Habermas, “Modernidad: un proyecto incompleto”, en Nicolás Casullo (compilador), *El debate modernidad/postmodernidad*, Buenos Aires, Punto Sur, 1989, pp. 131-144.

instrumentalidad del poder, esto es, de un poder político que representa la voluntad general (instrumental, entonces, en tanto no representa interés particular alguno) y cuya más alta síntesis sería alcanzada por un órgano externo pero necesario y funcional a la sociedad: el Estado como instrumento de regulación de la vida pública de la *polis*. El romanticismo, a su vez, formuló la idea de una base moral originaria para dicho Estado: la nación como comunidad de sentido de una sociedad, la originaria fuerza moral vinculante de toda comunidad social.

La modernidad iluminista, entonces, es la conciencia del fracaso de la naturalidad o “ajuste espontáneo” de las relaciones sociales, con la reflexión sobre la centralización del poder político en un Estado nacional. El proyecto moderno, con esto, asegura la coordinación regulada de la acción social en base a dos representaciones hegemónicas: la representación de la instrumentalidad del poder del Estado que asume la defensa de la regulación interna para la libre empresa y la propiedad (función de la integración sistémica), y la representación de una comunidad imaginada de fuerza normativa (función de la integración social).

La pretensión de universalidad de esta reflexión europea fue asumida en el mundo entero como ideal de sociedad, ocultando que las referencias a la totalidad fueron producidas por una particularidad histórica (la burguesía europea) dominante en un momento específico de reorganización de las relaciones de poder a nivel global. Si se comprende correctamente, todo este complejo proceso cimienta las bases de la colonialidad del poder y del conocimiento, en tanto *modo específico de la conciencia moderna*. La naturalización de estas relaciones de dominación, y su proyección histórica, está profundamente arraigada en la idea de supremacía blanca (occidental) y de utilidad racional (capitalista).

La jerarquización social inscrita en la idea de raza, en tanto, no sólo legitimó la administración colonial en América Latina sino que permaneció activa posteriormente, como dispositivo ideológico en las ideas de progreso y desarrollo histórico. Si la modernidad europea concibe como uno de sus rasgos característicos un *telos* de autosuperación en las fuerzas propulsoras de la sociedad, la “raza europea” y su propia experiencia cultural adquieren un status *evolutivamente superior y filosóficamente necesario*, como punto de llegada de todo esfuerzo civilizatorio. Este punto es decisivo, si de lo que se trata es de descentrar la mirada de las periferias del moderno sistema-mundo de la *falacia desarrollista*, que no sólo jerarquiza la

población mundial, sino que cronologiza sus articulaciones con el Estado moderno-europeo como culminación, es decir, niega la simultaneidad de los procesos histórico-sociales bajo la idea de la modernidad europea como *punto de llegada* del desarrollo de toda sociedad⁸.

Con el movimiento conceptual efectuado en el siglo XVIII, la idea de *desarrollo social* pasa a ser la del desarrollo de las estructuras e instituciones mercantiles dentro de los marcos estado-nacionales. El eurocentrismo logra inscribir su propia experiencia particular como necesidad, en una filosofía de la historia universal (haya sido ésta sistemática y explícita, o no). Se puede encontrar este argumento en la idea hegeliana de que “lo real es racional”, es decir, la más alta abstracción (lo racional) es lo real (el Estado nacional capitalista): el modelo hegeliano de conformación de las relaciones entre sociedad civil y Estado (a saber, el Estado como *producto* de la voluntad de autorregulación de dicha sociedad de productores) pasa a ser un modelo universal y, por ende, necesario⁹.

Durante este período, en que coinciden el impulso ilustrado y anti-tradicional con los movimientos emancipadores latinoamericanos, la perspectiva eurocentrista se apropia de (con el mismo movimiento con que encubre, con que omite) la co-presencia de Latinoamérica en la constitución de la moderna subjetividad, y se esfuerza, desde entonces, en mostrar el propio modelo como patrón evolutivo de cualquier sociedad moderna. Las elites hispano-criollas de nuestro continente rápidamente abrazaron la forma europea de pensarse, primero desde su rol histórico de articuladores del intercambio (desigual) con las metrópolis y de evangelizadores del *nuevo mundo*, y luego de incorporada a su práctica la conciencia “independizada” de la metrópoli, como sujetos llamados a “llevar” a América hacia la modernización.

⁸ Quijano lo expresa del siguiente modo: “los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa (...) los pueblos colonizados eran razas **inferiores** y -por ello- **anteriores** a los europeos”. En Quijano, *op. cit.*, pp. 210-211. Negritas nuestras.

⁹ José Aricó ha visto en este modelo la fuente central de la incapacidad del marxismo (si no del mismo Marx, aunque en éste el punto sea asumido como un *problema metodológico*) para comprender la diferencia entre una realidad en la cual la sociedad civil antecede históricamente al Estado (Europa), y otras en las que el Estado *es* la voluntad de poder que da forma a dicha sociedad nacional (Latinoamérica). José Aricó, “Marx en América Latina”, en *Revista Nueva Sociedad* N° 66, 1983, pp. 47-58.

Pero esto no quiere decir que la colonialidad del poder y del conocimiento en América Latina haya trasuntado en una erradicación de la heterogeneidad estructural de este lado del mundo: si bien las instituciones básicas de coordinación de la acción social son, consideradas en abstracto, *las mismas* para todo el planeta, ello otorga sólo la base común para la ilimitada expansión del sistema-mundo, para su mundialización definitiva, en tanto comparten la división social/racial del trabajo como el centro de la diferenciación social; base común que sin embargo es localmente institucionalizada de modos diversos, en tanto se articulan en cada país distintas relaciones entre fuerza y consentimiento, distintas formas de hegemonía y de subalternización de los sujetos despojados y alejados de los centros de poder.

La colonialidad del poder y las bases materiales de las relaciones entre culturas

Las ideas fuerza de colonialidad/modernidad (colonialidad del poder) y eurocentrismo (colonialidad del conocimiento) hacen entonces referencia a las condiciones de posibilidad del sujeto moderno europeo como paradigma del modelo civilizatorio. Con ellas podemos ahora dar cuenta de los ejes fundamentales que cruzan las identidades históricas producidas por la modernidad. Seguimos a González Casanova en la idea de que:

“En medio de los grandes cambios ocurridos desde el triunfo global del capitalismo, el colonialismo interno o intracoloniaismo, y su relación con el colonialismo internacional, formal e informal, y con el transnacional, es una categoría compleja que se reestructura en sus relaciones con las demás, y que reclama ser considerada en cualquier análisis crítico del mundo que se inicie desde lo local o lo global.

Si los fenómenos de colonización externa en los inicios del capitalismo fueron el origen del imaginario eurocentrista y anti-imperialista que no dio al colonialismo el peso que tenía en el interior de los estados-nación estructurados como reinos, repúblicas o imperios, hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional”¹⁰.

¹⁰ Ver Pablo González Casanova, “Colonialismo interno (una redefinición)”, en Atilio Borón (compilador), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 409-434.

El período colonial, lo que se conoce como la *colonia americana*, fue organizado bajo estas coordenadas, y su clarificación resulta hoy necesaria pues los siglos XVII, XVIII y XIX aparecen en el discurso eurocéntrico como fundacionales, con lo cual omiten aquella parte de la historia que desde el siglo XV posibilita la conciencia de sí misma europea y latinoamericana. Esta omisión, sin duda, ha sido uno de los dispositivos más eficaces para garantizar la hegemonía del pensamiento colonizado.

En Europa los avatares de la modernización de las relaciones sociales y de la subjetividad moderna corrían de la mano con la liberación mercantil de la tierra (y las consecuentes guerras campesinas), con la intensificación de las relaciones mercantiles y la generalización del salariado como régimen de trabajo, con la centralización creciente del monopolio de la violencia física legítima como garantía de orden social, y, bajo este proceso general de mercantilización de la vida social, con el surgimiento de las *comunidades imaginadas* denominadas naciones; todo esto, ya está dicho, sobre la base del poder imperial que recibía los beneficios del intercambio desigual con las periferias. América Latina, por su parte, viene a constituirse como el primer espacio de articulación de todas las formas de organización asociadas a la división mundial/racial del trabajo, para la circulación de sus productos en el mercado mundial. Es esta articulación la que permite la universalización del capital como forma de organización del intercambio a nivel global, en el proceso que la teoría marxista ha conceptualizado como *desarrollo desigual y combinado*. América es el primer espacio de articulación de todas las formas de la división mundial/racial del trabajo (esclavismo en el caso de los negros africanos, comunitarismo dependiente, encomienda y vasallaje para los *indios*, vasallaje y pequeña producción mercantil para los mestizos, y por último las relaciones salariales para criollos y peninsulares); es la primera forma de interacción cultural basada en categorías jerárquicas asumidas como *naturales* (no ya como divinas); y, en muchos sentidos, en América se practican por vez primera muchas de las modernas tecnologías del yo (planificación de los centros urbanos, confesionarios bilingües, etc.). Es, como dijimos, la primera id/entidad moderna. Y es por ello que el advenimiento de la segunda modernidad, la modernidad iluminista, viene a otorgar conciencia de sí a la vez que a clausurar un proceso iniciado ya desde la constitución moderna en el siglo XV (primera modernidad). Este momento de refundación debe, pues, ser comprendido desde la *diferencia colonial*.

Quijano critica el concepto acuñado por Benedict Anderson de *comunidad imaginada* como representación de la comunidad de sentido que establece lazos de pertenencia indirectos (esto es, más allá de las relaciones de reciprocidad o de servilismo cara-a-cara), en tanto este concepto indica una particularidad histórica que limita la posibilidad de comprender, desde él, el devenir de las sociedades latinoamericanas:

“si un Estado-nación moderno puede expresarse en sus miembros como una identidad, no es solamente debido a que pueda ser imaginado como una comunidad. Los miembros precisan tener en común algo real, no sólo imaginado, algo que compartir. Y eso, en todos los reales Estados-nación modernos, es una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder”¹¹.

Esta observación pone en evidencia una radical distinción entre los procesos de constitución de los Estados nacionales europeos y angloamericanos, por una parte, y latinoamericanos por otro. Si en Europa Occidental y en las Norteaméricas británica y francesa es posible hablar con propiedad de un relativo pero real proceso de democratización de las relaciones de dominación, es decir, de la constitución de un Estado democrático-liberal, en América Latina tenemos *en el mismo momento* la imposición de un Estado oligárquico, aparejado de una fuerte concentración de la tierra y de los recursos productivos por parte de las elites criollas (cuando no, y en muchísima menor medida, mestiza).

“El proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estado-nación modernos, fue llevado a cabo no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población (...) es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población”¹².

Aquella parte de la población coincide con indios, mestizos, mujeres y negros¹³. No hay entonces una mínima comunidad real de intereses que

¹¹ Quijano, *op. cit.*, p. 227.

¹² *Ibid.*, p. 232.

¹³ El discurso que desde la dominación durante el siglo XIX y que “llegó a ser hegemónico en América, contribuyó a la formación de una verdadera configuración simbólica que hacía de los mestizos seres que ocupaban por antonomasia los espacios inseguros, transicionales, carentes de orden o control social. Si los indios representaban la alteridad extrema desde la posición hispana, los mestizos representaban la negación de

pueda poner en perspectiva histórica las identidades nacionales latinoamericanas. El hecho fundante de la falta de identidad nacional condicionará, a su vez, el proceso de mercantilización de sus relaciones sociales: las oligarquías criollas identificaron rápidamente su comunidad de intereses, ya que no dentro de sus fronteras, del otro lado del Atlántico. Pero:

“esa misma colonialidad del poder les impedía, sin embargo, desarrollar realmente sus intereses sociales en la misma dirección que la de sus pares europeos, esto es, convertir el capital comercial (beneficio producido lo mismo en la esclavitud, en la servidumbre, o en la reciprocidad) en capital industrial, puesto que esto implicaba liberar indios siervos y esclavos negros y convertirlos en trabajadores asalariados”¹⁴.

La carencia de un interés nacional determinará el “subdesarrollo” latinoamericano (subdesarrollo conceptualizado desde los mismos parámetros eurocentristas de nuestras elites dominantes): la pérdida de poder del capital mercantil (en su transformación en capital industrial, iniciada en Inglaterra) “permite que los sectores sociales más adversos a la modernidad ocupen el primer plano del poder”¹⁵. Mucho más tarde, y de modo ciertamente limitado, el desmantelamiento del Estado oligárquico debió conformarse con ser un esbozo de industrialización, dependiente: una débil imagen proveniente del propio espejo autoimpuesto.

Quijano indica que este momento es expresivo de la *metamorfosis* de la intelectualidad “liberal” latinoamericana: si bien no logran desprenderse de los marcos eurocéntricos de la modernidad como pura ideología (y aún allí asediada por las ideologías conservadoras), tampoco logran la racionalización material de la sociedad. En ese desgajamiento entre ideología y realidad de las relaciones sociales, la modernidad deja de ser co-producida desde Latinoamérica: un explícito rechazo hacia la dominación europea lleva, a la vez, a la aceptación acrítica de su misión civilizadora.

toda contradicción altérica y, por ello, una amenaza”. Ver José Luis Martínez, Nelson Martínez y Viviana Gallardo, “‘Rotos’, ‘cholos’ y ‘gauchos’: la emergencia de nuevos sujetos en el cambio de algunos imaginarios nacionales republicanos (siglo XIX)”, en VV.AA., *Nación, Estado y cultura en América Latina*, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2003, pp. 161-190.

¹⁴ Quijano, *op. cit.*, p. 235.

¹⁵ Aníbal Quijano, “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”, en Fernando Calderón (compilador), *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*, Buenos Aires, CLACSO, 1988, p. 19.

La colonialidad del conocimiento refuerza los intereses de las elites criollas, impregnando nuestros esfuerzos modernistas en la ilusión de que el conocimiento sería des-localizado, “y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, ‘subir’ a la epistemología de la modernidad”¹⁶. Dichas comprensiones se convirtieron en dispositivos de saber/poder a partir de los cuales las representaciones sobre los sujetos nacionales fueron naturalizadas. Producto de ello, el intelectual tuvo como espacio privilegiado de su labor (al menos hasta fines del siglo XIX) el aparato de la administración estatal, *proyectando* y *planificando* desde dicho espacio el cambio social como tránsito desde el subdesarrollo al desarrollo, a la modernidad¹⁷.

Las relaciones culturales que se producen en estos contextos, ciertamente, resienten de dicho proceso. Difícilmente podríamos mencionar hoy una sociedad latinoamericana *nacionalizada* en estos términos; cuestión es de poner atención a las dificultades que muestra el proceso más interesante en este sentido en la actualidad, el boliviano. La pregunta que se desprende es la siguiente: ¿cómo puede pensarse entonces una política cultural democrática? Este ha sido el debate que se denomina, en la literatura especializada, los *retos del multiculturalismo*.

¿Multiculturalismo periférico?: un debate

El debate actual que se define en las discusiones acerca de los *retos del multiculturalismo* es predominantemente eurocentrista. Francisco Colom define el multiculturalismo como “una postura moral y políticamente favorable al pluralismo cultural y a los modelos de integración social y de gestión política que persigan su fomento. Los principios de la tolerancia, el

¹⁶ Catherine Walsh, “Políticas y significados conflictivos”, en *Revista Nueva Sociedad* N° 165, 2000, p. 15.

¹⁷ Franz Hinkelammert hace ver que la modernización *compulsiva* proyecta la vida social en su totalidad como objeto de planificación, como algo que puede alterarse mediante una acción racionalmente programada y ejecutada, que aplica conocimiento científico y tecnológico a todas las actividades sociales de tal modo de optimizar el bienestar general mediante la maximización de los recursos y la funcionalidad de las estructuras. Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1970. Este argumento, desde un campo disciplinar y una matriz teórica diferente, también es desarrollado en Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tamar, 2004.

respeto (y el reconocimiento) serían, pues, esenciales a la estructura normativa del multiculturalismo”¹⁸.

El multiculturalismo define entonces aquellas posiciones que promueven el reconocimiento de las diferencias culturales, el respeto por las formas de identidad históricamente excluidas y la promoción y creación de derechos diferenciados (sea procedimental o sustantivamente, como veremos más adelante) para dichos grupos. El surgimiento del concepto se inscribe en lo que puede considerarse como un doble efecto de los procesos de generalización de la lógica de la mercancía, de la mundialización del capital: por una parte, la inmigración masiva desde la periferia hacia los países centrales; por la otra, el debilitamiento de las bases modernas de la legitimidad de los Estados nacionales producto de la transnacionalización económica cultural (situación denominada *postnacional*), y el correlativo creciente rechazo de toda política homogeneizadora.

Charles Taylor ha señalado que la tendencia a la homogeneidad cultural es inherente al concepto de Estado nacional de base liberal-procedimental en tanto que en él, el individuo moderno se supone participante de manera directa en un mismo espacio social con todos los otros individuos. La nación como comunidad de sentido, así, es coextensiva con la *simultaneidad* en los modos de comprender la vida social moderna¹⁹. Taylor se aproxima al debate multiculturalista desde la perspectiva de las *políticas del reconocimiento* (concepto acuñado por Nancy Fraser); en el centro de su formulación se ubica el rescate del elemento de *autenticidad* como fundamento de toda subjetividad genuinamente moderna.

Según este autor, la identidad de una persona sólo es posible si en el núcleo de dicha identidad se abriga un motivo ético, esto es, la idea de una orientación hacia el bien. En diálogo crítico con la corriente del formalismo universalista consensual (Rawls y Habermas, principalmente), Taylor asume que los supuestos éticos de todo modo de vida no son productos ni efectos automáticos de un diálogo racional, sino más bien provienen de un particular horizonte cultural compartido en comunidad. Los valores, entonces, son a la vez sustrato normativo y horizonte de expectativas en tanto son compartidos y vivenciados en común. Este rescate de la idea ro-

¹⁸ Francisco Colom, *Razones de identidad, pluralismo cultural e integración política*, México D. F., Anthropos, 1999, p. 105.

¹⁹ Ver Charles Taylor, “Nacionalismo y modernidad”, en Robert Mc Kim, y Jeff Mc Mahan (compiladores), *La moral del nacionalismo*, Volumen 1, Madrid, Gedisa, 2003, pp. 53-86.

mántica de *autenticidad* se asemeja y bebe de las fuentes del concepto de eticidad (*sittlichkeit*) de Hegel, que como ética ontológica otorga la posibilidad de la síntesis entre la inclinación (autónoma) y la ley (normativa) para una nación o sociedad civil.

La identidad como posibilidad de manifestación auténtica del yo cultural, requiere en este argumento siempre el reconocimiento que de su autenticidad hagan otros, específicamente *otros significativos*: lo auténtico se afirma en el reconocimiento de la diferencia de la propia identidad, por lo que “no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión”. Para que este reconocimiento sea posible se precisa de una *comunidad de argumentación*: “el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he **negociado** por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás (...) mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás”²⁰. A partir de estas premisas, Taylor va a proponer una suerte de liberalismo sustancial²¹.

La propuesta multiculturalista de Taylor intenta justificar desde bases ideológicas liberales el fundamento de una posible política cultural *afirmativa*. Extrapolando el modelo liberal de los derechos individuales de propiedad y de autonomía a todas las culturas que comparten ciertas fronteras organizativas (una sociedad/Estado), la propuesta del filósofo canadiense estriba en encontrar el núcleo racional para una política de *convivencia cultural* que, en tanto afirmativa, no se limite a operar por negación (como lo hace, según él, el liberalismo procedimental). En esta extrapolación, el énfasis está puesto en el derecho, nuevamente, *individual* para ser autónomo, para ser un sujeto positivo²².

Puede argumentarse que aún queda por desentrañar el criterio de legitimidad de estos postulados, es decir, el lugar desde donde resulta posible

²⁰ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 59 y p. 55. Negritas nuestras.

²¹ El mismo Taylor, en una conferencia dictada en Chile, señalaba el error de considerarlo un comunitarista: “parte de la razón por la cual este nombre no es totalmente correcto es que el debate se produce con distintos tipos de liberalismo”. Charles Taylor, “El debate entre liberales y comunitarios”, en *Revista de Humanidades* N° 2, 1994, p. 63.

²² Para el liberalismo, no está de más recordarlo, no hay otro fundamento último que el individuo, ya sea el individuo *posesivo* que parte con Locke y llega a nuestra época con Hayek y Nozick, o el individuo *autónomo* que pretende rescatar Taylor. Ambos son dos concepciones de sujeto históricamente dominantes en nuestra modernidad.

defender el liberalismo sustancial de Taylor frente al procedimentalismo liberal moderno-europeo. En este punto, ha sido Jürgen Habermas quien ha hecho ver la inconsistencia en el planteamiento de toda *ética ontológica* cuando pregunta cómo puede una ética cualquiera, particular, obtener criterios desde los cuales juzgar la moralidad de su propio mundo de la vida (ni menos entablar un diálogo sobre la moralidad del *ethos* de otra cultura)²³. Si bien Taylor acusa al liberalismo procedimental de no ser más que un particularismo con pretensiones universalistas, sería la misma idea de *convivencia* la que entra en tensión cuando lo que queda de su crítica es la aceptación del punto de vista moral sustantivo, *culturalmente propio*, como última garantía del diálogo en el seno de cualquier comunidad de argumento. En la defensa de dicho argumento, el principio de pluralismo valórico se ve amenazado.

Esto nos lleva a un segundo nivel del eurocentrismo de Taylor, a nuestro juicio más arraigado (y por ello menos evidente) que el anterior en las ideologías orgánicas dominantes en la periferia del sistema-mundo, que constituye la condición de posibilidad del liberalismo como doctrina y que tiene que ver en específico con lo que hemos denominado *diferencia colonial*. Este nivel se relaciona con el hecho de que la propuesta de una esfera donde se despliega la comunidad argumentativa, conceptuada por Apel, Habermas y el mismo Taylor, aparece como el horizonte de legitimación de la modernidad; sin embargo, a nuestro entender ella es posible sólo en función de un proceso lógicamente anterior, del cual ya hemos dicho algunas palabras: la democratización de las relaciones sociales en el seno de una sociedad. Si bien se puede hablar de un cierto patrón general de colonialidad interna en los procesos de constitución de las nacionalidades que dan forma a los modernos Estados²⁴, en América Latina este proceso ha sufrido de una *doble colonialización*, tanto *interna* (del Estado nación hacia adentro) como *externa* (del centro hacia la periferia), lo que determina que nuestros procesos identitarios se encuentren tensionados aún hoy por las respuestas a cualquier intento de justificar una *cultura universal*, a la cual adjuntar, en posición subalterna o como simple y molesto apéndice, la cultura local.

²³ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2005.

²⁴ Por ejemplo, en el concepto certero (pero parcial) de colonización del sistema sobre el mundo de la vida, desarrollado por Habermas, *op. cit.*, Tomo II. Para una crítica de este concepto, ver nuestro "En torno al concepto de opinión pública. La perspectiva de Habermas y sus antecedentes en el idealismo alemán", en *Revista de Ciencias Sociales* N° 52 (homenaje a Jürgen Habermas), Valparaíso, Facultad de Ciencias Sociales y Derecho de la Universidad de Valparaíso, 2007, pp. 379-400.

La lucidez temprana de autores como Martí y Mariátegui asombra al estar orientada a atacar justamente este punto. El Amauta, por ejemplo, describe la idea europea de superioridad feudal como centrada puramente en la idea de honor adscrito. Es justamente el honor heredado el que es superado en la modernidad por la noción de autenticidad a la que alude Taylor; pero Mariátegui indica que en América Latina el honor feudal viene a sobredeterminar ideológicamente la jerarquización racial de la población. De este modo, ya la génesis de los Estados latinoamericanos se funda en la colonialidad del poder (“han actuado [en las clases dominantes criollas] a la vez los sentimientos del aristócrata medioeval y del colonizador blanco, saturados de prejuicios de raza”) y desde la colonialidad del conocimiento (“la República -porque éste era el curso y el mandato de la historia- debía constituirse sobre principios liberales y burgueses”²⁵) al exteriorizar, por segunda vez y en el plano material *tanto como* en el simbólico, la alteridad que fue y es el sujeto indígena. La constitución de la nación como comunidad de sentido, entonces, lejos de organizarse en base a un ejercicio de democratización, ha sido históricamente la institucionalización de la omisión moderna (material y simbólica) hacia todo rasgo cultural no europeo.

Resultan significativos los conceptos que utiliza Taylor en su argumento respecto de las posibilidades del multiculturalismo para superar la homogeneización liberal-moderna:

*“sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a adquirir una forma ajena. De modo que la sociedad (liberal moderna) supuestamente respetuosa y ciega a la diferencia no sólo es inhumana (a raíz de las identidades suprimidas) sino también, de modo sutil e inconsciente, es altamente discriminatoria. (...) La acusación hecha por las formas más radicales de la política de la diferencia es que los liberalismos ciegos son al mismo tiempo un reflejo de culturas particulares (...) una especie de contradicción pragmática, un particularismo enmascarado de universalismo”*²⁶.

Cabe preguntarse si en América Latina se puede hablar (histórica y aún actualmente) de indígenas, negros y mestizos como *culturas minoritarias*, y

²⁵ Mariátegui, *op. cit.*, p. 96 y p. 82.

²⁶ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 309. Negritas nuestras. Esto que Taylor establece como una contradicción pragmática ya había sido conceptualizado por el incipiente marxismo occidental a principios del siglo XX como el centro de la operación hegemónica (Gramsci) e ideológica (Lukàcs, Korsch).

si la supresión a la que hace referencia Taylor es una mera supresión cultural (colonialidad interna, nacional) o tiene que ver más bien con la erradicación de su *ser-en-el-mundo* (colonialidad interna en tanto/y externa).

La identidad latinoamericana se debate hasta hoy en el conflicto entre lo europeo y lo no europeo, pero carece de una base de igualdad material (y por ende, simbólica, aunque se insista en su existencia formal) para la constitución de los espacios de reconocimiento multiculturales. La reflexión mariateguiana sigue siendo hoy pertinente para nuestro continente, y la persistencia de su realidad sigue desplazando a las culturas indígenas al *exterior* (alterno) de la modernidad, como objetos pasivos de procesos que les son impuestos. Por estas razones, la convivencia o el mero coexistir tolerante que propone la categoría de multiculturalismo, encubriendo las condiciones de la diferencia colonial, *vuelve a colonizar el espacio de posibilidades de un verdadero diálogo entre culturas*. Es la promesa no cumplida del liberalismo de inclusión igualitaria de sus individuos (que tal vez ya nunca más pueda materializarse en su sentido original) la que imposibilita la realización del prefijo *multi* en la cultura latinoamericana.

Walter Mignolo propone el concepto de *interculturalidad* como alternativa al multiculturalismo liberal de base universalizante, encubridor de -y dominador desde- la diferencia colonial:

“[las demandas indígenas hoy] no están pidiendo el reconocimiento y la ‘inclusión’ en un Estado que reproduce la ideología neo-liberal y el colonialismo interno, sino que están reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado sin la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder, esto es, la diferencia colonial y la colonialidad del poder todavía existente, de los indígenas en la transformación del Estado, y por cierto, de la educación, la economía, la ley. En ese sentido, **el Estado ya no podría ser ‘monotópico e inclusivo’ sino que tendrá que ser ‘pluritópico y dialógico’**, en el cual la hegemonía es la del diálogo mismo y no la de uno de los participantes en el diálogo”²⁷.

La importancia de esta propuesta se ubica en observar el hecho de que es el mismo espacio de diálogo el que no es posible en América Latina, si su

²⁷ Ver Catherine Walsh, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”, en Catherine Walsh *et al.*, *Indisciplinar las Ciencias Sociales*, Quito, UASB/Abya Yala, 2002, pp. 17-44. Negritas nuestras.

enunciado emerge desde la colonialidad del poder y del conocimiento. La etnicidad amerindia ha sido históricamente el “lado oscuro” de la modernidad (su alteridad nunca vuelta hacia el sí mismo moderno-europeo), por lo que *lo diferente* apelado por el reto multicultural viene siendo más bien una subjetividad *distinta*, de contornos poco definibles, pues la racionalidad moderna nunca ha sabido/podido/querido ir más allá del *logos* europeizante devenido en razón instrumental, para adentrarse en el núcleo ético (Mariátegui hablaba, a este respecto, del núcleo mítico) que sobrevive, diferente -ahora sí- pero propio de sí y en sí, en la resistencia y en la reinención de la propia identidad latinoamericana.

Pensar más allá de la “modernidad realmente existente”: hacia un latinoamericanismo no colonizado.

“Sólo una humanidad redimida recibiría la plenitud de su pasado: sólo para una humanidad redimida el pasado se haría citable en todos sus momentos”

Walter Benjamin

Enrique Dussel reproduce un comentario de Albrecht Wellmer relacionado con las revoluciones frente a lo que, en ciertos contextos, son consideradas como pretensiones de validez injustas en una comunidad de argumentación: estas serían, para el filósofo alemán, situaciones de excepción morales, es decir, contextos donde resulta explicable (e incluso razonable) la suspensión del fundamento moral de las justificaciones racionales²⁸. Propone Dussel entender estas situaciones de excepción como la *norma* para la periferia-mundo, en tanto el *proyecto moderno* ha sido la sistemática colonización del mundo de la vida como dominio, sin hegemonía del diálogo, sobre los sujetos amerindios.

La actual dimensión de la crisis de las nacionalidades coloniales es, así, correlativa de la crisis de la idea moderno-europea de sujeto; ella está permitiendo hoy a nuestro continente, y centralmente a sus sujetos indígenas, la posibilidad de levantar nuevamente voz y demandas frente al imperio

²⁸ “Las revoluciones contra pretensiones de validez injustas deberían ser consideradas como situaciones de excepción morales; y ello de tal manera que los fundamentos de una reciprocidad entendida moralmente han sido abolidos, porque los deberes morales de una parte ya no pueden tener correspondencia con los deberes morales de la otra”. Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, México D. F., UNAM, 1988, pp. 130-131.

de la racionalidad instrumental y eurocéntrica, proponiendo con más ímpetu cada vez su propia racionalidad como alternativa, y partiendo por la raíz: por el cuestionamiento de una clasificación étnico-racial de raigambre eurocéntrica. Esto es, desde un principio político, en abierta oposición a una categoría a su vez política. Cada vez estos actores van requiriendo de menos intermediarios para hacerse escuchar, para levantar la voz en los espacios tradicionalmente negados a ellos, y por este medio romper la mononimia homogeneizadora del mercado y de la nación como mitos fundantes de lo social.

El riesgo de asumir acriticamente la propuesta multiculturalista, en este contexto, sin considerar la colonialidad del poder a la base de sus condiciones de posibilidad, consiste a nuestro juicio en incorporarlos formalmente a la hegemonía de la lógica cultural dominante, la que reconoce la diversidad cultural en tanto no genere conflictos con la racionalidad instrumental; racionalidad que hoy, viendo debilitado ideológicamente uno de sus dispositivos legitimadores más importantes (el Estado nacional) debido al curso concreto seguido por la mundialización capitalista, se muestra cada vez más como lo que siempre ha sido: prepotencia colonial.

Cualquier intento por implementar sociedades que valoren y reconozcan la diversidad cultural en América Latina está destinado al fracaso mientras no se acepte la conflictividad inmanente que el encuentro cultural comporta, si éste es auténtico y no un nuevo ejercicio de folklorización y regionalización de la otredad. Catherine Walsh problematiza este punto preguntando si acaso en los actuales Estados latinoamericanos existe la posibilidad de un genuino interés por considerar el significado histórico, social, económico y político de la diferencia cultural y, en concordancia con nuestro razonamiento, "...en constituir la interculturalidad no sólo entre individuos sino entre sus propias estructuras e instituciones sociales, políticas y jurídicas"²⁹.

La respuesta a esta pregunta no es evidente de suyo. Más bien, dependerá de la capacidad de movilización cultural y política de actores sociales e intelectuales diversos que sean, ellos primeros, los que pongan en práctica la interculturalidad en sus espacios de acción y discurso.

La crisis de la modernidad eurocéntrica provee hoy de un terreno fértil para el logro de tales propósitos, y no sólo por una cuestión de oportunidades *bien anticipadas*, sino porque como dice Quijano:

²⁹ Walsh, *op. cit.*, p. 122.

“cada vez que hay una crisis en la racionalidad europea y, en consecuencia, en las relaciones entre lo europeo y lo latinoamericano, también entra en crisis el proceso de sedimentación de nuestra propia subjetividad y volvemos a partir en pos de nuestra esquivada identidad”³⁰.

Pero creemos que esta crisis de la modernidad occidental, del proyecto de la *modernidad realmente existente*, no tiene por qué llevar a un abandono del concepto de la modernidad como idea ética de autonomía, emancipación y racionalidad no colonial. El desacople entre la razón instrumental y la razón emancipadora operado a partir de las ideas ilustradas sentenció el triunfo contingente de la primera, del dominio colonial, sobre naturaleza, periferia y sujeto. Su crisis abre la puerta entonces para una nueva articulación histórica de la emancipación, como *utopía*, no ya proyectada sobre un *telos* evolucionista, sino más bien como perspectiva crítica capaz de observar, como el *Angelus Novus* de Klee que describe Benjamin, hacia su pasado de manera redentoria y no puramente utilitaria.

Tal vez Hegel, después de todo, no estaba tan errado en situar a América como la tierra del futuro de la modernidad; pero no se trataría ya, no nuevamente, de un futuro que se organice desde la complaciente justificación de su pasado, sino que más bien -es la utopía- se reconcilia con él en perspectiva de superar su incompletitud.

Bibliografía

- AGUIRRE, Carlos. (2004). *Immanuel Wallerstein: crítica del sistema/mundo capitalista*, Santiago de Chile, LOM.
- ARICÓ, José. (1983). “Marx en América Latina”, en *Revista Nueva Sociedad* N° 66, pp. 47-58.
- CALDERÓN, Fernando (compilador) (1988). *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*, Buenos Aires, CLACSO.
- COLOM, Francisco. (1999). *Razones de identidad, pluralismo cultural e integración política*, México D. F., Anthropos.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en LANDER, Edgar (compilador), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-223.

³⁰ Quijano, *op. cit.*, p. 22.

- DUSSEL, Enrique. (1988). *Ética de la Liberación*, México D. F., Universidad Autónoma del Estado de México.
- _____ (1994). *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural.
- _____ (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en LANDER, Edgardo (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 41-53.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. (2000). "Colonialismo interno (una redefinición)", en BORÓN, Atilio (compilador), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 409-434.
- HABERMAS, Jürgen. (1989). "Modernidad: un proyecto incompleto", en CASULLO, Nicolás (compilador), *El debate modernidad/postmodernidad*, Buenos Aires, Punto Sur, pp. 131-144.
- _____ (2003). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- _____ (2005). *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- HEGEL, G.W.F. (1987). *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- HINKELAMMERT, Franz. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Paidós.
- LAGOS, Felipe. (2007). "En torno al concepto de opinión pública. La perspectiva de Habermas y sus antecedentes en el idealismo alemán", en *Revista de Ciencias Sociales* N° 52 (Homenaje a Jürgen Habermas), Valparaíso, Facultad de Ciencias Sociales y Derecho de la Universidad de Valparaíso, pp. 379-400.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. (1991). "El problema del indio" y "El problema de la tierra", en QUIJANO, Aníbal (selección), *José Carlos Mariátegui. Textos Básicos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ, José Luis; Nelson MARTÍNEZ y Viviana GALLARDO. (2003). "‘Rotos’, ‘cholos’ y ‘gauchos’: la emergencia de nuevos sujetos en el cambio de algunos imaginarios nacionales republicanos (siglo XIX)", en VV.AA. *Nación, Estado y cultura en América Latina*, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, pp. 161-190.

- MIGNOLO, Walter. (1999). *Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, New Jersey, Princeton University Press.
- QUIJANO, Aníbal. (1988). "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en CALDERÓN, Fernando (compilador), *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 17-26.
- _____ (2000a). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en LANDER, Edgardo (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- _____ (2000b). "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of world-system research*, Volumen XI, N° 2, pp. 342-386.
- QUIJANO, Aníbal e Immanuel WALLERSTEIN. (1992). "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Social Sciences Journal*, N° 134, pp. 549-557.
- RAMA, Ángel. (2004). *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tamar Ediciones.
- RIBEIRO, Darcy. (2002). "La nación latinoamericana", *Revista Nueva Sociedad* N° 180-181, pp. 38-64.
- STECHER, Antonio. (2004). *Los retos del multiculturalismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Will Kymlicka*. Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, Mención Axiología y Filosofía Política. Universidad de Chile.
- TANI, Rubén. (2003). *La Teoría Antropológica y los Estudios Postcoloniales*. Disponible en http://letras-uruguay.espaciolatino.com/tani/teoria_antropologica.htm (consultado en octubre del 2009).
- TAYLOR, Charles. (1993). *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1994). "El debate entre liberales y comunitarios", en *Revista de Humanidades* N° 2, Santiago de Chile, Universidad Nacional Andrés Bello, pp. 63-72.

- _____ (1996). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- _____ (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- _____ (2003). “Nacionalismo y Modernidad”, en MC KIM, Robert y Jeff MC MAHAN (compiladores), *La moral del nacionalismo*, Volumen 1, Madrid, Gedisa, pp. 53-86.
- WALSH, Catherine. (2000). “Políticas y significados conflictivos”, en *Revista Nueva Sociedad* N° 165, pp. 122-133.
- _____ (2002). “Las Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad del Poder. Entrevista a Walter Mignolo”, en WALSH, Catherine et al., *Indisciplinar las ciencias sociales*, Quito, UASB/Abya Yala, pp. 17-44.

Estrategias discursivas para la formación latinoamericana en *La Edad de Oro* de José Martí

Martín Centeno R.*

“Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”

José Martí

Nuestra América

En 1889, José Martí publica en Nueva York *La Edad de Oro: Publicación Mensual de recreo e Instrucción Dedicada a los Niños de América*, cuya duración fue de cuatro números desde julio hasta octubre del mismo año. El corpus de textos y artículos que componen estas cuatro entregas fue escrito íntegramente por el propio Martí y editado posteriormente como libro, según señala Roberto Fernández Retamar¹, por primera vez en 1905 en Italia, viendo luz latinoamericana sólo en 1921 en Costa Rica². Si bien este arribo tardío del proyecto martiano pudiese generar suspicacias en relación a su validez, dadas sus intenciones primeras y la inmediatez del formato original de divulgación, cabe señalar que la orientación y perspectiva con que fue publicado, en lo central, sigue vigente, considerando tanto sus contenidos como el proyecto en general. Concebida como un instrumento de instrucción infantil, de carácter no sólo latinoamericano sino también universal, *La Edad de Oro* aspiraba a resonar e intervenir entre los ciudadanos del continente permitiéndoles, desde la educación y el conocimiento,

* Licenciado en Lengua y Literatura Hispanoamericana y Magíster (c) en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Becario programa Syllf – Universidad de Chile, durante el año 2006. Correo electrónico: martincentenor@gmail.com

¹ Roberto Fernández Retamar, “Introducción a la ‘Edad de Oro’”, en José Martí, *La Edad de Oro*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993.

² El presente artículo se elabora a partir de la edición publicada en formato libro, realizada por el Fondo de Cultura Económica en 1993, puesto que no se ha tenido acceso a alguna edición facsimilar. De este modo se privilegiarán los contenidos y articulación de éstos, quedando marginada la disposición gráfica que originalmente poseía. La edición desde donde se citará de aquí en adelante es: José Martí, *La Edad de Oro*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993.

fortalecer una cultura que se veía enfrentada a los embates de la recién llegada modernidad, buscando de esta manera otorgarle una mayor unidad como bloque, en una lucha contra la hegemonía económica y cultural impuesta por el modelo norteamericano de modernización. A continuación revisaré esta publicación considerándola desde las estrategias sociopolíticas y culturales que establece para la conformación de un lector/ciudadano latinoamericano.

Páginas desde Nueva York

El proyecto de *La Edad de Oro* se sitúa en la etapa durante la cual Martí vivió en los Estados Unidos, entre 1881 y 1892. Esta experiencia vital ejerce una influencia fundamental sobre la forma en que el cubano aborda, desde este centro de modernización, las diversas temáticas que trata. De este período son sus conocidas crónicas y escenas de la vida en Nueva York y Norteamérica. Por otra parte, es necesario tener presente la nueva situación que enfrentan los intelectuales y escritores finiseculares de América Latina, situación expresada en el modernismo (o en “los modernismos”, como señala Iván Schulman³) y que se relaciona con un nuevo rol del escritor, el cual, distanciado de la vieja figura del hombre de letras ligado al Estado, debe configurar un nuevo espacio para su labor dado el “desempoderamiento” de su rol, según lo plantea Julio Ramos⁴. En relación a ambos escenarios que atraviesan el punto de hablada martiano, Ramos sintetiza, a propósito de las crónicas, lo siguiente:

“Ese voluminoso conjunto de crónicas configuran una notable reflexión, no sólo sobre múltiples aspectos de la cotidianidad en una sociedad capitalista avanzada, sino también sobre el lugar del que escribe –el intelectual latinoamericano– ante la modernidad. Por el reverso de la representación de la ciudad, sus máquinas y muchedumbres, el discurso

³ Iván Schulman, *El proyecto inconcluso, la vigencia del modernismo*, México D.F., Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 2002, p. 10. El autor hace referencia en plural al modernismo, debido a que al reevaluar ese período en la actualidad, considerando sus múltiples formas, resulta imposible aunar los modos en que se articularon los múltiples discursos que nacieron de esta situación histórica de transición y reubicación del intelectual. Schulman propone “re-basar” el concepto de modernismo y, de este modo, descarta la homogeneidad y pone en relieve la heterogeneidad como característica de este movimiento.

⁴ Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2003, pp. 21-31. Aquí aborda el problema del exilio del poder y la administración pública que sufren los intelectuales.

martiano genera y se nutre de un campo de 'identidad' construido mediante su oposición a los signos de una modernidad amenazante si bien a veces deseada. Artulado desde una mirada y una voz enfáticamente literaria (que sin embargo opera desde el lugar heterónimo del periódico), ese campo progresivamente asume, en las Escenas, la defensa de los valores 'estéticos' y 'culturales' de América Latina, oponiéndose a la modernidad, a la 'crisis de la experiencia', al 'materialismo' y al poder económico del 'ellos' norteamericano"⁵.

Este nuevo rol de la literatura es parte de la crisis cultural que se vivió en las sociedades latinoamericanas a fines del siglo XIX. Sin el alero del Estado, la prensa será el lugar frecuentado para desarrollar el oficio de escritor, configurando un espacio nuevo para los letrados ya “exiliados de la polis”⁶. Desde este espacio donde la autonomización del campo intelectual y la división del trabajo, mediante la profesionalización, son la nueva realidad, se enunciará la actividad literaria. La cita anterior además da cuenta de un tópico que se reafirmará en 1900 con el *Ariel* de Rodó: la división y distinción respecto de Estados Unidos, de sus afanes imperialistas y procesos de modernización, privilegiando para nosotros un proyecto cultural, político y social moderno, antes que una práctica modernizadora mecanizante, centrada únicamente en el progreso material.

En este contexto epocal se ubica *La Edad de Oro*, proyecto realizado íntegramente por Martí cuando éste ya contaba con un cierto renombre por sus artículos publicados en Nueva York, Argentina y México, entre otros países latinoamericanos. Las intenciones del autor quedan claras desde el primer número, abriendo los fuegos con “A los niños que lean *La Edad de Oro*”, donde propone una publicación:

“[...] para que los niños americanos sepan cómo se vivía antes, y se vive hoy en América, y en las demás tierras; y cómo se hacen tantas cosas de cristal y de hierro, y las máquinas de vapor, y los puentes colgantes, y la luz eléctrica [...] para que el niño conozca los libros famosos donde se cuentan las batallas y las religiones de los pueblos antiguos [...] porque los niños son la esperanza del mundo. Y queremos que nos quieran, y nos vean como cosa de su corazón” (EO: 29-30)⁷.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ Las citas de *La Edad de Oro* –de la edición ya mencionada– se señalarán como EO, seguida de los números de página correspondiente.

Aquí se deja ver ya el trazado que Martí desea darle a esta publicación y que se alcanzará a plasmar en los cuatro números que llegaron a salir. Por un lado está el deseo de modelar los nóveles espíritus con una conciencia histórica y política de su pasado y a la vez, que conozcan los avances científicos y tecnológicos, junto con presentarles una visión de la historia y cultura mundial. Encontramos de este modo cuentos de Andersen, Laboulaye y Emerson traducidos por el propio Martí, poemas, historias, fábulas y textos que escribe narrando diversos elementos tanto de nuestra como de otras culturas. *La Iliada*, la fabricación de cucharas y tenedores, e incluso qué es el budismo, serán parte de este mosaico temático que el cubano desarrolla.

Vemos entonces cómo la voluntad que mueve este proyecto no se encuentra aislada y la hallamos reflejada once años más tarde en la publicación de *Ariel*, dedicado “A la Juventud de América”, donde Próspero se erige como un maestro que guía a estas almas en desarrollo, potenciando un discurso moderno que rechaza el proceso de modernización que empaapa al proyecto del norte del continente. Como ya se mencionó, Rodó está plenamente consciente del período de reconfiguración que vive Nuestra América. Así propone que con una educación estética y un ideal de belleza se llegarán a formar repúblicas independientes, vinculadas con un afán humanista que intenta un equilibrio entre materia y espíritu. En el mismo texto de Rodó se ve la diferencia entre esta modernidad espiritual y el proceso modernizador de los Estados Unidos, dando cuenta de las diferencias preexistentes a nivel americano. En el norte se vive el segundo proceso: funcionalista y materialista, que es “encarnación del verbo utilitario”⁸; en cambio Latinoamérica debe buscar la espiritualidad y el sentimiento noble, que la guiará hacia la justicia por medio de la belleza, encarnada en la juventud. Este es el camino para llegar a una moral propia, que impedirá la instauración del utilitarismo gratuito, orientado a los sentimientos “bajos” y no al espíritu⁹.

⁸ José Enrique Rodó, *Ariel*, Madrid, Cátedra, 2004, p. 196.

⁹ Esta diferencia podemos verla ya presente en Europa un siglo antes, con estos dos movimientos que ponen en tensión lo “elevado” con lo material. Schiller está preocupado por esto antes de iniciar el siglo XIX: “[...] el hombre se educa como mera partícula; llena sus oídos del monótono rumor de la rueda que empuja, nunca desenvuelve la armonía de su esencia y, lejos de imprimir a su trabajo el sello de lo humano, tórnase él mismo un reflejo de su labor o de su ciencia”. J. F. Schiller, *Escritos sobre Estética*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 114. Rodó estaría influenciado por estas propuestas. Ver respecto de estos vínculos el texto de Grinor Rojo “Kant, Schiller y Rodó y la educación estética del hombre”, en *Taller de Letras* (Revista de Literatura de la Facultad de Letras

Al interior de esta línea intelectual, Martí ya estaba preocupado por el proceso al que ingresaba Latinoamérica, esperando que se desarrollara de la mejor manera posible. Hay que considerar que el cubano se encuentra en Estados Unidos experimentando aquel proceso de modernización, país que ya se prefigura como el nuevo epicentro de éste. De cualquier modo, si bien ambos textos responden a motivaciones similares, poseen una diferencia vital: mientras que *Ariel* aspirará a plantear un deber ser latinoamericano, un proyecto/eje a realizar, Martí ejecuta este imperativo mediante su labor en la prensa y particularmente a través de *La Edad de Oro*.

De cualquier modo, en ambos casos asistimos a la preocupación por no perder el rumbo y el deseo de prefigurar ciertos surcos en los que enrielar a los futuros hombres (y, por qué no, también a los presentes), preocupación que sobrepasa el ámbito de lo nacional aspirando a ser un discurso unificador latinoamericano, que dé cuenta de un momento crucial de nuestra historia, en el que la crisis y los cambios se vivencian y manifiestan en las artes y en la cultura, especialmente en el modernismo.

Sobre la labor de los escritores y la poesía, en 1882 escribió Martí su “Prólogo al ‘Poema del Niágara’”, donde juzgó de la siguiente manera:

“¡Ruines tiempos, en que no priva más arte que el de llenar bien los graneros de la casa, y sentarse en silla de oro, y vivir todo dorado; sin ver que la naturaleza humana no ha de cambiar de cómo es, y con sacar el oro afuera, no hace sino quedarse sin oro alguno adentro! ¡Ruines tiempos, en que son mérito eximio y desusado el amor y el ejercicio de la grandeza!”¹⁰.

Ante esta situación, siete años más tarde aclarará en “La última página” del primer número de *La Edad de Oro* que:

“[...] poetas como Homero ya no podrán ser, porque estos tiempos ya no son como los de antes [...] lo que ha de hacer el poeta de ahora es aconsejar a los hombres que se quieran bien, y pintar todo lo hermoso del mundo de manera que se vea en los versos como si estuviera pintado con colores, y castigar con la poesía, como con un látigo, a los que quieran quitar a los hombres su libertad, o roben con leyes pícaras el dinero de los pueblos [...]” (EO: 80).

de la Pontificia Universidad Católica de Chile) N° 33, Santiago de Chile, noviembre de 2003, pp. 7-26.

¹⁰ José Martí, “Prólogo al ‘Poema del Niágara’”, en *José Martí y el equilibrio del mundo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 83.

De esa crisis, que él vive en carne propia y desde la cual describe la nueva situación del escritor y la cultura, rescata la labor de denuncia y creación ante un oscuro panorama, marcando así uno de los rasgos que tendrá esta publicación infantil, con su fuerte sello político y cultural, que aspira a reivindicar y profundizar el saber y la defensa de nuestro continente. Un poco más abajo en la misma página, desde esta situación apela a la potencia del conocer, como impulso vital y desafío ineludible:

“Antes todo se hacía con los puños: ahora, la fuerza está en el saber, más que en los puñetazos; aunque es bueno aprender a defenderse, porque siempre hay gente bestial en el mundo, y porque la fuerza da salud y porque se ha de estar pronto a pelear, para cuando un pueblo ladrón quiera venir a robarnos nuestro pueblo” (EO: 80).

En estos textos están presentes tanto los temores al imperialismo o ataque foráneo, como a un proceso de modernización que socava la cultura y el espíritu de nuestros pueblos. Así, la necesidad de volver más gruesos los cimientos de la identidad continental y de defender lo propio sale a flote ante la inminencia de procesos devastadores para las sociedades latinoamericanas. Por eso Martí configura y refuerza el rol de los poetas y escritores, desde ese espacio no material ni materialista de la desigual modernidad que se experimenta al sur de América. En este sentido, la escritura de la historia propone un ímpetu e imperativo vital de defender lo propio y a su vez apropiarnos de ello. Cruza completamente el texto este halo enérgico que aspira a protegernos y defendernos. Es por esto que me interesa profundizar en los modos y maneras en que un periódico para niños, publicado en Nueva York por uno de los principales pensadores de Nuestra América, intenta generar un sentimiento continental desde diversos flancos, con un marcado sentido político de la cultura.

Si bien la obra no llegó al continente hasta 1921, en lo medular, los cuatro números de *La Edad de Oro* conservan una ínfula que sigue siendo fundamental para pensar y repensar estratégicamente nuestra cultura en tiempos globales. Es un proyecto educativo que señala y enfrenta mecanismos de dominación cultural que incluso hoy se tratan de transparentar. Revisaré de esta manera los elementos centrales que utiliza Martí para proponer una selección y un discurso propios, donde el autor entrega además herramientas de lectura para enfrentar y confrontar las estrategias de dominación cultural. Esto implicará que queden fuera algunos textos, pues me centraré en tres grupos que me parece iluminan el proyecto de

este ideario, verdadera cartografía de lo que se debe saber en nuestro continente para construirlo y reforzarlo. Se busca así definir los ejes centrales presentes en este proyecto martiano¹¹.

Historia de América, lectura del poder y la modernidad: estrategias discursivas en *La Edad de Oro*

Con el fin de articular y clarificar la estrategia discursiva presente en este periódico, agruparemos en tres los diversos y variados artículos que conforman *La Edad de Oro*. Por un lado, tenemos los textos cuya función es rescatar, construir y fundar lo americano, estableciendo un canon de personajes e hitos que nos marcan tanto por la riqueza como por la violencia que portan. Por otra parte están los relatos que podríamos llamar de carácter “universal”, donde se dicta cátedra sobre los elementos fundamentales de la cultura occidental o de otras culturas. Finalmente, el otro grupo que me interesa comentar es el de los textos donde la modernización se hace presente y se pone en juego nuestra realidad. Estos elementos se dan paralelamente en los distintos números de la revista, funcionando de modo complementario dentro de la táctica pedagógica utilizada.

Como ya se dijo, en el primer grupo encontramos distintos textos que rescatan el sustrato americanista, manifestando la voluntad de establecer una selección, un corpus de elementos americanos que privilegiar, implicando un gesto de conciencia y valoración de la fuerza simbólica de la historia y la necesidad de la construcción y rescate discursivo de una realidad que es necesario contar, desde la disputa política e histórica, en el espacio público.

Por ejemplo, en el primer número nos encontramos con el texto “Tres Héroes” donde revisa brevemente la historia y describe la importancia de Bolívar, San Martín e Hidalgo, constituyendo de este modo una vitrina heroica, altar “patrio” de Latinoamérica. La forma en que va cincelandos a cada uno, carga y mitifica la labor guerrera: “Hasta hermosos de cuerpo se vuelven los hombres que pelean por ver libre a su patria” (EO: 32). Describe en el inicio de la historia a un sujeto que busca una estatua de Bolívar, sin importarle nada más, llorando ante él, pues “[...] todos los americanos deben querer a Bolívar como un Padre” (EO: 32) y también a todos quienes

¹¹ No abordaré el público que lo recibió o al cual estaba dirigido, sino que me centraré en los contenidos y la estrategia propuesta en el periódico.

pelearon por la independencia. Dice más adelante en relación a los tres elegidos: “Se le deben perdonar sus errores, porque el bien que hicieron fue más que sus faltas” (EO: 33). Este discurso sacralizador va acompañado de una validación del caudillismo, donde los espíritus excepcionales que se levantan por sobre los otros son los que destacan y deciden actuar, pues no hay tiempo de consultarle a los espíritus individuales. Dirá de ellos que “un escultor es admirable, porque saca una figura de la piedra bruta: pero esos hombres que hacen pueblos son como más que hombres” (EO: 36). Valora de esta manera tanto los contenidos como las formas en que se realiza la historización y la mitificación (que podríamos llamar pedagógica) de los héroes de la independencia, ya que es vital para encarnar el pasado y la historia común que vincula a los diversos sujetos que habitan Latinoamérica.

Este emplazamiento inicial apunta directamente a considerar y rescatar la historia, desde el punto de vista en que toda decisión implica un acto político con el cual se legitima un orden, que en este caso divide entre invasor y liberador. La propuesta es clara, inaugurar una tradición de culto a los héroes, que conforme una galería de los valores que nos representarán y que deberán encarnar los americanos del futuro. Es conocida la importancia de los cultos y las definiciones simbólicas para consolidar identidades y generar adhesiones, donde el elemento militar es un símbolo épico de vital importancia. Para Martí este proceso de construcción identitaria a través de la historia y la sacralización de sus personajes debe ser un proceso claro y explícito, aunando el deseo de bloque desde la experiencia de subyugación y posterior liberación.

El valor que Martí instala tras la independencia es el de la libertad, que será uno de los ejes de la *La Edad de Oro*, el cual se materializa de distintas maneras al interior de los textos. El campo semántico asociado a este concepto se vincula con honradez, decoro y no-hipocresía, donde en el sentido opuesto a los libertadores se encuentran los criminales, imponiendo discursivamente la persuasión y convencimiento necesarios para la fraternidad desde la libertad.

En la entrega de agosto, el texto “Las ruinas indias” rescata las construcciones precolombinas de América y muestra cómo tanto éstas como su gente y su cultura, se encuentran en ruinas por culpa de la invasión, quedando de la gran riqueza descrita por él, apenas “[...] en el museo unos cuantos vasos de oro, unas piedras como yugo, de obsidiana pulida y uno que otro anillo labrado. ¡Tenochtitlán no existe! [...] Los indios de ahora, al

pasar por delante de las ruinas, bajan la cabeza” (EO: 119). La configuración de los indígenas es la de un complejo continente con diversos estados de “desarrollo” y culturas, lo que enfatiza el desastre y la pérdida cultural y civilizatoria irrecuperable. Cierra el texto irónicamente diciendo “¡Qué novela tan linda la historia de América!” (124). La conciencia de la pérdida marca estas páginas en lo que respecta a la cultura de las civilizaciones precolombinas, impulsando la libertad ganada por los héroes aislados. Esta identidad de antaño está desgarrada, sesgada, cercenada. Se establece como una pérdida irrecuperable. De esta manera, se complementan los textos del pasado precolombino con el de los libertadores, siendo dos puntos de inflexión de la dolorosa trama de nuestro pasado, de la cual se debe tener conciencia, articulándola por medio de diversos escritos.

En el tercer ejemplar dedica un texto al padre Bartolomé de las Casas, quien figura como un sujeto de ejemplar comportamiento y valentía para América. Nuevamente se establece a España como criminal inconsecuente movido por dinero, vendiendo sus principios por intereses personales o monetarios, dejando de lado los valores predicados. Las Casas es presentado como un profeta en el desierto, que lucha por el derecho a la libertad, pues la gente teme ayudarlo o apoyarlo públicamente por lo aislado de su posición y discurso. El exterminio humano es la parte que completa la tragedia colonial, el yugo del cual fuimos liberados por nuestros héroes.

En síntesis, vemos cómo el movimiento retórico que realiza Martí es directo y emplaza a otros discursos, considerando los fines pedagógicos que se propone. Construye de esta manera el pasado de lo propio, que irá reforzando en otros textos de los distintos números, mediante líneas temáticas claras que apuntan a reforzar ciertos objetivos que posee su proyecto. Se establece así un sustrato que cimenta las bases para entablar relación con otras culturas y sus historias.

El segundo grupo de textos que aquí analizamos exhibe elementos de otras culturas, los cuales, sin embargo, se encuentran alejados de ser simplemente resúmenes sobre hechos acaecidos en otras latitudes y tiempos, pues poseen simultáneamente diversos planos discursivos. De este modo la exégesis y valoración de las culturas y la explicación de su funcionamiento van dejando entrever el énfasis puesto por Martí en las herramientas y modos de lectura que quiere entregar, siendo éste un segundo movimiento discursivo para complementar el primero.

En el primer ejemplar nos encontramos con “*La Iliada* de Homero”. Parte aquí realizando un resumen de la trama central, explicando algunos elementos característicos de la Grecia clásica, su funcionamiento y rasgos esenciales. Presenta también las hipótesis sobre el origen del poema y resalta nuevamente la figura paterna que él “oye” en Homero¹². Aprovecha además de referirse a las traducciones existentes, descartando la castellana, instando a aprender alemán, francés o inglés para poder apreciar la obra en toda su potencialidad. De este modo va insertando desde distintos planos lo implicado en nuestra relación con las diversas culturas y los elementos centrales a la hora de leer un libro, explicando el rol e importancia de la civilización griega. Cabe destacar una línea presente en la publicación en que valora e interpreta la cultura, describiendo una especie de teoría general de legitimación del poder monárquico:

“[...] todavía hoy dicen los reyes que el derecho de mandar en los pueblos les viene de Dios, que es lo que llaman ‘el derecho divino de los reyes’, y no es más que una idea vieja de aquellos tiempos de pelea, en que los pueblos eran nuevos y no sabían vivir en paz [...] Los griegos creían, como los hebreos, y como otros muchos pueblos, que ellos eran la nación favorecida por el creador del mundo, y los únicos hijos del cielo en la tierra. Y como los hombres son soberbios y no quieren confesar que otro hombre sea más fuerte o más inteligente que ellos, cuando había un hombre fuerte o inteligente que se hacía rey por su poder, decían que era hijo de los dioses. Y los reyes se alegraban de que los pueblos creyesen esto; y los sacerdotes decían que era verdad, para que los reyes les estuvieran agradecidos y los ayudaran. Y así mandarían juntos los sacerdotes y los reyes” (EO: 58-59).

La interpretación que realiza de las formas de poder y su validación están en esa otra línea discursiva, donde propone la falta de legitimidad de la monarquía y la Iglesia, en medio de su explicación de *La Iliada*. A través del pasaje citado, Martí plantea una forma de leer e interpretar las formas de gobierno del pasado, que despoja de cualquier base de legitimidad institucional al invasor español y a las instituciones coloniales en América Latina, considerando como un error las formas de gobierno no “racionales”. Esto se reafirma un poco más adelante en el mismo texto:

“Y en el cielo suceden las cosas lo mismo que en la tierra; como que son hombres los que inventan dioses a su semejanza, y cada pueblo imagina

¹² Constantemente alude a diferentes paternidades culturales que oye, las cuales guían, de cierto modo, una identidad cultural huérfana.

un cielo diferente, con divinidades que viven y piensan lo mismo que el pueblo que las ha creado y las adora en los templos: porque el hombre se ve pequeño ante la naturaleza que lo crea y lo mata, y siente la necesidad de creer en algo poderoso, y de rogarle, para que lo trate bien el mundo, y para que no le quite la vida” (EO: 60).

De esta manera, en dos párrafos que introduce en medio de un texto orientado a informar a los niños del poema homérico, entrega herramientas y propuestas que ya no por los hechos, sino por la razón, deslegitiman el violento derecho español sobre el pasado americano, fortaleciendo el presente ganado y su futuro. En un movimiento pendular irá complementando los tres estadios que desea establecer: pasado, presente y futuro, a través de una reinterpretación de los derechos y poderes, acentuando la injusticia que implica la imposición de un otro y su cultura, tachando de un plumazo el derecho y la justificación divina por sobre nadie.

Finalmente describe que esta forma de representación, con que la *Iliada* muestra la realidad, sirve para enfatizar la necesidad de no dejarse gobernar por un tirano, sino que por “[...] el acuerdo y respeto de los hombres principales que el pueblo escoge” (EO: 60). Claramente aquí introduce el tema de la representación política y la democracia como forma de gobierno que consagra la libertad de los individuos para la elección de sus gobernantes.

El texto que sigue al anterior en este tercer número, podría estar también entre los referidos al rescate americanista, pero me parece más pertinente insertarlo en los de difusión “universal”, pues aspira a poner en relación diversas culturas para apoyar su lectura de la universalidad de las edades del hombre. El texto se llama “Un juego nuevo y otros viejos”. A partir de un juego “novedoso” de Norteamérica (póngale la cola al burro) comienza a indagar en los juegos de los distintos pueblos, para rescatar las coincidencias de distintas culturas en tiempos disímiles: “Es muy curioso; los niños de ahora juegan lo mismo que los niños de antes; la gente de los pueblos que no se han visto nunca, juegan las mismas cosas” (EO: 68). El mayor ejemplo lo da con lo que él denomina “juego del palo”, donde los hombres amarrados a un poste dan vueltas alrededor de éste por los aires. Destaca que tanto en México como en Nueva Zelanda o Canarias, tanto moros como ingleses, habrían jugado lo mismo en distintos momentos, sin conocerse. Esta tesis, que se va fortaleciendo a lo largo de *La Edad de Oro*, aspira claramente a situar en un plano de igualdad las culturas de pueblos diversos. Dicha igualdad permite eliminar las jerarquías culturales,

quitándole sustento a cualquier justificación de dominación o supremacía cultural absoluta, relegando la invasión española en América a un acto criminal. A través de estos argumentos, que aparecen constantemente con diversos grados de connotación, *La Edad de Oro* construye un puzzle que el lector va armando número a número. La idea de una igualdad de base entre las diferentes culturas cuestiona, además, los valores modernos por excelencia de la originalidad y novedad, dando a entender con ello que la creación es un derecho y una facultad del ser humano en general.

Algo similar a lo planteado anteriormente ocurre con el artículo “La historia del hombre contada por sus casas”, donde revisa desde la cueva de los primeros habitantes, pasando por la casa persa, griega, esquimal, hindú, hasta las construcciones aztecas y quechuas. Para él las altiplanicies de México y Perú cobijaron los mejores pueblos del indio americano, esto, a partir de los usos, funciones y estados de la civilización según sus construcciones. La idea antes mencionada, de la disímil evolución de las civilizaciones y culturas según tiempos y ciclos, se retoma estableciendo que el hombre es uno solo, pudiendo en el mismo tiempo vivir algunos “[...] como Francia ahora, en los más hermosos de la edad de hierro, con su torre Eiffel que se entra por las nubes, y otros pueblos que viven en la edad de Piedra” (EO: 90). Estos últimos evolucionarían más rápido en la actualidad, dado el contacto con pueblos viejos de los cuales pueden aprender más, siempre y cuando este intercambio sea viable y no desigual.

Al presentar a los genios de la cultura occidental en “Músicos, Poetas y Pintores” (Mozart, Beethoven, Leonardo da Vinci, Rafael y Molière, entre otros), considerando además la larga lista de ejemplos de niños genios, enfatiza la necesidad y deber humano de cultivarse y educarse, tanto por respeto a sí mismo como al mundo, retomando el objetivo central propuesto por la publicación.

En el artículo “La Exposición de París”, Martí combina los tres tipos de textos que nos interesan. Por una parte describe las múltiples culturas –“razas humanas”– que se dan cita en París para conmemorar el centenario de la Revolución Francesa, insistiendo en que es vital por la celebración de la Libertad en tanto hito inicial: “fue como si se acabase un mundo, y empezara otro” (EO: 142). Se describe aquí entonces lo inconmensurable e inabarcable que es esta exposición, seleccionando algunos elementos para comentar. Se detiene en las muestras americanas, elogiando el gran avance y capacidad exhibida en los pabellones, considerando la presencia que

tuvieron en este encuentro mundial y la relevancia de su instalación y presencia ahí. Ahonda además en la importancia del trabajo que se ha llevado a cabo para lograr estar ahí. Para Martí el trabajo, como valor humano, es la única forma en que se logra progresar. Este concepto será otro de los ejes que estará presente de diversas maneras en la publicación:

"[...] la patria del hombre nuevo de América convida al mundo lleno de asombro, a ver lo que puede hacer en pocos años un pueblo recién nacido que habla español, con pasión por el trabajo y la libertad ¡con la pasión por el trabajo!: ¡mejor es morir abrasado por el sol que ir por el mundo, como una piedra viva con los brazos cruzados!" (EO: 154).

Su paso por Estados Unidos le ha impregnado al parecer algo de la ética protestante, proponiéndola y viéndola en la nueva sangre americana, especialmente en el pabellón argentino. En la "Última Página" del tercer número, a propósito de lo leído, dice –majaderamente–: "[...] donde se ve lo viejo y lo nuevo del mundo, y se aprende cómo las cosas de guerra y de muerte no son tan bellas como las de trabajar" (EO: 194). Luego, en la "Historia de la cuchara y el tenedor", vuelve a la carga: "Porque los que están con los brazos cruzados, sin pensar y sin trabajar, viviendo de lo que otros trabajan, éstos comen y beben como los demás hombres, pero en la verdad de la verdad, éstos no están vivos" (EO: 210). De este modo comienzan a articularse, dentro de esta unidad de sentido, los ejes del proyecto político americano que desea, entregando las bases culturales para que se construya.

Paralelamente se nos narra en "La exposición de París" la experiencia abrumadora de la modernidad, que está dada por la gran cantidad de personas y estímulos que se encuentran presentes en la exposición, siendo el clímax la descripción de la torre Eiffel¹³. Junto con esto describe los procesos de modernización e industrialización, tanto en su referencia al pabellón de las industrias, como cuando, más adelante, aborda el tema de la fabricación del tenedor y la cuchara. Allí Martí nos habla de la producción en serie y la mecanización, que permiten ampliar y masificar productos de diversas calidades. Esta experiencia constante de la modernización no es menor, es su estado presente desde el cual articula y estructura las formas de plantear y leer el pasado, cómo asumir nuestra historia y –paralelamente– nuestra nueva situación geopolítica, viendo la modernidad como

¹³ Fernández Retamar señala que muchos de estos textos fueron concebidos y preparados con otros textos delante como fuentes, transformándolos para su publicación. El relato de Martí no es fruto de un viaje ni es, en ese sentido, un testimonio acerca de la exposición. Roberto Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 23.

un desafío para el cual hay que armarse con las armas del otro, como son el poder de la palabra, la condición de bloque y la necesidad de defendernos y progresar trabajando.

Valoración y vigencia del proyecto martiano

Los tres tipos de textos aquí vistos pueden verse claramente delimitados en sus funciones, dando cuenta del lugar de enunciación en que se encuentra Martí, plenamente consciente de la urgencia por posicionar nuestra cultura en el panorama mundial, convencido de la necesidad de modernizar e historiar a la vez. Es su forma de responder y reforzar, ante el horizonte que se avecina, una cultura y su historia, impulsando la defensa de la libertad y promoviendo el trabajo, sin descuidar los valores fraternos e integradores que se despliegan en algunos de los artículos. Interesante resulta entonces este proyecto, pues traza el mapa y da cuenta de los procesos de identificación y construcción cultural y nacional con los cuales convivimos hasta el día de hoy. La claridad de los textos y el énfasis puesto para generar vínculos con sus pequeños lectores, ratifican el posicionamiento de Martí como un faro que orienta al continente. Vemos que el cubano estaba pensando tanto en lo que venía como en lo necesario para afrontarlo, pero de manera práctica, no sólo como proyecto, al modo del *Ariel*. Martí considera además la importancia de la prensa, como mecanismo difusor y generador de discursos masivos: “Entonces [con la monarquía] no había periódicos que dijeran la verdad. Los bufones eran entonces algo como los periódicos” (EO: 71).

El primer tipo de textos –el de carácter americanista– entrega el contenido histórico, para que en los del segundo tipo, más universales, se plasme la violencia e inequidad del accionar invasor, entregándonos las “anteojeras” con que enfrentar los supuestos culturales de occidente, como por ejemplo los relacionados con el poder y la religión, junto a su estrecha relación de dominación. De esta manera se va articulando un discurso que permite asumir e interpretar los hechos que tienen que ver con una cultura como la europea, que se percibe a sí misma como superior y que en este momento, por un estadio de desarrollo diferente, detenta el poder: “De África cuentan ahora muchas cosas extrañas. Porque anda por allí gente europea descubriendo el país, y los pueblos de Europa quieren mandar en aquella tierra tan rica [...]” (EO: 225). Su deseo es configurar un bloque, sin dejar de lado las nacionalidades, intentando orientar por medio de este tipo de he-

a los futuros ciudadanos de nuestra América para enfrentar los embates colonizadores, pues como vimos más arriba no hay tampoco que descuidar la fuerza física. Pareciera que es una cosa de tiempo y voluntad la que nos permitirá romper las jerarquías que nos subyugan.

Estos textos poseen aspiraciones fundacionales en una relectura del canon, que desea establecer la crítica como mecanismo de operación, para poder ser dueños de nuestro pasado y nuestro destino.

Esta es sólo una entrada general, un primer paso en la investigación de la articulación del proyecto martiano de *La Edad de Oro* que implica, tanto dentro de su obra como de la historia de la cultura y el pensamiento hispanoamericano, un importante planeamiento estratégico de confrontación y construcción de lo propio en los albores de nuestra modernidad. Han quedado muchos otros textos fuera por espacio, tratándose aquí solamente una selección representativa de éstos, según la propuesta interpretativa realizada.

Hay una frase que Martí menciona del Padre Las Casas, que parece ser el norte de esta publicación infantil: “porque la maldad no se cura sino con decirla, y hay mucha maldad que decir, y la estoy poniendo donde no me la pueda negar nadie, en latín y en castellano” (EO: 183), sólo que en el caso de Martí, para que nadie la pueda negar, aspira a esculpirla en los jóvenes espíritus.

Bibliografía

- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. (1993). “Introducción a ‘La Edad de Oro’”, en MARTÍ, José, *La Edad de Oro*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍ, José. (1993). *La Edad de Oro*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2000). *José Martí y el equilibrio del mundo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- RAMOS, Julio. (2003). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.
- RODÓ, José Enrique. (1957). “Ariel”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar.

ROJO, Grínor. (2003). "Kant, Schiller y Rodó y la educación estética del hombre", en *Taller de Letras*, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 33, Santiago de Chile, pp. 7-26.

SCHILLER, J. F. (1991). "Cartas sobre la educación estética del hombre" y "Sobre lo Sublime", en *Escritos sobre Estética*, Madrid, Tecnos.

SCHULMAN, Iván. (2002). *El proyecto inconcluso, la vigencia del modernismo*, México D. F., Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

José de San Martín: arquetipo y representación del héroe durante las guerras de la independencia¹

Felipe del Solar*

Introducción

El presente ensayo busca reflexionar acerca de la imagen del héroe durante las guerras de la independencia y de los precedentes que permitieron su surgimiento. En ese sentido, nuestra intención es más bien comprensiva que explicativa, asumiendo con ello una perspectiva más hermenéutica que empírica.

El objetivo de este ejercicio es insinuar algunas claves que, a nuestro parecer, son relevantes para entender nuestro problema de estudio. Es decir, consideramos absolutamente necesario analizar el proceso de creación del imaginario independentista americano desde una perspectiva secular ilustrada, que reemplace la tesis conservadora de la nación católica confesional. De este modo, la genealogía del héroe latinoamericano debe ser analizada como una ruptura con el orden tradicional español que da pie a un proyecto inédito, tanto discursiva como simbólicamente, que se insinúa en la coyuntura específica de la independencia, pero que se desarrolla y establece definitivamente con la república.

Para el desarrollo de nuestro ensayo, hemos dividido nuestra reflexión en tres partes: en la primera, desarrollaremos a grosso modo los elementos conceptuales del arquetipo y representación de la figura del héroe provenientes del mundo clásico; en la segunda parte, analizaremos cómo el arte ilustrado hizo suyo dichos elementos, estableciendo toda una imaginaria política que se expandió a escala mundial; por último, analizaremos los alcances de este fenómeno en Latinoamérica, centrándonos en la figura de José de San Martín, paradigma del héroe criollo.

* Cientista Político, Doctor (c) en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: fdelsolar@hotmail.com

¹ Las ideas centrales de este ensayo surgieron de un seminario dictado por el historiador Alfredo Jocelyn-Holt, a quien agradezco sus críticas y comentarios.

Para el desarrollo de nuestro caso, hemos dividido la vida de San Martín en tres épocas: la primera, en la cual desarrollaremos la construcción del héroe durante las guerras de independencia, dando cuenta de sus significados desde una perspectiva simbólica y alegórica; en la segunda parte, analizaremos la muerte trágica del hombre y el desprecio de sus contemporáneos; por último, analizaremos la apoteosis y consagración del héroe realizada por los distintos gobiernos a mediados del siglo XIX.

Como hipótesis, sostenemos que el ideal heroico desarrollado por los caudillos de la independencia, específicamente por José de San Martín, fue una estrategia conciente y voluntarista, la cual fue desplegada por el mismo actor con una intencionalidad y conciencia histórica absolutamente manifiesta. Al mismo tiempo, la genealogía de la figura heroica que el caudillo desarrolló en vida, guarda relación con una corriente secular surgida durante el siglo XV y exacerbada en el siglo XVIII, la cual tenía por propósito, entre otros, la creación de repúblicas seculares donde los ideales clásicos pudiesen, paulatinamente, reemplazar a la imaginería y cosmovisión cristiano-occidental.

El arquetipo del héroe

La palabra “héroe”, que en su origen designaba a una figura legendaria tomada de un pasado remoto, durante la antigüedad clásica pasó a designar a personas que, después de su muerte, quedaban en el recuerdo como dotadas de una naturaleza superior y de una energía vital extraordinaria. La heroificación, que antaño era un honor exclusivo reservado a las figuras de tiempos pretéritos, se convirtió en una dignidad que podía ser otorgada a hombres cuya muerte aún era reciente, especialmente a aquellos que perdieron la vida en batallas por la libertad de la patria. De este modo, el culto a los héroes se convirtió en una evocación sagrada al pasado, en un culto a los ancestros fundadores de ciudades, naciones, religiones, dinastías e imperios². Por medio de esta dignidad cívica, los hechos y hombres notables pudieron compartir con los dioses la inmortalidad.

El modelo heroico clásico consistía de varias etapas: en la primera, la de la infancia, un universo hostil amenazaba constantemente al héroe, atormentándolo con una vida oscura. Esta etapa llegaba a su fin cuando una epifanía le permitía al héroe reconocer su origen y comprender su misión.

² Otto Rank, *El mito del nacimiento del héroe*, Buenos Aires, Paidós, 1991, p. 9.

Inmediatamente después comenzaba su gesta, por lo general, se trataba de un combate contra el mal, personificado por criaturas horrendas o por una multitud de enemigos. En esta etapa, “El héroe tiene que percibir que existe la sombra y que puede extraer fuerza de ella. Tiene que llegar a un acuerdo con sus fuerzas destructivas si quiere convertirse en lo suficientemente terrible para vencer al dragón”³. Esta figura suele representar una rebelión contra el padre, encarnación del mal, quien a su vez puede ser simbolizado por un rey tirano⁴. Una vez vencida esta prueba, el héroe es reconocido y presentado como el salvador de todo el pueblo.

Terminada la exaltación venía la caída, la traición, el abandono de los dioses, la debilidad del héroe ante el pecado del orgullo y el sacrificio que desembocaba en su muerte⁵. Es aquí donde el destino se mostraba ineludible. Sin embargo, para el héroe, el destierro -inclusive la muerte- significaba el último paso en su carrera, el de la gloria perdurable en la memoria de los hombres y de la eternidad junto a los dioses.

A través de la apoteosis los héroes de la cultura clásica se convertían en dioses. El ritual consistía en la cremación del cadáver en una hoguera funeraria de varios pisos. Luego de transcurrido un tiempo de incineración, era soltada un águila para guiar el alma del difunto hacia el Olimpo.

El Héroe y el ideal clásico en el arte ilustrado europeo

A fines del siglo XIV se produjo una importante transformación en el arte europeo: tanto en Francia como en Italia comenzó un paulatino proceso de secularización. Esto significó la renuncia a una concepción del mundo y del hombre sin más realidad ontológica que Dios, para acceder a una reflexión en la cual la naturaleza desempeñaba el papel principal. Esta desvinculación del arte con la religión permitió que en Italia se desarrollara toda una mitología que concilió las creencias cristianas con las leyendas grecolatinas –de carácter pagano– que comenzaban a dominar la iconografía⁶.

El movimiento renacentista vino a canalizar esta nueva sensibilidad. De hecho, el Renacimiento sustituyó el universo inteligible de la Cristian-

³ Carl Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 2002, p. 118.

⁴ Otto Rank, *op. cit.*, p.85.

⁵ Carl Jung, *op. cit.*, p. 109.

⁶ Pierre Francastel, *Historia de la Pintura Francesa*, Madrid, Alianza, 1970, p. 188.

dad en favor de un universo visible inspirado en lo clásico. Esto, debido a que durante la Edad Media las cosas no estaban representadas correctamente si no lo eran por sus cualidades, es decir, por los atributos característicos del lugar que Dios les asignaba en el universo. Durante el Renacimiento, en cambio, no se trataba ya de situar sobre la pantalla figurativa de dos dimensiones unos signos representativos de las esencias de acuerdo con una jerarquía de valores, sino de registrar la situación recíproca de los objetos usuales en el orden en que la vista los percibía en un momento determinado⁷.

Esta tendencia, sumada a la evolución del pensamiento, sobre todo a la fuerza de los paradigmas racionalista, empirista y materialista, favoreció que durante el siglo XVIII la separación del arte y la religión fuera taxativa, centrándose en la descripción del mundo natural primero, para posteriormente convertirse en un instrumento de propaganda política.

El pintor francés Jacques Louis David fue el artista más fiel a esta nueva sensibilidad. Logró hacer del neoclásico una manera de sentir, de representar las cosas y de relacionarlas con la historia y la política⁸. De esta manera, hacia fines del siglo XVIII, el estilo neoclásico se convirtió en el portador oficial de los ideales revolucionarios.

Esta propuesta estética hizo suyo el anhelo de representar el espíritu heroico de la Antigüedad, imitando los modismos decorativos del arte grecorromano. En este sentido, el orden, la claridad y la razón del arte clásico resultaron muy atractivos en la época de la ilustración, donde se buscaba revivir los ideales ciudadanos de la antigüedad.

La Revolución Francesa, pero sobre todo el imperio napoleónico, acentuaron apasionadamente la corriente neoclásica, particularmente las tendencias romanas y republicanas. Por otra parte, articularon una inmensa imaginería propagandística y un ceremonial festivo público donde hicieron circular las nuevas formas de iconografía política⁹. De este modo, los artefactos religiosos comenzaron a ser sustituidos definitivamente por emblemas cívicos, los cuales buscaron apoderarse de la sacralidad de las efigies eclesiásticas, a favor del poder civil.

⁷ *Ibíd.*, p. 210.

⁸ *Ibíd.*, p. 227.

⁹ Jean Starobinski, *1789 los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988, p. 7.

La apoteosis de los héroes

En 1802, Anne Louis Girodet -discípulo de David- dio vida a la maravillosa obra “Apothéose des héros français morts pour la patrie pendant la guerre de la liberté”, pintura inspirada en los poemas gaélicos de Ossian publicados en 1760 por James Macpherson.



Apothéose des héros français morts pour la patrie pendant la guerre de la liberté. Anne Louis Girodet, 1802.

Lo cierto es que la obra, más allá de las interpretaciones formalistas que se puedan hacer, logró sintetizar lo que Hegel llamaría “el espíritu del pueblo”, es decir, las sensaciones, las nociones, las sensibilidades de una época. Aquellas manifestaciones en las cuales el lenguaje no da abasto, y donde el arte, sin saber por qué, puede contenerlas.

Esta pintura representa la síntesis de lo clásico durante la época de las revoluciones, reafirmando el sentido heroico de la Antigüedad en su nuevo adalid, Napoleón. Al observar la imagen, de inmediato se aprecia una división vertical que separa la escena en dos partes. En la sección izquierda, se observan los dioses paganos a la espera de los héroes, en una posición

estática. A su alrededor, una bacanal de musas recibe a los recién llegados en actitud festiva, celebración extremadamente erótica al son de la bebida y la música, revelando un sentido orgiástico. La sección derecha del cuadro denota movimiento y presenta una imagen dinámica, es decir, son los héroes quienes ingresan al Olimpo; son los hombres quienes pasan de la vida conmensurable a la eternidad. Napoleón es recibido directamente por Odín, quien está representado con un leve desnivel a su favor. Sin embargo, la imagen en su conjunto tiende a homologar a dioses y próceres franceses. En la parte superior del cuadro está presente la águila, la cual ha guiado al paraíso, durante la apoteosis, a los héroes.

En toda la obra abundan las alegorías bélicas. Son los guerreros quienes tienen el privilegio de estar con las divinidades. Es una verdadera apología al poder y la fuerza, pudiéndose apreciar el anhelo de los hombres por convertirse en dioses. De hecho, no hay ningún tipo de mediación entre éstos y las divinidades.

La apoteosis de los héroes es una manifestación del espíritu de los tiempos, de la apropiación política de lo sagrado, lo que alguna vez dispensó la Iglesia, y que ahora es sustituido por el paganismo clásico. Está presente el voluntarismo de los hombres por transformar el cosmos en su totalidad. La guerra, en este sentido, comenzó a ser comprendida como una empresa libertadora, y sus protagonistas se definieron a sí mismos en términos alegóricos, como padres, como vencedores, como héroes.

El ingreso de los héroes franceses al Olimpo implicó el traspaso de la linealidad cristiana al eterno retorno; de lo dinámico a lo estático, suponiendo una victoria eterna sobre el tiempo. Fue el triunfo absoluto de los hombres, quienes lograron para sí la inmortalidad en la memoria humana.

En síntesis, Girodet logró contener en su obra al naciente ethos cívico, fenómeno que desde mediados del siglo XVIII se estaba expandiendo, con características propias, por todo el orbe occidental, incluyendo América. A través de su pintura logró sintetizar la épica del guerrero moderno, quien por medio del poder y la fuerza inauguró una nueva era secular y nacional.

Los caudillos y la representación alegórica del poder¹⁰

El poder, durante las guerras de la independencia latinoamericana, fue expresado en términos simbólicos. Esto, debido a un estado de guerra constante, donde los jefes militares poseían el control absoluto de la vida y la muerte. En este espacio alegórico entró en tensión la guerra real con la simbólica. Los emblemas que buscaban contener en su interior la esencia de la patria recordaban, a su vez, a quienes pusieron la piedra fundacional de la nación y, de igual manera, que fue a través de la fuerza que se logró la libertad.

Durante este proceso, la elaboración de la identidad estuvo demarcada por la edificación de una institucionalidad que legitimara la toma del poder por parte de los vencedores, problemática que fue concebida como un telos cívico. En este sentido, la construcción de una nueva nación supuso una ruptura con el pasado y, en consecuencia, requirió de la incorporación de una genealogía mítica que permitiera cohesionar a los hombres bajo una autoridad distinta a la monárquica y que, al mismo tiempo, mantuviese gran parte de sus atributos. Esto explica, en cierto sentido, la figura paterna con que se representa a los caudillos durante la Independencia. El padre de la patria es aquel que es temido y amado, pero que, como diría Maquiavelo, prefiere ser temido antes que amado.

La utilización del terror no fue ajena al proceso estudiado, de hecho, constituye prácticamente un arquetipo de cualquier movimiento revolucionario. Su origen es el miedo, ya que al llegar al poder un nuevo grupo dirigente, siempre está presente la posibilidad de que sus rivales se lo arrebataran. De este modo, el grupo dirigente buscó disciplinar, en primera instancia, a sus posibles rivales, que por lo general eran miembros de una élite despojada de su estatus político, y así, posteriormente, reprimir al pueblo y encauzarlo hacia sus fines.

El objetivo del terror fue consolidar el poder en manos de una nueva minoría¹¹. De este modo se neutralizaba a los enemigos internos a fin de cohesionar al pueblo en torno al gobierno. En este sentido, la captura y la ejecución pública de ciertos individuos proporcionó una prueba del poder

¹⁰ Este ensayo se circunscribe fundamentalmente a los caudillos de la región sudamericana. Sin embargo, el análisis y las reflexiones pueden ser extensibles al proceso continental.

¹¹ Kimball Young, *Psicología social de la revolución y la guerra*, Buenos Aires, Paidós, 1956, p. 35.

político y demostró al pueblo que el nuevo gobierno estaba dispuesto a llevar las cosas adelante¹².

Otra dimensión del terror es la disuasión. Por medio de ésta, se despierta el miedo en los enemigos y se demuestra a sus partidarios las consecuencias de la traición. El miedo es el escenario y fin del terror, por medio de él se frenan los actos y se encausan las acciones. Desde el poder militar se expandió el terror. La guerra fue el elemento que le otorgó legitimidad, y la fuerza, su medio de integración. En las masas, provocó una catarsis emocional que permitió investir al gobierno de un halo religioso.

Por último, para la construcción de una nueva nación, y sobre todo para la legitimidad de los caudillos, fue necesario construir mitos que dieran sentido de unidad y pertenencia a todo el territorio. El primero de éstos fue el del héroe indígena, el cual permitió crear una genealogía común entre los criollos, insinuando la repetición del ciclo contra los tiranos realistas.

Genealogía: el regreso de los héroes

En el modelo clásico de la formación del héroe, éste suele descubrir la falsedad de sus padres adoptivos y buscar sus verdaderas raíces. Así le sucedió a los caudillos de la independencia chilena: renegaron de España, su padre adoptivo, y vieron en el mapuche a un sustituto acorde a las circunstancias. De este modo, el héroe criollo descubrió su pasado en los antiguos linajes guerreros de Arauco, aquellos que antaño ya habían combatido al español. Miguel Luis Amunátegui percibió perfectamente la repetición del ciclo épico:

“Araucanos fantásticos, los guerreros épicos colocados por los poetas y los cronistas nacionales en el Olimpo de la historia. Los héroes de Ercilla desempeñaron en Chile el mismo papel que en otras partes a cabido a los héroes de Plutarco. El recuerdo de sus virtudes i de sus hazañas sirvió de modelo a los patriotas chilenos, los animó para la lucha, acentó sus almas en la prosperidad, los confortó en la adversidad”¹³.

El verdadero padre, el primer eslabón de las alegorías independentistas, fue la figura mítica ensalzada por Ercilla, no el indígena realista del sur del Bío - Bío. El ejemplo de La Araucana sirvió para homologar la empresa

¹² *Ibid.*, p. 36.

¹³ Miguel Luis Amunátegui, *Los precursores de la independencia*, Volumen II, Santiago de Chile, Imprenta de la República, 1872, p. 512.

independentista con aquel pasado mítico. Lautaro, paradigma criollo del héroe, fue exaltado a una condición sobrehumana, ya que “por él y en él los araucanos subieron al pedestal en que sólo hay lugar para los héroes”¹⁴. Ercilla dotó a Lautaro de las virtudes de los protagonistas de los poemas épicos; lo colocó rindiendo juramentos a sus tropas en las horas de adversidad, dirigiendo arengas a los suyos, brindando confianza en su poderío, y sobre todo, su muerte grandiosa fue la que lo igualó con los héroes de la Antigüedad. De este modo, el mapuche permitió llenar el vacío identitario de una confundida genealogía mestiza, posibilitando una resignificación de la memoria con la finalidad de integrar a toda la población en un mismo origen y pasado.

Pese a esto, el indígena real no era considerado con los mismos parámetros que el araucano de Ercilla, ya que los pueblos de Arauco “se limitaron a seguir la bandera de sus amos o patronos, sirviendo indiferentemente al rey o a la patria, sin darse cuenta de su conducta, según el partido en que sus señores se alistaron”. En términos generales “se manifestaron muy adictos a los intereses de los realistas”¹⁵. El mismo O’Higgins, que buscaba la integración de los indígenas al bando patriota, en la argumentación combina la mitología épica araucana con la realidad sensible de la guerra:

“Las valientes tribus de Arauco, y demás indígenas de la parte meridional, prodigaron su sangre por más de tres centurias defendiendo su libertad contra el mismo enemigo que hoy es nuestro (...) sin embargo, siendo idénticos nuestros derechos, disgustados por ciertos accidentes inevitables en guerra de revolución, se dejaron seducir de los jefes españoles. Esos guerreros, émulo de los antiguos espartanos en su entusiasmo por la independencia, combatieron encarnizadamente contra nuestras armas, unidos al ejército real, sin más fruto que el de retardar algo nuestras empresas y ver correr arroyos de sangre de los descendientes de Caupolicán, Tucapel, Colocolo, Galvarino, Lautaro y demás héroes, que con proezas brillantes inmortalizaron su fama”¹⁶.

En síntesis, el héroe araucano permitió dotar a la elite patriota de un pasado heroico que volvía encarnado en ellos mismos para derrotar de-

¹⁴ Hugo Montes, *Estudios sobre La Araucana*. Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1966, p. 53.

¹⁵ Miguel Luis Amunátegui, *op. cit.*, p. 497.

¹⁶ Bernardo O’Higgins, “El supremo director del estado a nuestros hermanos los habitantes de la frontera sur”, en *Gazeta Ministerial de Chile*, Tomo I, N°83, 13 de marzo de 1819, en: *Archivo de don Bernardo O’Higgins*, Santiago de Chile, Archivo Nacional y Academia Chilena de la Historia, 1946, p. 111.

finitivamente al español. A través de los héroes de Arauco, los caudillos reencontraron al padre perdido y asumieron su misión histórica contra la tiranía.

San Martín: el héroe americano

La serie de retratos de José de San Martín, inmortalizados por el pincel de José Gil de Castro, registran *in situ* el ingreso del caudillo al panteón de los héroes patrios. En ese sentido, el pintor fue cómplice del proyecto político de la elite. Al igual que Jacques Louis David con Napoleón, el mulato Gil exaltó las dignidades de los caudillos militares triunfantes. Por medio de su pincel, logró inmortalizar a José de San Martín en clave moderna, es decir, a la usanza estética de la oficialidad francesa¹⁷.

Pese a su afán naturalista, su obra posee un marcado trasfondo idealista, a través de sus retratos busca promover virtudes cívicas para la posteridad¹⁸. Existe toda una carga simbólica que acompaña a la figura. Es tan importante su imagen física como el trasfondo documental que el pintor introduce a fin de identificar al retratado: la indumentaria que alude a su estatus social, inscripciones y escudos de armas que lo retratan biográficamente¹⁹.

¹⁷ Javier González Echeñique, "La pintura en el Reino de Chile", en *Panorama de la pintura chilena*, Santiago de Chile, Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación, 1985, p. 41.

¹⁸ Alfredo Jocelyn-Holt, *El peso de la noche*, Santiago de Chile, Ariel, 1997 p. 88.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 89



De este modo, el pintor consagró las batallas de Chacabuco y Maipú, dejando una memoria viva de las gestas –simbolizadas en las medallas– y de sus protagonistas. Las figuras hieráticas de cada uno de los retratos y el dorado y plateado que abundan en sus cuadros, favorecen aun más el carácter sublime de los hitos y personajes, sobre todo, cuando dichos sucesos fueron presentados como los hechos fundacionales de la nación. Es así como el portador de la medalla se transforma en ejemplo cívico de virtud, en memoria viva de los acontecimientos bélicos fundacionales, en gestor de la épica contra los realistas y, en suma, en un héroe fundador de naciones, patrono del nuevo culto secular. Al sintetizar los hitos a través de las medallas, el pintor logra homologar el hecho bélico al personaje -porta-

dor de la medalla-. De este modo, se genera un vínculo indisoluble entre la batalla y el ejecutor de ésta. A través de los retratos de Gil de Castro se conmemoran las glorias adquiridas en el campo de Marte, y se exalta a los vencedores de dichas gestas.

Gil de Castro marca el inicio de un nuevo arte secular. Su obra deja de lado la propaganda confesional a favor de un neoclasicismo pictórico funcional al nuevo dogma republicano. El mulato Gil fue el artífice del nuevo panteón secular de la nación. La serie de retratos de San Martín constituyen una verdadera apología a la guerra. El rostro, que delinea una sutil sonrisa, juega un papel secundario en la composición, pese a que permite distinguir quién es el retratado. El traje y las condecoraciones trascienden a lo humano, y dotan de facultades extraordinarias proyectables más allá del tiempo, a quienes las portan.

La nueva imaginaria revolucionaria criolla estaba fuertemente cargada de elementos ideológicos y propagandísticos modernos, a la usanza de los creados en la Revolución Francesa. Si nos detenemos en el análisis del contenido de las medallas, podemos apreciar cómo se repiten y reafirman las motivaciones bélicas a las que hemos aludido. Tanto en las condecoraciones de Chacabuco y Maipú, como en la Legión al Mérito, se repiten los motivos. El culto solar es la columna vertebral de la nueva simbología nacional. El sol, en cuanto astro de donde emana la luz, propone y resalta el carácter ilustrado de la gesta independentista.

En los cultos clásicos, la figura solar representaba el eje del universo, al soberano dentro del panteón divino. Era una figura propia de dioses, héroes y gigantes, encarnaciones de las fuerzas creadoras, y de las fuentes de luz y calor. Es también la figura del padre, principio de la autoridad. De igual manera, los otros jeroglifos utilizados como emblemas en esta época, como la estrella de cinco puntas, la montaña, el volcán, los laureles, dirigen sus mensajes en la misma dirección: la multidimensional alegoría épica a la guerra, la fuerza y el poder.

Los héroes retratados por Gil de Castro, con San Martín a la cabeza del panteón, constituyen un grupo de héroes fundadores de naciones, héroes guerreros, que vieron consagrada -en vida- la imagen de su gloria presente para la posteridad. La serie de retratos de San Martín posee todas estas cualidades: el emblema incrustado en el pecho, que conmemora los hitos fundaciones de la nación, hitos realizados por él mismo; la espada, que recuerda la fuerza, como base del poder y como arma expiatoria contra

la tiranía; la pluma, en cuanto símbolo de la razón y la ilustración. Todos estos símbolos constituyen una alegoría del discurso militar republicano.

Los símbolos patrios, de marcada tendencia militar, adquirieron calidad de amuletos proveedores de identidad y cohesión en las incipientes naciones. El uniforme alcanzó un valor de fetiche, transformando a quien lo vestía en un ser capaz de vencer al mal, tanto así, que el campo de batalla tomó visos de ritual religioso, donde la sangre que se sacrificaba, purificaba y protegía lo más sagrado de la sociedad moderna, la patria. El retrato de San Martín da cuenta de este fenómeno, registra su ingreso al panteón nacional. Sin embargo, siguiendo el modelo heroico, luego de la gloria viene la caída.

Memento Mori

La apoteosis del héroe no coincidió con la muerte del hombre. San Martín bien lo sabía, o era la gloria eterna o la felicidad terrena. El caudillo, al desligarse del héroe de su creación, llevó consigo durante 25 duros años al hombre que quedó de éste. En junio de 1850 se agravaron sus dolencias, encontrándose casi ciego producto de una reciente operación de cataratas. A esto hay que sumarle los serios dolores estomacales y un agudo reumatismo que afectaba sus extremidades, mortificándolo duramente.

Juan Bautista Alberdi, quien lo visitó en Francia el año 1843, nos entrega una descripción de San Martín en el otoño de su vida:

“Estaba vestido con sencillez y propiedad, corbata negra atada con negligencia, levita del mismo color, pantalón mezcla celeste, zapatos grandes (...) Habla sin la menor afección, con toda la llaneza de un hombre común. Al ver el modo como se considera él mismo, se diría que este hombre no había hecho nada de notable en el mundo porque parece que él mismo es el primero en creerlo así”²⁰.

La noche de su muerte, los dolores lo atormentaron durante largas horas. Como medida desesperada, tomó una dosis de opio mayor a la prescrita para aliviar su calvario, lo que le ocasionó a la mañana siguiente despertar moribundo. Las aplicaciones de sinapismo lograron reanimarlo, pero vino

²⁰ Benjamín Vicuña Mackenna, *Obras Completas*, Volumen VIII, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1938, p. 145.

luego una reacción con fiebre violenta. A las tres de la tarde del 17 de agosto de 1850 muere²¹.

En su testamento, San Martín dejó órdenes expresas de que su funeral fuese lo más sobrio posible: “Prohíbo el que se me haga ningún género de funeral, y desde el lugar en que falleciere, se me conducirá directamente al Cementerio, sin ningún acompañamiento, pero sí desearía el que mi corazón fuese depositado en el de Buenos Aires”²².

Luego de su deceso, Mariano Balcarse le comunicó la muerte del caudillo a Juan Manuel de Rosas, describiéndole así el funeral: “sus restos mortales fueron conducidos, sin pompa alguna exterior, a la Catedral de dicha ciudad, en cuya bóveda quedan depositados hasta que puedan ser trasladados hasta esa capital, para que reposen en el suelo de la patria querida”²³. Dispuesto a cumplir su último deseo, Balcarse mandó a embalsamar el cadáver para su traslado y dispuso su depósito transitorio en una capilla de la Iglesia de Nuestra Señora de Bolonia.

Los problemas políticos que agitaban Argentina por esos años, demoraron el traslado de los restos de San Martín en más de un cuarto de siglo. Esto, producto que San Martín había sido partidario de los Federales, lo que radicalizó el odio de los unitarios, ahora en el poder, que además le reprochaban el haberle obsequiado su sable al dictador Rosas.

Con el tiempo Balcarse adquirió una casa de campo en Brunoy, junto al río Pirex, cercano a París. En 1861, debido a la imposibilidad de trasladar los restos de San Martín a Argentina, mandó construir un sepulcro en el cementerio local, donde en noviembre de ese año procedieron a sepultarlo, prolongando su destierro más allá de la muerte.

La apoteosis

Tras la muerte del hombre, el águila que guía el alma del difunto durante la apoteosis se dirige al héroe, al caudillo, más que a los restos del anciano enfermo en el exilio. Estos fueron los designios del joven San Mar-

²¹ Norberto Galasso, *Seamos Libres y lo demás no importa nada. Vida de San Martín*, Buenos Aires, Colihue, 2000, p. 569.

²² Disponible en: <http://centroculturalalejandroolmos.blogspot.com/2009/08/1850-17-de-agosto-2009.html> (Consultado en diciembre de 2008).

²³ *Ibíd.*, p. 573.

tín, quien trazó en vida, el camino para que en la posteridad lo honraran en el olimpo republicano.

Vicuña Mackenna, quien a mediados de siglo XIX contribuyó a la construcción de los mitos nacionales y de sus héroes, logró, como hacen los artistas, rescatar e interpretar el espíritu de aquel tiempo épico, donde se desplegaron las gestas emancipatorias. Vicuña Mackenna, al igual que lo hiciera anteriormente Gil de Castro, buscó perpetuar en la memoria nacional la figura de San Martín por medio de una estatua ecuestre que recordara sus hazañas. Y es así como en 1860, el San Martín heroico tomó definitivamente su sitio como Padre de la Patria.

No deja de ser singular que Vicuña Mackenna, justificando la construcción de la estatua, se refiriera al caudillo señalando “la historia de San Martín es lacónica y grande como la de Epaminondas, sólo dejó dos gloriosos gemelos: ¡Maipú y Chacabuco!”²⁴. Esta frase confirma nuestra propuesta: la apoteosis del héroe honra al San Martín vencedor de 1823 y no al hombre, tal como él mismo lo ideó. El héroe fundador de naciones, el guerrero secular, el “Santo de la Espada”, había dejado en vida los bocetos de su apoteosis.

Sin embargo, el hombre, aquel viejo caudillo peligroso, dirigente de facciones, monarquista, amigo de Rosas, no recibió los honores de su alterego. Bartolomé Mitre, al escribir la historia de Argentina, reivindicó por encima de todo la hegemonía de Buenos Aires. Estos motivos fueron los que impulsaron a repatriar los restos de Bernardino Rivadavia en vez de los de San Martín, ya que este hombre representaba fielmente los ideales y proyectos del liberalismo del partido de Mitre. Estos mismos motivos fueron los que impulsaron a reivindicar la figura de Belgrano, para que acompañara a Rivadavia en el panteón. Sin embargo, este personaje no alcanzó la altura de Rivadavia y eso determinó que el año 1859 Mitre se comunicara con Balcarce para solicitarle documentación referente a San Martín, y así escribir su historia.

En los primeros años de la década de 1860, la Municipalidad de la ciudad de Buenos Aires erigió una estatua de San Martín en la llamada Plaza de Marte (desde ese momento plaza San Martín), inaugurada el 14 de julio de 1862. El panteón que se encontraba dividido entre San Martín y Belgrano, pronto comenzó a inclinarse hacia el primero.

²⁴ Vicuña Mackenna, *op. cit.*, p. 142.

Mitre, luego de publicar su primer libro sobre la vida del prócer, que abarca desde 1812 hasta 1822, desistió de trabajar el ostracismo y la apoteosis del general San Martín, tal como se lo había propuesto a Mariano Balcarse el año 1869. Los motivos de esto fueron el enfrentamiento de San Martín con Rivadavia hasta casi llegar a duelo, la disidencia con Lavalle en 1829, la relación epistolar con Rosas. Se omite de la vida del héroe sus primeros 34 años (1777- 1811) y los siguientes 28 (1822- 1850). De este modo, San Martín ingresó mutilado al panteón nacional.

El 29 de mayo de 1880, por decisión del presidente Nicolás de Avellaneda, los restos del general retornaron a la patria, para ser depositados en la Catedral de Buenos Aires, según se dice, en una ampliación lateral del cuadrilátero de la misma, pues la presunción de haber sido miembro de la masonería impedía su permanencia en un lugar sagrado. El mausoleo construido para tal efecto, no ofreció el espacio necesario, por ende, el sarcófago tuvo que ser colocado de manera inclinada, detalle que ha sido interpretado, con razón, como una afrenta contra el caudillo²⁵.

Epílogo

Tras la muerte de los hombres, el águila que guía el alma de los difuntos durante la apoteosis lleva consigo al héroe, al caudillo, y no a los ancianos enfermos y en el exilio. Sin embargo, éstos trazaron en vida el camino para que en la posteridad los honraran en el Olimpo.

El ideario republicano introdujo un sinnúmero de manifestaciones cívicas con gran contenido simbólico. Utilizó emblemas y metáforas, creando toda una mitología cívica y un espíritu público integrativo, invocando casi todo el repertorio alegórico revolucionario francés, como el mito solar, las metáforas lumínicas, el culto adánico, las formas geométricas, las esculturas conmemorativas²⁶. En este sentido, la Revolución Francesa fue de gran influencia para los caudillos, ya que acentuó apasionadamente la corriente neoclásica, de tendencias romanas y republicanas, articulando una inmensa imaginería propagandística y un ceremonial festivo público utilizado en América²⁷. De este modo, se mantuvieron ciertas estructuras rituales, pero se sustituyen los símbolos y los mitos que las sustentaban.

²⁵ *Ibid.*, p. 584.

²⁶ Alfredo Jocelyn-Holt, *La independencia de Chile*, Santiago de Chile, MAPFRE, 1997, p. 190.

²⁷ Starobinski, *op. cit.*, p. 7

Para esto, los revolucionarios destruyeron cualquier indicio que recordara al antiguo régimen, de tal modo de construir un nuevo panteón heroico, donde el militar y los hechos de armas fuesen el *leit motiv* de las festividades cívicas²⁸.

Los “Prohombres de la patria” elaboran un aparato discursivo de naturaleza retórica, por medio del cual intentaron convencer, racional y emocionalmente, a sus receptores en nombre de una épica militar. Este discurso, pero sobre todo sus manifestaciones externas, fue lo que permitió transformar el orden establecido. Mediante ceremonias rituales renovaron, ante la colectividad, el vigor místico de los actos fundacionales narrados en los nuevos mitos cívicos, esto es, las batallas de Chacabuco y Maipú. La construcción de espacios sagrados donde se hicieran las jerofanías, se valió de una escenografía racionalizada, pero decorada con monumentos, uniformes, condecoraciones, desplazamientos coreografiados y controlados jerárquicamente, evocando temor, veneración y una fascinación ante el poder.

Podemos señalar que la estrategia de los “padres de la patria” a largo plazo fue exitosa, inclusive su desventura fue la pieza clave del éxito. Su final trágico marcó su camino a la eternidad, fin del que estuvieron plenamente conscientes.

Bibliografía

- Archivo de don Bernardo O’Higgins. (1946). Santiago de Chile, Archivo Nacional y Academia Chilena de la Historia, 36 Volúmenes.
- AMUNÁTEGUI, Miguel Luis. (1872). *Los precursores de la independencia*, Volumen II, Santiago de Chile, Imprenta de la república.
- FRANCASTEL, Pierre. (1970). *Historia de la Pintura Francesa*, Madrid, Alianza.
- GALASSO, Norberto. (2000). *Seamos Libres y lo demás no importa nada. Vida de San Martín*, Buenos Aires, Colihue.
- GONZÁLEZ Echeñique, Javier. (1985). “La pintura en el Reino de Chile”, en *Panorama de la pintura chilena*, Santiago de Chile, Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación.

²⁸ Michel Vovelle, *Introducción a la Revolución Francesa*, Barcelona, Critica, 2000, p. 168.

JOCELYN- HOLT, Alfredo (1997). *El peso de la noche*, Santiago de Chile, Ariel.

_____, (1997). *La independencia de Chile*, Santiago de Chile, MAPFRE.

JUNG, Carl. (2002). *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt.

MONTES, Hugo. (1966). *Estudios sobre La Araucana*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso.

RANK, Otto. (1991). *EL Mito del Nacimiento del Héroe*, Buenos Aires, Paidós.

STAROBINSKI, Jean. (1988). *1789 los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín. (1938). *Obras Completas*, Volumen VIII, Santiago de Chile, Universidad de Chile.

VOVELLE, Michel. (2000). *Introducción a la Revolución Francesa*, Barcelona, Crítica.

YOUNG, Kimball. (1956). *Psicología social de la revolución y la guerra*, Buenos Aires, Paidós.

Capítulo II

GÉNERO, PODER Y REPRESENTACIONES CULTURALES

Discursos e imágenes sobre el cuerpo femenino en las teorías científicas e higienistas: Chile siglos XIX- XX

Manuel Durán*

En Chile, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la consolidación del Estado Asistencial en 1938, las agencias dominantes generaron una dinámica del espacio ideado como espacio político e ideológico; matriz discursiva de los imaginarios científicos en torno al cuerpo. Este sistema de pensamiento negó a las mujeres los mecanismos y tecnologías de apropiación e individuación, determinando una incompatibilidad entre cuerpo femenino y accionar público.

Sabemos que el lenguaje es patriarcal y ajeno a lo femenino. Patricia Violi señala: “la relación de la mujer en el lenguaje es intrínsecamente contradictoria, porque el lenguaje la empuja a emplear un sistema de representación y expresión que la excluye y la mortifica”¹. Según Michel Foucault, “El cuerpo es superficie de inscripción...”². Por ello, es necesario denunciar los esencialismos y el disfraz de neutralidad. Como sostiene Nelly Richard, no hay lenguaje neutro como tampoco los cuerpos son neutros: “decir que el lenguaje y la escritura son in/diferentes a la diferencia genérico-sexual refuerza el poder establecido al seguir encubriendo las técnicas mediante las cuales la masculinidad hegemónica disfraza con lo neutro”³.

Ya que no es posible acceder al cuerpo biológico sino mediante un sistema de lenguaje, el discurso dominante articula sobre nosotros una serie de imágenes cargadas de valor simbólico, inscritas en un sistema cosmogónico de polaridades: masculino (activo, claro, público) y femenino (pasivo, oscuro, privado).

* Magíster en Género y Estudios Culturales. Universidad de Chile.

¹ Patricia Violi, *El Infinito Singular*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 100.

² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, México D. F., Siglo XXI, 1991, p. 15.

³ Nelly Richard, Patricia Violi, “¿Tiene Sexo la Escritura?”, en *Masculino/Femenino*, Santiago de Chile, Francisco Zegers Editor, 1993, p. 34.

La organización del espacio

Este sistema se constituye y reproduce utilizando los mecanismos des-historizadores que asignan a trabajo y espacio una división por género. Por ello, la arquitectura desempeña un rol determinante. Desde fines del siglo XVIII ésta comienza a estar ligada a los problemas en torno al cuerpo, la demografía, la población, la salud y el urbanismo. Los agenciamientos prescriben a la familia obrera espacios funcionales. Esta forma de control y diagramación del cuerpo como *habitus* determinan las dinámicas reguladoras del espacio y de la vida. A este respecto, Michel Foucault señala la cuestión en términos biopolíticos: “¿Cómo introducir esta atención, esta meticulosidad, este tipo de relación del padre con su familia dentro de la gestión de un Estado?”⁴.

Durante los siglos XVIII y XIX, todos los grandes proyectos de vigilancia y encierro retornaban a Bentham y al “Panóptico”: un edificio circular dividido en celdas con dos ventanas; una abierta hacia el interior que se corresponde con una torre de vigilancia. En la torre un vigía y en cada celda un marginal. Foucault señala: “En suma, se invierte el principio de la mazmorra. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra que en último término cumplía una función protectora”⁵.

Con la Revolución Francesa, el ideal rousseauiano de visibilidad alcanza su máxima expresión; Foucault sostiene: “Este reino de ‘la opinión’ que se invoca con tanta frecuencia en esta época, es un modo de funcionamiento en el que el poder podría ejercerse por el sólo hecho de que las cosas se sabrán y las gentes serán observadas...”⁶.

De este modo, hacia fines del siglo XVIII, médicos, urbanistas y legisladores iniciaron una reforma al modelo correccional. El nuevo sistema de justicia orientado hacia la rehabilitación, intentó reinsertar a delincuentes, enfermos, locos y vagabundos a la maquinaria económica de las grandes urbes. Este modelo asumía los conceptos de producción y trabajo en su más amplio

⁴ Michel Foucault, «La Gouvernamentalité», en *Dits et Écrits*, Tomo IV, pp. 641-642. Citado en Mauricio Lazzarato “Del Biopoder a la Biopolítica”, en *Revista Multitudes*, N° 1, París, 2000. Disponible en <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato> (consultado en julio del 2008).

⁵ Michel Foucault, “El ojo del Poder: entrevista con Michel Foucault” en Jeremías Bentham, *El Panóptico*, Barcelona, La Piqueta, 1980. Disponible en: <http://rie.cl/?a=1009> (consultado en julio del 2008).

⁶ *Ibid.*

sentido, es decir, la producción como generación de afectos, de discursos, incluso de destrucción. La economía, como “sintagma de lo biopolítico”, comprende así los dispositivos de disciplinamiento, maximizando la productividad de los cuerpos.

El trabajo concibe una triple función: productiva, simbólica y función de domesticación o disciplinaria. La función productiva concierne a los cuerpos sanos y reproductivos en tanto los cuerpos incapacitados deben ser disciplinados, ingresando de esta forma en el sistema productivo. Es justamente aquí donde los espacios de internamiento cobran una importancia vital. Vagos y mendigos son condenados al encierro y sometidos a suplicios de redención. En este proceso, los mecanismos del poder establecieron una alianza con las agencias médicas e intentaron corregir y sanear las enfermedades físicas y morales de los sujetos disidentes, en especial de las mujeres.

Higienismo y corrientes evolucionistas

Entendemos por Higienismo, una corriente de pensamiento cuyas raíces pueden rastrearse desde fines del siglo XVIII, la cual responsabilizaba a las condiciones ambientales como detonante de cuadros epidemiológicos y enfermedades degenerativas, afectando principalmente a grupos de alto riesgo como mendigos, prostitutas y alcohólicos. Dichas ideas reconfiguraron el espectro médico, valórico y judicial de la segunda mitad del siglo XIX.

Uno de sus precursores en América Latina fue el argentino Guillermo Rawson, quien inauguró en 1873 la cátedra de Higiene en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires y, más tarde, en 1881, publicó un estudio sobre higienismo, titulado “Observaciones sobre Higiene Internacional”. Otro de los ideólogos del pensamiento higienista en Chile fue el pensador liberal Francisco Bilbao, quien en un período de exilio en Francia (1845-1850) se relacionó con el pensamiento utópico que denunciaba las brutales condiciones de vida de la clase trabajadora.

En Inglaterra, una oleada de epidemias entre 1831-1849 hizo reflexionar a las élites, generando en ellas un fuerte nacionalismo racial, tildando de extranjeros y monstruosos dichos flagelos. Con esto, el pensamiento higienista adquirió prontamente ribetes morales. Términos como disciplina, hábitos y saneamiento eran la propuesta frente a lo que se denominaba una

corrupción del cuerpo y el alma. En este contexto se desarrollaron planes educacionales de acondicionamiento físico y una ética liberal del cuerpo, al que se le consideraba esencialmente una fuente de energía destinada al trabajo y la reproducción. El higienismo, por tanto, no velaba únicamente por el bienestar individual, sino por el desarrollo y la estabilidad de toda la nación.

En Chile, las teorías higienistas y evolucionistas, expuestas por el naturalista inglés Charles Darwin en 1860 en su obra el “Origen de las Especies”, fueron difundidas por el pensador y científico prusiano Rodolfo Amando Philippi, quien en 1866 publicó su obra “Elementos de Historia Natural”⁷. No obstante, seis años antes el académico y escritor Daniel Barros Grez⁸ había sondeado dicha materia, cosa notable ya que no fue hasta 1871 cuando Darwin expuso, en los círculos científicos ingleses, el principio evolutivo del hombre en su obra *The Descent of Man and Selection in relation to Sex*. Tres años más tarde, en 1874, Ernst Haeckel sostuvo la existencia hipotética del *Pitecanthropus alalus* o conocido vulgarmente como “hombre mono”. Pero las teorías evolucionistas habían estado en el tapete de la discusión varias décadas atrás. En 1790 Lamarck había dado a conocer su obra “Metamorfosis de las Plantas” y en 1809 apareció su “Filosofía Zoológica”.

Tanto la obra de Darwin como las reseñas científicas higienistas circulantes en Chile causaron gran impacto en los ámbitos intelectuales y religiosos. Aunque como sabemos, por palabras de Barros Arana, el texto de Philippi no hacía alusión directa a dichas convicciones, los sectores conservadores vieron en ellas una amenaza, condenando toda la labor intelectual del científico. La discusión adquirió un fuerte cariz religioso, donde temas como la necesidad del estudio de las ciencias naturales en establecimientos escolares avivaron la polémica. Por un lado, el ámbito académico-científico, encabezado por pensadores liberales como Emilio Littré, Rodolfo Philippi y Barros Arana, defendía fervientemente la inclusión de las ciencias en los programas escolares, por otro, el bando religioso dirigido por eclesiásticos y conservadores presionaba por alejar de los círculos científicos y educacionales a Philippi. Es necesario precisar, para mejor comprensión de los acontecimientos señalados, que hacia el año 1851, cuando Rodolfo

⁷ Texto de apoyo para el estudio de las Ciencias Naturales del Instituto Nacional, 1866.

⁸ Bernardo Márquez Bretón, *Orígenes del Darwinismo en Chile*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1982, p. 17.

Philippi aceptó la invitación de su hermano Bernardo Philippi, encargado del proyecto de colonización alemana en la zona austral de Chile, una revolución enfrentaba a liberales y conservadores. Todo esto contribuyó a exasperar los ánimos, lo que se manifestó en la temprana protesta contra las nuevas contrataciones de profesores alemanes en el Instituto Nacional y la instauración de programas científicos en las escuelas. Finalmente, en 1853, el gobierno de Manuel Montt, por iniciativa de Andrés Bello, optó por su inclusión. Tal fue la resistencia que aún en el año 1865 Barros Arana daba cuenta de las dificultades que suscitaban los programas científicos escolares. Únicamente durante el trienio liberal 1861-1891 la ley orgánica de instrucción secundaria y superior garantizó la autonomía de cátedráticos y profesores.

La llegada de Diego Barros Arana a la rectoría de la Universidad de Chile fortaleció la tendencia científica evolucionista entre las élites gobernantes. El mismo Barros Arana se esforzó en promoverlas. De eso dan cuenta sus trabajos en los que destaca “Elementos de Geografía Física” de 1871, donde sostiene: “las especies animales y vegetales se han modificado gradualmente cambiando sus formas y su estructura en un ilimitado espacio de tiempo”⁹.

La contención de los grupos marginales

De esta forma, las ideas evolucionistas e higienistas concedieron el marco ideológico a un proceso que en Europa llevaba ya dos siglos desde la fundación, en 1656, del Hospital General de París¹⁰. En Chile, la regulación de los espacios y la contención de los grupos marginales se convirtieron pronto en problemáticas sociales. Desde los albores republicanos, la higiene y sanidad pública fueron temas de discusión en las asambleas del Cabildo. Así da cuenta el decreto de fundación de la *Sociedad de Amigos del País*, a instancias del Cabildo de Santiago el 12 de enero de 1813¹¹. En agosto de 1813 se nombró una comisión de salud pública, pero estos esfuerzos no se vieron reflejados en acciones prácticas. Hasta la mitad de la

⁹ Diego Barros Arana, “Elementos de Geografía Física”, en Bernardo Márquez Breton, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰ Michel Foucault, *Historia de la Locura*, Tomo I, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 80.

¹¹ *Boletín de las Leyes y Decretos del gobierno, 1810-1814*, Imprenta nacional, Santiago de Chile 1998, p. 192.

década de 1920 la salud de la población se mantuvo entre las obligaciones cristianas de la aristocracia. De esta forma se sostuvieron gran parte de las organizaciones, como el Hospital San Juan de Dios, heredero del Hospital de Nuestra Señora del Socorro (1556)¹². Dicha institución se mantuvo con los aportes derivados de los diezmos y los de la Lotería Pública de Santiago. El Asilo del Salvador, fundado el 18 de octubre de 1844 para refugio de mendigos y menesterosos, fue otra de las obras realizadas por particulares y dirigida por una sociedad de beneficencia. En 1819 el Gobierno Nacional creó una comisión de seis señores ilustres para administrar el Hospital San Juan de Dios. Dicha política de asistencia quedó en manos de una Junta Central de Beneficencia y Salud Pública, mientras que la comisión de 1819 se convirtió en la Junta General y Juntas Departamentales a cargo de su administración.

Todo esto consolidó la tendencia higienista entre los círculos aristocráticos del país y aunque no podemos hablar de biopolítica, desde la década de 1890 se conformó un movimiento médico que la historiadora María Angélica Illanes denomina *intelligentzia* médica, cuya ideología estructural era el higienismo, reformulando los conceptos urbanos en torno a cuatro categorías: emplazamientos, coexistencias, residencias y desplazamientos.¹³ Este movimiento se abocó rápidamente a fortalecer un sistema de beneficencia destinado a combatir la pobreza y la mendicidad, como la Casa de Locos (1856), Casa de Orates (1883), Expósitos (1856) y la Casa de Maternidad en 1870. Finalmente en 1886 se dictó el reglamento general para las juntas de beneficencia, regidas por un sistema uniforme con semi autonomía, aunque dependiendo del Ministerio del Interior. El mismo año se promulgó la Ley de Policía Sanitaria para combatir las epidemias. En 1887 se dictó la Ordenanza General de Salubridad. Pero el Estado parlamentario no se encontraba preparado para acoger dichas demandas, por lo que debieron ser los privados quienes asumieran el rol de asistencia. Miembros de la *intelligentzia* médica, como Roberto del Río o Manuel Arriarán, asumieron esta enorme empresa con muy poco apoyo estatal. Pronto este movimiento de conciencia médica y social obtuvo sus primeros resultados al fundar en 1901 el Patronato Nacional de la Infancia, destinado al cuida-

¹² Ver Mario Cárdenas, "Grupos marginados en los inicios de la era republicana: Vagabundos, mendigos e indigentes", *Cuadernos de Historia*, N° 11, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1991.

¹³ María Angélica Illanes, *En el nombre del pueblo, del Estado y de la ciencia: historia social de la salud pública - Chile - 1880/1973 (hacia una historia social del siglo XX)*, Santiago de Chile, Colectivo de Atención Primaria, 1993.

do y protección de menores indigentes y de sus madres. El 15 de noviembre de 1913, Manuel Arriarán, con la colaboración de Emilie Wait, levantaron el segundo Hospital de Niños de Valparaíso.

Pero la preocupación por la salud y la higiene no se limitó a la fundación de hospitales y centros de beneficencia. Parte clave en este proyecto era la re-configuración de la ciudad. Entre 1835 y 1840 se elaboró un proyecto para la canalización del Mapocho, financiado por un grupo ilustre de ciudadanos. Pero las aguas del río no fueron canalizadas sino hasta el año 1865. Hacia 1850 la ciudad de Santiago contaba con una incipiente red de drenaje y alcantarillado utilizada todo el período colonial a manera de canales a tajo abierto, irrigando y evacuando las aguas servidas. Ahí se instalaban, en plano inclinado, las redes de distribución de gas, agua, iluminación y alcantarillado. A partir de 1860 el colector principal orienteponiente, ejecutado en el lecho de la Cañada, es recubierto por el trazado de la actual avenida Alameda Bernardo O'Higgins. El Intendente, adscrito al higienismo, consideraba que los vapores pestilentes emanados de las barriadas eran los causantes de enfermedades como el tifus y la hepatitis. En 1865 se ejecutó una parte del trazado de cintura y también la avenida del Cementerio, con el objeto de establecer una frontera sanitaria que apartara el centro de la ciudad de los barrios insalubres. Dicho proyecto se llevó a cabo décadas más tarde, bajo la dirección de Vicuña Mackenna, quien soñaba convertir a Santiago en una de las principales capitales del mundo.

De esta forma no fue el fisco, sino privados, quienes iniciaron la reflexión sobre las problemáticas urbanas y la configuración espacial de la ciudad. Así como más tarde fue la aristocracia y no el Estado quien se ocupó de los conflictos sociales que aquejaban a la nación. De la misma manera que la delincuencia, la prostitución o el alcoholismo, el establecimiento de hospicios, hospitales, escuelas de instrucción primaria, corrió por cuenta de particulares e instituciones religiosas. De esto da cuenta un decreto de 1885 que situaba a los hospitales provinciales bajo la administración de los vecinos notables y las juntas locales de beneficencia. Así, por cincuenta años, éstas dirigieron los establecimientos de salud en las regiones. Inútiles resultaron los esfuerzos de médicos y parlamentarios por revertir esta situación: en 1842 el diputado Pedro Palazuelos planteaba ante la sesión de los cuerpos legislativos del Congreso la urgente necesidad de que fuera el Estado, y no la buena voluntad de vecinos, el que se hiciera cargo de los sectores marginados de la sociedad: "Si el Estado no se encarga de ellos

(...) temo que la clase indigente se levante contra la sociedad y asalte para subsistir”¹⁴.

Pero aun tardaría el Estado ochenta años en establecer un programa de asistencia estatal. El 14 de junio de 1920 se creó el Departamento de Sanidad, una propuesta curiosamente surgida desde el Ministerio de Guerra. Al parecer, los militares se encontraban especialmente preocupados por el tema social, ya que se le consideraba parte de la defensa y seguridad interna del país. En 1929 Ibáñez estableció la Junta de Auxilio Escolar que disponía de un cinco por ciento de los ingresos de los municipios. Poco a poco la Iglesia y la aristocracia fueron perdiendo protagonismo y el Estado, bajo las dictaduras militares, fue haciéndose cargo del asunto. Entre las décadas de 1930 y 1940 el Estado inició una política de inclusión de “lo popular” dentro de los planes de acción social. El Estado de Asistencia, organizado bajo los gobiernos del Frente Popular, se preocupó de las familias rurales que el discurso disciplinador de la República Parlamentaria y el gobierno populista de Alessandri habían descuidado. Para la historiadora María Angélica Illanes, el “control escritural”, accionado como mecanismo fiscalizador, condujo a una coaptación de los grupos marginales.¹⁵ Esto consistió en la implementación de una serie de mecanismos de reconocimiento, legalización y legitimación sexual popular, mediante el accionar de agentes públicas denominadas Visitadoras Sociales. En este proceso de constitución del Estado-Nación, las visitadoras o, en palabras de Illanes, “escribas”, poseen un doble estatus, en cuanto a género están cercanas al mundo de lo femenino, lo carnavalesco, lo ágrafo. Pero del mismo modo, en cuanto agentes, se constituyen en portadoras de un nuevo pacto escritural entre lo popular y lo institucional.

Alcoholismo y prostitución

Apartados de la ciudad patricia, los sujetos marginales eran custodiados en áreas de control. De esta forma las élites incitaron a las autoridades a preocuparse principalmente por el tema del alcoholismo y la vagancia. De esto da cuenta un artículo aparecido en *El Despertar de los Trabajadores* en 1924, consignando al alcoholismo como un asunto de higiene y salud pública: “El gobierno ha dispuesto la suma de 300 mil pesos para combatir

¹⁴ 19 de octubre, 1842. “Sesiones de los Cuerpos Legislativos”, Tomo XXX, p.433, citado en Mario Cárdenas, *op. cit.*, p. 59.

¹⁵ María Angélica Illanes, *Cuerpo y sangre de la política. La construcción histórica de las visitadoras sociales (1887-1940)*, Santiago de Chile, LOM, 2007.

el alcoholismo, será destinado a la Comisión Nacional de Educación Física y a la Liga Chilena de la Higiene Social¹⁶.

La primera ordenanza del 17 de mayo de 1892 regulaba la Ley de Patentes sobre los establecimientos que vendían alcohol. Estos negocios debían cerrarse a medianoche en las ciudades y al atardecer en el campo. En 1902 el Estado aprobó la Ley 1515 que regulaba los horarios de las licorerías. La lucha contra el alcoholismo, la vagancia y la prostitución era considerada una cruzada moral. Así lo constata un artículo publicado en el boletín *El Despertar de los Trabajadores* el domingo 24 de abril de 1921:

“...los culpables de esta vergüenza nacional, repetimos, es la torpe sociedad en que vivimos, la sanguijuela capitalista que se alimenta y vive experimentando hasta la última gota de sudor de nuestras mujeres, sin importarles nada del decaimiento de la raza y el mal nombre que por esta causa hemos conquistado en los diferentes pueblos del mundo”¹⁷.

En otro artículo publicado el 25 de junio, titulado “Las Orgías del Alcalde (...)”, la degeneración moral involucraba a la política, el alcoholismo y la prostitución:

“las puertas de las cantinas y de los burdeles los están recibiendo diariamente, todos los dueños de prostíbulos, para granjearse la benevolencia de los alcaldes, los invitan hoy en uno, mañana en otro, haciendo banquetes rodeando todas las rameras se convierten en libidinosas orgías, mientras el champagne corre a torrentes todo en aras de la inmunidad, para seguir explotando el vicio sin fiscalización alguna”¹⁸.

Algunos años más tarde, en 1924, nuevamente se relaciona el alcoholismo con la prostitución y la delincuencia, además de ser señalado como agente de degeneración:

“Hemos venido observando que en un corto lapso de tiempo los principales pueblos de la pampa, han sido testigos de numerosos hechos de sangre, en su mayoría consecuencia del alcohol... encontramos la clave porque se permite tanta libertad a los prostíbulos y cantinas...no les importa que los cantineros envenenen al pueblo y en los prostíbulos se degenera la flor de nuestra juventud”¹⁹.

¹⁶ *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, N° 2703, 11 de marzo de 1924.

¹⁷ *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, N° 1985, domingo 24 de abril de 1921.

¹⁸ *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, N° 2021, domingo 25 de junio de 1921.

¹⁹ *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, N° 2664, jueves 31 de enero 1924.

En un artículo de autoría anónima se condena incluso el baile y las fiestas populares: “El trago lleva a la mujer a ofrecer su cuerpo, hay que suprimir los bailes por ser fuentes de inmoralidad”²⁰.

La prostitución fue considerada por el pensamiento higienista como una enfermedad que aquejaba a las mujeres abandonadas o poco instruidas y rescatarlas era un deber nacional:

*“debemos llegar hasta aquellos antros del vicio llamados prostíbulos, donde han caído nuestras hermanas envueltas en las redes de la miseria, viciadas por la maldad y el egoísmo. Debemos llevar hasta ellas nuestra palabra de amor, tendiéndoles nuestras manos y arrancarlas del vicio...debemos ser sus guías, estrecharlas en nuestros corazones olvidando su pasado porque ellas no han sido culpables, han sido víctimas...”*²¹.

Higienismo, educación y rehabilitación

Si el alcoholismo y la prostitución eran considerados virulencias, el foco de propagación era la falta de instrucción femenina. Es por ello que se intentó en 1824 reestablecer la Casa de Corrección para Mujeres, institución que había sido fundada en 1726 como asilo para meretrices. Así también lo entendieron pensadores liberales como Francisco Bilbao, Benjamín Vicuña Mackenna y Manuel de Salas. Este último obtuvo del ministro del Interior Francisco Pinto una subvención para el establecimiento de una casa correccional femenina derivada de las multas de la Corte de Apelaciones. En la Casa se instauró un régimen de trabajo conventual entre estudios, oraciones y castigos. Los delitos por los cuales se llegaba a la reclusión eran variados. En un documento de la *Gaceta de los Tribunales* fechado el 9 de marzo de 1844 se consigna que Ignacia Flores es condenada a “vergüenza pública” y a diez años de trabajos forzados y reclusión, por el delito de “alcahueta de su hija”²². Otro documento denunciaba las constantes fugas de internas desde la casa debido a la estricta disciplina a que eran sometidas²³. Ésta consistía en una jornada de trabajo desde las cinco y media de la mañana hasta la puesta de sol en verano y desde

²⁰ *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, N° 2696, martes 26 de febrero de 1924

²¹ *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, N° 2739, miércoles 30 de abril de 1924.

²² “Gaceta de los Tribunales”, N° 109, marzo de 1844, citado en Mario Cárdenas, *op. cit.*, p. 50.

²³ “Gaceta de los tribunales”, N° 2, noviembre de 1841; N° 196, diciembre de 1845; *El Araucano* N° 685, octubre de 1843. Ver *Ibid.*

las siete y media en invierno. Las internas se dedicaban en su mayoría a hilar hilo basto para la fabricación de jergas. Hacia 1843 el recinto contaba con un dormitorio donde se alojaban 44 mujeres y doce niños. No contaban con sala comedor, por lo que las internas debían ingerir sus alimentos en los pasillos de la casa: cinco panes y dos comidas al día, los jueves y los domingos se les proporcionaba carne y el resto de la semana frijoles, maíz con papas y cochayuyo. Al igual que en la mayoría de las casas de internamiento, las jornadas de trabajo iban acompañadas por sesiones de instrucción cristiana.

Benjamín Vicuña Mackenna, historiador e intendente de Santiago (1872-1875), fue uno de los primeros en plantear la problemática del encierro como espacio correccional, abogando por una reforma profunda en los ámbitos jurídicos. La pérdida de la libertad debía ir, según él, acompañada de la posible reforma del delincuente: "... el sistema penitenciario consiste, no tanto en el castigo como en la corrección, o en otros términos, su fin es la rehabilitación del alma más bien que el suplicio del cuerpo, y en esto consiste su excelencia, y los imponderables beneficios que le es deudora la humanidad"²⁴.

En un artículo publicado por el diario del Partido Obrero Socialista, P.O.S., cincuenta años después que Vicuña Mackenna se pronunciara a favor de la reforma penitenciaria, se constatan los esfuerzos de particulares y de representantes de organizaciones obreras por establecer un sistema de rehabilitación educacional y moral en las cárceles: "Desde el primero del presente mes ha empezado a funcionar una escuela primaria en la cárcel pública de este puerto fundada por el señor Nicolás Vallejos, abogado de la oficina de defensa obrera. Esta escuela es atendida por el señor Isaac Gálvez"²⁵.

El tema de las policías sanitarias fue otro punto de relevancia en el nuevo modelo higienista. Vicuña Mackenna señala:

"Las nociones verdaderas sobre la policía de seguridad comienzan apenas a jerminal entre nosotros. como sentimiento jeneral, la policía i sus agentes son para nuestro pueblo i aun para la sociedad en jeneral un objeto casi repulsivo al que siempre se juzga de mal ánimo i cuya

²⁴ Benjamín Vicuña Mackenna, *Memoria sobre el Sistema Penitenciario en General y su mejor aplicación en Chile*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Impreso Dirección General de Prisiones, 1941, p. 15

²⁵ *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, N° 1977, viernes 15 de abril de 1921.

*intervención se mira por todos, mas o menos, como algo que desdora, que enfada o que enoja*²⁶.

La modernidad era entendida como lo universal, donde cada ciencia disponía de sus elementos en la conjunción del Estado-Nación; la rehabilitación del delincuente es crucial en su conformación. Justamente en este punto Vicuña Mackenna orienta a las mujeres, éstas deben ser la tierra fértil donde germine la sociedad. Los cimientos de la nueva República son corroídos por la leche de madres ineptas e ignorantes: “Es la IGNORANCIA, esa nodriza maldita que amamanta todavía los pueblos del Nuevo Mundo, el origen único tal vez de este desorden radical, que consume nuestras sociedades”²⁷.

El rol fundamental de la mujer, en este sistema, es la educación de los hijos:

“No lo dudemos, nada puede esperar la sociedad del hombre a quien la voz maternal no preparó bien, y cuyos instintos no fueron dirigidos, en su primer desarrollo, por los dictados de la inteligencia, que los ilumina para sostener y los impulsa, los eleva y perfecciona en épocas posteriores de la vida ¿Y como conseguir después esta dirección salvadora (...)? Hay empero dos medios para ello (...): La Educación Primaria y el Sistema Penitenciario”²⁸.

La educación y sobre todo el trabajo se constituyeron en los vértices de este discurso. Los primeros liceos femeninos fiscales adoptaron el plan de estudios elaborado por Juana Gremler en 1883, en éste las labores de mano y de gimnásticas ocupaban un sitio de relevancia. Las estudiantes debían ser preparadas para desempeñar de buena manera su rol como esposas y madres. Se incentivaban los trabajos domésticos denominados en el “Reglamento para los Liceos de Niñas” de 1900 como Economía Doméstica e Higiene del Hogar. En tanto la educación masculina giraba en torno a los ramos científicos y matemáticos, como Física, Química, Biología, y particularmente un ramo de higienismo similar al impartido en los liceos de niñas pero adscrito, en este caso, al ámbito científico de la malla curricular, llamado Higiene e Historia Natural.

²⁶ Benjamín Vicuña Mackenna, *La Policía de Seguridad en las grandes ciudades modernas*, Santiago de Chile, Imprenta La República, 1875, p. 3

²⁷ *Ibíd.*, pp. 11-12.

²⁸ *Ibíd.*

Muchos de los ramos denominados de “adorno” en la malla curricular femenina como son el estudio de canto, música, pintura y dibujo, eran considerados accesorios de relevancia en la educación de la futuras madres y “refinadas esposas”; así lo enfatiza el Prospecto del Liceo de Niñas N° 2 de Santiago:

“...se cultiva el sentimiento estético por medio de la enseñanza del canto, del dibujo i de la pintura; se prepara a las alumnas para las necesidades de la vida diaria por las clases de labores de mano, i se despierta de este modo el gusto por ocuparse de estas artes, que a la vez que constituyen un precioso adorno, son un benéfico contrapeso contra los peligros de una vida ociosa, i finalmente se atiende en especial al desarrollo físico por medio de la gimnástica”²⁹.

Juana Gremler protestaba contra la exagerada importancia dada a los ramos de adorno, que desplazaban en cantidad de horas a los ramos científicos y humanistas:

“Resulta que los ramos técnicos i de adorno tienen en el nuevo plan una importancia desmedida para un Liceo de Niñas, que sólo tiene 8 años de estudio i debe perseguir otros fines que el de dar a las alumnas cierta habilidad manual. Lejos estoi de negar la importancia que pueda tener esta habilidad, pero un Liceo de Niñas no es el establecimiento que debía dársele preferencia sobre los ramos que desarrollan el carácter”³⁰.

Carácter que conduce al buen ejercicio de la mujer republicana. El cuerpo femenino, unido al cuerpo masculino, es lo que conforma la estructura medular del cuerpo social, así lo declara Olimpia de Rouge: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación que no es más que la reunión de la mujer y el hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ellos”³¹.

Pero no todas las mujeres ilustradas tenían la misma opinión acerca del ejercicio político del bello sexo. Durante las revoluciones americanas,

²⁹ *Prospecto del Liceo de Niñas N° 2 de Santiago*, redactado en conformidad a los acuerdos de la Junta de Vigilancia, Santiago de Chile, Imprenta Litografía y Encuadernación Barcelona, 1900, pp. 14-15.

³⁰ Juana Gremler, *Memoria del Liceo 1*, A. M. E. Volumen I, p. 588. En Paola Cavieres, Eliana Pérez, Carola Sepúlveda, *Cocinar, Tejer, Coser y Bordar: La Acción de los Primeros Liceo Femeninos Fiscales de Santiago en el Reforzamiento del Rol Tradicional de la Mujer (1894-1912)*, Santiago de Chile, Tesis Universidad de Santiago de Chile, 2004, p.163.

³¹ Olimpia Gouge, *Declaración de los derechos de la mujer*. Índice III. Citado en Michell Perrot, *La Familia Triunfante. Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1991.

muchas abogaron por una educación más digna y un estatus social preeminente, pero éstos fueron vanos esfuerzos al momento de esgrimir un sujeto político femenino, ya que ni las mismas pensadoras ilustradas abogaban por estos derechos. Para Clorinda Matto de Turner:

*“La mujer ha nacido para madre y debe ser toda ternura y sentimientos, porque el código que la rige es el corazón. Por esto pido para el varón el bullicio de la política, donde todos se engañan unos a otros (...) y para la mujer el altar de la familia, donde ella atiza el fuego sagrado...”*³².

Felicia Moscoso, otra connotada pensadora ilustrada del Perú republicano, defendía la importancia de las mujeres en su rol de madres republicanas: “Debe preferir la mujer llenar su misión doméstica, trabajando en formar el corazón de esos pequeños seres que más tarde tienen que militar en las filas de la política de su país y que no serán más que lo que sus madres quieran que sean”³³.

Para Francisco de Paula González Vigil, sólo en el hogar la mujer está segura, en la tribuna política quedaría expuesta a la agresión e irreverencia de los hombres: “la mujer, en el campo de la política, quedaría degradada desde los primeros pasos; porque estaría expuesta a que los hombres le faltasen el respeto”³⁴.

Es claro que el oficio femenino, al que se refiere, se encuentra ligado a la maternidad y el hogar. Así también lo asevera Bernardo Gentilini en su manual cristiano de la mujer: “...el mérito de la mujer consiste en ordenar la casa, en hacer feliz al marido, en consolarle, en alentarle y en educar a sus hijos, es decir en hacer hombres...”³⁵.

Pero este pensamiento no es únicamente masculino, muchas mujeres compartían esta idea, así lo manifiesta la pensadora María del Pilar Sinués en sus “Estudios acerca de la Educación de la Mujer”: “Creo que la mujer

³² Clorinda Matto de Turner, “Luz entre sombras. Estudio filosófico-moral para las Madres de Familia en el Perú Ilustrado”, N° 81, Lima, enero de 1889, en Margarita Zegara, *Mujeres y género en la historia del Perú*, Margarita Zegara (editora), Lima, CENDOC-Mujer, 1999, p. 814.

³³ Felicia Moscoso del Carvajal, “Ligeros Pensamientos consagrados a la mujer”, Lima Editorial, 1901, en *Ibid.*

³⁴ Francisco de Paula González Vigil, “Importancia de la educación del bello sexo”, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1976, en *Ibid.*, p. 27.

³⁵ Bernardo Gentilini, *El Libro de la Mujer. Como Cristiana, Esposa, Madre, Educadora y Apóstol*, Santiago de Chile, Apostolado de la Prensa, 1928, p.100.

necesita constantemente el amparo de un padre, de un esposo, de un hermano, de un hijo³⁶.

En Chile la connotada intelectual y educadora Amanda Labarca sostiene: "...entonces la inteligencia del hombre hallará, en la sensibilidad intuitiva de la mujer, su mejor aliada, y complementará la potencia de su fuerza física con esas inextinguibles energías espirituales que florecen en toda mujer que ama, en toda madre que vela, sufre, goza y se sacrifica por sus hijos³⁷.

El cuerpo de la mujer es concebido como complementariedad del masculino; su natural inclinación hacia la estabilidad y la sensibilidad la conducen hacia el hogar y la maternidad. La mujer es recluida en el hogar como ámbito propio de su naturaleza, pero lejos de encontrar en este espacio autonomía se encuentra, una vez más, sometida. El hogar se convierte en un espacio en disputa, donde la autoridad masculina se siente impelida a conquistar un ámbito por naturaleza peligroso.

Justo cuando el pensamiento ilustrado intentaba desatar la voluntad de los individuos, y empujarlos a un accionar más activo en el ámbito político, la mujer, doblemente sometida por clase y por género, no gozó del mismo derecho. En los procesos de modernización, las mujeres fueron excluidas como sujetos políticos. En Chile la carta de 1833, aunque no explícitamente, les negaba derechos civiles y públicos. A pesar de ello, un grupo de rebeldes de la ciudad de San Felipe se inscribieron para votar por Benjamín Vicuña Mackenna en las elecciones presidenciales de 1876. Las inscritas fueron sólo diez mujeres: Lidia Aylwin, Ester Escobar, Josefa Alfaro, Tránsito Alcayaga, Mercedes Cabezón, Carmen Osorio, Petronila Toro, Rosalía Rodríguez, W. Ortillo y Francisca Alvarado³⁸. Este hecho motivó la aprobación en 1884 de una Reforma Constitucional que estableció, taxativamente en el artículo 40, que solamente tienen derecho a votar los hombres. Pero no todas las feministas se involucraron con la misma vehemencia en el proyecto sufragista; connotadas educadoras y pensadoras como Martina Barros Borgoña o Amanda Labarca, abogaban por un feminismo retirado de los espacios públicos. Mientras Barros prefería postergar la lucha política y acceder primero a la lucha social:

³⁶ María del Pilar Sinués, *Estudios acerca de la Educación de la mujer*, Madrid, 1876, p. 8.

³⁷ Amanda Labarca, *¿Adónde va la Mujer?*, Santiago de Chile, Ediciones Extra, 1934, p. 171.

³⁸ *El Mercurio*, 16 de noviembre de 1875.

“Pero la mujer -señalaba Martina Barros- no reclama esos derechos políticos, lo que ella necesita son sus derechos sociales”³⁹. Labarca, en tanto, se inclinaba por un “feminismo maternal latinoamericano”: “...surja un nuevo evangelio feminista, más doméstico, más ligado al porvenir del hogar, de la familia, de los hijos, que el feminismo sajón, que lleva la marca exageradamente individualista de su raza”⁴⁰.

El nuevo modelo educacional esbozó un imaginario femenino cercano a la sumisión y la reclusión. La madre ilustrada se convirtió en el sostén del hogar: “Que la educación de la mujer traiga hasta las más miserables chozas los hábitos del orden, de economía y de trabajo”⁴¹.

Los discursos educacionales reafirmaron los conceptos en torno a la pasividad femenina que el imaginario científico, junto a una moral burguesa, había ideado desde el siglo XVIII. Así lo sostiene Amanda Labarca: “La educación en boga obedecía a las normas patriarcales. Para que desempeñara su papel sumisa, graciosa, cumplidamente, no era menester otra enseñanza que la del catecismo, las labores domésticas...”⁴².

Pero, pese a la importancia que se le concedió a la educación femenina como sostén de la nueva república, los gobiernos, durante la primera mitad del siglo XIX, se preocuparon más de la educación secundaria masculina en desmedro de la educación pública femenina. En 1831, de las 82 escuelas que existían, ninguna era fiscal, 8 eran municipalizadas, 7 conventuales, 3 parroquiales y 64 particulares⁴³. Durante el gobierno de Francisco Antonio Pinto (1827-1829), se abrió el primer Colegio Femenino, cuya directora fue la señora Fanny Delaunau, aunque dicho establecimiento educaba a las hijas de los oligarcas. Fue sólo en la segunda mitad del siglo XIX que las ideas liberales incentivaron a las instituciones educacionales a mejorar la educación pública femenina y el interés por la educación pública motivó la fundación de colegios públicos de niñas. Los planes de Juana Gremler, como se ha mencionado con anterioridad, establecieron nuevas perspecti-

³⁹ Martina Barros, “Prólogo a la traducción de la Obra de J. Stuart Mill, ‘La esclavitud de la mujer’”, en *Revista de Santiago*, N° 2, Santiago de Chile, 1942, p. 123.

⁴⁰ Amanda Labarca, “Nuestras actividades Femeninas”, 1923, en *¿A dónde va la mujer?*, op. cit., p. 147.

⁴¹ F.M. Del Castillo, en Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857*, Madrid, Siglo XXI, 1988. p. 31.

⁴² Amanda Labarca, *¿Adónde va la Mujer?* op. cit., p. 23.

⁴³ Fernando Campos Harriet, *Desarrollo de la Educación en Chile*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1960, p. 13.

vas sobre la educación pública en general. En este contexto, se destacaron dos figuras femeninas: Antonia Tarragó e Isabel Lebrun, cuyos establecimientos, el Liceo Santa Teresa y el Colegio de la Recoleta, promovieron un plan particular de estudios que no facultaba a las alumnas para el ingreso en las aulas universitarias.

Pese a todos estos esfuerzos, la educación femenina no tuvo grandes avances, ésta se mantuvo principalmente en manos de instituciones religiosas como la Congregación del Sagrado Corazón o las Monjas de la Providencia, invitadas a Chile durante el gobierno de Manuel Montt. A este respecto, Amanda Labarca señala que entre 1840 y 1890 las congregaciones religiosas fueron: “el principal núcleo de enseñanza femenina (...) sus postulados religiosos armonizaban perfectamente con las exigencias de una sociedad católica que solicitaba de la mujer, antes que nada, virtudes cristianas, sumisión, urbanidad...”⁴⁴.

Pero la naturaleza femenina, se pensaba, inclinada hacia la pasividad, la hacían vulnerable a variados peligros; así lo sostiene el médico Federico Corominas, en su libro “Vida conyugal y sexual”, en una fecha bastante tardía, 1962, pero que devela la influencia que tuvieron estos conceptos en los ámbitos científicos y educacionales: “Recluida y con menos ocupaciones físicas, se entregan a lecturas peligrosas cuya peligrosidad en el orden moral no se puede negar, en una palabra, menos distraída por ocupaciones personales, tiene más facilidades para entregarse a placeres solitarios...”⁴⁵.

En un artículo aparecido en *El Despertar de los Trabajadores*, en relación a un femicidio, se culpabiliza a la educación femenina como la causante del deterioro familiar: “Nosotros creemos que la base de la felicidad conyugal es la educación de la mujer, que por desgracia en la actualidad recibe, no solamente intelectual, sino también moral, una educación malísima”⁴⁶.

La mujer debe ser educada para ser la compañera y no dejarse seducir por las frivolidades de su propia naturaleza:

“Criada desde pequeña, lejos del contacto del hombre, acostumbrada a mirar a este no como el compañero de su vida, sino como a un enemigo peligroso, a quien hay que temer(...) Por otra parte, desde que nace solo

⁴⁴ Amanda Labarca, *Historia de la Enseñanza en Chile*, Santiago de Chile, Universitaria, 1939, p. 130.

⁴⁵ Federico Corominas, *Vida conyugal y sexual*. Disponible en <http://www.identidades.org/pasado/onanismo2.htm> (consultado en julio del 2008).

⁴⁶ *El Despertar de los trabajadores de Iquique*, N° 1911, viernes 28 de enero de 1921.

*oye halagos que van poco a poco corrompiendo su corazón (...) de su alma la modestia para hacerla pretenciosa único orijen de porque es la mujer una flor que solo puede vivir de engaños; para ella el hombre que no se galantea es un animal ridículo que le inspira asco o por lo menos desprecio*⁴⁷.

Para el pensamiento del P.O.S, la mujer no está llamada a un protagonismo, ella es la compañera, quien apoya al hombre en su reivindicación social, ella aporta desde el hogar para que el obrero cumpla con su cometido político.

Luis Amunátegui, connotado personero de la educación chilena, considera la educación femenina como un sostén del alfabetismo nacional: “Si en Chile se hubiera hecho a favor de las mujeres respecto a instrucción tanto como se ha trabajado en provecho de los hombres, todos los niños sabrían leer, escribir y contar, porque las mujeres son las maestras natas del hogar doméstico”⁴⁸.

Y más adelante agrega, coincidiendo con Vicuña Makenna: “¿De qué medios se valdrá la madre para guiar a sus hijos si ella es ignorante?”⁴⁹.

Pero pese a la uniformidad de criterios en relación a la educación femenina, la sexualidad, la familia y el matrimonio, aún sobrevivían algunos discursos rebeldes. El 27 de enero de 1922, *El Despertar de Los Trabajadores* publicaba un artículo firmado por la militante María Elena Ramírez, dirigido a las mujeres proletarias, en un desesperado llamado por romper con los viejos mitos biologicistas: “A nosotras (...) siempre se nos dice que nuestra inferioridad mental, muscular es un hecho (...) basados en estos ficticios argumentos pesa la tiranía masculina sobre nosotras...”⁵⁰.

María Elena Ramírez desarticula los mecanismos de dominación de la misma forma como el sistema hegemónico los ha construido desde el margen de lo natural: “Pero esto no quiere decir que nuestra masa encefálica sea más reducida que la del hombre, pues demasiado sabemos que opiniones autorizadas de célebres fisiólogos y antropólogos han dado al traste con estas rancias teorías...”⁵¹.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ Miguel Luis Amunátegui, *Estudios sobre Instrucción Pública*, Tomo II, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1894, p. 261.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, viernes 27 de enero de 1922.

⁵¹ *Ibíd.*

Finalmente María Elena retira sutilmente el velo, descubriendo las construcciones culturales con las que se ha barnizado el imaginario corporal: "...es lógico el resultado que la intelectualidad de la mujer resulte inferior, pues estas diferencias de medio lo determinan, pero de ningún modo equivale a afirmar que el cerebro femenino sea menos apto para abarcar los dominios de la ciencia..."⁵².

Conclusiones

El higienismo en Chile se estableció como parámetro y coordenada de imaginarios corporales y espaciales constituyendo, a la vez, una casta especializada médica denominada por algunos autores como "*intelligentzia médica*" y que influyó notoriamente, a partir de la década de 1870, notoriamente en las nuevas estructuras legales, educacionales y morales. En este sistema, las mujeres quedaron excluidas del ejercicio de las labores "nobles", relacionadas con la producción, siendo relegadas a los ámbitos privados y a la re-producción. Al contrato social rousseauiano que garantizaba los derechos inalienables de una parte de la masculinidad (burguesa, occidental, heterosexista) no se agregó un necesario contrato sexual que garantizara, del mismo modo, los derechos de la mayor parte de la ciudadanía republicana (mujeres, niños, homosexuales).

El lenguaje y los discursos, tal como señala Violi, fueron ajenos a una identidad política femenina, negando a éstas la apropiación de sus propios cuerpos siendo sometidas a un imaginario nacido desde el patriarcalismo. Esto queda de manifiesto en un artículo publicado en *Revista Católica*, en abril de 1913, vilipendiando la imagen contestataria y feminista de Belén de Sárraga:

*"...se nos ocurre que esto lo decía por sí misma la oradora, que, divorciada de su marido y separada de sus hijos, no ha sabido ser esposa ni madre, no diremos modelo, pero ni siquiera de un tipo ordinario. (...) Sombria inquietud es la que preocupa a la pobre conferencista divorciada. La desdicha de su hogar, el no poder entenderse con su marido, le hace ver el mundo de otro color, le parece que las demás mujeres son tan infelices como ella"*⁵³.

⁵² *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, viernes 27 de enero de 1922.

⁵³ *Revista Católica*, Santiago de Chile, abril de 1913, pp. 28-30.

Bibliografía

Fuentes primarias

Prospecto del Liceo de Niñas N° 2 de Santiago, redactado en conformidad a los acuerdos de la Junta de Vigilancia. (1900). Santiago de Chile, Imprenta Litografía y Encuadernación Barcelona.

EL MERCURIO de Santiago de Chile, publicación 16 de noviembre de 1875.

REVISTA CATÓLICA, Arzobispado de Santiago de Chile, publicación Abril 1913.

Bibliografía general

AMUNÁTEGUI, Miguel Luis. (1894). *Estudios sobre Instrucción Pública*, Tomo II, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

ARROM, Silvia Marina. (1985). *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, Madrid, Siglo XXI.

BARROS, Martina. (1942). "Prólogo a la traducción de la obra de J. Stuart Mill, La esclavitud de la mujer", en *Revista de Santiago*, N° 2, Santiago de Chile, 112-124.

_____ (1942). *Recuerdos de mi vida*. Santiago de Chile, Orbe.

BOLETÍN DE LAS LEYES Y DECRETOS DEL GOBIERNO 1810-1814. (1998). Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

CAMPOS HARRIET, Fernando. (1960). *Desarrollo de la Educación en Chile*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

CÁRDENAS, Mario. (1991). "Grupos marginados en los inicios de la era republicana: Vagabundos, mendigos e indigentes", en *Cuadernos de Historia*, N° 11, Santiago de Chile, Universidad de Chile.

CAVIERES, Paola, et al. (2004). *Cocinar, Tejer, Coser y Bordar: La Acción de los Primeros Liceo Femeninos Fiscales de Santiago en el Reforzamiento del Rol Tradicional de la Mujer (1894-1912)*. Santiago de Chile. Tesis Universidad de Santiago de Chile.

- COROMINAS, Federico. (1962). *Vida conyugal y sexual*. Disponible en <http://www.identidades.org/pasado/onanismo2.htm> (consultado en octubre del 2009).
- FOUCAULT, Michel. (1991). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, México D. F., Siglo XXI.
- _____ (1991). *Historia de la sexualidad, La inquietud de Sí*. México D. F., Siglo XXI.
- _____ (1998). *Historia de la Locura*, Tomo I, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2000). «La Gouvernamentalité», en *Dits et Écrits*, Tomo IV, pp. 641-642. Citado en LAZZARATO, Mauricio, “Del Biopoder a la Biopolítica”, en *Revista Multitudes*, N° 1, París, marzo. Disponible en <http://www.sindominio.net/arkitzean/otras-cosas/lazzarato> (consultado en octubre del 2009).
- _____ (1980). “El ojo del Poder: entrevista con Michel Foucault”, en BENTHAM, Jeremías, *El Panóptico*, Barcelona, La Piqueta. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Disponible en <http://rie.cl/?a=1009> (consultado en octubre del 2009).
- GENTILINI, Bernardo. (1928). *El Libro de la Mujer. Como Cristiana, Espo-sa, Madre, Educadora y Apóstol*, Santiago de Chile, Apostolado de la Prensa.
- ILLANES, María Angélica. (1993). *En el nombre del pueblo, del Estado y de la ciencia: historia social de la salud pública - Chile - 1880/1973 (hacia una historia social del siglo XX)*. Santiago de Chile, Colectivo de Atención Primaria.
- _____ (2007). *Cuerpo y sangre de la política. La construcción histórica de las visitadoras sociales (1887-1940)*, Santiago de Chile, LOM.
- LABARCA, Amanda. (1934). “Nuestras actividades femeninas” (1923), en *¿A dónde va la mujer?*, Santiago de Chile, Extra.
- _____ (1939). *Historia de la Enseñanza en Chile*, Santiago de Chile, Universitaria.
- MÁRQUEZ BRETÓN, Bernardo. (1982). *Orígenes del Darwinismo en Chile*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

- PERROT, Michell. (1991). «La Familia Triunfante». En ARIÈS, Phillippe, DUBY, Georges, *Historia de la vida privada*, Volumen IV, Madrid, Taurus.
- RICHARD, Nelly y VIOLI, Patricia. (1993). “¿Tiene Sexo la Escritura?”, en *Masculino/Femenino*, Santiago de Chile, Francisco Zeggars.
- SINUÉS, María del Pilar. (1876). *Estudios acerca de la Educación de la mujer*, Madrid, Suárez.
- VICUÑA MACKENNA, Benjamín. (1941). *Memoria sobre el Sistema Penitenciario en General y su mejor aplicación en Chile*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Impreso Dirección General de Prisiones.
- (1875). *La Policía de Seguridad en las grandes ciudades modernas*, Santiago de Chile, Imprenta La República.
- VIOLI, Patricia. (1991). *El Infinito Singular*, Madrid, Cátedra.
- VV.AA., *El Despertar de los Trabajadores de Iquique*, órgano oficial del Partido Obrero Socialista, Iquique, 1921-1925.
- ZEGARA, Margarita. (1999). *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, ed. Margarita Zegara. Lima, CENDOC-Mujer.

Integración en celuloide. Nación y mujer en el cine mudo chileno (1917-1918)¹

Ana María Ledezma Salse*

“Parece que las imágenes que se mueven han sido especialmente inventadas para permitirnos visualizar nuestros sueños”

Jean Tédesco
Cinéma expression

Las primeras décadas del siglo XX chileno estaban imbuidas de una sensación de crisis y de búsqueda de una identidad nacional. En dicha búsqueda se incorpora discursivamente a los “nuevos” sectores sociales y étnicos que se visibilizaron en este período (aquellos excluidos del modelo oligarca, conservador y posteriormente liberal). En medio de la preocupación por consolidar la cohesión social, como dice Bernardo Subercaseaux, se va “reformulando la idea de nación hacia un mestizaje de connotaciones biológicas o culturales, confiriéndole al Estado un rol preponderante como agente de integración”². Más allá de la vasta producción de los intelectuales de la época al respecto³, me centraré en la matriz discursiva nacionalista integradora socializada a través de un medio de comunicación masivo, el

* Licenciada en Historia de la Universidad de Chile. Magíster (c) en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Chile. Becaria Conicyt. Correo electrónico: aledezmas@gmail.com

¹ Este artículo emanó del trabajo realizado como tesista ayudante del proyecto Fondecyt N°1040381, a cargo de Bernardo Subercaseaux. Agradezco al investigador su disposición y orientación.

² Bernardo Subercaseaux, *Nacionalismo y cultura en Chile (1900-1930)*, Manuscrito inédito, p. 5.

³ Algunos son Enrique Mac Iver, *Discurso sobre la crisis moral de la república* (pronunciado en 1900); Nicolás Palacios, *Raza Chilena. Libro escrito por un chileno para los chilenos* (1904), *Decadencia del espíritu de nacionalidad* (1908); Benjamín Vicuña Subercaseaux, *Un país nuevo. Cartas sobre Chile* (1903); Tancredo Pinochet Le Brun, *La conquista de Chile en el siglo XX* (1909); Francisco Antonio Encina, *Nuestra inferioridad económica* (1911); Alejandro Venegas, *Sinceridad. Chile íntimo en 1910* (1911); Carlos Pinto Durán, *Como se hunde el país* (1917); Alberto Cabrero, *Chile y los chilenos*, (1926); Alberto Edwards, *La fronda aristocrática* (1927); Carlos Keller, *La eterna crisis chilena* (1931), entre otros.

cine, y en cómo este medio logra naturalizar la *experiencia patriótica* en claves civilizatorias modernas que hacen de ella una práctica, un conjunto de derechos reclamables relacionados con un cúmulo de bienes concretos y cotidianos. Para Jesús Martín-Barbero, dos son los medios que logran la vivencia cotidiana de la nación: el cine y, mayoritariamente, la radio, logrando aquella invisible unidad nacional e identidad cultural compartida. La clave en esta etapa es, para el autor, “la de transmutar la ‘idea’ política de nación en ‘vivencia’, en sentimiento y cotidianidad”⁴.

No sólo escogí un medio de comunicación específico, sino también un sujeto particular, la mujer. En él podemos apreciar la conjunción de la integración como nueva *idea fuerza* del nacionalismo y el rol que juega el cine en pos de conseguir –al menos introducir en el imaginario– aquella idea. Así lo expresaba el presidente Pedro Aguirre Cerda al decir que la radio y el cine eran “formidables persuasores y educadores de la población”⁵. Si bien me centraré en Chile, en el ámbito latinoamericano la situación no dista de lo acaecido en nuestro país⁶.

Cine y cultura de masas

“Deslumbrada por tantas y maravillosas invenciones, la gente de Macondo no sabía por dónde empezar a asombrarse. [...] Se indignaron con las imágenes vivas que el próspero comerciante don Bruno Crespi proyectaba en el teatro con taquillas de boca de león, porque un personaje muerto y sepultado en una película, y por cuya desgracia se derramaron lágrimas de aflicción, reapareció vivo y convertido en árabe en la película siguiente. El público que pagaba dos centavos para compartir las vicisitudes de los personajes, no pudo soportar aquella burla inaudita y rompió la silletería. El alcalde, a instancias de don Bruno Crespi, explicó mediante un bando, que el cine era una máquina de ilusión, que no merecía los desbordamientos pasionales del público. Ante la

⁴ Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987, p. 179.

⁵ Cit. en Gonzáles y Rolle, *Historia social de la música popular en Chile. (1890-1950)*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004, p. 220

⁶ Una situación diferente es la del cine mexicano, así como su forma de ‘producir’ nacionalismo. Para mayor información ver Jesús Martín Barbero, *op.cit.*, tercera parte. Acerca de la situación Latinoamericana ver John King, *El carrete mágico. Una historia del cine Latinoamericano*, Bogotá, Tercer Mundo, 1994.

desalentadora explicación, muchos estimaron que habían sido víctimas de un nuevo y aparatoso asunto de gitanos, de modo que optaron por no volver al cine, considerando que ya tenían bastante con sus propias penas para llorar por fingidas desventuras de seres imaginarios”

*Gabriel García Márquez
Cien años de soledad*

A sólo ocho meses de su estreno en París, llega a nuestras costas el cine. Eliana Jara nos cuenta: “en mayo de 1897 se presentó en el Salón de la Filarmónica, en la calle Tarapacá de la ciudad de Iquique, un cinematógrafo que muestra las primeras vistas de cine nacionales de las que se tenga registro [entre ellas están] ‘Una cueca en Cavancha’ y la ‘llegada de un tren de pasajeros a la estación de Iquique’”⁷. La popularidad de este medio de comunicación masivo creció ostensiblemente con el paso de los años para llegar a convertirse en 1910, como afirma Stefan Rinke, en el “medio de entretención más popular e influyente del período [transformándose en] el factor más significativo en la emergencia de la cultura de masas en el Chile de las primeras décadas del siglo XX”⁸.

Debido a la Primera Guerra Mundial, la preeminencia europea –especialmente francesa– cede su lugar a Estados Unidos, desde donde entre los años 1915 y 1916 se importa la mayoría de las películas exhibidas en nuestro país y en toda Latinoamérica, pese a que sus *films* eran de baja calidad. Esta situación cambió a partir de los años siguientes al constatarse el pujante mercado latinoamericano y el estratégico rol propagandístico que el cine podía ejercer, sobre todo teniendo en cuenta que el país del norte ya había entrado en el conflicto bélico; la revista *Cine Gaceta* nos da cuenta de ello:

[...] Chile ha dejado de ser el mercado de segunda mano donde se enviaban las películas después de explotadas hasta en los teatros provincianos de otros países. Las más valiosas creaciones del cinema se estrenan hoy antes que en Buenos Aires, Lima o Río de Janeiro y, a veces, antes que en Europa. Los programas de

⁷ Eliana Jara Donoso, “¿Cien años del cine chileno?”, en *Patrimonio Cultural* (revista de la DIBAM), Santiago de Chile, año 7, N° 25, 2002, p.26.

⁸ Stefan Rinke, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile 1910-1931*, Santiago de Chile, DIBAM, 2002, p.59. Esta investigación me ha sido de gran utilidad para realizar este trabajo.

*nuestros cines están confeccionados con cintas de edición reciente y directamente enviadas de fábrica. El público no soportaría ya la exhibición de películas rayadas o movidas*⁹.

El interés es tal que ubican sucursales de distintas compañías cinematográficas en diversos países de la región, incluyendo Chile¹⁰. Pese a ello, las salas de cine o biógrafos, como solían llamarse, no eran “aptas”: como cuenta un periódico de la época, muchas de ellas “se han construido sin atender a propósitos de higiene y seguridad y que, colocados a distancias considerables del centro [generalmente en barrios obreros], pueden convertir las vistas que exhiben en espectáculos que perviertan”¹¹. Nace así la necesidad de crear biógrafos lujosos.

En 1921 se inaugura la *Sala Imperio* en Santiago y en Valparaíso el cine *Star*, lugares que incluso poseen salidas de emergencia para su público de clase alta. Antes de la Primera Guerra Mundial esta entretención estaba orientada a la clase obrera, llegando a ser denominada *contracultura plebeya* por las élites. La percepción varía a partir de 1918 gracias al cambio cuantitativo y cualitativo de salas y películas: pese a que continúa siendo segregador, termina por convertirse en moderno, *chic*; en palabras de Rinke: “Durante la década de 1920, el cine se convirtió en un espacio público de cultura de masas sobrepasando por mucho al teatro en cuanto a la relevancia e inclusión social”¹².

La modernidad venía en celuloide, de ellas los espectadores se apropiaban de “actitudes modernas”: energía, audacia, autoconfianza e iniciativa individual. Atendamos los comentarios de Lucila Alzagra en la revista que dirige, *La Semana Cinematográfica*, transcritos por Jacqueline Mouesca y Carlos Orellana de la siguiente forma: “Las cintas yankees de aventuras’ constituyen ‘un precioso elemento de educación’ para combatir en el niño la timidez y el apocamiento. ‘Después de ver a Eddie Polo, a Perla White,

⁹ *Cine Gaceta*, revista teatral y cinematográfica, Valparaíso, Año 1, N° 1, Segunda quincena de agosto de 1917 (Segunda época), p.7.

¹⁰ Entre 1917 y 1918 llegan a Chile representantes directos de las compañías cinematográficas Fox, Paramount y Goldwyn. En 1928 Metro-Goldwyn -Mayer, La Paramount se instala en Santiago en 1925 (que cubre a los mercados de Perú, Bolivia y Ecuador). Para mayores referencias remitirse a Stephan Rinke, *op. cit.*

¹¹ *El Mercurio de Santiago*, 1 de enero de 1911. Citado por Eliana Jara Donoso, *Cine mudo chileno*, Santiago de Chile, Imprenta los Héroes, 1994, p. 23.

¹² Rinke, *op. cit.*, p. 66.

a Antonio Moreno, a William Hart, el niño se sentirá lleno de audacia y valor, se sentirá otro”¹³.

Las imágenes de mujeres “modernas” fueron parte del repertorio, y no tan sólo en el argumento sino que las actrices también fueron las protagonistas en las revistas dedicadas al cine en la época¹⁴. Eran retratadas y (re)presentadas como mujeres inteligentes, profesionalmente exitosas, confiadas y esbeltas. Si bien existe una liberación, llevada al extremo con la *flapper*¹⁵, ésta no penetraría en el entramado social, pues la situación fue vista como una amenaza al ideal de castidad y honor de las chilenas¹⁶. La *Liga de Damas Patrióticas* llega, incluso, a solicitar al Ejecutivo y al Legislativo la prohibición del cine al terminar su campaña “moralizante” en 1918¹⁷. Aun cuando no se llegaría a ese extremo, se crea un panel de censura de carácter nacional en 1920, dejando de lado la práctica municipal previa (por ejemplo, la película *La baraja de la muerte o El enigma de la calle del lord* fue censurada en Santiago pero exhibida en Valparaíso)¹⁸. Al año siguiente

¹³ Mouesca y Orellana, *Cine y memoria del siglo XX*, Santiago de Chile, LOM, 1998, p. 82. Podría agregar el film de Pedro Sienna *El hombre de acero* (1917): “la temática del self-made-man donde el esfuerzo individual recibe su recompensa: una mejor posición económica, el amor de una bella aristócrata y todos los ingredientes que simbolizan el éxito social”, en Jara, *op. cit.*, p. 36.

¹⁴ Sobre las revistas de cine, ver Eduardo Santa Cruz, “Las revistas de cine (1910-1920)”, en Carlos Ossandón y Eduardo Santa Cruz, *El estallido de las formas. Chile en los albores de la “cultura de masas”*, Santiago de Chile, LOM, 2005. Sobre las estrellas, ver Carlos Ossandón, “La sociedad de los artistas. De Sarah Bernhardt a las cupletistas de comienzos del siglo XX”, en *Mapocho* (revista de Humanidades de la DIBAM), N° 60, 2° semestre de 2006, Santiago de Chile. Para el caso internacional, ver Edgar Morín, *Las estrellas de cine*, Buenos Aires, Universitaria, 1964. Morín define a la estrella como el resultado de la dialéctica entre el actor y el papel (p.12).

¹⁵ Definida como mujer joven, de pelo corto, fumadora, indecente y libertina que bailaba los lascivos Black-Bottom y Charleston. Para mayor información ver Rinke, *op. cit.* *La flapper* es el antecedente de la *Vamp* y de la posterior *Good-bad-girl*. Para mayor información ver E. Morín, *op. cit.*, p. 29

¹⁶ El Padre Alberto Hurtado escribió en 1943 un interesante libro al respecto “Cine y Moral. El Biógrafo, su influencia psicológica y moral en la niñez y en la adolescencia”, Santiago de Chile, Splendor, 1943. Disponible en http://www.memoriachilena.cl//temas/documento_detalle.asp?id=MC0003166 (consultado en agosto de 2009).

¹⁷ Jorge Iturriaga, “Rentabilidad y aceptación. La imagen de Chile en el cine argumental, 1910-1920”, en *Cátedra de Artes* (revista de artes visuales, música y teatro), Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 2, Santiago de Chile, 2006, p. 2. Agradezco al autor haberme facilitado su artículo antes de que fuese publicado.

¹⁸ Esta película, cuyo director no ha sido identificado, trataba sobre el bullado asesinato de un acaudalado hombre de la capital, donde el autor intelectual del crimen fue su

(1921) el Parlamento toma la primera medida de censura prohibiendo el ingreso a los cines a menores de 15 años. En 1925 Alessandri Palma crea el *Consejo de Censura Cinematográfica* y se dicta una multa a quien critique públicamente la censura. En 1928, Ibáñez le da rigidez a la censura llegando a extenderla a aquellos *films* que ridiculizaran a las autoridades, y establece que las películas “para adultos” eran “inconvenientes para señoritas”, sin respetar su mayoría de edad¹⁹.

De esta suerte, las mujeres eran un infantil espectador, un sujeto pasivo y sin criterio al que era necesario orientar, disciplinar; para Claudia Montero:

“la emergente industria cultural cumplió un importante papel normativo, ya que presentó modelos acordes con el sistema desigual en términos de clase y género sexual; definiendo roles específicos para varones y mujeres dentro de la industria cultural: los primeros como productores, es decir, sujetos activos, y las segundas como consumidoras, por tanto sujetos pasivos. Sin embargo, las mujeres subvirtieron estas normas y cuestionaron el orden social existente, escribiendo, dirigiendo, editando y publicando editoriales”²⁰.

Crisis y nuevo nacionalismo

El régimen oligárquico parlamentario comenzaba a fisurarse visibilizando su carácter excluyente y desigual, no sólo a través de la “cuestión social” y el movimiento obrero, o de la elección de Alessandri Palma, sino también de la llamada “Pacificación de la Araucanía” y de los conflictos bélicos (Guerra del Pacífico, Guerra Civil del '91), así como de la transformación de la ciudad en un espacio heterogéneo en el que la élite estaba

esposa (Corina Rojas). La película pensaba ser estrenada en la capital el 17 de agosto de 1916, fecha previa a la pronunciación de la sentencia por parte del tribunal, y esta fue la razón que dio la alcaldía santiaguina para censurarla (en Valparaíso se estrena a los 6 días de su intento capitalino).

¹⁹ Ambos documentos se encuentran digitalizados en la página www.memoriachilena.cl.

²⁰ Claudia Montero, *Contrapunto: mujeres de clase media a través de revistas de Chile y Argentina, 1920-1939*, Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile, 2006. La autora hace referencia al texto de Beatriz Sarlo *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988. El destacado es mío.

perdiendo progresivamente el control de aquellos espacios de intercambio simbólico que previamente dominaba.

En este contexto, el nacionalismo comienza a alejarse de su cuño ilustrado como comunidad contractual, y surge un nacionalismo culturalista sobre la base de las ideas del romanticismo alemán, que se aleja de la dualidad nación-contrato acercándose a la nación-herencia, y aproximándose de este modo a la dimensión cultural. Sin embargo, esto no significa que la nación deje de ser generada por la élite y el Estado; en otras palabras, lo político organiza lo cultural, pues la crisis genera una recomposición del imaginario nacional en el que se asocia nacionalismo con particularismo (costumbres, tradición, lengua), determinando lo cultural la existencia de la nación. Para Jesús Martín-Barbero “la nación incorpora al pueblo ‘transformando la multiplicidad de deseos de las diversas culturas en un único deseo, el de participar del sentimiento nacional’”²¹. Dentro de esta forma de entenderlo, el nacionalismo sería, siguiendo a Subercaseaux, “un mecanismo de integración y de estabilización que facilite la transición y neutralice la anomia social, una rearticulación de la imagen de la nación que sea más integradora que la pre-existente”²². Ejemplo de ello son los escritos sobre la *raza chilena*, donde se exaltan los “combativos araucanos”, dándose una integración étnica previamente inexistente²³. Otro ejemplo es la exaltación del “roto chileno”, que trata de ennoblecer a quienes han sido marginados social y culturalmente a través del carácter bondadoso y desinteresado que supuestamente poseen²⁴. El cine es el primer lenguaje de una nueva experiencia cultural, la popular urbana, que satisface el “hambre” de las masas por hacerse socialmente visibles, por tener imagen y voz en la

²¹ La frase al interior pertenece a Novaes, *O nacional e o popular na cultura brasileira*, citada por Martín-Barbero, *op. cit.*, nota al pie 9.

²² Bernardo Subercaseaux, “Teoría y práctica del nacionalismo” en *op.cit.*, p. 155.

²³ El libro *Raza chilena* de Nicolás Palacios es un referente ineludible. Ejemplos desde la historiografía son J. Vicuña Cifuentes, Rodolfo Lenz, L. Thayer Ojeda, Tomás Guevara, A. Acevedo Hernández, Ricardo E. Latcham, Joaquín Edwards Bello, Enrique Molina. También pintores y músicos (Mariano Latorre y Rafael Maluenda; Alfredo Lobos y Pedro Luna; Pedro Humberto Allende, Carlos Lavín y Alfonso Leng), entre otros autores y disciplinas.

²⁴ Además del exitoso libro de J. Edwards Bello *El roto* (1920) donde exalta su hospitalidad, inteligencia, fuerza física, energía y patriotismo, existieron innumerables personificaciones y caricaturas entre las que destaca la de Jorge “Coke” Délano en la revista *Topaze*. Debo agregar que en la película *El hombre de acero*, el “roto” se incorpora a la figura “robándose” la película. Ver Iturriaga, *op. cit.*

identidad nacional²⁵. Así el cine al permitir al pueblo verse, lo “nacionaliza” haciendo que las masas vean al país a su imagen.

Podemos apreciar que existe una valoración, un rescate de lo auténtico y autóctono, en desmedro crítico de la copia realizada por la élite decimonónica de lo europeo. La expresión política de este cambio fue la creación del Partido Nacional (1916) y, en el plano religioso, la nacionalización de la Virgen del Carmen (1923).

Las películas

La elección de las películas realizada en este trabajo refiere a las dos matrices discursivas previamente enunciadas: nacionalismo y mujer. La unión de ambos tópicos tenía ya bastante tiempo, pero más que hacer una larga referencia a su utilización daré algunos ejemplos internacionales representativos de su presencia, para luego centrarme en su incorporación en el cine mudo chileno.

Durante la Revolución Francesa esta asociación toma gran fuerza: imposible olvidar la pintura de Eugène Delacroix “La libertad guiando al pueblo”, donde Marianne está enarbolando la bandera en plena lucha, con un pecho al viento; o la imagen de la aristocracia y la Francia Republicana representada por mujeres²⁶. En Argentina las mujeres se asociaban a la “honra nacional” en tiempos en que los inmigrantes llegaban a sus costas, y en Uruguay también se dio el salto emblemático que conjuga la mujer criolla con la honra nacional. En palabras de un contemporáneo: “la mujer

²⁵ Si bien las temáticas utilizadas en los argumentos cinematográficos estaban referidas previamente en la literatura decimonónica (especialmente la novela romántica), no la considero como la primera expresión cultural señalada, pues en ella los sectores excluidos no son receptores “activos”: para leer, además de poseer el ‘saber’, es necesario tiempo de ocio y un ambiente adecuado, ambos muy poco probables para estos segmentos sociales. El folletín sí lo logra, pero al ser predominantemente melodramático y tangencialmente nacionalista, lo excluyo del presente análisis.

²⁶ La imagen de la aristocracia está disponible en el texto Jean Massin, “*Almanach de la Revolution Francaise*” París, Club Francaise du Livre, 1963, p. 55. La de la Francia republicana en G. Duby- P. Aires. *Historia de la Vida Privada*, Volumen IV, Buenos Aires, Taurus, 2001, p. 31. Esta imagen también incluye los pechos descubiertos, símbolo de fertilidad y de un porvenir fecundo. La aristocracia en cambio es representada como una mujer delgada, vieja y de pechos caídos.

del país sería siempre la víctima, y con ella, caería también el decoro de la nación²⁷.

El objetivo de este artículo es indagar acerca de las representaciones femeninas en el cine mudo chileno, y dentro de él me centraré en aquellas películas que poseen un corte explícitamente nacionalista²⁸ (19 de las 81 contabilizadas). Entre éstas, escogí tres: *La agonía de Arauco o El olvido de los muertos* (1917), *Alma Chilena* (1917) y *Todo por la patria* (1918)²⁹. A mi juicio, en las tres películas se genera la coexistencia de distintos discursos en torno a las representaciones femeninas, a su dualidad en los medios de comunicación en cuanto escaparate de modelos apegados a lo patriarcal y espacio de emergencia de nuevas imágenes, nuevos roles y nuevos espacios para la mujer (teniendo en cuenta que el primer desnudo femenino en un *film* nacional es de 1924³⁰), y a la asociación generada entre mujer y nación.

1. *La agonía de Arauco o El olvido de los muertos*

El argumento es el siguiente: una hermosa y rica mujer pierde a su familia en un insólito accidente. Jugando al tenis su marido da, accidentalmente, un raquetazo a su único hijo quien muere. Agobiado por la culpa y el dolor, su marido se suicida. La mujer “cierra su corazón” y su única alegría es Catrileo, un niño indígena al que adopta. A través de este personaje el melodrama se conecta con el argumento reivindicativo de los mapuches y su lucha por el territorio. La revista cinematográfica *Cine Gaceta* agrega: “nos cuenta la vida pretérita y presente de los araucanos, los indómitos indios convertidos hoy en pobres y tímidos seres por obra del alcohol y de

²⁷ Vicente Ponce de León, *El divorcio*, (Montevideo, 1905), citado por Asunción Lavrin, “Cambiando actitudes sobre el rol de la mujer: Experiencia de los países del cono sur a principios de siglo”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, N° 62, junio, 1997, p.83.

²⁸ “Se trataba de un tipo de episodio comúnmente denominado como gesta nacional, es decir, donde la identidad de una nación se hace una sola- volcada hacia una construcción política, como es la idea de patria”, Jorge Iturriaga, *op. cit.*, p. 11. Debo agregar que en la mayoría de las cintas se incorpora la cueca como una forma de exaltar lo nacional, ver Iturriaga, *op. cit.*

²⁹ Al final del texto se incorpora un anexo con las fichas de las películas, así como un listado de las películas revisadas según sus directores.

³⁰ En *Agua de vertiente* de Acevedo Hernández, ver Jara, *op. cit.*, p. 86.

la más cruel injusticia”³¹. El desenlace señalado en los distintos medios de comunicación sólo da cuenta del melodrama (la protagonista “conoce a un hombre cuyo tacto exquisito, comprendiendo el estado del alma de aquella mujer, consigue despertar en ella una nueva pasión borrando poco a poco el doloroso recuerdo hasta llegar al olvido de los muertos”³²), por lo que el “otro” desenlace nos está velado.

Pese a que en el *Diario Ilustrado* se criticó lo fútil del argumento³³ y a que *El Mercurio* afirmó que “esos indios son, a todo reventar, unos pieles rojas mal trajeados”³⁴, esta película, escrita y dirigida por Gabriela Von Bussenius, tuvo una buena acogida por parte del público. En los mismos medios que se criticó, se enarbola ahora el *film* gracias al espíritu propagandístico de éste, llegando a invitar a su estreno al Presidente de la República. *Cine Gaceta* nos cuenta:

“Haciendo obra patriótica, la [productora] Chile Film quiso que la Agencia de Arauco fuera también un film de propaganda de las bellezas naturales de nuestro país. Por esto las escenas se desarrollan en los más variados puntos de nuestro territorio, principiando por Viña del Mar, el aristocrático balneario, hasta llegar a los últimos confines de nuestra frontera, en la zona de los lagos, bosques y mapuches”³⁵.

Sin embargo, en ninguna de las revistas o periódicos se hace referencia al hecho de que una mujer fuese directora, y esta omisión despierta en mí algunas dudas: o el participar en acciones artísticas era un terreno cotidiano y permitido a las mujeres, o simplemente se acalla en pos del olvido; lamentablemente, me inclino por la segunda interpretación. Ello porque incluso contemporáneamente se denosta el papel de Von Bussenius en el libro de Eliana Jara, al afirmar que:

“Salvador Giambastiani se asocia con Guillermo Bidwell y Luis Larraín y producen esta película cuyo argumento y dirección corresponden a Gabriela Von Bussenius, una precoz estudiante de 17 años, aunque

³¹ *Cine Gaceta*, revista teatral y cinematográfica o revista quincenal ilustrada Órgano de los cinematografistas de Chile, Año 1, N° 1, Valparaíso, Segunda quincena de agosto de 1917 (Segunda época).

³² *Ibid.*

³³ *El Diario Ilustrado*, 27 de abril de 1917, debido al caprichoso accidente que inicia el melodrama.

³⁴ *El Mercurio*, 27 de abril de 1917. Críticas positivas se encuentran en *La Nación* de la misma fecha.

³⁵ Revista *Cine Gaceta*, *op. cit.*

*existen serias dudas de su papel como directora y es posible que hubiese una dirección compartida con Salvador Giambastiani, con el cual estaba unida sentimentalmente*³⁶.

Allí también se sostiene que la directora no volverá a incursionar en el cine “aún cuando sería una colaboradora silenciosa de Salvador Giambastiani”³⁷. De esta manera, Jara re-afirma el papel pasivo que las mujeres debían asumir, tanto en las producciones culturales como en la sociedad: el lazo sentimental destacado por la autora es una clara muestra de ello³⁸. Si bien pueden nacer sospechas, creo que el hecho de asumir un rol socialmente “incorrecto” por su notoriedad y poder es lo bastante subvertido como para no destacarlo. Quisiera agregar que, en mi opinión, Jara trata con desdén la obra: “Es más bien una aventura sentimental, donde el paisaje y el pueblo mapuche sirven de pretexto para justificar una metáfora sobre la extinción de la raza araucana. La pérdida del hijo y marido de la protagonista constituyen el nudo argumental del filme”³⁹, a diferencia de lo que nos cuenta otro autor dedicado al cine chileno, Mario Godoy:

*“En una de las escenas culminantes, el protagonista huía cuando veía venir a quienes les quitarían sus tierras, entonces oía una voz, la voz de su conciencia que lo llamaba a rebelarse: ‘oye, tú: ¿a dónde vas? No le des nada a los ‘huincas’, quema todo, no les dejes nada’. Se volvía entonces para desaparecer, pero después de dejar su ruca envuelta en llamas”*⁴⁰.

Este aspecto es reafirmado por Jacqueline Mouesca, quien lo único que afirma sobre la trama es que “trata del robo de tierras que sufrieron nuestros indígenas”⁴¹. Vemos que el argumento, en el que no se cuestiona la autoría de Von Bussenius, contiene escenas que distan del espíritu integrador, se alejan de aquello que “debía” contener un film nacional. Podríamos interpretarlo como una segunda subversión, otro modo de cuestionar no sólo al sistema patriarcal, sino a lo que se entendía por nación, alejándose de la concepción ilustrada de contrato o geofísica de límites; pues haciendo

³⁶ Jara, *op. cit.*, p. 34.

³⁷ *Ibid.* p. 35. El destacado es mío.

³⁸ Llama mi atención que, junto a la página dedicada a la película, la autora incorpora una imagen de Giambastiani, *Ibid.*

³⁹ Jara, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁰ Mario Godoy, *Historia del cine chileno*, Santiago de Chile, Fantasía, 1966. p. 25.

⁴¹ Mouesca y Orellana, *op. cit.*, p. 80.

alusión a una matriz más bien cultural y étnica, se aleja también del discurso integrador imperante en la época. Una mujer es quien tiende el lazo entre el pueblo mapuche y los 'huincas' –acoge a un niño de la etnia–: encargada de la integración, la mujer sería quien representa la nación, acogiendo a todos sus integrantes y convirtiéndose en la madre del conglomerado⁴².

2. Alma Chilena

Cine Gaceta nos cuenta del argumento e incorpora una entrevista con Carlos Eckardt, director-gerente de la Frey Films, casa productora de la cinta. En cuanto al argumento:

“Don Pedro Dávila, hombre honrado y pudiente, se arruina en negocios de bolsa y entrega todos los bienes a los acreedores –aunque con ello queda en la miseria– y se va con su hija única María, a ocupar un puesto muy subalterno en unas minas de don Carlos Hernández, en ValLENAR. Don Carlos, que está de novio con una rica heredera de Limache –donde se celebran grandes Fiestas por el noviazgo–, ve un día a María en su ventana y con la despreocupación de los que pasan sin mirar las flores que pisotean, enamora a la muchacha, la seduce y después se va tranquilamente a Limache a efectuar su matrimonio. Entre tanto, don Pedro, minado por la miseria, cae gravemente enfermo y muere en una noche de tempestad, y su hija queda en la orfandad y en la deshonra, al mismo tiempo que don Carlos se casa allí en el sur. [...] Don Carlos vuelve a ValLENAR con su esposa y allí sabe la muerte de don Pedro y, arrastrado por la conciencia, va a visitar a la huérfana seducida. Pero su esposa, advertida por la misma mujer Celestina, que atizó los amores con la muchacha, sigue tras de don Carlos y descubre la seducción: la infeliz María se va de allí, compadecida y acompañada solamente de un pobre roto, Pancho, hijo de Micaela, y mozo de don Carlos. María se va al sur y se acoge en casa de un antiguo servidor de su familia, Antonio, en una humilde caleta donde llega a ser el ídolo de los pescadores y el objeto del amor silencioso de uno de ellos, León; una chicuela, fruto de aquella seducción, alegra las tristezas de María. Los azares del destino llevan en viaje, por mar, a don Carlos y su esposa hacia el Sur; el buque se incendia, la esposa perece allí y los demás náufragos, entre ellos don Carlos privado de movimiento, llegan a la misma caleta

⁴² Me sorprende el hecho que el rol de madre y la maternidad sean utilizados por las cineastas feministas contemporáneas como un discurso reivindicativo, aquel espacio que aún no ha sido “explotado” por la producción cinematográfica hollywoodense, que algunos planteamientos llaman patriarcal. Mayores referencias en Ann Kaplan E., *Las mujeres y el cine. A ambos lados de la cámara*, Madrid, Cátedra, 1998.

*de María, y don Carlos a la misma casa de Antonio, donde lo cuidan y salvan, pero sin que María se muestre a él*⁴³.

Cuando se le pregunta al director de la Frey Film el por qué del título de la película, éste afirma:

*“Porque los autores [Arturo Mario y María Padín] han querido pintar en el argumento, dentro de un cuadro humano, rasgos característicos del Alma Chilena: la ligereza de conciencia del patrón que seduce a una pobre muchacha, sin dar toda su importancia al crimen que comete, pero que después siente todo el peso de su culpa y tiende con toda su alma a reparar la desdicha; la audacia de un hombre de fortuna que arriesga en los negocios cuanto tiene, y que después prefiere la miseria antes que quedarse con un centavo de sus acreedores; la nobleza de un roto humilde, tosco, ordinario, pero generoso y que llega a ser el único amigo de la desgracia y está dispuesto a entregar su pobre jornal a una desvalida; la infantil inocencia de la pobre muchacha que se deja engañar por palabras de amor, que después se yergue con toda la altivez de su dignidad herida y sacrifica más tarde su justa indignación ante el amor materno; la varonil ternura de unos cuantos pescadores humildes, y uno entre ellos de buena gana mataría a su rival, pero que ahoga su amor en pro de la felicidad de la mujer que ama*⁴⁴.

Las representaciones femeninas en la película son diversas: la esposa que perdona la infidelidad de su marido obligándolo a echar de sus tierras a su contrincante; o la celestina que atiza los amores del patrón con la muchacha pero que luego rompe la solidaridad genérica y prefiere estar del lado del “más fuerte” al develarle la situación a la esposa. Si nos damos cuenta, tanto en las situaciones descritas como en el caso de la protagonista, la ayuda y el apoyo provienen siempre del género masculino, reflejando aquella situación patriarcalmente impuesta y anclada en el imaginario social sobre “el enemigo interno”, es decir, sobre las mujeres en su relación congénica.

Dentro de este “nuevo” nacionalismo, vemos cómo en el film se incorpora al “roto”, exaltándolo y reforzando la imagen positiva de los sectores populares con los pescadores de la caleta y el enamorado de la protagonista. Ello es hacer sentir al público perteneciente a este sector, el que se percibe interpretado en la pantalla, que es parte de la historia, es parte del Alma Chilena, ya no es “el otro”. De todas formas, surgen ciertas suspicacias al

⁴³ *Cine Gaceta*, Año 1, N° 4, p.7.

⁴⁴ *Ibid.*

respecto al leer *El Chileno*: “Hemos visto muchas de nuestras costumbres, las corridas de vacas, las cuecas, las caletas de pescadores, la gente campesina con el alma llena de servilismo y malicia”⁴⁵. Si bien se incorpora al roto y a los sectores populares, el campesino es envilecido, creo, por un ideal modernizador que ve en el campo el reducto del atraso y la no-civilización: una exaltación de la ciudad y lo moderno se desprende de allí.

Se agrega, tanto en el artículo como en la cinta, una décima compuesta especialmente para la película, que la compendia y describe. En ella se exaltan rasgos que son comunes de todo un pueblo (apelando a Latinoamérica⁴⁶) pero que se exacerban especialmente en el “alma chilena”:

*“Rebelde a todo tirano,
Ardorosa en los amores,
Dispuesta a olvidar rencores
Si se tiende la mano;
En todos mira un hermano
Con que le digan ‘te obligo’;
Altiva ante el enemigo,
Del honor patrio celosa,
Mata por cualquier cosa
Y muere por el amigo”*⁴⁷.

Si nos damos cuenta, el sujeto en el párrafo anterior es femenino: nuevamente emerge la mujer como representante del “espíritu” nacional, del conjunto de características de un pueblo, de aquellas que distinguen y diferencian. De todas formas, no puedo dejar de advertir la “minoría de edad” de la mujer de la cinta (la infantil inocencia); pese a ello, la mujer recobra su “adulthood” gracias a la maternidad y al perdón, que después se yergue con toda la altivez de su dignidad herida y sacrifica más tarde su justa indignación ante el amor materno. Simbólicamente me atrevo a continuar con las asociaciones entre mujer y nación: la madre que a todos acoge, que olvida rencores y nos hace uno, que concilia las diferencias (pescador enamorado versus embaucador paralítico), que progresa.

⁴⁵ *El Chileno*, Valparaíso, 4/9/1917. Citado por Eliana Jara, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁶ Llama mi atención que en los films que revisé, el sentimiento latinoamericano esté tan presente. Creo que esto se debe al gran impulso del sentimiento de comunidad enarbolado por los intelectuales de la época (Martí, Rodó, Vasconcelos, entre otros). El “Congreso Femenino Internacional”, celebrado en Buenos Aires en 1910, es un claro y atingente ejemplo.

⁴⁷ *Cine Gaceta*, Año 1, N° 4, p.7.

Respecto de lo propagandístico del film, más allá del argumento, *Cine Gaceta* nos cuenta: “Y todos estos rasgos están vestidos con escenas netamente chilenas, como marco propio del cuadro: carreras, topeaduras, corridas de vacas, almuerzo campestre y cuecas con arpa y guitarra, tamboreo y huifa, y con expresiones y frases netamente chilenas”⁴⁸.

Esta producción llegó a ser enviada a Buenos Aires, lugar en el que preveían un gran éxito, pues “Alma chilena” era, según Eliana Jara y Jacqueline Mouesca⁴⁹, la versión criolla (deslucida para Jara⁵⁰) de “Nobleza gaucha”, un *remake*, diríamos hoy. Con todo, *Cine Gaceta* nos dice:

*“Aunque de tema absolutamente diferente no sabemos por qué todos encuentran cierta similitud entre Alma Chilena y la película de Cairo [director de la cinta trasandina]. Nosotros nos figuramos que debe ser cierta analogía entre las costumbres populares que aparecen retratadas en las películas y por la belleza de los títulos en verso, fieles exponentes de la poesía popular, que adornan ambas obras”*⁵¹.

3. Todo por la patria o El girón de la bandera

El argumento de la cinta es el siguiente:

*“Al sobrevenir la guerra con el Perú, los jóvenes chilenos van a enrolarse para defender la patria. Entre éstos se alistan Roberto y Lucas. El primero, hijo del dueño del fundo que labra la familia del segundo. Para ninguno como para Roberto, la partida es cruel, porque él ama a Rosa, hermana de Lucas, y la quiere contra la voluntad de su padre, quien manifiesta que mientras él viva su hijo no se casará con ella. Los dos muchachos parten a la guerra conduciéndose como héroes. Lucas muere en la toma de Arica. Roberto, conjuntamente con los demás, vuelve a su hogar después de la victoria, trayendo a los padres del compañero muerto, la dolorosa noticia. Aquellos la reciben con la consiguiente angustia. En ese preciso instante el padre de Roberto les dice que si el hijo de ellos murió como héroe, él ofrece el suyo para Rosa”*⁵².

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ Mouesca, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁰ Jara, *op. cit.*, p. 38.

⁵¹ *Cine Gaceta*, Año 1, N° 7, 15/12/1917, p.19

⁵² *El Chileno*. 4/5/1918, p. 1. Citado por Jorge Iturriaga, *op. cit.*, p. 11. El destacado es mío.

Es claro el tinte nacionalista de la película, y llega a ser explícito gracias a la participación del gobierno, facilitando “2.000 individuos de tropa en escena. Dirigidos por su propia oficialidad. Vestuario especialmente confeccionado en los talleres militares. Armas de la época de la Guerra del Pacífico, facilitadas por el Gobierno”⁵³. Convirtiéndose en propaganda oficial, se prevé su estreno para el 5 de abril, fecha en que se conmemora la Batalla de Maipú⁵⁴. Lucila Alzagra, directora de la revista *Semana Cinematográfica*, reafirma esta situación, pero desde el punto de vista del receptor:

“Las películas nacionales, con ambiente propio nuestro, encuentran en el público una aceptación extraordinaria [...] Al ver pasar por la tela los paisajes de nuestros campos y al ver moverse en ella a los sencillos pobladores de nuestras aldeas, así como al ver las escenas patrióticas del asalto y la toma del morro de Arica por nuestros propios soldados de línea, el aplauso brotaba espontáneo, vigoroso, ardiente, entusiasta, de todos los ámbitos de la sala. Algo de un soplo patriótico parecía que flotaba en el ambiente y electrizaba los corazones. ¿Qué más podría desear el autor de esta obra? ¿Qué más podría ambicionar la casa filmadora? ¿A qué otro más alto galardón podrían aspirar los intérpretes del drama?”⁵⁵.

Debo agregar que el sentimiento patrio no se representa por diferenciación del otro extranjero (en la película no se denigraba al pueblo peruano). Era un nacionalismo de lo propio, que poseía cierto “aire” latinoamericanista, como dice Iturriaga: “Efectivamente la situación bélica fue interpretada con un discurso integrador más que distanciador, como señala el mismo

⁵³ *Cine Gaceta*, febrero 1918, p. 16. Citado por Jorge Iturriaga, *op. cit.*, p. 12. Las cursivas siguientes también pertenecen al autor. Debo agregar que la película que genera el “efecto de real” barthesano es *Manuel Rodríguez* de 1920, donde: “Todos los materiales que se han necesitado para la confección escénica de la obra han sido diseñados por personas de mucha cultura histórica. Los trajes de civiles se han tomado del Álbum Geográfico de Chile, cuyo autor es el ilustre sabio francés Claudio Gay. Los trajes de militares y armamentos han sido confeccionados por los modelos que facilitara el Museo de Historia Militar”. (*El Mercurio*, Santiago de Chile, 23/5/1920: 23). “Las escenas de la reconstrucción histórica han sido efectuadas en los mismos sitios de leyenda: así veremos el convento de San Francisco, construido en 1582, las casas de carreras en el camino de San Pedro, las chozas del camino a Melipilla, la histórica sala de Curimón, la cárcel de los Talaveras, etc”. (*El Chileno* 18/5/1920: s/p). Citado por Jorge Iturriaga, *op. cit.*, p. 11. Sumado a la “reconstrucción de la fachada de la antigua Catedral de Santiago” Jara, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁴ Pese a la premura, la película sólo pudo ser estrenada el 2 de mayo.

⁵⁵ *La Semana Cinematográfica*, Directora: Lucila Azagra, año 1, N° 4, 30 de mayo 1918, pp. 9 y 12.

periodista: 'se han salvado con exquisito tacto todos los escollos que pudieran herir la susceptibilidad del pueblo peruano y es exaltado el heroísmo de los dos bandos en lucha'⁵⁶.

Respecto al rol femenino, nuevamente es integrador, pues con un matrimonio se saldan las diferencias entre las clases sociales bajo el amparo de la unidad nacional ("*todo por la patria*"); sin embargo, en la crónica sólo se alude al interés del joven por la muchacha y nada se dice sobre la correspondencia del amor: ésta se supone cierta, inhibiendo la capacidad de decisión femenina respecto a sus relaciones intergeneréricas, haciéndola un sujeto pasivo, receptor y no actor, y reproduciendo el patriarcalismo.

Concluyendo...

"El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmese entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos".

Michel Foucault
Vigilar y Castigar

En medio de la emergencia de los nacientes medios de comunicación de masas, con esos "aires de nuevos tiempos" de las primeras décadas del siglo XX, surge un sujeto femenino que traspasa los lindes del deber ser tradicional (o al menos los fisura). Es una mujer activa, trabajadora, independiente, con las capacidades necesarias –y legitimadas socialmente– para darse a la tarea intelectual, no sólo para ser profesional, sino también para escribir novelas, revistas, argumentos cinematográficos, ser directora de alguna publicación periódica, o de una película, ser algo más que dueña de casa, algo más que madre y esposa. Sin embargo, en las imágenes se contradice el mensaje, actualizándose los mitos que refuerzan aquel deber ser femenino en los roles pasivos que desempeñan las mujeres en los films. En *La agonía de Arauco*, la protagonista "encuentra" la solución a su melo-

⁵⁶ Jorge Iturriaga, *op. cit.*, p. 11. La cita interior es *Cine Gaceta*, febrero de 1918, p. 16.

drama personal, no la “busca”; en *Alma Chilena* es embaucada, sentimental, voluble y “desprotegida”; y en *Todo por la patria* ella es un fin, un personaje sin resolutividad, desempoderado. Tanto en *La agonía de Arauco* como en *Alma Chilena* una mujer es la protagonista. La actriz comienza a abrir espacios previamente vedados, “inconvenientes para señoritas”, lo artístico se disocia de lo bohemio y se liga a lo masivo, fraguándose la estrella⁵⁷. Ellas serían, para Jesús Martín-Barbero, una de las claves de la seducción que el cine ejerce en la población (femenina), ellas dan “cuerpo” al pueblo y obtienen su fuerza del pacto que re-liga sus rostros con el público, con sus deseos y obsesiones.

La segunda clave es el melodrama que, enlazando la épica nacional con el drama íntimo, conjuga la impotencia social y las aspiraciones heroicas, interpelando a lo popular desde el entendimiento familiar de la realidad, y logrando despolitizar las contradicciones cotidianas, quitándoles su capacidad de subversión⁵⁸. De allí que aquella especie de proto-feminismo llevado a cabo por las estrellas cinematográficas de la época y su modo de vida, no sea un nuevo parámetro generalizable de la condición femenina, pues se les aceptaba en virtud de su condición de excepción⁵⁹.

Enmarcado en el “discurso de la domesticidad”⁶⁰, la exaltación de la maternidad –familiar y social– en las representaciones femeninas de las cintas es evidente. En *La agonía de Arauco* la protagonista pierde aquellos vínculos que le daban sentido a su existencia (ser esposa de, madre de) y reconfigura su identidad al (re)asumir el rol de madre (la adopción de Catrileo); a partir de allí, la mujer será capaz de reconstruirse. En *Alma Chilena* la deshonrada joven es un infante durante la película, no hace más que acogerse bajo el amparo de algún hombre (“roto”, pescador) para sobrevivir, no existió la posibilidad de valerse por sí misma –trabajo, decisiones en general–, pero recobra su adultez, su poder, a través de la maternidad: ella le trae no sólo estabilidad, sino también capacidad de reflexión y perdón. La

⁵⁷ Remitirse a nota al pie N° 173.

⁵⁸ Para Martín-Barbero, entre 1920-30 se desarrolla un estilo cinematográfico que define como *Épica popular*, si bien el autor alude al caso mexicano, bien podría extrapolarse al latinoamericano, donde “a través de la melodramatización de la revolución le quita a ésta su sentido político”, Martín-Barbero, *op. cit.*, p.82.

⁵⁹ Ver Ossandón, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁶⁰ O de la “doctrina de las esferas separadas”. El concepto proviene de Joan Scott. Para su aplicación a Chile ver Carla Rivera, “El discurso de la domesticidad. Apropiación cultural desde lo femenino”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, USACH, año VIII, Santiago de Chile, 2004.

maternidad vista desde una segunda lectura, más higienista-eugenésica, es representada en el tercer film. El “don” sacrifica su estirpe aceptando el matrimonio de su hijo con la de su inquilino, pues las mujeres se consideraban portadoras del linaje, de allí la muerte social.

La tercera lectura se relaciona con la idea de nación. En las tres películas las mujeres son la personificación de la nación, de aquel conglomerado que nos une y convoca. Ella es quien une mapuches y *huincas*, ella es la que redime a los arrepentidos, y gracias a ella los límites de la estructura social son permeables: todos uno, todos Chile, *nuestro*. En este plano sitúo la asociación que se hace de la mujer y su honra con la patria y la honra nacional. El matrimonio es civilizado y la tradición asegura a la nación el progreso, por lo que el Estado asume un rol protector. Lavrin nos dice que: “tanto el progreso del estado como la nacionalidad misma dependen de la estabilidad en las relaciones de género”⁶¹, de ahí el rechazo al feminismo y a cualquier cambio que amenazara la hegemonía de los valores patriarcales (negación al divorcio, al aborto y exaltación de la maternidad). Así, la (auto)percepción femenina continúa atada a las concepciones tradicionales, pero en ella misma encuentra espacios de fuga por los que emerge un discurso liberador. Muestra de tal aseveración es la dicotomía creada entre feminismo y feminidad, la cual fue uno de los más frecuentes argumentos para evitar que la mujer ejerciese papeles y ocupase espacios que “no le correspondían”, puesto que ello la masculinizaba y convertía en monstruo abominable. Sin embargo, las mujeres subvierten el orden desde el interior mismo del deber ser, utilizando los papeles que socialmente se les asignaba y las mayores exigencias morales que recaían sobre sus hombros para legitimar sus prerrogativas: por ejemplo, el hecho que de ellas dependa la crianza y por ende la educación de los hijos legitima su derecho a ésta última, *se la intelectualiza*.

También el patriarcalismo permite que la gran exigencia moral para una mujer la dote de niveles superiores que legitiman su derecho a voto en cuanto a su capacidad de extirpar la corrupción y los “vicios” que rodean a la política⁶². El rol del cine en la difusión de ciertos discursos y, principalmente, el auge que éstos otorgan a la sociabilidad y la integración social (dentro de las clases y etnias, entre ellas, etc.) permitió la difusión y

⁶¹ Aquí se encuentra situado el pensamiento conservador y tradicionalista. Para mayores referencias al respecto, ver Lavrin, *op. cit.*

⁶² Por eso impactó tan fuerte el slogan de Ibáñez –ex dictador y luego presidente– de la escoba y “barrer con la corrupción” en el Chile de 1952.

discusión de las ideas sobre la relación entre los géneros, el cambio social y la situación de la mujer. Así en las películas –y en la esfera de lo cotidiano– se van introduciendo nuevas costumbres y moralidades, permitiendo pequeñas y soterradas rebeliones, nuevos lenguajes. Para Carlos Monsiváis el cine “es recinto aparente de las tradiciones que subvierte”⁶³. Este proceso de ampliación de las fronteras sociales y personales, de flexibilización de la opinión masculina, se dio, para Lavrín, entre 1900 y 1940, acompañado de un cambio en la configuración de los espacios (público/privado) de cada sexo.

Anexos ⁶⁴

I. Cuadros sinópticos de las películas:

Título de la película	La agonía de Arauco o El olvido de los muertos
Año de estreno	1917
Argumento	Gabriela Von Bussenius
Dirección	Gabriela Von Bussenius
Fotografía, cámaras y montaje	Salvador Giambastiani
Productores	Guillermo Bidwell y Luis Larraín
Intérpretes	Rosita Reynés, Gelda Nelson, Alfredo Torricelli, Olga Donoso, Francisco Carrasco y Armando Luci
Sociedad productora	Chile Films Co.

Título de la película	Alma Chilena
Año de estreno	1917
Argumento	Arturo Mario
Dirección	Arturo Mario
Fotografía y cámaras	Francisco Von Teuber
Productor	Carlos Eckardt Zúñiga

⁶³ Carlos Monsiváis, citado por Martín-Barbero, *op. cit.*, p. 128.

⁶⁴ Debo declarar que soy deudora de las compilaciones realizadas por Eliana Jara en *Cine mudo en Chile, op. cit.*, para la realización de estos anexos.

Interpretes	Carlos Justiniano, María Padín, María Quezada, Luis Romero y Z., Luis Rojas Gallardo, Arturo Mario y Carmela García
Sociedad productora	Hans Frey Films o Frey Films

Título de la película	Todo por la Patria o El girón de la Bandera
Año de estreno	1918
Argumento	Obra teatral 'Todo por la Patria', de Luis F. De Retana
Dirección	Arturo Mario
Fotografía y cámaras	Francisco Von Teuber
Productor	Carlos Eckardt Zúñiga
Intérpretes	Pedro Sienna, María Padín, Nicanor de la Sota, Nemesio Martínez, Luis Romero y Z., José García, Ricardo Cavero, Raquel Güller, María Quezada y Arturo Mario
Sociedad productora	Hans Frey Films o Frey Films

II. Material revisado, ordenado por director

1. Adolfo Urzúa Rozas: *Manuel Rodríguez* (1910)
2. Alberto Santana: *Por la Razón o la Fuerza* (1923), *Corazón de Huaso o Sol de Estío* (1923), *El odio nada engendra* (1923), *Esclavitud* (1924), *El Monje* (1924), *Como Don Lucas Gómez* (1925), *Las aventuras de Juan Penco Boxeador* (1925), *Mater dolorosa* (1925), *El caso GB* (1925), *Las chicas de avenida Pedro Montt* (1925), *Bajo dos Banderas* (1926), *Madres Solteras* (1927), *Los cascabeles de arlequín* (1927), *Cocaína* (1927), *La señal de la cruz* (1928)
3. Alfredo Llorente: *El Leopardo* (1926)
4. Alicia Armstrong de Vicuña: *El Lecho Nupcial* (1926)
5. Andrés Bartolotti: *Una Víctima* (1919)
6. Antonio Acevedo Hernández: *Almas Perdidas* (1923), *Agua de Vertiente* (1924)
7. Antonio Fernández Ruiz: *Madre sin saberlo* (1927)
8. Armando Rojas Castro: *Uno de abajo* (1920)

9. Arturo Mario: *Alma Chilena* (1917), *Todo Por la Patria* (1918), *La avenida de las Acacias* (1918), *Manuel Rodríguez* (1920)
10. Arcady Boytler: *Buscador de fortuna o No hay que desanimarse* (1927)
11. Carlos Borcosque: *Hombres de ésta tierra* (1923), *Traición* (1923), *Martín Rivas* (1925), *Diablo fuerte* (1925), *El huérfano* (1926)
12. Carlos Cariola: *Don Quipanza y Sancho jote* (1921), *Pájaros sin nido* (1922)
13. Carlos del Mudo: *Incendio* (1926)
14. Carlos Pellegrín: *Los desheredados de la suerte* (1924)
15. Eduardo Pérez Calderón: *La ley Fatal* (1925)
16. Emilio Taulis: *Una lección de amor* (1926)
17. Enrique Chilote Campos: *Justicia del desierto* (1926), *Bajo el cielo austral* (1929)
18. Eric Page: *Patrullas de avanzada* (1931)
19. Gabriela Von Bussenius: *La Agonía de Arauco o El olvido de los muertos* (1917)
20. Hernán Astorga: *El crisol de los titanes* (1927)
21. Jorge Coke Délano: *El hombre de acero* (1917), *Juro no volver a amar* (1925), *El rayo invencible* (1925), *Luz y Sombra* (1926), *La calle del ensueño* (1929)⁶⁵
22. José Bohor: *Como por un tubo* (1919), *El desarrollo de un pueblo o Magallanes ayer y hoy* (1920), *Mi noche alegre o Los parafinas* (1920), *Esposas Certificadas o Casarse por poder* (1921)
23. Juan Abbá: *En la ciudad del oro blanco o Entre la espada y la pared* (1927)
24. Juan Pérez Berrocal: *Canta y no llores, corazón* (1925), *Destino* (1926), *Vergüenza* (1928), *Canción de amor* (1930)
25. Luis Romero y Z.: *La tarde era triste* (1924)

⁶⁵ Esta película fue patrocinada por el gobierno y obtuvo Medalla y Diploma de Honor a la mejor película de habla castellana en la Gran Exposición de Sevilla en el año 1929, compitiendo con los más famosos directores de Europa.

26. Luis Rojas Gallardo: *Tristan Machuca* (1926)
27. Luis Rojas Garcés: *Ideal y Carne* (1926)
28. Marcelo Derval: *¿Por qué delinquirió esa mujer?* (1924)
29. Nicolás Novoa V.: *Galán Duende* (1922)
30. Nicanor de la Sota: *Golondrina* (1924), *Pueblo chico, infierno grande* (1925) *A las armas* (póstumo, 1934)
31. Pedro J. Malbrán: *Cuando Chaplin enloqueció de amor* (1920)
32. Pedro Sienna: *Los payasos se van* (1921), *El empuje de una raza*⁶⁶ (1922), *Un grito en el mar* (1924), *La última Trasnochada* (1926), *El Húsar de la Muerte* (1925)
33. Piet van Ravenstein: *Un viejo amor*⁶⁷ (1927)
34. Rafael Arcos: *Donde las dan, las toman* (1925)
35. Rafael Maluenda: *La copa del olvido*⁶⁸ (1923), *La víbora de azabache* (1927)
36. Roberto Idiaquez de la Fuente: *Bajo la mirada de Cristo redentor* (1924), *Nobleza Araucana* (1925)
37. Rosario Rodríguez de la Serna: *Malditas sean las mujeres*⁶⁹ (1925), *La envenenadora* (1929)
38. Salvador Giambastiani: *La baraja de la Muerte* (1916)⁷⁰

⁶⁶ Para Jara “es el primer intento de utilizar el cine con fines políticos”, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁷ Primera película cantada en Chile y Sudamérica, Jara, *op. cit.*, p. 142

⁶⁸ Acude al estreno el presidente Alessandri Palma con el fin de estimular la industria cinematográfica.

⁶⁹ Primera película chilena en que se introduce la figura de la *Vamp*.

⁷⁰ Si bien se cuestiona la dirección de Giambastiani, no puedo dejar de mencionar que esta película fue censurada por la Municipalidad de Santiago en su época, no permitiendo su exhibición. Versaba sobre el bullado *Crimen de la Calle Lord Cochrane*, donde la autora intelectual del crimen es la esposa de un acaudalado hombre de Santiago.

Bibliografía

Fuentes primarias

Revista *Cine Gaceta*. Esta revista posee dos épocas (1915-1916; 1917-1918). La primera corresponde a Santiago, donde se titulaba Revista quincenal ilustrada. Órgano de los cinematografistas de Chile. La segunda época es editada en Valparaíso y se titula Revista teatral y cinematográfica. Conserva su director (Augusto Pérez Órdenes)

La Semana Cinematográfica, Directora: Lucila Azagra, 1918-1920.

Bibliografía general

DUBY, Georges y Philippes ARIES. (2001). *Historia de la Vida Privada*. Volumen IV, Buenos Aires, Taurus.

GODOY, Mario. (1966). *Historia del cine chileno*, Santiago de Chile, Fantasía.

GONZÁLEZ, Juan Pablo y Claudio ROLLE. (2004). *Historia social de la música popular en Chile (1890-1950)*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile.

HURTADO, Alberto. (1943). *Cine y Moral. El Biógrafo, su influencia psicológica y moral en la niñez y en la adolescencia*. Santiago de Chile, Splendor. Disponible en http://www.memoriachilena.cl//temas/documento_detalle.asp?id=MC0003166 (consultado en agosto del 2009).

ITURRIAGA, Jorge. (2006). "Rentabilidad y aceptación. La imagen de Chile en el cine argumental, 1910-1920", en *Cátedra de Artes. Revista de artes visuales, música y teatro*, N°2, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 67-87.

JARA DONOSO, Eliana. (2002). "¿Cien años del cine chileno?", en *Patrimonio Cultural*, año 7, N° 25, Santiago de Chile, DIBAM, p. 26.

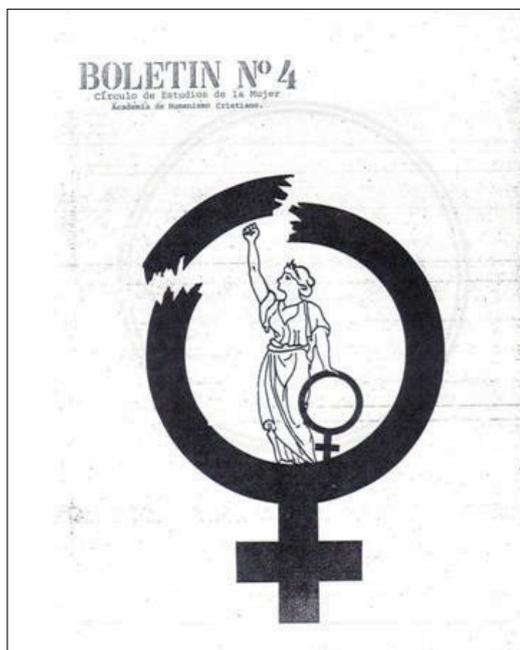
----- (1994). *Cine mudo chileno*, Santiago de Chile, Los Héroes.

KAPLAN E., Ann. (1998). *Las mujeres y el cine. A ambos lados de la cámara*, Madrid, Cátedra.

- KING, John. (1994). *El carrete mágico. Una historia del cine Latinoamericano*, Bogotá, Tercer Mundo.
- LAVRIN, Asunción. (1997). "Cambiando actitudes sobre el rol de la mujer: Experiencia de los países del cono sur a principios de siglo", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, N° 62, pp. 71-92.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili.
- MASSIN, Jean. (1963). *Almanach de la Revolution Francaise*, París, Club Française du Livre.
- MONTERO, Claudia. (2006). *Contrapunto: mujeres de clases medias a través de revistas de Chile y Argentina, 1920-1939*, Santiago de Chile, Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Latinoamericanos.
- MORÍN, Edgar. (1964). *Las estrellas de cine*, Buenos Aires, EUDEBA.
- MOUESCA, Jacqueline y Carlos ORELLANA. (1998). *Cine y memoria del siglo XX*, Santiago, LOM.
- OSSANDÓN, Carlos. (2006). "La sociedad de los artistas. De Sarah Bernhardt a las cupletistas de comienzos del siglo XX", en *Mapocho. Revista de Humanidades*, N°60, Santiago, DIBAM, pp. 11-24.
- RINKE, Stefan. (2002). *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile 1910-1931*, Santiago de Chile, DIBAM.
- RIVERA, Carla. (2004). "El discurso de la domesticidad. Apropiación cultural desde lo femenino", en AEDO, Roberto *et al.* (compiladores), *Espacios de transculturación en América Latina*, Santiago de Chile, LOM, pp. 33-50.
- SUBERCASEAUX, Bernardo. *Nacionalismo y cultura en Chile (1900-1930)*. Manuscrito. Proyecto Fondecyt N° 1040381. De este mismo texto se incorporan algunos capítulos específicos detallando su título.

Sitios feministas: *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*, 1980- 1983

Carol Arcos Herrera*



“Mientras Ud. patriarca ridículo escupe y carraspea y vocifera poder en bandos seriados, yo ordeno y compagino mis papeles, acumulo y pavimento en letras. Y me siento en eso un buen tanto irreducible. Ud. no lo puede todo, bien mirado. A Ud. patriarca entre los patriarcas, yo me opongo hasta con mis silencios”.

Julieta Kirkwood
Ser política en Chile

* Magíster en Literatura, Universidad de Chile. Correo electrónico: arcosce@gmail.com

A modo de aproximación

En este ensayo me propongo analizar la producción de discursos feministas durante la dictadura militar de Augusto Pinochet, a través del *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer* (1980- 1983, Santiago de Chile), producción escritural del colectivo signatario del mismo y que caracteriza la tensión discursiva entre feminismo y modernidad, para luego situar la escritura de mujeres feministas como un discurso o discursos con perfil propio en su relación con la política y el saber.

Bajo este marco de referencia postulo que, por una parte, los distintos géneros discursivos de carácter no canónico desplegados en el *Boletín* promueven un feminismo que vincula lo igualitario con la visibilización de la diferencia; por otra parte, la discursividad feminista de dicho dispositivo perseguiría la incorporación de sus demandas en lo moderno y la dislocación de discursos totalizadores de la modernidad desde una perspectiva de género-sexual. El *Círculo de Estudios de la Mujer*, a través de su *Boletín*, busca establecer un territorio situado desde la diferencia de la(s) sujeto(s) mujer(es), con la intención de desafiar los discursos hegemónicos en cuanto a género, en tanto circunscritos a las construcciones culturales en lo político, público y privado, y en el saber.

El feminismo en Chile, durante la dictadura militar (1973- 1989) se manifiesta en múltiples organizaciones que promueven la búsqueda de colectivización de un pensar crítico y político con respecto a las mujeres, generando nuevas formas de activismo y articulación del saber. Como señalara Julieta Kirkwood, luego de una etapa de “silencio feminista” (desde la década de los 50 a 1973)¹, en el mapa cultural y socio- político chileno se cristaliza una reemergencia de prácticas feministas de la mano del movimiento social de mujeres. Este último se constituiría como fuerza opositora y resistente al totalitarismo desplegado por el Régimen Autoritario, totalitarismo expresado en la represión ejercida por las organizaciones militares y la consecuente atomización de la sociedad, en la implantación de un sistema económico neoliberal y en la acentuación del discurso patriarcal a través de los organismos oficialistas de mujeres. Desde este contexto, las mujeres opositoras comienzan a forjar organizaciones para hacer frente a las anteriores medidas, como por ejemplo la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos en 1974. Pero, además, se comen-

¹ Julieta Kirkwood, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1986, p. 88.

zaría a conformar un activismo político y un pensamiento teórico crítico propiamente feminista, desde el cual las mujeres buscarían romper con el orden de poderes hegemónicos políticos y económicos, y desregular los cierres homológicos de representación y constitución de subjetividades sobre las relaciones de género en su despliegue asimétrico.

Siguiendo las periodizaciones establecidas por la socióloga Sandra Palestro² –en las que la autora expone la situación socio-política y económica bajo la dictadura y la emergencia en cada momento de organizaciones de mujeres–, el surgimiento de una práctica feminista se situaría en una segunda etapa que va desde 1977 a 1981. Es en este período de emergencia-reemergencia feminista que nace el *Círculo de Estudios de la Mujer*, consolidándose como la primera agrupación declaradamente feminista. Un pequeño grupo de mujeres, principalmente profesionales vinculadas a corrientes políticas de izquierda (entre ellas es necesario nombrar la participación de la socióloga y politóloga feminista Julieta Kirkwood), comienzan a reunirse en 1977 adoptando el nombre de *Asociación para la Unidad de las Mujeres*, ASUMA. No obstante, dadas las condiciones represivas del período, deben buscar un alero institucional para darle apertura a sus actividades, siendo la Academia de Humanismo Cristiano, dependiente del Arzobispado de Chile, la institución que las acoge. Es en 1979 que el grupo adopta el nombre de *Círculo de Estudios de la Mujer*.

Esta agrupación comienza a editar en abril de 1980 un boletín, consignado bajo el nombre de *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*, medio de comunicación alternativo que se instala como instancia de estudio y reflexión en torno a la realidad de la mujer³. Fue publicado desde 1980 a 1983, con un tiraje de doce números.

La composición de este órgano escrito explicita características que lo enmarcan dentro del nominativo boletín, ya que es una publicación mimeografiada, de elaboración artesanal y que aparece periódicamente. Además, es un espacio escrito producido por un colectivo con la intención de crear y difundir debates de corte político, formular conocimiento específico, articular el trabajo de los talleres que se imparten y captar militantes para el mismo. Otro aspecto importante en la constitución de un boletín es su distribución gratuita, no persigue fines de lucro, siendo su circula-

² Véase Sandra Palestro, *Mujeres en Movimiento 1973- 1989*, Santiago de Chile, Documento de trabajo, N° 14, FLACSO-Programa Chile, Serie de Estudios Sociales, 1991.

³ Afirmación presente en el apartado editorial del primer *Boletín*.

ción delimitada, preferentemente, a marchas políticas o concentraciones del mismo carácter.

El *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer* es publicado hasta 1983, año en que el *Círculo* es expulsado de la Academia de Humanismo Cristiano, por profundizar en temáticas como el divorcio y el aborto en las páginas del mismo. Estos contenidos atentaban contra la moral y la integridad humana para la institución cristiana. Luego de esta censura, el *Círculo* se fracciona en dos organizaciones: el *Centro de Estudios de la Mujer*, CEM, que adoptaría las tareas de investigación y estudio feminista que se había propuesto el *Círculo*; y la *Casa de la Mujer La Morada*, que se encargaría de la organización y formación del movimiento feminista por medio de talleres, charlas y activismo político. También desde este colectivo surgirá, a partir de la iniciativa de algunas de sus integrantes, el *Movimiento Feminista*.

El corpus en estudio ha sido trabajado anteriormente por Carmen Torres en *Evolution du discours de la presse des femmes au Chili: 1973- 1989*, tesis magistral inédita desarrollada en la Universidad de Quebec, Canadá. En dicha investigación, la autora somete a estudio los órganos mediáticos alternativos de los grupos de mujeres organizadas durante el período del régimen militar a partir de la orientación general que presentan éstos. La tesis que dirige su trabajo es la constatación de una evolución hacia temas específicos de mujeres.

Tensiones y distensiones de una relación

El feminismo en su relación con el proyecto de modernidad, en sus pactos de poder, lectura, representación, articulación de subjetividades y utopías emancipativas, entra en tensión, porque así como señalara Raquel Olea –citando a Celia Amorós–: “...la gran deuda que la modernidad tiene con las mujeres es haberlas dejado fuera del contrato social”⁴.

El llamado “neofeminismo” o “feminismo de segunda ola”⁵, en el que se inscribirá el feminismo de este momento en Chile, ya no sólo reclamaría

⁴ Raquel Olea, *Lengua Víbora. Producciones de lo femenino en la escritura de mujeres chilenas*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1998, p. 20.

⁵ Nelly Richard se refiere a este momento del feminismo como neofeminismo. Véase *Las estratificaciones de los márgenes*, Santiago de Chile, Francisco Zegers Editor, 1989. p. 63; por otra parte, Rosa María Magda Rodríguez utiliza la nominación de “feminismos de segunda ola”. Véase *Feminismo de fin de siglo: la seducción de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1994.

la igualdad –simetría en homologación al modelo masculino–, sino que se preguntará por las fronteras de lo público y privado en relación con la diferencia de la(s) sujeto(s) mujer(es). En Chile, por ejemplo, se preconizan consignas como “Lo privado es político” o “Democracia en el país y en la casa”. Este segundo feminismo tendría el comienzo de su desarrollo político y teórico en la década de los sesenta y setenta, marcado por el postestructuralismo francés; Nelly Richard ha señalado que en este momento el feminismo: “[...] afina su mirada a los engranajes de discursos que respaldan el juego de fuerzas entre actores, roles y participaciones, socialmente jerarquizados en base a un arbitrio sexual. Este neofeminismo surge muy compenetrado de los aportes teóricos realizados en el campo del pensamiento francés contemporáneo”⁶.

Desde el reclamo por la igualdad de un primer feminismo hacia la pregunta por la diferencia, se manifiesta la articulación de discursos contrahegemónicos que entran en tensión con la modernidad, conceptualizada a partir de una racionalidad instrumental-funcional y también patriarcal, si apuntamos al lugar de hablada del Círculo.

La relación entre feminismo y modernidad es problemática y compleja, y más aun si situamos esta relación en América Latina. El feminismo articulado principalmente por el despliegue teorético y activista norteamericano y francés, al territorializarse y desplegarse en América Latina no puede ser entendido según esos parámetros, es decir, como un proceso meramente mimético y de traspolación de contenidos, sino que existiría una trayectoria diversa hacia la conformación de prácticas discursivas feministas propiamente latinoamericanas.

La particularidad del contexto latinoamericano y chileno establece, también, una relación de multiplicidad con el proyecto de modernidad desplegado en la región. Jorge Larraín, al postular la existencia de múltiples modernidades, de diferentes trayectorias hacia la modernidad, se pregunta: “en qué sentido la modernidad, cualquier modernidad, tiene un contenido común sin el cual no puede llamarse modernidad, y en qué sentido se puede hablar de una multiplicidad de modernidades o de trayectorias a la modernidad que impide reducirlas todas al modelo europeo”⁷. Para Larraín, si se busca lo constitutivo de toda modernidad hay que considerar:

⁶ Nelly Richard, *op. cit.*, p. 63.

⁷ Jorge Larraín, *¿América Latina Moderna? Globalización e identidad*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2005, p. 17.

“el proyecto de autonomía y el control racional de la naturaleza, en relación de tensión permanente, como los requisitos imprescindibles para que la podamos llamar modernidad”⁸.

La modernidad se configuraría en América Latina en una forma propia: una modernidad, para Larraín siguiendo a Aldo Mascareño, concéntrica. En dicha modernidad el proyecto de autonomía es canalizado preferentemente por la esfera política, priorizándose la significación imaginaria de la autonomía por sobre la expansión del control racional. Siguiendo, además, los planteamientos de Nicolás Casullo, entendemos la modernidad latinoamericana como una configuración desde la crisis, como un campo interpretativo en donde los discursos entran en una permanente lucha de poder⁹. También en este sentido, podemos recoger lo puntualizado por Marshall Berman en relación con la modernidad como una experiencia que incuba en su mirada una capacidad crítica, la cual genera su propia crisis¹⁰.

En el tránsito de un feminismo de la igualdad a uno de la diferencia, se articula un cuestionamiento a las significaciones modernas. El feminismo, más que dirigir su ángulo de reflexión y crítica hacia el control racional expansivo e instrumental en el sentido de la teoría crítica francfortiana a la modernización y su proceso de reificación, abrirá una fractura en la racionalidad pensada como falo-logocentrismo, como racionalidad patriarcal y desde ésta se leerá dicha racionalidad instrumental-funcional. El patriarcado es apuntado por el feminismo como poder de lo masculino y “explicación teórica a la problemática de la mujer”¹¹. Es el modelo que ha pactado el orden simbólico y práctico, que ha controlado e institucionalizado los saberes y designado lo real. Además bajo este orden se interpreta, desde una territorialidad feminista, la naturalización de las representaciones y significancias de los géneros, esto es, que se adjudican a una esencia humana inalterable vuelta verdad absoluta, situando de este modo un “eterno femenino” como entequeia unitaria. El patriarcado habría organizado la experiencia moderna en dos ámbitos opuestos: lo público y lo privado, segmentos que precisarían prácticas distintivas y excluyentes para hombres y mujeres.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ Nicolás Casullo (editor), *El debate Modernidad / Posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993, p. 58.

¹⁰ Marshall Berman, “Introducción. La modernidad: ayer, hoy y mañana”, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1989, pp. 1-27.

¹¹ Julieta Kirkwood, *op. cit.*, p. 196.

Lo público y lo privado se constituyen como los espacios de posicionamiento social de la binaridad asimétrica masculino / femenino. En un texto metafórico del *Boletín*, firmado por Julieta Kirkwood, se manifiesta a través de un lenguaje irreverente el cuestionamiento a dicha distribución de poderes y saberes: “¿Y quién atendería la isla? Somos responsables de hacerla grata, acogedora, cálido reposo de guerreros. ¿Cómo podrían vivir los reyes sus existencias regias y nuestros Arieles desmadejar pensamientos en una isla desordenada, sucia, con las camas sin hacer?”¹².

La organización de la sociedad moderna en estas dos grandes esferas es declarada como una de las divisiones que subordinan a las mujeres y que semiotizan las asignaciones sexo-genéricas. En este sentido, Seyla Benhabib y Drucilla Cornella, siguiendo a Habermas, formulan que en la modernidad existirían estas dos esferas de coordinación de la acción y que, justamente es del espacio de opinión pública habermasiana, aquel espacio de racionalidad, medio de ilustración y elemento constitutivo del estado liberal de derecho, del que se habría excluido a las mujeres¹³. Esa división de territorios es puesta en tela de juicio por el *Círculo*:

“Estábamos encerradas en la trampa de la privacidad, que nos remitía una y otra vez a encontrar soluciones entre las cuatro paredes del hogar y ahí, enfrentadas a un problema frente al cual jamás nuestras fuerzas eran suficientes para darle solución, terminábamos impotentes -víctimas, al fin y al cabo- frente a nuestro problema convertido en invisible, excepto a nuestros ojos”¹⁴.

“La realización de la política es algo más que una referencia al poder del Estado, a las organizaciones institucionales, a las organizaciones de la economía y a la dialéctica del ejercicio del poder; es también, y tan fundamentalmente como lo anterior, repensar la organización de la vida cotidiana de mujeres y de hombres; es cuestionar, para negar, –o al menos empezar a dudar de- la afirmación de la existencia de dos áreas experienciales tajantemente cortadas de lo público (político) y lo privado (doméstico),

¹² *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*, N° 5, p. 5.

¹³ Véase: Seyla Benhabib y Drucilla Cornella (editores), “Introducción: Más allá de la política de género”, en *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons El Magnánim, 1990, pp. 9- 28.

¹⁴ *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*, N° 11, p. 20.

*que sacraliza estereotipadamente ámbitos de acción excluyentes y rígidos para hombres y mujeres*¹⁵.

Existiría una interpelación a la trayectoria de la política moderna, instaurándose una búsqueda emancipativa de una nueva forma de pensar lo político, puesto que se interroga lo privado como espacio en el que coexisten asimétricamente relaciones de poder en cuanto al género, problematizándolo como territorio político, y se instala, además, una pregunta por el mismo fraccionamiento de lo público y lo privado.

Otro aspecto cardinal en la relación entre modernidad y feminismo elaborada desde el *Boletín*, es la crítica a la representación y al sujeto, pues se evidencia el propósito de desmontar los códigos de estructuración material y simbólica del sentido, levantándose una duda epistemológica en relación con lo que había constituido un sujeto trascendental, unitario y autoreflexivo. La subjetividad será entendida desde un planteamiento constructivista-culturalista, es decir, el sujeto en la cultura se articularía a través de diversos procesos de significación: “¿Qué libertad de decisión tiene la mujer que estuvo sometida desde su infancia a una ideología que le dice que no es una verdadera mujer, una mujer ‘realizada’ a menos que sea madre, limitándola en sus posibilidades de persona integral?”¹⁶. Dicha ideología, el patriarcado, traza y tacha los sentidos y representaciones de lo real y la subjetividad, siendo precisamente esa práctica simbólica pensada desde la diferencia de la(s) sujeto(s) mujer(es), la que se busca fracturar.

Retomando los supuestos de Larraín, los propósitos emancipativos feministas responderían a una relación de distensión con la modernidad, considerada desde la significación de autonomía, pues en un gesto de *autonomos* se persigue establecer una práctica discursiva propia, de carácter político, y así modificar las constituciones sociales. Pero, también, situarían una tensionalidad en la medida que dicha significación priorizada en América Latina, a través de la esfera política, sólo ha sido cartografiada desde lo público.

En otro sentido, desde la significación del control y la razón se establece un nexo de rigidez patriarcal, nexo que en sus márgenes y cierres se buscaría resistir, presionar y relajar a través de la conceptualización de la diferencia genérico-sexual.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁶ *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*, N° 4, p. 5.

estipuladas: es la 'mujer de...'. Luego el inicio de un gesto, de un movimiento, que ensaya un 'yo mujer...' En el tercer tiempo, plenitud del gesto, plenitud del giro. Torciendo direcciones ajenas; cara a nuestras caras, afirmando: 'nosotras'¹⁸.

Es en ese torcer de direcciones programáticas en relación con la diferencia de la(s) sujeto(s) mujer(es) que la realización del *Boletín* manifiesta una voluntad de saber, pues se persigue constituir un discurso o discursos que entren en tensión con las prácticas hegemónicas, prácticas conceptualizadas bajo la noción teórico-política de patriarcado. Dicha noción patentizaría la asimetría en las relaciones genérico-sexuales desde un lugar de hablada feminista.

Desde otro ángulo de interés, es preciso apuntar que la producción escritural desplegada en el *Boletín* se instituye desde géneros discursivos de perfil no canónico, pues se compone de cartas, testimonios, avisos de variada índole, relatos historiográficos, entrevistas, ensayos, narraciones de carácter literario y de un apartado consignado como "Noticirculo", el que entrega información acerca de actividades de formación y capacitación intelectual para las mujeres. De este modo, se configura una escritura híbrida en la que coexisten diversos géneros y lenguajes, los cuales escenifican perspectivas heterogéneas.

La consideración de dichas prácticas escriturales como discursos, la hacemos desde los planteamientos de Mijaíl M. Bajtín, quien estimara los discursos circunscritos a toda actividad humana. En su planteamiento relativo a los "géneros discursivos", establece que los discursos conformados por enunciados concretos reflejan las condiciones histórico-sociales y el objeto específico de cada una de las esferas de la praxis humana. Bajtín declara:

"[...] debemos incluir en los géneros discursivos tanto las breves réplicas de un diálogo cotidiano [...] como un relato cotidiano, tanto una carta [...] como una orden militar, breve y estandarizada; asimismo, allí entrarían un decreto extenso y detallado, el repertorio bastante variado de los oficios burocráticos [...], todo un universo de declaraciones públicas (en un sentido amplio: las sociales, las políticas); pero además tendremos que incluir las múltiples manifestaciones científicas, así como todos los géneros literarios"¹⁹.

¹⁸ *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*, N° 11, p. 1.

¹⁹ Mijaíl M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, México D. F., Siglo XXI, 1982, pp. 248-249.

Existiría una heterogeneidad de géneros discursivos como posibilidades de actividad humana hayan. Por otra parte, los discursos no serían definitivos ni cerrados, sino movedizos y cambiantes; emplazándose entre ellos una relación dialógica, esto es, un intercambio de enunciados y no una mera transmisión de oraciones, ya que los segmentos discursivos no podrían ser reducidos a una estructura gramatical. La noción de dialogismo implica la consideración de un campo discursivo en el que los discursos entran en una relación de descentramiento, están en conexión y se cruzan de múltiples formas. Lo heteroforme e inestable es aquello que prima en la teorización bajtiniana, pues los discursos se encuentran en interdiscursividad diversa y constante.

Esta perspectiva nos permite situar la producción escrituraria del *Boletín* no desde una óptica textualista-estructuralista, sino en su correlación con el contexto socio-histórico, el que cobra suma importancia en nuestro *corpus*.

Ahora bien, los géneros discursivos presentes en el *Boletín* se ciñen a aquellos de carácter no fictivo o referencial y como tales están vinculados a la problemática de la enunciación, entendiendo ésta –en el sentido que apunta Benveniste– como el acto individual de apropiación de la lengua, el acto mismo de producción de un discurso. Es en este proceso que se configura un sujeto territorializado al interior de la enunciación, el sujeto se conforma en la medida que enuncia²⁰.

Sin embargo, este sujeto se nos presenta desligado de un sustrato empírico y por tanto indiferenciado; ante esto, Patrizia Violi, en *El Infinito Singular*, desde una lectura inscrita en una perspectiva de género-sexual, nos propone un giro en relación con el concepto de enunciación. La autora cuestiona el sujeto de la enunciación de Benveniste, pues le resulta un sujeto unilateral, cartesiano, neutro y universal, al cual es necesario deconstruir; para ello propone que dicho sujeto se encuentra anclado a una materialidad y que no es mero enunciar. La noción de anclaje supone una relación entre sujeto e individuo no prefijada por datos biológicos-esencialistas, sino construida en la interacción dentro de la cultura.

Lo que le interesa a Violi es, por una parte, visibilizar la diferencia de género al interior de la enunciación y, por otra, expresar dicha diferencia como una materialidad ya semantizada. Para esta investigación es funda-

²⁰ Véase Émile Benveniste, “El aparato formal de la enunciación”, en *Problemas de lingüística general II*, México D. F. (2ª ed.), Siglo XXI, 1978, pp. 83-84.

mental la reintroducción del individuo emisor como soporte en el discurso, pues nos permite trazar no *el* sujeto de la enunciación, sino la (o las) sujeto(s) de la enunciación que recoja el carácter empírico de la diferencia de la(s) sujeto(s) mujer(es). De esta forma, siendo la diferencia sexo-genérica una modulación ya semantizada, se torna primordial en el proceso de enunciación, ya que instala al individuo dentro del discurso.

El “nosotras” articulado desde géneros discursivos diversos en el *Boletín*, se posiciona desde una enunciación feminista que persigue interrogar las relaciones de poder en cuanto al género. Es de este modo que las mujeres del *Círculo* abrirán la pregunta por la igualdad en un escenario autoritario, buscando reivindicar derechos y ser partícipes en la movilidad político-social para proyectar sus demandas en una democracia futura. Podemos colegir que, en este sentido, se patentizaría un feminismo de la igualdad al preconizar una lucha por la democracia y una búsqueda de inclusión en los pactos de poder trazados por la oposición política al Régimen Autoritario.

Es importante en este punto referirse a uno de los nudos de la sabiduría feminista, la relación entre feministas y partidos o entre feministas y partidistas. La metáfora del nudo modulada por Julieta Kirkwood, en *Ser política en Chile*, y ya ensayada en las páginas del *Boletín*, dispone una pregunta por la inclusión o la autonomía del feminismo en relación con la política tradicional. Las mujeres del *Círculo* prefieren la autonomía con respecto a los partidos opositores al régimen de Pinochet, pues éstos, al abordar la problemática de la mujer, lo harían secundarizándola:

“La izquierda, aunque constituya una política de oposición, [...] en el desarrollo de su análisis político- económico- social, se limitó a abordar los temas pertenecientes al mundo de lo público, es decir, el mundo del capital, del trabajo, de la producción, del Estado [...] Se piensa que la tarea de la oposición es la de organizarnos y politizarlos, y de enfrentar o contrabalancear la influencia conservadora tradicional que se supone tiene la mujer. Pero como mujeres a nosotras nos gustaría plantear nuestra visión del futuro democrático”²¹.

Este nudo nos permite diagramar una apertura en el análisis de este momento del feminismo en Chile, pues no sólo existe la búsqueda de una inclusión igualitaria en lo político-social, sino que también una incipiente desregulación de la frontera trazada entre las posiciones pública y privada. Además, este feminismo afina su análisis dirigiéndose a la raigambre de

²¹ *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*, N° 12, p. 9.

discursos que perpetúan la asimetría en cuanto al género, comenzando a instituirse y consolidarse la teorización feminista. Hablar de género será hablar de mujeres, persiguiendo visibilizar las construcciones histórico-estructurales que segmentarizan el cotidiano y semantizan lo real.

Desde aquí, leemos en el *Boletín* un proceso de transición de un feminismo de la igualdad a uno de la diferencia, a un “neofeminismo” como precisábamos con antelación. Un itinerario desde un primer gesto de instauración feminista, un “nosotras” hacia un “nos-otras”, hacia una pregunta por la diferencia de la(s) sujeto(s) mujer(es) en un sentido contrahegemónico.

Círculo de localización

La concepción del establecimiento de un lugar de enunciación específico, de una localización como escritura política, en el sentido de Adrienne Rich, es una lectura necesaria al abordar un boletín feminista. En función de lo postulado por Eliana Ortega en cuanto al establecimiento de territorialidades²², las mujeres feministas del *Círculo* ejercen y diagraman un saber situado en cuanto a género-sexual, modulando un lugar de enunciación desde donde les es posible la palabra, el teorizar: “Pensar que el lenguaje de las mujeres no tenía por qué ser igual al de esos modelos codificados; afirmar, incluso, que dichos modelos pueden serle extraños y coartarlo. La presencia de la mujer en el lenguaje significa una ruptura también en las formas de lenguaje”²³.

Es ostensible una pregunta por la diferencia de la(s) sujeto(s) mujer(es) inscrita en la lengua misma y en las formas en que ésta es utilizada por las mujeres feministas. El *Círculo* toma una posición en cuanto a la lengua, entendiendo esta toma de posición como “una construcción socio-cultural constante, desde donde dicho sujeto interactúa con el mundo”²⁴. Ahora bien, es preciso aclarar que esta noción constructivista se asienta en un proceso histórico-estructural y nos alejamos, aquí, de las nociones de nomadismo de la subjetividad y molecularización del yo, ampliamente desarrollada por teóricas como Rosi Braidotti. Por lo tanto, apelamos a la constitución de un sujeto situado históricamente.

²² Véase Eliana Ortega, *Lo que se hereda no se hurta. Ensayos de crítica literaria feminista*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1996.

²³ *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer*, N° 9, p. 2.

²⁴ Ortega, *op. cit.*, 18.

En el *Boletín*, la experiencia se convierte en un componente fundamental de la palabra situada, que abre un espacio de expresividad en el interior de las representaciones leídas en resistencia al patriarcado. Esta práctica significativa intenta desordenar los focos de coherencia de sentido y ejes de significación oficiales: “Ante una forma de presentación que parecía ajena a la práctica del *Círculo*, se planteó la posibilidad de una manera diferente. Contra el discurso, que hace hablar a una sola persona e impone el silencio a las demás, se procuró inventar una forma no opresiva, que no deje sin habla, sino que suelte la lengua”²⁵.

Tras haber reconocido lo que las hacía similares, aquello que podía unir las en un “nosotras”, las mujeres del *Círculo* buscarán posicionar una palabra otra –una lengua víbora y una palabra cómplice, recordando a Raquel Olea– que escape a la constitución de un discurso generalizador; y forjarán una política de localización discursiva que fracture los saberes teológicos y el modo de pensamiento lineal y ordenado de argumentación:

“La experiencia del Círculo tendió entonces –muy modestamente– a proponer otra forma de palabra. En primer lugar, una palabra ajena al discurso generalizador, que se hace desde una tercera persona (‘el mundo’, ‘el momento actual’, ‘la acción de la mujer’, ‘se sabe que’, ‘puede concluirse que’, etc.); presentar en cambio, testimonios planteados desde un yo; particularizar, porque ¡cuidado! lo general y previamente formulado no necesariamente se adecúa a lo que queremos decir, más bien, por ser general y estar formulado, nos es profundamente sospechoso”.

“En segundo lugar, hacer de las presentaciones cosa muy breve: no algo largo y trabado, que se tome la palabra, [...], sino una sucesión de personas y palabras distintas, cada una con una experiencia desde su yo: buscar un lenguaje que, frente a la extensión y la trabazón del discurso tradicional, se parezca más al lenguaje del hueco, del intervalo entre partes de ese discurso; lo que parece cuando el discurso se interrumpe, cuando el discurso vacila, el lenguaje de los huecos es el lenguaje de lo reprimido”²⁶.

Leo un discurso compuesto desde el intersticio, aquél que escapa al discurso monologizante del sujeto universal y trascendental, pues lo disgrega desde un decir localizado políticamente que resiste a la totalización,

²⁵ *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer, op. cit.*

²⁶ *Ibíd.*, p. 2.

presentando múltiples decires y subjetividades que no pueden ser habladas sin involucrar su particularidad, su diferencia, su “nos-otras”.

Bajo este horizonte de saber, la producción escritural del *Círculo de Estudios de la Mujer* persigue situar un lugar de hablada que disloque las prácticas tradicionales de la palabra, desplegando una escritura de mezcla, heterogénea, a través de distintos saberes en un vínculo interdisciplinario e instalando formas de resistencia frente a un lenguaje académico, rutinario, formal y patriarcal. Una escritura situada que, así como enfatizara Beatriz Sarlo en otro contexto y desde otro posicionamiento teórico-político, no se ensaya desde un marco epistemológico cerrado, canónico, sino una escritura y una lectura en contra de una “policía epistemológica”²⁷.

A modo de cierre

El análisis de un *corpus* no masivo, no canónico, no academicista ni instrumental, nos permite reconstruir la memoria a partir de discursividades movedizas que modulan tensiones con la modernidad.

El *Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer* fue el órgano de expresión y territorialidad forjado por mujeres feministas para construir saber y plantear demandas específicas. El colectivo signatario del *Boletín* se inauguró como una primera huella de autonomía, activismo político y teorización feminista en el contexto dictatorial chileno.

Los distintos géneros discursivos ensayados en el *Boletín*, promueven un feminismo que vincula lo igualitario al preconizar una lucha por la democracia y una búsqueda de inclusión en las dinámicas de la política tradicional, con la visibilización de la diferencia al plantear una desterritorialización, un trazar de puntos de fuga en las construcciones de género-sexual cristalizado mediante la noción teórico-política de patriarcado.

Por lo demás, desde el establecimiento de una localización, de una escritura propia, las demandas feministas del *Círculo de Estudios de la Mujer* entran en una relación de tensión y distensión con las significaciones modernas, puesto que existiría la intencionalidad de fracturar las construcciones sexo-genéricas en lo político, privado y público, y en el saber, y constituir un distanciamiento crítico que interrogue las representaciones y el estatuto del sujeto desde las mujeres.

²⁷ Véase Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920- 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p. 9.

Bibliografía

Fuentes primarias

Boletín del Círculo de Estudios de la Mujer, 1980- 1983. Material proporcionado por ISIS-Internacional.

Fuentes secundarias

BAJTÍN, Mijaíl M. (1982). *Estética de la Creación Verbal*. México D. F., Siglo XXI.

BENHABIB, Seyla y Drucilla CORNELLA. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons El Magnánim.

BENVENISTE, Émile. (1978). “El aparato formal de la enunciación”, en *Problemas de lingüística general II*, México D. F., Siglo XXI.

BERMAN, Marshall. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires, Siglo XXI.

CASULLO, Nicolás (editor). (1993). *El debate Modernidad / Posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.

KIRKWOOD, Julieta. (1986). *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

LARRAÍN, Jorge. (2005). *¿América Latina Moderna? Globalización e identidad*, Santiago de Chile, LOM.

MORALES, Leonidas. (2001). *La escritura de al lado. Géneros referenciales*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

OLEA, Raquel. (1998). *Lengua Víbora. Producciones de lo femenino en la escritura de mujeres chilenas*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

ORTEGA, Eliana. (1996). *Lo que se hereda no se hurta. Ensayos de crítica literaria feminista*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.

PALESTRO, Sandra. (1991). *Mujeres en Movimiento 1973-1989*, Santiago de Chile, documento de trabajo FLACSO-Programa Chile, serie de Estudios Sociales N° 14.

RICHARD, Nelly. (1989). *Las estratificaciones de los márgenes*, Santiago de Chile, Francisco Zegers.

- RODRÍGUEZ, Rosa María Magda. (1994). *Feminismo de fin de siglo: la seducción de la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- SARLO, Beatriz. (1988). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920- 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- VIOLI, Patricia. (1991). *El Infinito Singular*, Madrid, Cátedra.

Literatura e historia; femenino y masculino: desestabilizaciones de un discurso

Constanza Ramírez*

El siguiente artículo tiene como objetivo hacer un análisis de la novela *El río de las congojas* (1981) de la argentina Libertad Demitrópulos, caracterizándola como una “Nueva novela histórica” (NNH) que, más allá de subvertir el orden de las representaciones entre europeos y americanos -rasgo impulsor de este subgénero-, subvierte y desestabiliza el papel del discurso femenino versus el masculino en la construcción del discurso histórico tradicional, en un gesto por dejar entrever (y escuchar) las voces que no entraron en él. Dice Chakrabarty:

“en la medida en que se considera el discurso académico de la historia –es decir, “historia” como un discurso producido en el escenario institucional de la universidad–, “Europa” queda como el sujeto teórico soberano de todas las historias [. . .] Existe un peculiar camino por el cual todas estas otras historias tienden a convertirse en variaciones de una narrativa master”¹.

A partir de esta afirmación decimos que la NNH en su sentido tradicional pretende dar cuenta del olvido de las voces “otras”, subvirtiendo el orden de una historia oficial, legitimada por documentos enunciados desde Europa y poniendo las (representación de las) voces de los indios o mestizos como dominantes a la hora de establecer una “verdad”, en el gesto último de desmentirla. En *El río de las congojas* esa característica esencial de la NNH se traslada para dar cuenta de que el discurso oficial de la historia está, además, escrito por hombres, instaurándose la voz de éstos como una perspectiva oficial y objetiva. Esta visión es entregada por la pluma de los cronistas de la ciudad, es decir, por los ciudadanos, en tanto actores de la

* Magíster en Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: constanza.ramirez@gmail.com

¹ Dipesh Chakrabarty, “Poscolonialismo y el artificio de la historia: ¿Quién habla por los “Indios”?”, en Walter D. Mignolo (compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 1992, p. 134.

historia (instalados en el espacio público), quienes silencian mediante ese gesto el discurso femenino (instalado en el espacio íntimo/doméstico):

“Se debía precaver la intromisión en ese terreno del extraño(a). En nombre de tales precauciones se ha combatido con dureza a la lengua materna (de madres, nodrizas y nanas) fundada en mitos, proverbios y refranes provenientes del espacio doméstico (lugar de las habladoras sin asidero) para configurar un lenguaje autónomo y depurado que exprese sin equívocos sus categorías. Podría decirse que el lenguaje docto que se quiere incondicionado es producto de un matricidio: su orfandad es discursiva pues le permite autoproducirse para saber de sí”².

El río de las congojas en tanto NNH pretende subvertir dicho orden, rescatando precisamente el discurso femenino silenciado, para elaborar desde ahí una representación del papel de la mujer en tanto actante de la contingencia histórica, instalada en el espacio público y además rescatando el valor de su palabra. Por lo tanto, aquello que Sánchez denominó “sin asidero”, en la trama se transforma en esencial, en tanto constituyente de un relato de la memoria.

Nueva novela histórica: apuntes teóricos para una definición

En primer lugar, cabe hacer una delimitación conceptual de lo que entendemos por NNH. Es ésta un subgénero que renueva –como su nombre lo indica– la ya conocida “Novela Histórica”, en tanto que su discurso se rebela a la convencional separación entre historia y ficción, violando de esta manera las leyes y certezas de una historiografía tradicional. En este sentido decimos que la NNH subvierte las jerarquías operativas entre indio y europeo, deslegitimando los discursos de poder que han articulado la historia del pasado americano; a la vez que plantean su relato como una posibilidad de ésta.

Se trata de una corriente que, a pesar de estar prefigurada desde 1949 por Alejandro Carpentier con *El reino de este mundo* o *El siglo de las luces* en 1962, está integrada por novelistas que publican sus obras a partir de 1979, quienes, tras el agotamiento que produjo la indagación y experimentación con el lenguaje –propia de lo que se llamó el “boom latinoamericano”– y cerca-

² Cecilia Sánchez, *Escenas del cuerpo escindido: ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Santiago de Chile, Cuarto Propio/U. Arcis, 2005, p. 98.

nos al V Centenario de la llegada de los españoles, se volcaron a indagar sobre el pasado del continente, a fin de explicarse su presente. Ellos llegaron a la conclusión de que urgía contar la historia de nuevo, puesto que ésta había sido relatada desde otras voces; ecos extranjeros que construyeron perspectivas unilaterales, por lo que el gesto se corresponde con reescribirla desde dentro, fijando el foco en la mirada de quienes no pudieron dejar su voz inscrita en un discurso oficial. Quien se ha preocupado profundamente de definir y analizar este subgénero es el crítico uruguayo Fernando Aínsa, quien afirma que “la corriente de la nueva narrativa histórica se inscribe en una más vasta preocupación de la novela contemporánea: el movimiento centrípeto de repliegue y arraigo de búsqueda de identidad a través de la integración antropológica y cultural de lo que se considera más raigal y profundo”³; es decir, que esta corriente se inscribe entre los varios intentos de los intelectuales del continente por definir y encontrar una identidad propia latinoamericana.

Él sostiene que a pesar de encontrar dentro de su corpus una polifonía de estilos y modalidades expresivas, lo que constituye un conjunto amplio y difuso de novelas, existe una serie de características comunes que las define y agrupa como un subgénero. Se trataría de gestos textuales tales como la distorsión consciente de la historia mediante omisiones, anacronismos o exageraciones; o como la intertextualidad, concepto que según Kristeva –retomando la idea de Bajtín– se refiere a que todo texto conformaría “un mosaico de citas”, en el sentido de que todo texto es la absorción y transformación de otro. En el caso específico de la NNH, se trata de la reabsorción y transformación de documentos históricos tales como las crónicas de Indias o diarios de viaje, entre otros. Encontramos también en la NNH una reconstrucción paródica del sujeto histórico; heteroglosia (multitud de discursos); lo carnavalesco (las exageraciones humorísticas y el énfasis en las funciones del cuerpo, desde el sexo hasta las eliminaciones); lo dialógico (múltiples perspectivas en la narración e interpretación del relato); y la metanarración, en el sentido de que el narrador, imitando el gesto del historiador, comenta lo que va narrando.

Una de las principales preocupaciones de Aínsa es describir estas novelas en contraste con una historiografía tradicional, centrada y autoritaria, y la desestabilización de ésta. Así, los rasgos propuestos por él suponen el matiz de una forma además de literaria, historiográfica, en el sentido de

³ Fernando Aínsa, “La nueva novela histórica latinoamericana”, en *Plural*, N° 240, México D. F., 1991, p. 82.

que el relato es “configurador de referente histórico”, dejando una puerta abierta a la posibilidad de colaboración entre ambas disciplinas. La NNH sería entonces una relectura y reescritura que, basada en un historicismo crítico, propone desde el discurso ficcional una impugnación a la legitimación instaurada por las versiones oficiales.

“El género de la novela por su misma naturaleza ‘abierta, libre, integradora’, permite un acercamiento al pasado en verdadera actitud *dialogante*, esto es, niveladora⁴. Es interesante, en este aspecto, realzar el concepto de “dialogante”, ya que en él se reafirma la posición de “igual a igual” respecto a constituir una forma de revisión del pasado:

“La reconstrucción paródica rehumaniza personajes históricos transformados en hombres de mármol [...] [E]sta es la característica más importante de la nueva novela histórica latinoamericana: buscar entre las ruinas de una historia desmantelada al individuo perdido detrás de los acontecimientos, descubrir y ensalzar al ser humano en su dimensión más auténtica, aunque parezca inventado, aunque en definitiva lo sea”⁵.

Se apela, finalmente y como sentido último, a un diálogo tanto con la historiografía como con la interioridad de los “personajes históricos”, es decir, se le da voz, sonido y cuerpo a los monumentos, lo cual contribuye a eliminar la distancia histórica.

El trabajo de la NNH se condice además con “nuevas” perspectivas de la historiografía, que reconocen el discurso histórico como un ente lingüístico más, por lo que conformaría un discurso narrativo, es decir, se sometería a las leyes del relato. Tal es la postura, por ejemplo, de Hayden White, quien sostiene que la obra histórica es una estructura verbal en forma de discurso narrativo, y que como tal, para legitimarse, debe ordenar el caos de la realidad, partiendo desde una crónica hasta un relato histórico, que debe ser consistente y coherente. Ordenar la realidad significa someterla a una dimensión temporal-explicativa: “[la] transformación de la crónica en relato se efectúa por la caracterización de algunos sucesos de la crónica en términos de motivos inaugurales, de otros en términos de motivos finales, y de otros más en términos de motivos de transición”⁶.

⁴ *Ibid.*, p. 84. El destacado es nuestro.

⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁶ Hayden White, “La poética de la historia” en Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1992, p.16.

De lo anterior, deducimos que un historiador para realizar su trabajo debe subsumir los acontecimientos a un relato, es decir, entretrejerlos en una trama temporal que les asigne un lugar específico y coherente dentro de la masa de sucesos que es la realidad, todo esto bajo el entendido de que es la dimensión temporal aquello que estructura el orden del relato. De esta manera, lo que separara a la literatura de la historia es lo que Aínsa denomina la “intención”, que caracterizaría a una y otra escritura, radicando éstas en las “convenciones de veracidad y ficcionalidad a las que se atienen respectivamente historiadores y novelistas”⁷. Así la intención de los historiadores se concentraría en una:

“voluntad de objetividad entendida como búsqueda de la verdad que lleva al historiador a establecer una separación nítida entre sujeto que relata y objeto relatado [...] Para crear esa distancia, el historiador suprime toda forma autobiográfica o referencias a una relación subjetiva entre relator y cosa relatada [...] La intención del historiador es de auto-exigencia científica de ‘autoridad’ de lo que dice [...] La convención de ficcionalidad que rige a la creación literaria [...] puede ser tanto introspectiva e intimista como testimonial y realista, aunque en ambos casos la tendencia de la ficción es la de subjetivar lo histórico, recordando siempre que el hombre histórico es además real”⁸.

El río de las congojas, otra perspectiva para la nueva novela histórica

Al modo de las NNH, *El río de las congojas* se estructura como una intertextualidad, ya que esta novela está escrita sobre la base del manuscrito de una carta que la mujer Isabel de Guevara escribe a Juana, la hija del rey de España, quien estaba a cargo de la institución del “Consejo de Indias”, para dar cuenta de la penosa situación que vivieron los hombres que llegaron a la provincia del Río de la Plata, quienes al padecer una hambruna generalizada por falta de abastecimiento mueren, quedando vivos tan sólo 500 de ellos. Debido a esa situación, fueron las mujeres quienes tuvieron que hacerse cargo de sus tareas específicas, a saber, “ansi en lavarles las ropas, como en curarles, hazerles de comer lo poco que tenían, alimpiarlos” y ade-

⁷ Fernando Aínsa, “Inventio literaria y ‘reconstrucción histórica en la nueva narrativa latinoamericana””, en Kart Kohut (editor), *La invención del pasado: la novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Frankfurt, Vervuert, 1997, p.115.

⁸ *Ibid.*, pp. 116-118.

más ellas debieron “hazer sentinela, rondar los fuegos, armar las vallestas, quando algunas vezes los yndios les venían a dar guerra”⁹. O sea, fueron ellas quienes, según el testimonio de Isabel, sustentaron el establecimiento de la ciudad.

El testimonio, en tanto género discursivo, se define como el relato de una experiencia vivida y sentida, y desde su función es definido como un relato “exponente y garante de una verdad”¹⁰, ya que desde un nivel discursivo da prueba de certeza con un “yo lo vi” o “lo escuché” o por último “a mí me pasó”. El relato testimonial cuenta con dos especificaciones que lo diferencian de los demás géneros discursivos, éstas son, según Leonidas Morales, la condición de transhistórico y transgenérico. La primera de ellas se refiere a que el paso del tiempo no lo afecta, lo cual significa que, en su esencia, un testimonio nunca corre el riesgo de quedar obsoleto; condición que a su vez se deriva de la segunda especificidad del testimonio, es decir, ser transgenérico, lo que significa que este relato no constituye un género, sino que es parasitario de éstos; en otras palabras, un testimonio para existir en cuanto narración escrita, debe ser absorbido y actualizado por otro género discursivo, razón por la cual no es afectado por el tiempo, o sea, no pasa de moda. Desde esta especificación podemos poner en duda el status que antes definimos como “verdad”, puesto que ser o no garante de una verdad, va a depender de quién legitime esa voz. Por lo tanto, un testimonio por sí mismo no da cuenta de una “verdad”, sino que sólo articularía una representación “real”, dependiendo de quien lo absorba, o como éste se actualice.

El testimonio de Isabel, contenido en la carta hallada, se ha (re)actualizado dos veces. La primera fue en 1951, dentro del cuento “El primer poeta” del argentino Manuel Mujica Láinez. En este relato, la protagonista toma el nombre de Isabel de Guevara, que “[e]n tiempos del hambre y del asedio, dos años atrás, se portó como ninguna: lavaba la ropa, curaba a los hombres, rondaba los fuegos, armaba las ballestas. Una maravilla. Ahora es una enamorada más, y en ese arte, también la más cumplida”¹¹. En la

⁹ Isabel de Guevara, citado en Silvia Tieffemberg, “Isabel de Guevara o la construcción del yo femenino”, en *Filología*, N° 1-2, Buenos Aires, 1989, pp. 35-47, anexo p. 298.

¹⁰ Leonidas Morales, *La escritura de al lado: Géneros referenciales*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2001, p. 59.

¹¹ Manuel Mujica Láinez, “El primer poeta (1538)” en Manuel Mujica Láinez, *Misteriosa Buenos Aires*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 18.

construcción de este personaje femenino, apreciamos una mirada externa. Hay en ésta una intención de cronista, de relatarla “objetivamente”, de hecho es casi una cita textual a la carta que, sin embargo, le quita el valor “heroico” a su protagonista, puesto que de inmediato se le caracteriza como “una enamorada más”, una prostituta, que de hecho está en la escena desnuda entre los hombres que la asedian, es decir, ella pudo realizar labores masculinas, pero ahora es una mujer que se pone al servicio de ellos. Podemos afirmar que de esta manera se le quita “peligrosidad” a su rol y aparece en la institucionalidad legitimada como prostituta, papel en el que la mujer es aceptada, puesto que desde ahí no incomoda su palabra. Se desvirtúa el testimonio en tanto que aparece de la boca de una mujer poco seria.

Otro rol en el que aparece caracterizada Isabel de Guevara dentro del mismo cuento es como la mujer que escucha al poeta, de hecho Luis de Miranda acude a ella para mostrarle los versos que nadie había querido escuchar. Se reestablece así la clásica relación poeta-mujer, en la que dos seres marginales se encuentran para darse apoyo. Esta relación se extrapola a la de la musa inspiradora/poeta, disfraz que según Sánchez debe tomar la mujer para no incomodar el logos del hombre creador: “Inspiradora y consoladora de los tormentos del escritor, pensador o poeta que, por su invisibilidad, permite asegurar la diferencia de sexos. Esa presencia secreta habita en el poeta y, como la antigua musa le dicta un saber sinrazón”¹². De esta manera vemos que la actualización del testimonio de Isabel de Guevara se hace bajo un marco de ficción histórica tradicional, de discurso centrado en lo masculino y lo objetivo, en el que no se subvierte ninguno de los roles que cada uno ocupa en el marco de un pasado oficial.

En este sentido, se puede observar la diferencia de una reescritura bajo el marco de la NNH, ya que en *El río de las congojas* la novela absorbe y (re) actualiza el testimonio de Isabel de Guevara y lo escenifica reivindicando su rol y su palabra como mujer. Esto debido a que la novela estaría impulsada –desde su narración– por lo que antes definimos como “intención introspectiva”. Es decir, a partir del testimonio encontrado busca subjetivizar la vida de Isabel, que en la novela pasa a llamarse María Muratore.

La configuración de este personaje femenino está dada por varios puntos de vista que dialogan indirectamente sobre ella y, además, por su propia voz, a fin de penetrar en su subjetividad. De esta manera, varias perspectivas se articulan para dialogar entre sí, entregando una visión múltiple

¹² Cecilia Sánchez, *op. cit.*, p. 106.

del mundo de la novela: tenemos el discurso de Blas de Acuña (enamorado de María), entrecruzado con el de Isabel Descalzo (enamorada y mujer de Blas); una voz heterodiegética y el discurso de María Muratore. Este conjunto de discursos se articulan para configurar el personaje de María, a la vez que se construyen como sujetos de la novela.

La mujer escritora de la carta es construida como una amante de las armas y de los oficios que le son propios al hombre: “Tuve destrezas en el manejo de arcabuces, ballestas, escopetas, espingardas, pistoletas y cuchillos, navajas, lanzas y dardos que todo me lo enseñó él, que esté en la gloria”¹³. Desde un comienzo ella se sitúa en esa posición disidente, levantando además la voz por el espacio de la mujer, postura que volverá a reafirmar en expresiones como “En una ciudad de hombres, ¿no tiene derecho la mujer a elegir? Tiene razón esa mujer. A lo que yo agregó: ¿Y quien le prohíbe disputar? Nadie puede impedirlo. Soy libre. Sin padre. Sin madre. Sin marido. No me someto a la ley de un Adelantado consorte que todavía anda por las Españas persiguiendo el reconocimiento del rey”. En esta declaración Muratore deja establecidas cuáles son las ataduras que encuentra una mujer, por las que está impedida de ser libre, y constatamos que se trata sólo de ligazones externas, ninguna inherente a ella misma. A partir de lo anterior, descubrimos también la artificiosidad de los amarres descritos, en tanto que éstos se constituyen en nombre del rol social que la mujer debe desempeñar, por lo que María, al declararse sola, se articula además como una mujer libre, puesto que, en la medida que no cumple ningún rol, no se somete a ninguna ley.

Es interesante ver que ella no tiene madre, y eso es una forma más de liberación, en tanto la figura materna puede entenderse como un símbolo de tradición. Al no tener madre, ella no tiene linaje ni opresión, es decir, nadie que le haya enseñado la represión que se impone a lo femenino. En otras palabras, no se le han mostrado los roles asignados a cada género. De ahí que por ejemplo afirme “[d]e mi padrino aprendí que pertenezco a una nueva casta, sin señorío, ni hidalguía, pero con criollez”¹⁴, expresión que se reafirma cuando dice “soy la semilla: para eso me trajeron”. A través de esta cita comprendemos que María Muratore conformaría una nueva “raza” de mujeres, una especie de Eva, libre y en paridad con lo masculino. De ahí que digamos que esta novela rearticula las voces del “otro no europeo” pen-

¹³ Libertad Demitrópulos, *El río de las congojas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1981, p. 21.

¹⁴ *Ibíd.*, p.21

sando en éste como femenino y no como indio o bárbaro. Sería la mujer el subalterno, sin importar tanto su lugar de origen.

Lo anterior se reafirma cuando María, aburrída de las presiones que cada estamento pone sobre ella, escapa y reaparece vestida de hombre. De esta manera, entra al relato transformada en Fernán Gómez “alguien que quiso ser libre siendo mujer. Que para eso guerreó con el amor y el desencanto, como peleó con el indio. Era pesado ser mujer en un mundo de varones”. Así se demuestra que para ser “hombre” tan sólo basta vestirse como tal, ya que éstas no son categorías (en tanto roles) inherentes al ser humano. El género es una construcción cultural, que se porta al igual que la ropa, de hecho ahí reside su artificio.

Otra característica importante que podemos encontrar dentro de la obra, en tanto NNH, es el carácter del tiempo cíclico. La novela se abre con el transcurso de cien años desde la fundación de la ciudad, luego el relato vuelve atrás para contar la historia del nacimiento de la urbe hasta llegar nuevamente al momento de su decadencia, con el hombre que hace el primer relato y que no desea irse porque ahí yacen sus muertos. De este modo, la novela encierra un ciclo de cien años: “Cuando llegamos con Garay a esta costa de durezas y cardales nadie pensó que, cien años después, hundidos los sueños se estaría por empezar”¹⁵.

Este párrafo inevitablemente nos hace pensar en la novela *Cien años de soledad*, y en una especie de arquetipo de formación de los linajes y de tradiciones que se arraigarían en espacios tanto físicos como temporales manifestado en la devoción a los muertos. De este modo, la pertenencia a un espacio está determinada por el asentamiento de los antepasados, pensado en la frase garcíamarqueana que dice más o menos así: “uno es de donde entierra sus muertos”.

Esta idea, dentro de la novela, se materializará en el gesto de Isabel Descalzo, quien para hacer que su marido vuelva siempre al hogar, inventa la muerte de María Muratore –antes de que ésta ocurra realmente– y luego finge su entierro en el patio de la casa. De esta manera, Blas llamará a su eterna enamorada “mi muertecita”, y será por ella que volverá una y otra vez a la casa de la familia que ha formado con Isabel, fijando ahí su pertenencia. Asimismo, cuando María muere de verdad, peleando bajo el nombre de Fernán, es Isabel quien construye el mito de “María Muratore”, figura muerta que vuelve una y otra vez:

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

“Ella aderezó la historia de la finadita ensalzando siempre al amor y presentándola como una intrépida amante. De tanto oír contársela los hijos fueron aprendiéndola. Los hijos se criaron a la par del tiempo que iba aureolando el recuerdo de la finadita; se criaron viendo la tumba en el patio y cuyo cerco cuidaba su madre. Ahí crecían siempre vivas y geranios”¹⁶.

Nuevamente aparece lo cíclico, encarnado ahora por la figura mítica de María Muratore, quien en boca de Isabel Descalzo se vuelve una especie de mito fundacional desarrollado en los cien años de una ciudad, en tanto que su sepultura origina no sólo el arraigo a ese espacio, sino que además congrega a toda la familia que ha formado con Blas Acuña; hijos y nietos que crecen en torno al fuego que alienta el relato, aglutinándose de esa manera el linaje de la familia:

“Por suerte la historia de María Muratore ya se contaba sola. Ella no hacía sino embrollarla confundiendo los hechos o los nombres, mezclando sucesos reales con los de su fantasía. Cada vez era más costoso precisar el antes (que era la venida a Santa Fe) y los despueses, que comenzaron cuando los habitantes dieron en hablar de irse a poblar otro sitio distante, más al sur, a buscar un reparo a las inundaciones y un resguardo a los ataques de la indiada”¹⁷.

De este modo, desde la novela en cuestión, se rescata el rol de la madre como conservadora de una tradición y en ese sentido Isabel se vuelve madre de María, en tanto que construye su mito, el que mantendrá la unión del clan familiar, en contraposición a Blas que sólo la guarda para él, recordándola en una dimensión real (oficial). A partir de lo anterior, vemos cómo se rescata el rol de la palabra femenina –según la definiera Sánchez– como constructora de los mitos fundantes: “Y ella se resignaba a su suerte de madre solitaria, porque ese fue el destino que ella misma se había labrado desde que se quedó en la casa a sostener la memoria”¹⁸.

Así, a la luz de *El río de las congojas* y haciendo una síntesis entre los personajes de María e Isabel, vemos que el lugar tradicional de los géneros y su discurso en el relato del pasado es artificioso, en la medida que son dos mujeres las que usan uno y otro espacio; por un lado está María instalada en el espacio público (guerra) e Isabel en el privado/íntimo (doméstico).

¹⁶ *Ibid.*, p.156.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

¹⁸ *Ibid.*, p. 160.

Podemos afirmar también que el personaje de Isabel de Guevara está desdoblado en estas dos mujeres, puesto que ella realizó la labor de ambas: conquistar una tierra y mantener una tradición.

Así, Isabel es la madre de la nueva raza de mujeres latinoamericanas, destinadas a guardar la memoria de sus muertos, tal como sucedió en Argentina con las Madres de Mayo y en Chile con las mujeres que se prendieron en el pecho el nombre de sus hijos o esposos desaparecidos durante la dictadura de Pinochet.

De esta manera, vemos que el rol de la palabra femenina se rescata como configurador de una tradición, rol que se puede analogar al de la literatura, en tanto ésta es estructuradora “no oficial” de un pasado que construye una identidad nacional (o de pertenencia). Como afirmara Aínsa, dentro de la historia de América Latina, la literatura ha actuado como la creadora de un pasado enriquecedor: “gracias a la reescritura de Roa se han desvelado los mitos, símbolos y la variedad etnocultural de una realidad que existía, pero que estaba ocultada por el discurso reductor y simplificador de la historia oficial”¹⁹.

Así, la relación entre lo masculino y lo femenino, el papel de cada uno de estos discursos y su artificiosidad, se puede asimilar a la relación existente entre historia y literatura, respecto al status que les ha tocado a la hora de relatar el pasado. Podríamos decir que la literatura es la gran madre del pasado latinoamericano, en la medida que gracias a ella se rescatan subjetividades olvidadas para que permanezcan en la memoria, sentido último que podríamos encontrar en el gesto de la NNH.

Bibliografía

AÍNSA, Fernando. (1997). “Invención literaria y ‘reconstrucción histórica en la nueva narrativa latinoamericana’”, en KOHUT, Kart (editor), *La invención del pasado: la novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Frankfurt, Vervuert, pp.111-121.

_____. (1991). “La nueva novela histórica latinoamericana”, en *Plural*, N° 240, México D. F., pp. 82-85.

¹⁹ Fernando Aínsa, “Invención literaria y ‘reconstrucción histórica en la nueva narrativa latinoamericana’”, *op. cit.*, p. 113.

- CHAKRABARTY, Dipesh. (1992). "Poscolonialismo y el artificio de la historia: ¿Quién habla por los Indios?", en MIGNOLO, Walter (compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del signo, pp. 133-170.
- DEMITRÓPULOS, Libertad. (1981). *El río de las congojas*, Buenos Aires, Sudamericana.
- WHITE, Hayden. (1992). "La poética de la historia", en Hayden White. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, pp. 13-50.
- LARIOS, Marco Aurelio. (1997). "Espejo de dos rostros. Modernidad y posmodernidad en el tratamiento de la historia", en KOHUT, Kart (editor), *La invención del pasado: la novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Frankfurt, Vervuert, pp. 130-136.
- MENTON, Seymour. (1993). *La Nueva Novela Histórica de la América Latina 1979-1992*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- MORALES, Leonidas. (2001). *La escritura de al lado: Géneros referenciales*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.
- MUJICA LÁINEZ, Manuel. (1987). "El primer poeta (1538)", en Manuel Mujica Láinez. *Misteriosa Buenos Aires*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 18-21.
- SÁNCHEZ, Cecilia. (2005). *Escenas del cuerpo escindido: Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Santiago de Chile, Cuarto propio/U. Arcis.
- TIEFFEMBERG, Silvia. (1989). "Isabel de Guevara o la construcción del yo femenino", en *Filología*, N° 1-2, Buenos Aires, pp. 35-47.

Capítulo III

POLÍTICA Y PRÁCTICAS DE LA MEMORIA

El carnaval y los vencidos: trayectoria de una posibilidad

Tania Medalla* - María Torres**

¿De qué lugar podría venir, hoy, una práctica política revolucionaria? Si, tal como sostiene Jean-Luc Nancy¹, el horizonte irrenunciable que nos ha dejado el comunismo reclama también su lugar, ¿cuáles serían los espacios para una subversión que dialogue con un concepto de comunidad?

Hay aquí la urgencia de un conjuro, de un sortilegio. Y éste podría venir del carnaval. Al menos esto parece sugerirnos el creciente rechazo al discurso político tradicional, a su retórica, así como la tendencia –muy nuestra, muy académica, por tanto- a leer, a escarbar en prácticas culturales que dicen más que el mensaje publicitario de una postal exótica respecto de América Latina, prácticas que desbordan la vieja dicotomía entre alta cultura y cultura popular, entre conciencia política y enajenación. Por cierto, el carnaval, cualquiera sea el contexto que convoque, aparece como ese desborde. Ya lo advertía Bakhtin a propósito de la literatura de Rabelais: habría una suerte de constante pulsión de rebeldía que trastorna el orden imperante, subvirtiendo toda jerarquía:

“Las leyes, las prohibiciones, las restricciones que determinan la estructura, el buen desarrollo de la vida normal (no carnavalesca) están suspendidas durante el tiempo del carnaval; se comienza por invertir el orden jerárquico y todas las formas de miedo que éste entraña: veneración, piedad, etiqueta, es decir, todo lo que está dictado por la desigualdad social o cualquier otra (la de la edad, por ejemplo). Quedan abolidas también todas las distancias entre los hombres, para reemplazarlas por una actitud carnavalesca especial: un contacto libre y familiar. Es éste un momento muy importante de la percepción carnavalesca del

* Magíster (c) en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Correo electrónico: tmedalla@gmail.com

** Magíster (c) en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Correo electrónico: mitorres@uchile.cl

¹ Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, traducción de Juan Manuel Garrido Wainer, Santiago de Chile, 2000.

*mundo. Los hombres separados de la vida por barreras infranqueables, se abordan con toda simplicidad en la plaza del carnaval*².

Pero ¿no es acaso ese mismo orden, la misma ideología imperante, la que permite la expresión de esa pulsión, de tal manera que el desborde venga a constituirse en la válvula de escape que asegura la depuración, la exudación de los resentimientos, de los humores contenidos y, en consecuencia, la continuidad de los principios articuladores del mundo? Visto así, el carnaval devendría en expresión concreta de la alienación³.

En 1959, Marcel Camus presentó “Orfeo Negro”, basado en el guión teatral de “Orfeu da Conceição”, de Vinicius de Moraes. El film fue aclamado y, al mismo tiempo, denostado porque presentaba una mirada ingenua de Brasil, un envasado de exotismo armado para el gusto del turista. La música aún pervive; de hecho, se ha instalado en la memoria colectiva no sólo de la cultura brasileña, sino de la imagen que cada uno de nosotros -que aunque latinoamericanos, somos extranjeros perpetuos de ese imaginario- tenemos de Brasil:

*“Tristeza não tem fim, felicidade sim
A felicidade é como a gota de orvalho
Numa pétala de flor
Brilha tranqüila, depois de leve oscila
E cai como uma lágrima de amor
A felicidade do pobre parece
A grande ilusão do carnaval
A gente trabalha o ano inteiro
Por um momento de sonho, pra fazer a fantasia
De rei ou de pirata ou jardineira
Pra tudo se acabar na quarta-feira
Tristeza não tem fim, felicidade sim
A felicidade é como a pluma
Que o vento vai levando pelo ar
Voa tão leve, mas tem a vida breve
Precisa que haja vento sem parar*

² Mikhail Bakhtin, “Carnaval y literatura: sobre la teoría de la novela y la cultura de la risa”, en *Revista de la Cultura de Occidente*, N° 129, pp. 311-339.

³ Respecto de la alienación, es interesante visitar a Debord: “El espectáculo constituye la producción concreta de la alienación en la sociedad. La expansión económica es, ante todo, la expansión de esta producción industrial concreta. Lo que crece con la economía que se autoalimenta no puede ser otra cosa que la alienación que se encontraba justamente en su núcleo original.” En Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, p. 50.

*A minha felicidade está sonhando
Nos olhos da minha namorada
É como esta noite, passando, passando
Em busca da madrugada, fale baixo por favor
Pra que ela acorde alegre com o dia
Oferecendo beijos de amor*⁴.

La letra, de Jobim y Vinicius, recrea el espíritu que alimenta el quehacer del carnaval en su versión carioca: “La felicidad del pobre se parece a la gran ilusión del carnaval. La gente trabaja un año entero por un momento de sueño, para realizar la fantasía [el disfraz] de ser rey, pirata o jardinera, para que todo se acabe el miércoles”⁵. Frente a la brutalidad de lo real, frente a la conciencia de su condición sometida, el sujeto elabora el sueño, la ilusión del carnaval. Sin embargo, en *quarta-feira* la felicidad revela su condición efímera, su fugacidad; es el tiempo, entonces, el que se encarga de recordarnos el imperio de la tristeza. El año entero de preparación sería otra ilusión permitida por la hegemonía. De ahí la obviedad de una lectura que supone a la conciencia alienada como constitutiva del carnaval, al que Adorno y Horkheimer calificarían de *show*: no habría utilidad social en él, salvo los rendimientos planificados -y recogidos- por los presupuestos de la economía mercantil.

Pero ¿es todo alienación? La eventual respuesta a esta pregunta se funda, precariamente, en una posibilidad, no ya en el pragmatismo que predica lo útil tanto de las obras de arte como de las prácticas culturales, sino en la inutilidad de un gesto que devenga política, que devenga comunidad.

Precaución: convencer es estéril

Ya en “Sobre el programa de la filosofía venidera” Benjamin se refiere al carácter especulativo del quehacer filosófico en función de su profundo sentido temporal, histórico, en el que vendrían a concordar tanto experiencia como conocimiento; desde esta perspectiva, las exigencias de la filosofía venidera suponen:

⁴ Se trata de la letra de la canción creada por Vinicius de Moraes para la película de Camus y que, como se señala, se ha vuelto un clásico de la música y de la poesía popular brasileña.

⁵ La traducción es nuestra.

“Crear sobre la base del sistema kantiano un concepto de conocimiento que corresponda a una experiencia para la cual el conocimiento sirve como doctrina. Tal filosofía se constituiría, a partir de sus componentes generales, de por sí en teología, o presidiría sobre dicha teología en caso de contener elementos histórico-filosóficos”⁶.

Es precisamente en este carácter especulativo, fundador de lo posible, en el que Benjamin observa no sólo las posibilidades de la metafísica sino también –y al mismo tiempo- las condiciones de una política auténticamente revolucionaria, esto es, la historia como escenario de la restitución mesiánica:

“A la restitutio in integrum religioso-espiritual, que introduce en la inmortalidad, corresponde una mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso, y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad”⁷.

Lo posible, el potencial revolucionario de aquello que, no habiendo aún ocurrido, reverbera como eco del pasado, se encuentra también presente en una de las últimas obras de Benjamin, las “Tesis sobre la filosofía de la historia”. La segunda de estas tesis destaca el llamado a la felicidad –enunciado mesiánicamente en el “Fragmento teológico-político”- en relación a ese “secreto índice” que vincularía a las generaciones pasadas con la nuestra:

“[...] la imagen de felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidias en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con quienes hubiésemos podido conversar, de las mujeres que podrían habérsenos entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención”⁸.

Se trata, efectivamente, de aquello no ocurrido, no materializado, que viene a exigirnos su realización, de la cual depende la felicidad. En virtud

⁶ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1998, p. 84.

⁷ Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, traducción de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, LOM, s/a, p. 182.

⁸ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Ibid.*, p. 48.

de esta exigencia, habría que repensar, por un lado, el trayecto benjaminiano como un posible, instalándolo en el probable espacio de la ciudad carioca, a la que bien pudo arribar si no se hubiese quedado aquella noche en Port Bou; y, por otro, al posible revolucionario y redentor que alberga, como “semilla preciosa”, el fenómeno del carnaval en Brasil en tanto ruptura del *continuum* histórico que presentiza, al mismo tiempo, a las generaciones precedentes.

En este sentido, leer políticamente la cultura del carnaval supone un ejercicio de desestabilización de aquel binomio que ya mencionábamos: alta cultura y cultura popular. A ello contribuyen no sólo el concepto de los vencidos, sino una serie de otros elementos abordados en la heterogénea producción de Benjamin (“El surrealismo, última instantánea de la inteligencia europea”; “Calle de dirección única”; “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, por citar algunos de sus textos más conocidos) que introducen a la práctica filosófica lo irracional y la subjetividad como argumentos centrales a la hora de pensar el cambio social. De hecho, son justamente estas dos cuestiones las que permitirían, desde la posición benjaminiana, la redención de los vencidos, la emancipación de los sujetos, concepciones que se arraigan en las vertientes mesiánica y romántica que signan su pensamiento.

Ahora bien, la desinstalación teórica puesta en juego por Benjamin, marcada por esta heterodoxia, nos permite leer de otra manera el espacio público, la ciudad y lo colectivo, así como cuestionar, desde esa misma desinstalación, el ejercicio teórico y la mirada crítica. En consecuencia, el espacio escogido por este trabajo se sitúa en los márgenes de la reflexión argumentativa formal, precisamente para desviar la atención hacia un escenario en donde los conceptos tienden a desdibujarse para dejar hablar a la imágenes que los motivan, aludiendo –tal vez, elípticamente, alegóricamente– a aquella mentada tesis benjaminiana: “convencer es estéril”.

El carnaval y los vencidos

En primer lugar habría que afirmar que la ciudad es el espacio privilegiado del carnaval. Y en esta afirmación tendríamos que precisar, al mismo tiempo, que es el carácter monstruoso y contradictorio de la urbe el que lo posibilita. No se trata, sin embargo, de una monstruosidad ceñida sólo a los espacios siempre fluctuantes que ocupa, sino a su interiorización como vivencia, instalada en los sujetos como experiencia, de la que se desprende

una producción cultural urbana. Baudelaire, en la “Dedicatoria a Arsène Houssaye” que acompaña a sus *Pequeños poemas en prosa*, señala:

“¿Quién de nosotros no soñó, los días en que se siente ambicioso, con el milagro de una prosa poética, musical pero sin ritmo, suficientemente flexible y contrastada como para poder adaptarse a los movimientos líricos del alma, a las ondulaciones del sueño, a los sobresaltos de la conciencia?”

Este ideal obsesivo nace sobre todo cuando frecuenta las ciudades monstruosas y se sitúa en la encrucijada de sus múltiples contradicciones. ¿Acaso no intentó traducir en una canción el grito estridente del vidriero y expresar con una prosa lírica todas las lastimosas sugerencias que este grito lleva hasta las buhardillas cuando atraviesa las más altas brumas de la calle?⁹

Es en la traducción encarnada en la canción y en el grito que “atraviesa las más altas brumas de la calle” que el carnaval se juega su carácter subversivo, precisamente porque hay en él una estridencia invasora apenas acompañada, una pauta mínima que lo vuelve liminal, tendiente siempre al desborde de la calle y de los sujetos que la ocupan. En este sentido, el límite vuelve al carnaval compañero del juego y, por lo tanto, de la infancia. Es también Baudelaire, en “El viejo saltimbanqui”, quien afirma:

*“Durante aquellos días, me parece que el pueblo lo olvida todo, el sufrimiento y el trabajo: se vuelve parecido a los niños. Para los pequeños, es un día de fiesta, es el horror de la escuela postergado por veinticuatro horas. Para los mayores significa la conclusión de un armisticio con las potencias malévolas de la vida, un receso en la contención y en la lucha universales”*¹⁰.

La tristeza no tiene fin, la felicidad sí. El intertexto nos devuelve nuevamente a aquello que señalábamos al inicio de estas reflexiones, es decir, a la suspensión de las “potencias malévolas de la vida” que se concentra –monádicamente, diría Benjamin– en la interrupción del tiempo. Pues es el tiempo, su mensurabilidad, el que funda toda lógica hegemónica, todo dominio: el reloj extiende su poder sobre todas nuestras acciones, recordándonos que hay al menos algo que no podemos olvidar: su absoluto imperio. De hecho, la suspensión carnavalesca del orden temporal nos parece

⁹ Charles Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa*, Barcelona, Bosch, 1987, p. 62.

¹⁰ *Ibíd.*

siempre un préstamo, el armisticio que nos devuelve a la atemporalidad de la niñez. Tal vez por esto el gesto revolucionario por excelencia sea la destrucción de los relojes:

“La conciencia de hacer saltar el continuum de la historia le es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día en que empieza un calendario oficia como un abreviador del tiempo histórico. Y en el fondo es el mismo día que una y otra vez vuelve bajo la especie de los días festivos, que son días de conmemoración. Los calendarios, pues, no miden el tiempo como relojes. Son monumentos de una conciencia de la historia de la que en Europa, desde hace cien años, no parece haber ya ni el rastro más silencioso. Todavía en la Revolución de Julio se registró un caso en que se hizo justicia a esa conciencia. Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independiente y simultáneamente, se disparó contra los relojes de las torres. Un testigo ocular, que debe acaso su adivinación a la rima, escribió entonces:

*Qui le croirait! on dit qu’irrités contre l’heure,
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour”.*
[“Quién lo creyera! Se dice que, irritados con la hora,
Nuevos Josués, al pie de cada torre,
Disparaban sobre los cuadrantes para detener el día”]¹¹.

El carnaval supone también la constitución de un tiempo que le es propio. En la conmemoración de un momento significativo, el calendario carnavalesco “abrevia” la distancia entre el pasado y el presente, no a través de un diálogo entre las generaciones actuales y las precedentes; pues no es éste un ejercicio de empatía, sino una transposición: ambas son una sola. Este es el secreto índice que el pasado porta consigo, “por el cual es remitido a la redención”.

Un ejemplo paradigmático de esta voluntad redentora en el panorama cultural brasileño lo constituye la canción de Chico Buarque “Vai passar” que recrea, en el Sanatorio General –que es su tiempo y, claro, también el nuestro-, la urgencia contextual de re-vincularse con la historia de Brasil¹²:

¹¹ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 62.

¹² Recordemos que la canción fue escrita por Buarque en 1983 y terminó convirtiéndose en himno de la campaña “Directas ya”, en la que el mismo cantautor tuvo un rol protagónico.

*“Vai passar nessa avenida um samba popular
Cada paralelepípedo da velha cidade essa noite vai se arrepiar
Ao lembrar que aqui passaram sambas imortais
Que aqui sangraram pelos nossos pés
Que aqui sambaram nossos ancestrais
Num tempo página infeliz da nossa história, passagem desbotada na
memória
Das nossas novas gerações
Dormia a nossa pátria mãe tão distraída sem perceber que era sub-
traída
Em tenebrosas transações
Seus filhos erravam cegos pelo continente, levavam pedras feito peni-
tentes
Erguendo estranhas catedrais
E um dia, afinal, tinham o direito a uma alegria fugaz
Uma ofegante epidemia que se chamava carnaval, o carnaval, o car-
naval
Vai passar, palmas pra ala dos barões famintos
O bloco dos napoleões retintos e os pigmeus do boulevard
Meu Deus, vem olhar, vem ver de perto uma cidade a cantar
A evolução da liberdade até o dia clarear
Ai que vida boa, o lelê, ai que vida boa, o lalá
O estandarte do sanatório geral vai passar
Ai que vida boa, o lelê, ai que vida boa, o lalá”¹³.*

El cortejo triunfal de la historia, al que Benjamin identifica con el “patrimonio cultural”, ha dejado caídos. Ocupan un lugar designado precisamente por los “vencedores”, en su condescendiente campaña historicista que pretende resguardar los restos del pasado, entendido éste en sentido corriente. Ese lugar es el museo, también llamado por Adorno –curiosamente, Adorno– mausoleo. El carnaval, por el contrario, en tanto ruptura del *continuum* histórico que funda el tiempo de los “vencedores”, se encargaría de inaugurar un *continuum* otro, el que iguala a los vencidos de ayer a los de hoy, derogando la mirada museográfica –mortuoria, en definitiva– respecto del tiempo. Desde esta perspectiva, el carnaval deviene práctica política precisamente porque se asume temporalmente como un estado de excepción que busca derogar la lógica de utilidad que el orden del capital le imprime. Sin duda alguna existe ahí una amenaza, la del rendimiento que puede obtenerse del gesto inútil convertido en moda, en postal, en

¹³ La canción apareció en formato vinilo en el año 1984; el disco se titulaba *Chico Buarque* (Sello Philips).

artículo de exportación; es el carnaval de Río supeditado a la magnificencia televisada del sambódromo. Y, sin embargo, como mascarada, el carnaval vuelve una y otra vez a deslizarse, incluso en ese espacio institucionalizado, la narración de una experiencia de los vencidos que no deja de reclamar reparación. Se trataría de una inutilidad en la que el gasto adquisitivo revela la apropiación del tiempo, de la historia, en el despilfarro y la pérdida –que es también ganancia en ambos sentidos- de la fiesta. Tal como sostiene Bataille:

“Sería una torpeza detenerse en explicaciones utilitarias de las pérdidas. Es cierto que la pérdida tiene el sentido de la vida, que lo más a menudo es fecunda, mientras que los sistemas rígidos de enriquecimiento esterilizan. Pero esta fecundidad debida a las pérdidas no constituye el ‘fin’. Está ella misma justificada –pues debe encontrar su ‘fin’- en las nuevas pérdidas que ella hace posibles. La vida de los hombres tiene lugar como el brillo de las estrellas: en profundidad, no tiene otro fin que ese brillo, su gloria es su sentido último”¹⁴.

En cualquier caso es necesario insistir en que el concepto de los vencidos planteado por Benjamin no supone una reivindicación del pasado que borre las huellas del tiempo histórico; muy por el contrario, se trataría de un tipo de igualación que instala, en el vencido de hoy, la conciencia absoluta de una historia de exclusiones que murmuran en el tiempo y en el espacio que le toca vivir. En este sentido Benjamin afirma –con una terminología mesiánica intimidante- que “el día del juicio es un presente vuelto hacia atrás”. Y, en consecuencia, la conmemoración que funda el carnaval es la reiteración de una lección no aprendida, la imposibilidad de un carnaval permanente que no requiera ya del festejo, que no conozca más los cantos festivos: “El eterno retorno es el castigo de quedarse después de la clase, proyectado a lo cósmico: la humanidad tiene que volver a escribir su texto en innumerables repeticiones”¹⁵.

No conocer ya los cantos festivos, no volver a entonar en día de carnaval “Vai passar” o “A pesar de voce” (hemos conocido algo de esto en nuestro espontáneo carnaval pre-navideño)¹⁶. Una lectura política del carnaval debe aspirar a la suspensión tanto de la categoría de los vencidos como a la

¹⁴ George Bataille, *El límite de lo útil*, Madrid, Losada, 2005, pp. 35-36.

¹⁵ Benjamin, “Apuntes sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 78.

¹⁶ Nos referimos a la espontánea manifestación “festiva” del 10 de diciembre del año 2006 que, tras la muerte de Augusto Pinochet Ugarte, se conformó en el espacio público santiaguino consagrado a las celebraciones: la Plaza Italia.

de los vencedores, porque pese a que en él lo popular se inscribe institucionalmente, se encuentra también ahí presente un potencial: los calendarios y los relojes, el tiempo que, en tanto monumento, conmemora, convoca ya no al cortejo triunfal de la historia, sino a la masa de los vencidos que ven reverberar, en la fugacidad de la fiesta, la felicidad que se les adeuda. El presente carnalesco supondría el reconocimiento de ese pasado oprimido y, por lo tanto, se constituiría como momento emancipatorio. Esto se expresa en las fantasías del carnaval así como en las letras de Chico Buarque que dan cuenta de la recuperación de ese pasado desde la fractura, en el que la memoria de los vencidos se manifiesta, cual palimpsesto, capa sobre capa, ruina sobre ruina, dejando abierta las fisuras. El presente, entendido como la ruptura del *continuum* histórico, no es estable ni constituye una superficie alisada y sin conflicto, precisamente porque subvierte las categorías no sólo de vencedores y vencidos, sino porque cuestiona las relaciones entre alta cultura y cultura popular, interrogación a la que Benjamin contribuye en la medida que rescata espacios cruzados, contaminados, no obedeciendo a esquemas binarios.

El hecho de que el carnaval aparezca como un fenómeno fundamentalmente urbano (en el que se revelan los devenires de la ciudad monstruosa, amenazante pero seductora) permite la lectura de los mecanismos de exclusión que dejan entrever las fórmulas de una eventual política subversiva en la medida que invitan, aunque pasajera, a la ocupación de la calle. Tal es la invitación que Löwy recoge cuando dice que:

*"[...] la principal misión del crítico materialista, es a su juicio [el de Benjamin] la preservación y el esclarecimiento del potencial utópico secreto contenido en el corazón de las obras culturales tradicionales. Esto sería válido en la medida en que esa 'preservación' esté dialécticamente ligada al momento destructor: sólo al romper la cáscara deificada de la cultura oficial podrán los oprimidos tomar posesión de esa almendra crítica/utópica"*¹⁷.

Bibliografía

- BAKHTIN, Mikhail. (1971). "Carnaval y literatura: sobre la teoría de la novela y la cultura de la risa", en *Revista de la Cultura de Occidente*, N° 129, pp. 311-339.

¹⁷ Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 105.

- _____ (2002). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza.
- BAUDELAIRE, Charles. (1987). *Pequeños poemas en prosa*, Barcelona, Bosch.
- BATAILLE, George. (2005). *El límite de lo útil*, Madrid, Losada.
- BENJAMIN, Walter. (s/a). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles, Santiago, LOM.
- _____ (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
- DEBORD, Guy. (2005). *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos.
- LÖWY, Michael. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- NANCY, Jean-Luc. (2000). *La comunidad inoperante*, traducción de Juan Manuel Garrido, Santiago, LOM.

Memorias de las violaciones a los derechos humanos: ¿patrimonio nacional?

Loreto López G.*

“Se nos ha dicho que dentro de esa historia de América, la notable excepcionalidad fue Chile, con un desarrollo no igualado en el continente, con un auténtico Estado Nacional que, si mal no recordamos, se nos concientizó a través de la enseñanza formal y de la educación llamada refleja. Se nos dijo que esta nación chilena había tenido todo un programa diferente dentro del esquema disociador-anarquizante del resto de los estados latinoamericanos, y allí, justo allí, comenzaron nuestras sospechas...”

Ariel Peralta

¿Pueden las memorias de las violaciones a los derechos humanos perpetradas por agentes de Estado durante la dictadura, constituirse como memorias legítimas para la construcción de una nueva memoria nacional? ¿Es posible que las miles de víctimas, la mayor parte anónimas, puedan levantarse como protagonistas y eje de un relato nacional compartido? ¿Qué desafíos impone a la identidad nacional y su patrimonio, incorporar en la narrativa del “nosotros compartido” las fracturas del pasado?

Para abordar las preguntas planteadas es necesario comprender previamente algunas de las cualidades de aquello que se entiende como patrimonio, que en el caso chileno está íntimamente ligado a la idea que de él se forjó a través de la construcción del patrimonio nacional.

Un primer aspecto a considerar es que el patrimonio es producto de una acción y voluntad social por consagrar ciertas herencias y memorias, consideradas relevantes para la consolidación y proyección de una determinada identidad:

“La especificidad de los patrimonios radica en la noción de ‘bien común’, que presupone la existencia de instituciones políticas, de fuentes de autoridad capaces de articular y legitimar discursos sobre la autori-

* Licenciada en Antropología, Universidad de Chile. Programa de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Correo electrónico: loreto.lg@gmail.com.

dad. El patrimonio es un ámbito privilegiado para la representación de los rituales de pertenencia y de exclusión social, relativos tanto al juego de espejos identitarios –que escinden el ‘nosotros’ de unos ‘otros’– como a la reproducción de hegemonías internas. El patrimonio coexiste con otros mecanismos de reproducción simbólica de la sociedad y, como se deduce de lo que he apuntado hasta ahora, no es una fórmula universal, ni en el tiempo ni en el espacio”¹.

Es decir, no preexiste a aquella voluntad y por lo tanto reviste un proceso de construcción o activación patrimonial². Otra de sus cualidades es que opera como una forma de institucionalización de herencias y memorias. Tal como lo hace la narrativa histórica, el patrimonio permite la aparición pública de legados, su fijación en el presente, junto a un espectro de acciones y actitudes específicas de reproducción, actualización y consagración.

Para el caso de la identidad nacional, el patrimonio actúa como una de las mediaciones simbólico-discursivas gracias a las cuales será posible unir “los bienes heredados de los padres” a la patria, como “tierra de los padres” y lugar de origen, no en una acepción individual sino en tanto nueva forma de propiedad simbólica sobre un conjunto de bienes que representan la herencia de la gran familia, que se consideraba era la nación.

Patrimonio e historia nacional concurren como plataformas de apoyo para la construcción de memorias e identidades nacionales, pretendiendo articular a la comunidad política que es la nación a partir de factores ideológicos, históricos y culturales. La idea de un pasado común y compartido -reflejado no únicamente en relatos plasmados en textos de estudios, sino en vestigios y ruinas, una materialidad que proporciona verificación a aquellos relatos- consolida las filiaciones y herencias que deben reconocer como propias los ciudadanos y a las que deben guardar lealtad.

¹ Montserrat Iniesta i González, *Els gabinets de món. Antropologia, museus i museologies*, Lérida, Pagès, 1994, p. 34.

² “Que el patrimonio sea una construcción social quiere decir, en primer lugar, que no existe en la naturaleza, que no es algo dado, ni siquiera un fenómeno social universal, que no se produce en todas las sociedades humanas ni en todos los períodos históricos; también significa, correlativamente, que es un artificio, ideado por alguien (o en el decurso de algún proceso colectivo), en algún lugar y momento, para unos determinados fines, e implica, finalmente, que es o puede ser históricamente cambiante, de acuerdo con nuevos criterios o intereses que determinen nuevos fines en nuevas circunstancias”. Llorenç Prats, *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel, 1997, pp. 19-20.

En el trayecto constructivo que dio forma al patrimonio nacional durante el siglo XIX, éste quedó unido a una idea heroica -altruista y casi feliz- producto de la gesta independentista y republicana que consigue deshacer el yugo imperial. Por cierto, gesta de unos pocos que definieron luego los hechos, personajes, lugares y especies dignos de recuerdo, conmemoración, transmisión y conservación. Sin duda, ese patrimonio no sacraliza la violencia en sí misma, sino su comisión justa contra la opresión del imperio -visto ahora como algo ajeno- o bien frente a la amenaza representada por las naciones limítrofes. Ahí el patrimonio, posiblemente al igual que la historia, desconflicta el pasado y garantiza la “unidad nacional” y la “paz social” por la vía del olvido de la violencia al interior de la sociedad nacional.

En tanto recurso para la consolidación nacional, el patrimonio bebe de un discurso que apacigua las desigualdades en el acceso al poder y de participación en el proyecto nacional, promoviendo la identificación de los excluidos en un espacio denominado la patria chilena, entendida como una gran familia con ciertas características sustanciales de difícil transformación en el tiempo. El mecanismo no es sólo hablar de la nación en el código de la terminología de parentesco, sino, además, transformar a la familia en una especie de mito que realza lo filial y consanguíneo versus lo contractual y legal. Como se verá más adelante, la idea de la nación como familia tendrá consecuencias para la legitimación del patrimonio de la represión al interior de la sociedad.

Por ello, en su aspiración a convertirse en parte del patrimonio nacional, los que podrían llamarse patrimonios de la represión abren la controversia respecto a la identidad nacional que podrían consagrar.

Las memorias de la represión y la construcción de patrimonios

Tal como ha ocurrido en otras sociedades que han vivido períodos de represión unidos a sucesos de carácter traumático, en que la posibilidad de dar cuenta de las experiencias y memorias vinculadas a aquellos momentos debió esperar por mejores condiciones para su aparición y circulación pública, Chile ha experimentado durante los recientes años de democracia una oleada de las memorias de la represión vivida durante la dictadura.

Puesta al servicio de la resistencia en los años dictatoriales, el poder testimonial de la memoria de la represión construida desde las víctimas

de violaciones a los derechos humanos dio cuenta de una realidad que fue sistemáticamente negada y rechazada por las fuentes oficiales de información, empeñadas en emprender un acto de doble borradura sobre quienes estaban siendo intervenidos, eliminados o desaparecidos de la vida nacional: negar los procesos de negación, desaparecer las prácticas de desaparición³.

Como respuesta, los testimonios y prácticas destinadas a develar una nueva verdad sobre los hechos que estaban aconteciendo en el país durante la dictadura se convirtieron en un espacio de denuncia y resistencia, tanto a nivel nacional como internacional. Ahí la memoria actuaba como un valioso soporte para retener y divulgar información detallada sobre los sucesos que experimentaban las personas portadoras de los recuerdos, los que sin embargo debían mantenerse en una red silenciosa de complicidades y solidaridades.

Tras la recuperación de la democracia puede decirse que las orientaciones para la configuración de la memoria fueron cambiando. El nuevo contexto democrático no sólo abrió la posibilidad de demandar verdad y justicia para las víctimas, sino que inauguró un escenario donde, paradójicamente, las memorias unidas a las violaciones a los derechos humanos debieron sortear la resistencia de enfoques, posiciones e intereses que veían en ellas una amenaza, más que una oportunidad, para el desarrollo y consolidación de la democracia recuperada.

En un contexto nacional contradictoriamente adverso, la recuperación del pasado dictatorial en su cara represiva ya no podía aludir únicamente a la búsqueda de justicia por las vías jurídicas, sino que se amplió al necesario reconocimiento público de lo ocurrido entrando en pugna con otras memorias sobre el período. No se trataba entonces de una memoria que circulara únicamente por los pasillos de los tribunales como triangulación de testimonios dirigidos a elucidar la verdad de los hechos, el destino de los detenidos desaparecidos, o a conseguir condenas y reparaciones, sino de una empresa más compleja: situar aquella memoria en tanto espacio legítimo para abordar y reflexionar sobre el pasado, el presente y el futuro del país.

³ “Desde entonces se puede comprender fácilmente por qué la memoria se ha visto revestida de tanto prestigio a ojos de todos los enemigos del totalitarismo, porque todo acto de reminiscencia, por humilde que fuese, ha sido asociado con la resistencia antitotalitaria”. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 14.

Si los testimonios, relatos y el propio cuerpo de los condenados fueron el territorio donde se convocaron las memorias de las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura, tras la recuperación de la democracia otros nudos han concurrido en la configuración de estas memorias. Del espacio privado del cuerpo, el testimonio personal, la conversación y la práctica terapéutica, las memorias de la represión saltaron al escenario público de los actos y conmemoraciones activadas en fechas identificadas como significativas, así como al lugar de los memoriales, monumentos y marcas territoriales que tejen la topografía del terror legada por la dictadura.

Fechas y lugares, hitos temporales y espaciales, fueron adquiriendo importancia en la medida que el olvido, la ignorancia y la indiferencia amenazaban con sepultar el pasado reciente dando vuelta la página e impidiendo a la sociedad chilena integrar en su memoria los aspectos “indeseables” de la dictadura, que contribuían a relativizar la lectura exitista de la “gran obra” constitucional, institucional y económica heredada por el gobierno de facto.

Era necesario entonces buscar hitos que permitieran convocar a las memorias emblemáticas de la represión sufrida por las víctimas, y que pudiesen ser apropiados por otros sectores de la sociedad, no necesariamente considerados como herederos directos de aquellas memorias. De este modo, la proliferación de lugares de memoria como anclaje para el recuerdo se tradujo en la recuperación de sitios y en la edificación de memoriales. Es importante considerar que los lugares actúan en una primera instancia como nudo convocante para las memorias, y no necesariamente se constituyen inmediatamente en patrimonios, como se verá más adelante. Al respecto, Steve Stern dice que:

“[...] los actores sociales y las situaciones que van creando y hasta exigiendo puentes de memoria, ligando lo suelto y lo emblemático en la sociedad. Hay tres tipos de nudos -nudos que son grupos humanos, nudos de ‘hechos y fechas’ y nudos que son sitios o restos físicos-, que van convocando múltiples memorias y exigiendo que se construyan puentes hacia la memoria y el olvido colectivo”⁴.

⁴ Steve Stern, “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. Chile 1973-1998”, en Mario Garcés *et al.* (editores) *Memorias para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, Santiago de Chile, LOM, 2000, p. 13.

Se entiende entonces que un *lugar* de memoria (no sólo sitios, sino también fechas) responde a la intencionalidad de establecer una marca significativa “cuando en un sitio acontecen eventos importantes, lo que antes era un mero ‘espacio’ físico o geográfico se transforma en un ‘lugar’ con significados particulares, cargado de sentidos y sentimientos para los sujetos que lo vivieron”⁵.

Aquí es importante considerar primero que toda aseveración acerca de la existencia de un patrimonio supone poner en práctica un criterio de distinción sobre ciertos bienes (o prácticas) dirigido a valorizarlos por sobre otros, es decir, el valor del bien no radica en él mismo sino en la mirada que lo distingue y lo valoriza. De ahí entonces que el patrimonio no preexista a aquel juicio de valor. Este supuesto trasunta, entonces, en que tan importante como el bien mismo (lugares en este caso) son los criterios de selección y el grupo social que ha puesto en marcha esos criterios. Actualmente es muy difícil sostener que los patrimonios tienen un valor intrínseco y que éste no responde más bien a un proceso de naturalización.

Lo anterior tiene relación con los problemas de filiación simbólica que remiten a la construcción del patrimonio, es decir, con qué símbolos, imágenes o modelos busca una comunidad emparentarse y constituirse como heredera. Y de ahí: qué personajes, episodios o materialidades vale la pena recordar, conmemorar o conservar. Por cierto que este problema tiene su símil en la narrativa historiográfica: ¿qué rescatar, qué describir, qué transmitir? En otras palabras, los patrimonios orientados y activados en este caso por las memorias de la represión se encuentran en relación no sólo con determinados hechos ocurridos en los lugares, sino más aún con un proyecto identitario que pretende ser validado y aceptado socialmente, e incluso reproducido; en síntesis, considerado un bien común para la sociedad.

Por lo tanto, se desprende que las filiaciones identitarias que sostienen el patrimonio de la represión deben ser cuidadosamente escogidas, si se espera que tengan una recepción positiva al interior de la sociedad. Para lograr aquello es necesario contar con una cuota de poder que permita alcanzar el objetivo, pues “no activa [patrimonios] quien quiere, sino quien puede”⁶.

⁵ Elizabeth Jelin y Victoria Langland (compiladoras), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 3.

⁶ Prats, *op. cit.*, p. 33.

Para comprender mejor el problema de las filiaciones y su aceptabilidad pública resulta interesante pensar de qué modo, en muchos casos, las identidades políticas de las víctimas son sacrificadas por otras que permiten proyectar mejor una nueva identidad en el contexto democrático. Por ejemplo, la concepción de los derechos humanos tiende a restar identidad política a los sujetos en la medida en que sólo se detiene en el concepto de persona humana, que como tal es sujeto de derechos básicos, más allá de su credo, raza u opción política: los seres humanos necesariamente son considerados en abstracto y a partir de la idea de individuo y no en su pertenencia a un grupo ni en su existencia histórica concreta.

Ahora bien, para que puedan ser asumidas públicamente como bien común, las memorias de la represión (en su versión institucional, ya sea patrimonial, histórica o museográfica) deben proponer una identidad basada en la ejemplaridad y no en la literalidad de las experiencias, escogiendo marcos que permitan una conexión más generalizada con la memoria. Sin embargo, esto no anula la posibilidad de futuros conflictos por los sentidos del pasado o del propio patrimonio que representa aquel pasado, pudiendo significar éstos:

“[Un] eje de negociación y conflicto –entre víctimas ‘directas’ y sociedades más ‘amplias’, entre espacios y lugares concretos y ‘literales’ y sentidos ‘ejemplares’- [lo que] está en el corazón de la relación entre memoria e identidad de grupos y actores sociales, estableciendo cuán amplio o limitado va a ser definido el ‘nosotros’ que rememora y conmemora”⁷.

Es por ello que los vínculos con el poder público son tan importantes: no únicamente para lograr visibilidad pública, sino para intentar resguardar los lugares ya no de la destrucción física sino de la intervención simbólica e ideológica⁸.

⁷ Jelin y Langland, *op. cit.*, p. 15.

⁸ “La memoria como garantía de identidad puede ser objeto de lucha por parte de los grupos que intentan imponer su propia versión (sus propios sentidos) del pasado (...) la acción se orienta al presente, pero al mantenimiento de las nociones establecidas, de los marcos sociales que le dan sentido a la memoria de ese grupo que se siente amenazado o que se encuentra disputando su legitimidad. Las banderas que se levantan, aunque hagan referencia a la memoria, en realidad son una forma de reforzar un modo particular (del grupo) de entender los vínculos sociales, sus normas”. Cecilia Pernasetti, “La memoria como norma y la memoria como ruptura. Las normatividades de la memoria armada en Argentina”, en 2º Congreso Internacional Comunicación y Política,

En los últimos años varios lugares que durante la dictadura fueron centros de detención han sido declarados Monumento Nacional a través de la Ley N° 17.288 de Monumentos Nacionales, tales como el Estadio Nacional, los inmuebles de José Domingo Cañas 1367 (ex Cuartel Ollagüe) y Londres 38 (ex Cuartel Yucatán), el Parque por la Paz Villa Grimaldi (ex Cuartel Terranova), el inmueble de calle Santa Teresa 037 (conocido como Nido 20), entre otros. Esto no significa que el Estado se involucre activamente en la gestión de esos lugares, ni que pasen a formar parte de una política pública de memoria, pues aún existen resistencias a emprender una tarea de tal envergadura. De hecho, pareciera que la sociedad civil y, en particular, los emprendedores de memoria de los patrimonios de la represión, tuviesen mayor confianza en aquellas estrategias oficiales de construcción de patrimonios que el propio Estado que las ejecuta.

El patrimonio de la represión y su inserción en la memoria nacional: salidas posibles

Cuando se pregunta qué proyecto identitario es el que los patrimonios de la represión ofrecen a la sociedad al ponerse a disposición como un bien público, qué visión del pasado y qué reflexión para el presente y el futuro, es importante recordar que la constitución de aquel proyecto se ha configurado al calor del paso del tiempo y de los debates, tanto nacionales como internacionales, en torno a la memoria y su importancia para la consolidación de la democracia.

Desde el punto de vista de los usos de las memorias y los patrimonios, es posible observar que durante varios años algunos de los sectores de la sociedad chilena que fueron víctimas directas de las violaciones a los derechos humanos, e incluso ciertos organismos y agentes que enarbolaron la defensa de aquellos derechos durante la dictadura, han asumido que les corresponde ser “garantes de los derechos humanos” en el país. Esta identificación como los únicos “autorizados” a hablar y debatir acerca de aquellos derechos y sus transgresiones resultó un arma de doble filo, pues operó al servicio de la identidad de las víctimas por una parte, pero también a favor de otros proyectos identitarios (ideológicos y políticos) que han buscado acorralar y constreñir la ética de los derechos humanos a ciertos grupos

México D. F., Universidad Metropolitana Xochimilco, 2005. Disponible en <http://elortiba.galeon.com/parnasetti.html> (consultado en octubre del 2009).

y experiencias, impidiendo su irradiación a la sociedad chilena en su conjunto.

Un patrimonio que pretenda formar parte de la memoria colectiva nacional no puede seguir siendo concebido únicamente como un elemento ilustrativo respecto de una alteridad de la cual quien contempla el patrimonio no forma parte, impidiendo con esto que, por ejemplo, las nuevas generaciones vean en él una herencia compartida. De ser así, este patrimonio continuará sujeto meramente a actitudes compasivas, solidarias o reparativas por parte de quienes no vivieron en carne propia las violaciones a los derechos humanos, relegándolos a la posición de “espectadores del naufragio ajeno”⁹.

Es posible asumir que el problema trasciende las legitimidades y garantías de grupo y que, por lo tanto, involucra a toda la sociedad chilena: en ese caso el recuerdo no opera automáticamente para detener la reiteración de los errores y garantizar el “nunca más”, sino que debe ser puesto en el contexto de ciertos marcos de sentido y lecturas que interpelen a la sociedad y a las nuevas generaciones, promoviendo una revisión del pasado que permita apropiarse de los patrimonios.

El procesamiento del pasado no supone únicamente la recuperación de aquél para el presente, sino la reflexión en torno a los aprendizajes sociales posibles de ser extraídos desde las experiencias pasadas y la forma en como ellos reditúan, por ejemplo, en la consolidación de la democracia:

“Que el fascismo sobreviva, que la trillada elaboración del pasado no se haya conseguido hasta hoy y que haya degenerado en su propia caricatura, el olvido frío y vacío, se debe a que los presupuestos sociales objetivos que propiciaron el fascismo todavía persisten. En lo esencial, éste no puede ser deducido de disposiciones subjetivas. El orden económico, así como la organización basada en su modelo, aún obligan a las mayorías a depender de acontecimientos sobre los que no tienen control y, por tanto, a un estado de minoridad. Si quieren vivir, no les queda más remedio que adaptarse a lo dado y someterse; deben aniquilar precisamente aquella subjetividad autónoma a la que apela la idea de democracia y sólo pueden sobrevivir si renuncian a su propio yo. [...] Sólo se habrá elaborado el pasado cuando las causas de lo ocurrido

⁹ Norbert Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago de Chile, LOM, 2002, p. 72.

*hayan sido eliminadas. Sólo porque las causas subsisten, hasta el día de hoy no se ha roto su hechizo*¹⁰.

Es evidente que un primer tema que plantean los patrimonios de la represión en su aspiración a ser considerados patrimonios nacionales, es la necesidad de una revisión crítica a las memorias políticas oficiales que han gobernado la interpretación del pasado nacional, en función de ciertos proyectos políticos y culturales:

*“Que en una nación coexistan por largo tiempo una memoria y una conciencia políticas de esa naturaleza (basadas en una escala invertida de valores sociales, representadas por hechos y figuras autoritarias, arbitrarias y represivas) no es una cuestión de menor cuantía histórica, por el contrario, un tema estratégico atingente a su éxito o fracaso como nación”*¹¹.

Como se ha visto, no es posible sostener, por un lado, la bondad de reprimir la memoria de las violaciones a los derechos humanos en función de la consolidación de la unidad y la paz social, suponiendo que ello no tendrá consecuencias en los procesos de profundización democrática y, por otro, asumir que aquella memoria debe permanecer como patrimonio propio y restringido de un sector de la sociedad. Ambas alternativas desvirtúan la potencialidad de la memoria para enfrentar un futuro compartido.

Si la construcción nacional chilena ha enaltecido en su imaginario la necesidad de ocultar los conflictos, minimizar la violencia y nunca ponerse del lado de las víctimas (de los llamados “perdedores”), es evidente que el patrimonio de la represión emerge como piedra en el zapato, una amenaza latente de disolución del vínculo filial en el que se basa el mito de la nación como una gran familia, al interior de la cual todas las desavenencias y disputas son posibles de zanjar por el bien de sus integrantes, gracias al olvido y, no tanto, a la reparación.

Hay que convenir que los patrimonios de la represión son, por cierto, representantes díscolos de una tradición patrimonial que fácilmente podría rechazarlos en su evidente falta de “felicidad y heroísmo”. Por demás, el

¹⁰ Theodor W. Adorno, “¿Qué significa elaborar el pasado?”, en *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Buenos Aires, Paradiso/Voces y Culturas, 2005, pp. 64 y 70.

¹¹ Gabriel Salazar, *Construcción de Estado en Chile (1800-1837). Democracia de los “pueblos”. Militarismo ciudadano. Golpismo oligárquico*, Santiago de Chile, Sudamericana, 2005, p. 20.

rechazo a una memoria y patrimonio nacional que no muestra únicamente el horror, sino que señala el camino hacia el compromiso con una identidad compartida basada en la adhesión a los derechos (humanos, cívicos, políticos, sociales, etc.), es el síntoma de una comunidad nacional vinculada por una serie de argumentos históricos y culturales que pretenden ponerse más allá del Estado de derecho. Aquí, como se ha dicho, el patrimonio de la represión es visto más como una amenaza que como una oportunidad.

Si bien el Estado ha dado su venia al consagrar lugares de la memoria vinculados a las violaciones a los derechos humanos al reconocerlos como Monumentos Nacionales, ello no garantiza que aquellos sitios sean integrados en la narrativa del patrimonio nacional fundando nuevos criterios de selección, que logren distinguir el pasado ingrato más allá de su aporte al progreso nacional, como ha ocurrido con Lota y las salitreras, por ejemplo.

Frente al horror, la comunidad nacional puede buscar recomponerse, advirtiendo los espacios que atentan contra esa recomposición, muchas veces más vinculados con el arraigo a tradiciones culturales presentadas como anteriores a la nación, de carácter ancestral e inamovible, como un mito que recurrentemente se revive y que, por lo tanto, expulsa el pacto ciudadano basado en la garantización de los derechos y las negociaciones que en ese ámbito pueden efectuarse para corregir la reiteración del “error histórico”.

Los patrimonios de las violaciones a los derechos humanos constituyen un momento inédito, pues presentados como bien común, reclaman el involucramiento de la sociedad en su conjunto. Como proyecto nacional, no pueden ya reproducir la lógica sectaria de ofrecer los intereses de las víctimas como intereses nacionales, sino que deben proponerse como una nueva lectura de la nación, intentando incluir e interpelar tanto a sus adherentes como a sus detractores.

Así, pensar en las memorias de las violaciones a los derechos humanos (y los lugares de memoria activados por esas memorias) como patrimonio, y como patrimonio nacional, implica el desafío de relevar o construir una herencia en la cual la diversidad de chilenos puedan identificarse no sólo con la resistencia a la dictadura, con el sufrimiento de las víctimas, sino más allá, con los procesos y fatalidades que desencadenan la reiteración del mal y la necesidad de dar un salto cualitativo en la integración de nuevos valores y derechos para una cultura y actitud cotidianamente democrática,

con la cual se comprometen en tanto comunidad política, sin la necesidad de consagrar en ello tradiciones y filiaciones ancestrales o esenciales.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (2005). “¿Qué significa elaborar el pasado?”, en *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Buenos Aires, Paradiso/Voces y Culturas.
- CANDAU, Joel. (2002). *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- INIESTA I GONZÁLEZ, Montserrat. (1994). *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*, Lérida, Pagès.
- JELIN, Elizabeth y Victoria LANGLAND (compiladoras). (2002). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Madrid, Siglo XXI.
- LECHNER, Norbert. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago de Chile, LOM.
- PERALTA, Ariel. (2002). “Acerca de la supuesta originalidad del sistema político chileno”, en Cristián GAZMURI *et al.*, *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*, Santiago de Chile, Universidad Cardenal Silva Henríquez.
- PERNASSETTI, Cecilia. (2005). “La memoria como norma y la memoria como ruptura. Las normatividades de la memoria de la militancia armada en Argentina”, en *2º Congreso Internacional Comunicación y Política*, México D. F., Universidad Metropolitana Xochimilco. Disponible en <http://www.elortiba.org/parnasetti.html> (consultado en octubre del 2009).
- PRATS, Llorenc. (1997). *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel.
- SALAZAR, Gabriel. (2005). *Construcción de Estado en Chile (1800-1837). Democracia de los “pueblos”. Militarismo ciudadano. Golpismo oligárquico*, Santiago de Chile, Sudamericana.
- STERN, Steve J. (2000). “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. Chile, 1973-1998”, en Mario GARCÉS *et al.* (editores), *Memorias para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, Santiago de Chile, LOM.

TODOROV, Tzvetan. (2000). *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.

VALDÉS, Hernán. (1996). *Tejas Verdes. Diario de un Campo de Concentración en Chile*, Santiago de Chile, LOM.

De la militancia revolucionaria a la militancia social: los y las miristas en el Chile neoliberal¹

Alondra Peirano Iglesias*

Introducción

Después de diecisiete años de dictadura y viviendo ya dieciocho años de transición, la manera de hacer política hoy, en el Chile neoliberal, se está redefiniendo, se está resignificando. Desde el gobierno y los partidos políticos, es decir, desde la política oficial e institucional, ésta se ejercita como un instrumento técnico para la administración y no como un conjunto de herramientas que nos permiten analizar la realidad desde una perspectiva ideológica y abrir el debate acerca de qué sociedad queremos construir.

Dicha tecnocratización de la política institucional es parte de lo que llamo *proceso de despolitización* de nuestra cultura. Este proceso tiene que ver, por un lado, con dinámicas sociales y culturales impuestas en dictadura, que desintegraron otras relaciones colectivas y solidarias. Y, por otro lado, se funda en las lógicas individualistas imperantes hoy día que incentivan la atomización de los sujetos y su lucha por la sobrevivencia individual:

“El agua corriente del pavimento ha ido lavando las huellas de las barricadas que antes ardían en las noches poblacionales y se han doblado para el recuerdo los lienzos y pancartas que vestían las marchas de la sociedad convocada a cambiar la historia. Entonces se instaló la calma y el soñoliento cansancio del repliegue”².

La concepción hegemónica neoliberal encubre el verdadero potencial de la *praxis* política en su capacidad de analizar e intervenir la realidad

* Magister (c) en Estudios Latinoamericanos y Licenciada en Historia, Universidad de Chile. Correo electrónico: alondra_pe@yahoo.fr

¹ Artículo escrito a partir de mi seminario de investigación para la obtención del grado de Licenciada en Historia, *Un cambio profundo en la relación de los ex miristas con la realidad: de la militancia revolucionaria al compromiso social despolitizado en el Chile neoliberal*, Universidad de Chile, 2005. Informe guiado por la profesora Azún Candina Polomer.

² Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 192.

desde una perspectiva transformadora, comprendiendo “a la política más allá del quehacer operativo que la confina a la esfera del poder”³. Esta tecnificación permite que la política institucional ya no constituya un espacio de confrontación y discusión de proyectos, en tanto las lógicas imperantes en este espacio niegan la política como campo de conflictos entre distintos proyectos de sociedad; la niegan como proceso histórico, es decir, como resultado de luchas coyunturales entre fuerzas con concepciones antagónicas sobre el futuro y la sociedad:

“La ilusión [de la ideología triunfante hoy] es que el reemplazo de la política como confrontación por la política como administración, generará las condiciones de la perfecta gobernabilidad. Sin embargo, con este asesinato disfrazado de muerte, es la política misma la que agoniza para ser reemplazada por la decisión tecnocrática, sustentada en una indisputable (aunque no indiscutible) cientificidad. La tecnificación de la política es mortífera, es la cancelación de la deliberación sobre finalidades”⁴.

Es necesario volver a apropiarse de un concepto de política que rompa esta rigidez y estrechez. Es imperioso volver a pensar la política y aplicarla como un ejercicio que no es necesariamente aquel que impone el sistema político institucional (los partidos políticos, los diferentes poderes del Estado y las dinámicas que se forjan en torno a ellos), sino como una práctica que nos lleva a la construcción de la sociedad a la que aspiramos, fundada en un análisis político-ideológico colectivo, que compartimos como grupos que se reconocen en experiencias comunes e intereses afines acerca del tipo de organización y del futuro social que anhelan:

“Del modo más general, la política comprende el conjunto de praxis en las que se gestiona colectivamente el poder; sin embargo, la ciencia que ha reclamado a la política como su objeto propio, lo ha hecho acotando esta generalidad en la categoría de ‘sistema político’ [...] La política ha quedado así muchas veces reducida a las alternativas de la administración estatal, a los actos de gobierno y sobre todo a los problemas corporativos en la formación de la ley y sus instituciones”⁵.

³ Hugo Zemelman, *De la Historia a la política*, México D. F., Siglo XXI, 1989, p. 18.

⁴ Tomás Moulian, *Chile Actual: anatomía de un mito*, Santiago de Chile, LOM, 1997, p. 59.

⁵ Miguel Urrutia Fernández, “La Hégira Tourraine y el perpetuo ocaso de los movimientos sociales en América Latina”, en *Revista electrónica Ciencias Sociales Online*, N° 1, Universidad de Viña del Mar, 2004, p. 65.

Dicha ausencia de debate produce un aparente acuerdo acerca de cuáles son los fines que se buscan con la práctica política, naturalizando y deshistorizando los procesos sociales cuando la política es justamente lo contrario: el constante cuestionamiento de los fines de una sociedad y la consideración de la historicidad de las dinámicas sociales. Dicha carencia de discusión, además de entenderse a la luz de la ideología neoliberal, se explica por la lógica del consenso imperante, entendida como la opción por la anulación de las diferencias político-ideológicas -tanto en el discurso como en las alianzas estratégicas- y el aparente olvido de las identidades históricas. Esta es una de las manifestaciones más evidentes de esta “falsa muerte” de la que habla Tomás Moulian:

“Ahora la identificación ideológica y programática se caracteriza por su tendencia hacia la moderación política en comparación a la que hubo en los años ‘70, lo cual ha hecho desaparecer las diferencias drásticas que hubo en esos años, en que había discrepancias en el tipo de sociedad y de economía. Sin embargo, esto no quiere decir que no hayan diferencias, y que ellas son muy importantes”⁶.

Cabe preguntarse si las diferencias realmente son mínimas entre un sector y otro, o si existen mayores discrepancias encubiertas y remozadas. De todas maneras, sea este consenso aparente o no, el proceso de despoltización de los sistemas de decisión (basado en una institucionalidad en la que sólo se puede aspirar a “cambios pactados”) es una de las características principales de la actual política chilena. Las élites dominantes, incluyendo las que antes eran parte de la oposición en el Chile de la dictadura, se reconocen como clase política y se caracterizan por una tendencia ideológica común en tanto avalan la hegemonía neoliberal:

“Todas las elites [...] se ubicaron – se dice- en ‘la realidad’, en la aceptación de las restricciones históricas. [...] El consenso es la resultante de una mimesis, de la desaparición del Nosotros en el Ellos. [...] La política ya no existe más como lucha de alternativas, como historicidad, existe sólo como la historia de las pequeñas variaciones, ajustes, cambios, en aspectos que no comprometen la dinámica global”⁷.

⁶ Carlos Huneeus, “Malestar y Desencanto en Chile. Legados del autoritarismo y costos de la transición”. Disponible en http://www.cerc.cl/Publicaciones/Lega_autori.pdf (consultado en octubre de 2009).

⁷ Moulian, *op.cit.*, pp. 38- 39.

Ya no hay una lucha por tal o cual proyecto de sociedad al interior del sistema partidario, existe un solo y único proyecto común a toda la clase política dentro del cual se discuten “pequeños ajustes”. Ya no se aspira, porque no se quiere, a otros modelos alternativos, sólo se aboga por pequeñas reformas, sin modificar ninguno de los pilares del modelo hegemónico. Es más, siguiendo con esta idea del “realismo político”, Pinto y Salazar plantean:

“[En] el tercer acantilado oligárquico de partidos (1973-1998) [...] todos los partidos son liberales. [...] Y así como los pelucones del siglo pasado dejaron con el tiempo de ser conservadores para ser liberales, y los liberales dejaron de ser demócratas para ser conservadores, hoy los populistas de ayer son los liberales de hoy”⁸.

Sostenemos que este rasgo pragmático del quehacer político institucional actual no es posible de entender si no miramos y analizamos nuestra sociedad en su condición post-dictatorial. La dictadura más que un período acotado, delimitable y específico es un proceso histórico y socio-cultural que aún repercute, por lo que:

“La urgencia de trabajar sobre la memoria no es una inquietud aislada de un contexto político y cultural específico. [...] Lo hacemos desde un lugar particular: la preocupación por las huellas de las dictaduras que gobernaron en el Cono Sur de América Latina entre los años sesenta y la década de los ochenta, y lo elaborado en los procesos posdictatoriales en los años ‘90”⁹.

Frente a esta política institucional de corte neoliberal, desde los movimientos sociales se dan intentos por construir nuevas formas de lucha, tanto a nivel discursivo como en las mismas prácticas. Es en estos espacios donde tímida y paulatinamente las personas tratamos de reapropiarnos de una manera de ejercer la política que responda a nuestras necesidades y aporte a la solución de los problemas sociales. Hoy se empieza a perfilar un nuevo tipo de militancia, de corte más social que político propiamente tal, entendiendo por político un análisis de la realidad como totalidad, de donde se desprenden diagnósticos, tácticas, estrategias, objetivos y prácticas políticas. Si en los años sesenta la militancia revolucionaria fue un fenómeno

⁸ Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia Contemporánea de Chile*, Tomo I, Santiago de Chile, LOM, 1999, p. 260.

⁹ Elizabeth Jelin, *op.cit.*, pp. 3-4.

no extendido en toda América Latina, hoy día ésta ha sido remplazada por una militancia social:

“La caída del presidente Allende simboliza, quizás con mayor fuerza que otros procesos de la región, la pérdida de proyección histórica de los movimientos sociales de orientación industrial totalizante [...] Paralelamente, es posible distinguir en los últimos quince años, la emergencia de nuevos actores sociales y nuevas prácticas colectivas, tanto en el seno de los movimientos sociales clásicos (obrero-campesino), como en el desarrollo de nuevos movimientos de género, generacionales, urbanos, étnicos, de derechos humanos, etc., que no llegan a plantearse metas ni acciones holísticas”¹⁰.

Es al cambio en el carácter del compromiso con la sociedad, analizado en un grupo específico de sujetos, al que me quiero acercar en este artículo. Estudié nuestra historia reciente desde las historias de vida de un grupo de ex militantes del partido Movimiento de Izquierda Revolucionario, MIR¹¹. El objetivo fue recoger sus relatos como sujetos que alguna vez pertenecieron a un grupo político revolucionario con un proyecto radicalmente transformador en su propuesta y en su acción, como lo fue el MIR. El análisis de sus experiencias personales (particularmente en su dimensión política) constituye un punto de partida pertinente para comprender la relación imbricada y compleja entre las transformaciones socio-culturales y los sujetos. Porque, como dice Steve Stern:

“Es la relación dinámica, que se da y no se da, entre la memoria suelta y la memoria emblemática, lo que va definiendo una “memoria colectiva” que tiene sentido para la gente. [...] Se construyen los puentes interactivos entre las memorias sueltas y las emblemáticas a partir de coyunturas o hechos históricos especiales, a partir de los casos en que una o dos generaciones de gente sienten que han vivido, ellos o sus familias,

¹⁰ Fernando Calderón y Elizabeth Jelin, “Clases sociales y movimientos sociales en América Latina”, en *Revista Proposiciones*, N° 14, Santiago de Chile, 1987, p. 173. Citado en Mario Garcés, “Los movimientos sociales en América Latina en el actual contexto”. Disponible en <http://bibliotecaclariete.wordpress.com/2007/10/05/los-movimientos-sociales-en-america-latina-en-el-actual-contexto-mario-garces> (consultado en octubre del 2009).

¹¹ Fueron siete entrevistas hechas a 2 mujeres y 5 hombres tod@s miristas, realizadas entre mayo y septiembre del año 2005 en el marco de mi seminario de investigación para la obtención del grado de Licenciada en Historia. Universidad de Chile, 2005. Gracias a tod@s ell@s por haber compartido sus vidas.

*una experiencia personal ligada a grandes procesos o hechos históricos, de virajes o rupturas tremendos, que cambian el destino*¹².

Los ex miristas en la actualidad son un referente emblemático para el análisis planteado. Son personas que fueron revolucionarias y para quienes la política y la ideología llegaron a ser elementos centrales y fundamentales en su manera de entender el mundo, de pensar la sociedad y de relacionarse con la realidad. Entendida dentro del contexto actual de transición neoliberal, la relación de estos sujetos con la realidad y con la sociedad habría cambiado de carácter. Por ende, entender este proceso en la vida de los/as miristas es fundamental para comprender: “cuáles son las continuidades y las rupturas que han ocurrido entre los regímenes dictatoriales y los frágiles, incipientes, e incompletos regímenes constitucionales que los sucedieron en términos de vida cotidiana de distintos grupos sociales y en términos de las luchas sociales y políticas que se desenvuelven en el presente”¹³.

Hoy su antigua militancia revolucionaria es reemplazada por una militancia social, que reclama su análisis propio, dentro de las nuevas formas de lucha. Hipótesis frente a la cual me pregunto en particular ¿Cómo cambió su percepción de la realidad? ¿Cuál es su relación hoy día con la política? ¿Qué procesos, fenómenos, hechos, hitos fueron marcando y determinando estas transformaciones?

Tolerancia Cero: la politización, la política y los grupos políticos como amenaza para la dictadura chilena

La despolitización fue uno de los objetivos principales de la dictadura. Desde el Estado, ésta organizó y aplicó una persecución constante y una represión brutal contra los partidos de izquierda y sus militantes. ¿Por qué el cerco de la represión se centró en los partidos más importantes de la izquierda (el Partido Comunista y el Partido Socialista), en el MIR y en los personeros de la Unidad Popular? ¿Qué podían representar éstos y aquellos que tanto le incomodaban al nuevo régimen?

Estos grupos y partidos eran núcleos que concentraban y representaban -hacían visible- la cultura profundamente política que afloró en el

¹² Steve Stern, “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)”, en Myriam Olguín (editora), *Memoria para un nuevo siglo*, Santiago de Chile, LOM, 2000, p. 13.

¹³ Jelin, *op.cit.*, p. 4.

gobierno de la Unidad Popular y que había sido forjada durante varias décadas. Simbolizaban además la cara más visible del temido y odiado “enemigo interno”, eran la encarnación del “cáncer marxista”, como lo llamó Leigh¹⁴. En este contexto, el MIR fue el primer blanco de los grupos de Inteligencia: su proyecto de lucha armada representaba una provocación que las Fuerzas Armadas y de Orden no se podían permitir. Los segundos, los personeros del gobierno de la Unidad Popular, eran las figuras públicas de un proyecto de gobierno al que también había que hacer desaparecer, al que había que borrar de la historia. Detrás de los asesinatos, las torturas, las desapariciones y las encarcelaciones, se oculta la clara intención de silenciar y erradicar de la historia este episodio.

Bajo estas circunstancias, las condiciones de existencia del MIR lo fueron encerrando en su propia sobrevivencia. Con el paso de los años, la preocupación central de este grupo político pasó del derrocamiento de la dictadura por la vía armada a su organización clandestina como defensa ante la represión y la desarticulación. Cristián Pérez plantea que después del ataque de Malloco el 16 de Octubre de 1975, cuando es descubierta la parcela donde se reunía la Comisión Política del MIR de ese momento, “el movimiento prácticamente deja de tener expresión política en el país”, cuestión reconocida por la propia organización: “El Partido en Chile llega así a su más difícil situación”¹⁵. Así, el MIR afirmó que no se asilaría, pero con los años se fue aislando y enfascando en su propia reorganización. Es más, en este proceso el MIR se fue alejando –en sus diagnósticos, planteamientos, estrategias y objetivos- del contexto socio-político tanto chileno como internacional. Y este es uno de los principales factores en el que se fue forjando su proceso de escisión, que concluye entre 1986 y 1987.

La escisión del MIR: un proceso doloroso, un replanteamiento profundo

Hasta la escisión final del MIR entre sus facciones política y militar en 1985 o hasta el momento en que las personas entrevistadas dejan de

¹⁴ Comandante en Jefe de la FACH al momento del golpe. Esta expresión fue vertida en el primer discurso público de la Junta Militar, en la tarde del 11 de Septiembre de 1973.

¹⁵ Documento sin fecha, que habría sido escrito en 1975, citado en Cristián Pérez, “Historia del MIR”, en *Revista de Estudios Públicos*, N° 91, Santiago de Chile, 2003, p. 22.

militar en el partido –que no siempre coincide con la fecha exacta de la división–, la militancia había sido para la mayoría el meollo de sus vidas, y el fundamento de sus decisiones y proyectos:

“Desde que uno entra al Partido es peligroso [...] uno sabe que tiene que dejar a los hijos, tiene que dejar a su mujer, porque sí. Es que uno tiene que estar dispuesto a eso [...] entonces uno, uno tiene que tener clarito dónde está, el Partido no es... el Partido era algo muy serio, demasiado serio”¹⁶.

En general habían entrado muy jóvenes al movimiento, y la concepción y acción planteadas por éste se fue volviendo el epicentro de su cotidianidad y maneras de ver el mundo y la sociedad:

“Militar en el MIR era mucho más difícil que militar en el PS o en el PC, era una militancia de cuadros muy jodida, exigía mucho tiempo. [...] Normalmente tendían a [...] ir profesionalizando los cuadros, lo que llamábamos profesional nosotros, que fuera un trabajo de dedicación exclusiva”¹⁷.

Es por esto que la división del MIR en 1986 produce un quiebre brutal a nivel personal. Este es uno de los hitos en la historia de este movimiento y en la historia de vida de sus militantes: el quiebre fue tan rotundo que la militancia cambia de carácter y el rumbo de sus vidas gira drásticamente: comienzan a volcarse hacia un plano más personal, como los estudios, lo laboral o la familia, quizás en respuesta a la decepción, al quiebre y a la agonía o muerte de un proyecto por el que habían luchado tanto:

“Yo decidí que... había vuelto a parar mi vida laboral, entremedio decidí tener hijas, [...] y cuando nacieron mis hijas me dediqué a terminar mis estudios que estaban ‘a medio morir saltando’, y todo eso lo hice en muy pocos años, entre el ‘84, que retomé mis estudios, ya tenía dos hijas, y el ‘89, que terminé mi formación de DEA en Historia de un zuácate. Lo que no había hecho en años lo hice de una, trabajando, tenía una buena pega en el ministerio de la Justicia”¹⁸.

De esta manera, la paulatina y lenta división del MIR fue manifestándose en una fragmentación de las opciones de vida: el proyecto común por

¹⁶ Ernesto, entrevista realizada en el marco de mi seminario de investigación para la obtención del grado de Licenciada en Historia. Universidad de Chile, 2005.

¹⁷ Álvaro, *Ibíd.*

¹⁸ Marcela, *Ibíd.*

el que habían luchado se desvanecía. Esto se refleja en que en los relatos ya no se observa un patrón común de opciones de vida y se presentan diversas maneras de comprometerse con lo que estaba pasando en Chile en el movimiento social a fines de los '80, como ocurre por ejemplo con la relación de las personas entrevistadas hacia la Concertación y el proceso del plebiscito.

Es a partir del segundo lustro de la década de los '80 que el proceso de despolitización se manifiesta de manera más evidente en estos relatos. Junto con el eclipse del proyecto revolucionario mirista, las personas entrevistadas dejan la militancia política:

“A mí me costaría mucho volver a militar en un partido que sea distinto a lo que es el MIR y el MIR está conformado por grupúsculos y caudillos que manejan...pequeños grupos de gente. A mí no me interesa mucho la militancia como militancia política, no estoy muy seguro que pudiera volver a ser militante. Soy una persona mucho más crítica hoy día de lo que los partidos suelen aceptar a los militantes”¹⁹.

El desafío conceptual: el presente tendrá que inventar sus propias categorías epistemológicas

Las relaciones establecidas por estas personas con el proceso del plebiscito a fines de los '80, con los gobiernos de la Concertación y con la realidad en general, son bastante complejas de analizar pues, como se ha señalado, no hay un patrón común que permita ordenar y clasificar los distintos discursos bajo las mismas categorías. Por ejemplo, Roberto cuenta:

“Cuando fue la historia del ‘No’, de haberme inscrito, en el paseo Ahumada, por la gente del PPD. Pero al cabo de poco andar, me di cuenta que no, no estaba por allí tampoco la cosa y teniéndole mucho respeto a la gente del PPD, a la gente del PS, en general a toda la gente de la Concertación. Pero no hay una correspondencia a nivel de vida, o a nivel, digamos, de compromiso de lo más profundo de ti, con las políticas que muestran estos partidos”²⁰.

¹⁹ Álvaro, *Ibíd.*

²⁰ Roberto, *Ibíd.*

Joaquín, quien militó en el “MIR Pascal Allende” o “MIR histórico” hasta el año '96, cuenta que después del plebiscito siguió militando en el partido:

“Yo me quedé trabajando con un sector del MIR, en el cual nosotros planteábamos la necesidad de poder desarrollar una lucha [...] contra todos los resabios de la dictadura que estaban presentes y desarrollar también un proceso de reorganización del pueblo pobre, [...] yo nuevamente vuelvo a vincularme también a un trabajo más territorial, [...] con organizaciones poblacionales”²¹.

Pamela, quien militó en el “MIR renovado” o “MIR político” hasta el año '90, tiene una relación distinta con el proceso del plebiscito:

“Yo entré legal... el '88 entré legal. [...]Yo allí me metí a trabajar, estuve a cargo de un tema, de un área cultural del MIR, a cargo de una casa, el MIR tenía un centro que se llamaba “Aquelarre”, que era un centro de trabajo social, político, de arte, [...] en esa área del MIR participé mucho... en este sector, digamos, participé mucho, y era miembro del Comité Central”²².

Así, las opciones políticas de las personas se fragmentaron y dispersaron. A pesar de lo cual, en general existe una fuerte oposición a la manera de conducir que ha tenido la Concertación, sobre todo porque es vista como la continuación y la administración del modelo neoliberal, impuesto en dictadura:

“Yo creo que el modelo económico que nos rige hoy día en Chile, fue implantado en dictadura. Que ha sido administrado y profundizado por la Concertación... ¿en términos de qué?: en términos de privilegiar la privatización de derechos como es el caso de la salud, de la educación y de optimizar al máximo los recursos de los privados. Y desde esa perspectiva establecer, incluso, políticas sociales. Y, por otra parte, creo que en un espacio democrático que está todavía muy restringido, que desfavorece la expresión de las mayorías sociales en Chile, con este sistema de una Constitución que fue instalada en dictadura y a la cual no se la ha movido un pelo, más que reformas menores. O sea, yo creo que ese es un primer enclave que hay en Chile, que dejó el neoliberalismo para poder sostener el modelo sin fallas. [...] Entonces, y además todo

²¹ Joaquín, *Ibid.*

²² Pamela, *Ibid.*

*este concepto de la mercantilización de la rentabilidad de lo mercantil en todas las áreas de la vida*²³.

En el mismo sentido, Ernesto señala:

*“Me molesta mucho la Concertación, me molesta el PS, me molesta su directiva, me molesta la directiva del PPD [...] Ellos están gobernando para la Derecha económica no más po’, gobiernan para... con un sentido social-demócrata, [...] Si tú no te subes a este carrito, quedas abajo, quedas abajo del carrito. Y si tú quedas abajo del carrito vas recibiendo las migajas que caen del carro, entonces tú tienes que subirte arriba de ese carro y adaptarte a este modelo económico”*²⁴.

Pero también aparecen relaciones complejas que no se pueden encasillar rígidamente en contra o a favor de, como sí lo eran las relaciones hasta el año '90 cuando se estaba a favor o en contra de la Unidad Popular o se estaba a favor o en contra de la dictadura. Existían entonces bloques claramente definidos y excluyentes entre sí, posturas afines a uno u otro que no dejaban lugar a ambigüedades y relativismos. Hoy, en un momento histórico que ya no se caracteriza por la polarización política en Chile, no existen categorías que permitan sistematizar un análisis común de las opiniones acerca de la Concertación y del neoliberalismo. Como dice Roberto refiriéndose al modelo neoliberal, “yo siento que es feroz, pero, pero que es lo que hay”. A pesar pues de no poder categorizar como un todo ni los discursos ni las prácticas de los ex miristas, lo que sí podemos hacer es resaltar algunos de los elementos comunes de los relatos y, en particular, de los compromisos sociales adoptados por los y las entrevistados/as.

Hoy: de la militancia política a la militancia social

Una manera posible de adentrarnos en esta relación con la realidad actual es ver cómo se caracteriza el compromiso social de los y las ex miristas entrevistados. Es un hecho interesante el que todas y todos estén comprometidos en alguna lucha, ya no política –porque no es una lucha inserta en un proyecto político total–, sino social por cuanto intentan cambiar en algo la realidad, pero en y desde espacios acotados. Y son principalmente cuatro las características comunes de los distintos compromisos sociales que tienen hoy día los y las ex miristas.

²³ Marcela, *Ibíd.*

²⁴ Ernesto, *Ibíd.*

La primera característica que se repite consiste en que estos compromisos no se insertan ni en análisis ni en prácticas político-revolucionarias, transformadoras de la realidad como totalidad. Muchas veces éstas surgen de reflexiones personales y no desde un análisis que emane de un grupo político. El segundo elemento común que se hace interesante mencionar es la inserción en el plano local de dichos compromisos o luchas: muchos trabajan a nivel territorial, comunal o a escala micro. “El punto indudablemente que es la escala básica de poder que existe en este país, que son las comunas, allí es donde hay que trabajar”²⁵. O siguiendo la experiencia de Roberto que vive en Pichidangui:

“he tenido la suerte también, digamos, de tener una...una buena inserción, una buena dinámica en el espacio donde vivo, porque he tenido participación en la Junta de Vecinos, he sido presidente de la Junta de Vecinos, he organizado temporadas de concierto en este lugar, he hecho exposiciones, durante varios años estuve haciendo la ‘Semana Pichidangui’, que era una cosa cultural y deportiva durante el verano, he sido miembro del Consejo Comunal de Cultura, miembro del Consejo Provincial de Cultura”²⁶.

La tercera característica común es la utilización de la profesión como herramienta de lucha. Muchos intentan hacer algo desde sus ocupaciones profesionales, sintiendo que es desde donde pueden aportar. Por ejemplo, Álvaro, que es arquitecto, cuenta que:

“Al final la militancia política que he encontrado es apoyar algunas, algunas suertes de problemáticas en torno a la misma profesión [...] Una es el trabajo aquí en Villa La Reina, la situación de los pobladores de la comuna, donde estamos haciéndoles un trabajo de reconstrucción de unas viviendas [...] Todos los planteamientos que he hecho pa’ la organización del trabajo es que las casas sean reconstruidas por la gente misma”²⁷.

Por último, un cuarto componente que se repite en estas luchas es la reivindicación de la herencia mirista. Las personas entrevistadas sienten que uno de los aportes más importantes que pueden hacer es entregar y transmitir lo aprendido en su experiencia en el MIR, tanto a nivel teórico como, sobre todo, a nivel práctico y organizativo, táctico y estratégico. Piensan que haber militado en el MIR les dio la formación política nece-

²⁵ Álvaro, *Ibíd.*

²⁶ Roberto, *Ibíd.*

²⁷ Álvaro, *Ibíd.*

saría para luchar desde otros espacios. Como dice Joaquín, “yo creo que en ese sentido, tratar, digamos, de que mi experiencia, o la experiencia que uno ha venido desarrollando de lucha, de militancia, se pueda también volcar al trabajo social”²⁸. O como reivindica Pamela, “yo me siento en algunas cosas como agradecida de lo que aprendí, porque creo que he tenido la posibilidad hoy día de aplicarlo”²⁹.

Son cuatro características que podemos presentar como rasgos comunes de sus distintos compromisos sociales, y a partir de las cuales podemos inferir las conclusiones más importantes para este artículo.

Reflexiones finales

A pesar de la despolitización que impuso la dictadura y de la derrota del proyecto revolucionario, las personas entrevistadas siguen sintiendo la necesidad de involucrarse con los procesos sociales, aunque hoy sean otras las maneras colectivas de enfrentar los conflictos y la vida. Esto se refleja en las distintas relaciones que cada uno y una adoptó con la realidad y lo que piensan de la sociedad chilena actual. Son análisis parciales y personales del proceso de transición, de la Concertación y de la política. Estas personas hoy sí mantienen una relación comprometida con la realidad, pero la mayoría hoy no cuenta con una militancia política. El compromiso social es disperso y diverso, es una lucha que se da desde y en los espacios cotidianos propios y parcelados, y ya no hay un proyecto común alternativo al modelo hegemónico. Pero esta característica es propia de un fenómeno más amplio que podríamos denominar los “nuevos movimientos sociales”: son luchas que no se traducen en intentos por transformar radical y totalmente este sistema capitalista, ya no son luchas revolucionarias. Son luchas que atacan un aspecto específico de la realidad social.

Hoy estamos en presencia de nuevas búsquedas como posibles respuestas a la pregunta sobre qué sociedad queremos. Pero desde un punto de vista epistemológico, histórico, cultural y político las nuevas maneras de participar y de involucrarse con la sociedad, como dinámicas propias de este contexto neoliberal y global, son procesos que no tienen una definición clara ni una conceptualización que den cuenta de ellas. En América Latina:

²⁸ Joaquín, *Ibíd.*

²⁹ Pamela, *Ibíd.*

“la comprensión de este nuevo período ‘democrático’ constituye un desafío para las ciencias sociales, por cuanto habrá que reconocer contenidos diferentes, e incluso opuestos, en los períodos democráticos pre y post dictadura. Las categorías con las cuales se construía la democracia ‘pre’ han quedado, aparentemente, obsoletas, presionando por instalarse otras en su reemplazo. Las nuevas categorías tienden a visualizar la historia de la sociedad no desde las ‘clases’ o ‘sectores de clases’ y sus intereses, sino desde la ‘masa’, homogeneizada y domesticada en torno al mercado, la clientela y la televisión. Desde el punto de vista político, estas nuevas categorías visualizan las ‘masas’ jugando en la arena electoral, des-ideologizadamente, en torno a problemas locales, ecológicas, legalistas y pragmáticas que fundamenta una visión de la política como ‘práctica’, aparentemente sin ‘proyecto’ o ideario de sociedad. Sin utopía”³⁰.

Lo interesante del planteamiento de María Angélica Illanes es que resalta el énfasis que ha habido desde las ciencias sociales en esta atomización y fragmentación de las nuevas formas de lucha, frente al antiguo proyecto común y total. Sin desmerecer los importantes esfuerzos y debates que existen por nombrarlas, definir las, explicarlas y comprenderlas, estas nuevas formas de lucha no se pueden explicar sólo con las viejas herramientas analíticas. En palabras de Mario Garcés:

“estamos en presencia de nuevos sujetos colectivos, que rompen con ciertas tradiciones: no se trata ni de los antiguos movimientos de origen ‘estructural’ (el viejo movimiento obrero), ni tampoco de partidos de masa (aprimismo o peronismo) o del brazo político de una vanguardia. Estamos más bien frente a un conjunto diverso de sujetos colectivos, tanto en su origen, composición, así como con relación a sus objetivos, formas de organización y sentidos de su acción”³¹.

Son procesos nuevos, caracterizados por dinámicas propias para las que habrá que inventar o reinventar nuevas categorías y conceptos: “La complejidad de los problemas sociohistóricos [...] obliga a buscar nuevas categorías. Categorías que permitan que el razonamiento tenga como referente la exigencia de potencialidad de lo real y la apertura hacia el futuro,

³⁰ María Angélica Illanes, “Historiar esta historia. Temprana crónica de la post-dictadura en Chile”, en *La batalla de la memoria*, Santiago de Chile, Planeta/Ariel, 2002, pp. 195-196.

³¹ Garcés, *op.cit.*, p. 4.

más que restringirse a estructuras que representan la cristalización de procesos ya acabados”³².

Frente a la negación neoliberal de la historicidad de los procesos sociales, para las ciencias humanas y sociales se presenta un tremendo desafío epistemológico: revalorar la potencialidad transformadora del movimiento de la historia. Es en este sentido que en este artículo no he pretendido dar cuenta de procesos íntegros y totales, sólo he intentado iluminar algunos elementos que me han parecido relevantes para comprender nuestra sociedad actual y su historia reciente.

La historia nos sigue demostrando que ninguna organización social es eterna, y la fuerza de estos movimientos dinámicos se termina expresando siempre en correlaciones de fuerzas también nuevas y cambiantes. Por eso, la búsqueda por encontrar respuestas satisfactorias a la pregunta *qué sociedad queremos* es una tarea de nunca acabar, siempre habrá quienes no estén conformes con lo que hay y quienes luchen por una sociedad más justa.

A raíz de esta reflexión, son varias las preguntas que quedan abiertas. Más que conclusiones cerradas, estas ideas quedan como nuevas inquietudes, abren nuevos umbrales y nuevas posibles investigaciones. Entre otras, quiero dejar planteadas las que a mi parecer, y en relación a la problemática aquí desarrollada, son las más incisivas. Por un lado, ¿cómo definir y analizar la difuminación de las fronteras ideológicas que caracteriza hoy a la política partidista e institucional? Por otro lado, ¿cómo caracterizar, entender y contextualizar estos “nuevos movimientos sociales”? Y en relación con la pregunta anterior: desde una redefinición del concepto de política, ¿cómo estudiar y con qué conceptos analizar estos nuevos fenómenos? Son inquietudes que irán encontrando claves analíticas en la medida que ahondemos en la comprensión de nuestras sociedades postdictatoriales actuales y sus procesos recientes.

Bibliografía

GARCÉS, Mario. (s/a). “Los movimientos sociales en América Latina en el actual contexto”, Disponible en <http://bibliotecaelariete.wordpress.com/2007/10/05/los-movimientos-sociales-en-america-latina-en-el-actual-contexto-mario-garces> (consultado en octubre del 2009).

³² Zemelman, *op.cit.*, p. 20.

- HUNEEUS, C. (1998). "Malestar y Desencanto en Chile. Legados del autoritarismo y costos de la transición". Disponible en http://www.cerc.cl/Publicaciones/Lega_autori.pdf (consultado en octubre del 2009).
- ILLANES, María Angélica. (2002). "Historiar esta historia. Temprana crónica de la post-dictadura en Chile, 1992", en *La batalla de la memoria*, Santiago de Chile, Planeta/Ariel, pp. 191-215.
- JELIN, Elizabeth. (2002). *Los Trabajos de la Memoria*, Madrid, Siglo XXI.
- MOULIAN, Tomás. (1997). *Chile Actual: anatomía de un mito*. Santiago de Chile, LOM.
- PEIRANO, Alondra. (2005). *Un cambio profundo en la relación de los ex miristas con la realidad: de la militancia revolucionaria al compromiso social despolitizado en el Chile neoliberal*. Seminario de Investigación para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile.
- PÉREZ, Cristian. (2003) "Historia del MIR", en *Revista de Estudios Públicos*, N° 91, pp. 5-44.
- SALAZAR, Gabriel y Julio PINTO. (1999). *Historia Contemporánea de Chile*, Tomo I, Santiago de Chile, LOM.
- STERN, Steve. (2000). "De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)", en OLGUÍN, Myriam (editora), *Memoria para un nuevo siglo*, Santiago de Chile, LOM, pp. 11-33.
- URRUTIA FERNÁNDEZ, Miguel. (2004). "La Hégira Tourraine y el perpetuo ocaso de los movimientos sociales en América Latina", en *Revista electrónica Ciencias Sociales Online*, N° 1, Universidad de Viña del Mar, pp. 64-75.
- ZEMELMAN, Hugo. (1989). *De la Historia a la política*, México D. F., Siglo XXI.
- Informe de la Comisión contra la tortura y la prisión política*. (2004). Santiago de Chile.
- Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. (1991). Tomos I y II, Santiago de Chile.

Capítulo IV

Educación y proyectos educativos

***Por mi raza hablará el espíritu:* el proyecto educativo de José Vasconcelos**

Mabel Vargas Vergara*

El presente trabajo ofrece una lectura de los principales ejes que dan forma y contenido al programa educativo de José Vasconcelos implementado en el México de los años veinte. Las políticas de educación pública instauradas por el intelectual mexicano deben ser comprendidas a la luz del contexto cultural e histórico en que se instalan y, por tanto, demandan un análisis capaz de dar cuenta no sólo del periodo central de su ejecución (que va desde 1920 hasta 1924, en que Vasconcelos ocupa el cargo de rector en la Universidad Nacional de México, y crea y dirige la Secretaría de Educación Pública), sino de antecedentes tales como la última etapa del porfiriato, el grupo del Ateneo de la Juventud, la Revolución de 1910, el maderismo, la formación de la Universidad Nacional, entre otros. Tal contexto expande la presencia gravitante de José Vasconcelos en la vida pública mexicana incluso hasta el año 1929, en que se produce el fracaso de una candidatura presidencial que lo deja relegado a un plano marginal y definitivamente controvertido de su existencia política.

Desde esta perspectiva, entendemos el proyecto de Vasconcelos como momento cúlmine del proceso de instalación de la educación mexicana contemporánea y como expresión de una política modernizadora que toma impulso y forja su identidad a partir de la Revolución iniciada en 1910. Este trabajo se propone, entonces, esbozar una caracterización general tanto de las circunstancias como del proyecto vasconceliano mismo, para luego revisar aquellos elementos que, desde nuestra visión, constituyen su fundamento principal. Dichos componentes son: la construcción del *espíritu* unitario de la Nación moderna, la educación popular como proyecto cifrado en la figura del maestro de escuela y, finalmente, una visión hispano-americanista de la universalidad.

* Magíster en Literatura con mención en Teoría Literaria, Universidad de Chile.

Antecedentes: las horas de la Revolución

“- ¿Villa?... ¿Obregón?... ¿Carranza?... ¡X... Y... Z...!

¿Qué se me da a mí?... ¡Amo la Revolución como al volcán que irrumpe! ¡Al volcán porque es volcán; a la Revolución porque es Revolución!... Pero las piedras que quedan arriba o abajo, después del cataclismo, ¿qué me importan a mí?...”

Mariano Azuela
Los de Abajo

La entrada al siglo XX mexicano tiene como umbral la Revolución iniciada en 1910. El estallido social nace tras un largo periodo de acumulación de injusticia social y desigualdad que se remonta hasta la colonia y que, en los cuarenta años que durara la dictadura de Porfirio Díaz, había profundizado los privilegios de una clase social en desmedro de las grandes y empobrecidas mayorías.

El esquema porfiriano había sido anunciado por Gabino Barreda en septiembre de 1867: “*Libertad, orden y progreso*, la libertad como medio, el orden como base y el progreso como fin”¹. El fundamento ideológico del positivismo acogía los postulados darwinianos de selección natural en que una cierta élite guiaría por los caminos de la civilización y de la construcción moral de una nación.

Con Díaz el clero tuvo años de tranquilidad y de fortalecimiento luego del cisma institucional producido con la Reforma de Benito Juárez² en que el Estado quedaba oficialmente separado de la Iglesia. Si bien dicho estatuto se mantuvo, la Iglesia recuperó peso político y ciertas prerrogativas.

La fe en el progreso y la admiración del modelo europeo son características del porfiriato. Basada en el orden y el disciplinamiento moral, la llamada paz porfiriana buscaba la unificación nacional de México cimentando sus avances en el desarrollo tecnológico e industrial: privilegió la in-

¹ Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, en *Historia General de México*, Tomo 2, México D. F., Colegio de México, 1980, p. 1386.

² Publicadas en diciembre de 1860, con las Leyes de Reforma se promulgaba la nacionalización de los bienes de la iglesia, la creación del Registro Civil, la secularización de los cementerios y la eliminación de varias fiestas religiosas.

versión europea, implantó la red ferroviaria y tomó para sí los postulados educativos y culturales del positivismo de Comte.

Gabino Barreda y Justo Sierra son los educadores del periodo porfirista. El primero funda en 1868 la Escuela Nacional Preparatoria que dirige durante una década y en la cual cursó estudios el propio Vasconcelos. Positivista acérrimo, Barreda considera que el Estado debe determinar sus necesidades en base a principios científicos que regirán los actos de los individuos que conforman la sociedad³. Por su parte Justo Sierra, el intelectual más destacado del movimiento de la Unión Liberal, poco a poco se irá desprendiendo de los preceptos de Comte y tomando para sí los de Spencer. En 1910 funda la Universidad Nacional y será considerado un liberal cuyo influjo sobre Vasconcelos será determinante: “Justo Sierra fue el hombre puente entre Barreda y la generación de Vasconcelos. Él obsesionó al joven estudiante por el culto al genio y le abrió las puertas de esa cultura clásica que el futuro ministro de educación revolucionario quiso para todos y cada uno de sus conciudadanos”⁴.

Sin embargo, durante la primera década del siglo XX la cultura porfiriana comienza a agrietar sus monolíticas paredes. Surge, en 1906, un grupo de jóvenes intelectuales reunidos en torno a la lectura de los clásicos. Al año siguiente, la misma agrupación de pensadores protagoniza lo que sería la primera manifestación pública en el porfirismo bajo el estandarte del “Arte libre” y con el objetivo de desagrar al poeta Gutiérrez Nájera ya que Manuel Caballero, un escritor “parnasiano” que se había propuesto combatir el modernismo, había usurpado el nombre de la *Revista Azul*. Las calles de Ciudad de México vieron pasar la agitación, que entre gritos y poesías terminaría con una velada en Teatro Abreu. Así, como señala Max Henríquez Ureña: “La *Revista Azul* de Caballero no sobrevivió a esta asonada literaria, después de la cual era imposible que nuestro grupo se condenara a la inacción”⁵. Nace, de este modo, la Sociedad de Conferencias que luego sería reemplazada por el *Ateneo de la Juventud*, fundado el 28 de octubre de 1909.

³ Monsiváis, *op. cit.*, p. 1386.

⁴ C. Domínguez, “Prólogo”, en José Vasconcelos, *Obra Selecta*, Caracas, Ayacucho, 1992, p. XVII.

⁵ Max Henríquez Ureña, “Prólogo”, en Pedro Henríquez Ureña, *Universidad y Educación*, México D. F., UNAM, 1969, p. 32.

Vasconcelos forma parte del selecto grupo de intelectuales. En 1916, en una conferencia sobre el movimiento intelectual contemporáneo, expone:

*"[...] en qué son diestros los actuales hijos del Anáhuac, responderé entonces, procurando mostrar cómo en medio de las desolaciones y las inquietudes florece una generación que tiene derecho a llamarse nueva, no sólo por sus años, sino más legítimamente porque está inspirada en estética distinta de la de sus antecesores inmediatos, en credo ideal que la crítica a su tiempo calificará con acierto, pero que no es ni romántico ni modernista ni mucho menos positivista o realista, sino una manera de misticismo fundado en la belleza; una tendencia a buscar claridades inefables y significaciones eternas"*⁶.

Y no duda en proclamar "La lista de mis héroes": Alfonso Reyes, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri, Enrique González Martínez, Rafael López, Roberto Argüelles Bringas, Eduardo Colín, Joaquín Méndez Rivas, Médez Bolio, Rafael Cabrera, Alfonso Cravioto, Jesús Acevedo, Martín Luis Guzmán, Diego Rivera, Roberto Montenegro, Ramos Martínez, Manuel Ponce, Julián Carrillo, Carlos González Peña, Isidro Fabela, Manuel de la Parra, Mariano Silva y Aceves y Federico Mariscal⁷.

El Ateneo de la Juventud impugnó los principios profundamente rígidos del positivismo porfirista⁸, anclados en un añejo colonialismo. En ese sentido, constituyen una renovación en tanto adoptan una actitud crítica del sustento filosófico e ideológico del porfiriato además de recuperar a autores y modelos actualizados de acuerdo al debate que para entonces daba el pensamiento de Occidente. Así, atraen a escena a Bergson con su anti-intelectualismo, Kant y la crítica de la razón, además de Croce, Platon y Nietzsche. Los ateneístas eran hombres modernos, gustaban de la

⁶ José Vasconcelos, "El movimiento intelectual contemporáneo de México (1916)", en *Obra Selecta*, Caracas, Ayacucho, 1992, p. 34.

⁷ Vasconcelos, *op. cit.*, p. 35.

⁸ Para Carlos Monsiváis la ruptura con el positivismo por parte de los ateneístas nunca es declarada, la evalúa un tanto ambigua. Desde mi perspectiva, los jóvenes del Ateneo critican los principios positivistas pero reconocen que se encuentra en franca retirada. Antes que entrar en guerra con un enfermo agónico prefieren ir en busca de la filosofía viva de su tiempo que encuentran en Francia, la Grecia clásica y Nietzsche: "Otro rebelde, Nietzsche, nos aturdió las orejas de filisteos científicos con las voces elocuentes que a través de los siglos extrae del alma griega en su *Origen de la Tragedia* y en su *Zaratustra*, nos planteó el problema estético importantísimo y todavía virgen de la significación de la música; nos hizo volver a reír". Vasconcelos, *op. cit.*, p. 31.

ciencia pero desde una conciencia crítica, restituyendo su estatuto humano y social. Reivindicaban el humanismo, los clásicos y la idea del rigor del pensamiento.

En 1910, para el Centenario de la Independencia de México, Justo Sierra crea la Universidad Nacional. A raíz de la reelección de Porfirio Díaz se detona el movimiento armado que da inicio a la revolución. Francisco I. Madero declara nulas las elecciones y proclama la “No reelección” como pilar fundamental de su nuevo programa político. José Vasconcelos era, desde 1909, un maderista activo, en él funda su inspiración democrática y al triunfo de Madero es elegido presidente del *Ateneo*, cargo que ocupa entre 1911 y 1912.

En 1912 los ateneístas fundan la Universidad Popular Mexicana, que desempeñó labores por cerca de una década, y cuyo rector será Alfonso Prunedá⁹. Al año siguiente, en 1913, es creada la Escuela de Altos Estudios. Este periodo será de una gran actividad intelectual para los jóvenes del *Ateneo*. La experiencia de estos años es un claro antecedente de lo que más tarde será la labor educativa de Vasconcelos al frente de la Secretaría de Educación Pública¹⁰. Tiempo de guerra y agitación, el ambiente se torna cada día más enrarecido para el gobierno de Madero, quien finalmente es asesinado en 1913, comenzando con ello la llamada Decena Trágica. Para Vasconcelos la muerte de Madero constituye un golpe de proporciones que, sin embargo, no lo inhibe de participar de manera activa en la revolución villista.

Son pocos los ateneístas que se involucraron con el movimiento revolucionario. En términos generales, es posible afirmar que la revuelta significó la diáspora de estos intelectuales. Carlos Monsiváis caracteriza del siguiente modo esta distancia:

“A los hombres formados o reformados en los ideales de la Grecia clásica, la Revolución se les aparece como el desastre. El orden ideal no acude, no hay sitio para el optimismo, no hay estímulos para la vida intelectual. La cultura mexicana depende de las voluntades íntimas y el contexto de la ‘renovación espiritual’ es la violencia armada. La dialéctica interna se fija entre ‘el amor a la cultura’ mantenido de un modo

⁹ Quien ocupa como lema la frase “La ciencia protege a la patria”, acuñada por Justo Sierra.

¹⁰ La Universidad Popular significó un primer ejercicio de evangelización educativa destinada a romper la barrera de la pequeña elite que accedía a los beneficios de la educación.

*pasivo y rígido por núcleos tradicionalistas, y los primeros intentos de adaptar esa cultura tradicional a la contingencia revolucionaria*¹¹.

Lo que sigue es un periodo que, en medio del caos, se alza hacia la construcción de una nueva conciencia nacional. Opera en ella, la necesidad de unificación de la burguesía como única salida ante la amenaza constante de la destrucción generada en la experiencia de la violencia revolucionaria. Se configura un imaginario social y político fraguado en la experiencia subversiva y que confluye en un entrecruce de desplazamientos culturales que dan forma a un México recién estrenado: ascenso social, masas de población desplazándose en la geografía nacional, entrecruce de culturas étnicas y lingüísticas, liberación sexual, la muerte como parte de la vida cotidiana, quiebre de la mentalidad feudal, desborde de la presencia del sujeto popular en la vida nacional, etc.

Este periodo tiene como momento culminante la ocupación de la capital en diciembre de 1914 por parte de los ejércitos campesinos de Zapata y Villa¹². Pero es 1915 el año reconocido por la intelectualidad burguesa como el que otorga el cambio de orientación de una revolución que hasta entonces se había perfilado como una pugna personalista de caudillos. El 6 de enero se emite la ley carrancista de reforma agraria, reconociendo el derecho de los campesinos a la dotación de tierras. En febrero del mismo año son reivindicados los derechos del proletariado con la firma de un pacto entre Carranza y la Casa del Obrero Mundial.

Lo que había comenzado como un fenómeno social de masas se convierte, a través del miedo al caos y la anarquía, en un “[...] alegato a favor del Espíritu como solución nacional [y que es] una manera de reducir el influjo de la acción armada a la que se contempla como catástrofe”¹³. Dicho Espíritu se conforma en el seno mismo de la Revolución: es ella la que constituye la posibilidad de la renovación moral de la Nación. En definitiva, se opta por no negar la importancia de la guerra civil sino por incorporarla desde aquello que prevalecía como su virtud fundamental: la posibilidad de una real independencia para México, es decir, autonomía cultural, política y económica frente a los modelos foráneos sostenidos hasta 1910.

¹¹ Monsiváis, *op. cit.*, p. 1403.

¹² Conocido también como las “Fuerzas de la Convención”.

¹³ Monsiváis, *op. cit.*, p. 1410.

Tres fundamentos para la instalación de una política pública: educación democrática, enseñanza popular e Hispanoamérica universal

“[...] se trata de una lucha mucho más noble que la triste necesidad de ir a matar hombres; se trata de ir a salvar hombres; no de apagar la vida si no de hacerla más luminosa. No seréis mensajeros de muerte, sino sembradores de alegría. Si sois poetas, renegad de vuestras rutinas, abrazándose por un año o dos a la pobreza, y partid a caminar por esos valles y esos montes donde el viento es puro y las estrellas son claras. [...] id a despertar almas, que cada una que se despeje será como una estrella que se aparece en la tierra; alistaos en las filas de los maestros misioneros”

José Vasconcelos

1. Modernización e institucionalidad para una educación democrática

Con la promulgación de la Constitución de 1917, México inicia el camino hacia la recuperación de sus instituciones. El gobierno de Venustiano Carranza cae en 1920 y Álvaro Obregón es elegido en noviembre dando paso a un tiempo de estabilidad que permitirá la reorganización administrativa y política del Estado mexicano.

Los variados intentos, a lo largo del periodo armado, de generar programas educacionales de acuerdo a las necesidades del sector más empobrecido del país, habían fracasado en medio de pugnas de poder o simplemente quedado relegado a un futuro indeterminado¹⁴. La Universidad Popular será una de dichas tentativas, así como la creación de la Escuela de Altos Estudios. De la misma manera, los zapatistas se proponían un proyecto educativo¹⁵ que, al igual que la reforma agraria, debería propiciar mayor

¹⁴ Una de estas iniciativas tuvo lugar en 1911 en que se aprueba la Ley que crea las Escuelas Rudimentarias para todo el país. Su objetivo era entregar conocimientos básicos y algunos oficios a toda la población en un afán de integración a la vida productiva del país.

¹⁵ Se trata de la Ley sobre Generalización de la Enseñanza que prohíbe al clero impartir educación, busca establecer planes y programas a nivel nacional, y difundir escuelas por todo el territorio.

igualdad y así atender a las necesidades del país, como lo era la búsqueda de equilibrio social a través de una política justa de educación para todos¹⁶.

En 1920 el analfabetismo llegaba en México a la escandalosa cifra del 80% de su población. La Constitución de 1917 había logrado como uno de sus más importantes postulados la promulgación del Artículo Tercero Constitucional que declaraba la educación gratuita, laica y obligatoria. Sin embargo, se evidenciaba la falta de una institucionalidad que diera soporte y llevara a cabo la tarea de democratizar la administración educativa. Hasta ese momento la educación estaba fundamentalmente en manos de los municipios, ya que la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes era una repartición que sólo abarcaba el Distrito Federal y los territorios federales.

José Vasconcelos era uno de los intelectuales que, de manera constante, había manifestado la necesidad de dar un carácter federal a la educación del país. El anhelo de crear la Secretaría de Educación Pública pasaba por una reforma constitucional. Como primera medida, la función educativa que antes recayera en el gobierno del Distrito Federal quedó a cargo del Departamento Universitario.

Las voluntades se habían conjugado y, para diseñar el nuevo proyecto educativo, se nombra en 1920 a José Vasconcelos como rector de la Universidad Nacional, quien, en su discurso con motivo de la toma de posesión del cargo, reafirma su decisión de buscar un proyecto propio y una institucionalidad para la educación nacional:

*"[...] declaro que el departamento universitario, tal como está organizado, no puede servir eficazmente la causa de la educación nacional. Afirmo que esto es un desastre, pero no por eso juzgo a la Universidad con rencor. Todo lo contrario; casi la amo, pero no vengo a encerrarme en ella, sino a procurar que todos sus tesoros se derramen. Quiero el derroche de las ideas, porque la idea sólo en el derroche prospera"*¹⁷.

Así, Vasconcelos imponía a la Universidad Nacional la ineludible tarea de elaborar el gran proyecto educativo: "Suspendemos las labores universitarias si ello fuese necesario, a fin de dedicar nuestras fuerzas al estudio de un programa regenerador de la educación pública. De esta Universidad

¹⁶ Claude Fell, *José Vasconcelos, los años del águila (1920-1925)*, México D. F., UNAM, 1989, p. 10.

¹⁷ José Vasconcelos, "Discurso en la Universidad (1920)", en *Obra Selecta*, Caracas, Ayacucho, 1992, p. 42.

debe salir la ley que dé forma al Ministerio de Educación Pública Federal que todo el país espera con ansia”¹⁸.

Para Vasconcelos la reconstrucción moral de la nación sólo podía lograrse a través de la independencia plena y efectiva de un pueblo y ello pasaba, necesariamente, por combatir la ignorancia. La elaboración de un proyecto educativo con carácter nacional y público sentaría las bases para sacar a México del aislamiento que los años de guerra habían traído. Como buen ateneísta, entendía que el conocimiento era el fundamento de la verdadera liberación del espíritu y que, en la medida que la educación llegara a todos los habitantes de la sociedad, la identidad real y plena del mexicano que hasta entonces se encontraba oculta en la opacidad de la guerra y el hambre podría salir a la luz y entrar de lleno en el concierto de la modernidad. Encontrar las piedras que fundamenten los cimientos de la restauración civilizadora¹⁹ será la exigencia que Vasconcelos haga a la comunidad universitaria:

*“La pobreza y la ignorancia son nuestros peores enemigos, y a nosotros nos toca resolver el problema de la ignorancia. Yo soy en estos instantes, más que un nuevo rector que sucede a los anteriores, un delegado de la Revolución que no viene a buscar refugio para meditar en el ambiente tranquilo de las aulas, sino a invitaros a que salgáis con él a la lucha, a que compartáis con nosotros las responsabilidades y los esfuerzos. En estos momentos **yo no vengo a trabajar por la Universidad, sino a pedir a la Universidad que trabaje por el pueblo**”²⁰.*

Reivindicar la Revolución y la confianza de que era posible salvar la esencia de la cultura propia elevando el espíritu de un lado y satisfaciendo los intereses de los sectores más humildes²¹. Proyecto con identidad forjada en una Revolución que volcaba sus contenidos en las instituciones del Estado, demandando de éste un compromiso con la justicia social. El Estado mexicano debía asumir la obligación de velar por los intereses de un pueblo que exigía trabajo, salud, alimentación, educación; de otra manera no saldría del primitivismo al que se encontraba sometido por varias décadas: “[...] no puedo dejar de creer que un Estado, cualquiera que él sea, que permite que subsista el contraste del absoluto desamparo con la sabiduría

¹⁸ Vasconcelos, 1920, *op. cit.*, p. 43.

¹⁹ Vasconcelos, “Los motivos del escudo (1942)”, en *op.cit.*, p. 75.

²⁰ *Ibid.*, Énfasis nuestro. p. 43.

²¹ *Ibid.*, p. 75.

intensa o la riqueza extrema, es un Estado injusto, cruel y rematadamente bárbaro”²².

Haciendo un parangón con el pensamiento de José Carlos Mariátegui, vemos que el intelectual peruano observaba cuatro problemas concretos en su diagnóstico a la instrucción pública peruana: la falta de un programa de alfabetización, la necesidad de establecer una cobertura nacional, la necesidad de contar con un presupuesto acorde a las demandas de educación y el problema del número de maestros, insuficiente para cubrir los requerimientos señalados²³. En definitiva, Mariátegui caracteriza la falta de compromiso estatal y de soporte institucional, que podría propiciar la generación de programas y mecanismos permitiendo así superar el problema de la instrucción pública. Veremos cómo los cuatro puntos señalados por Mariátegui son abordados por Vasconcelos en la institucionalidad que para ello se estaba configurando.

En pocos meses Vasconcelos logró organizar y ejecutar distintas medidas que daban forma al nuevo proyecto. Depuró las direcciones de los planteles, inició el reparto de desayunos escolares y generó la nueva estructura de la Secretaría de Educación organizada en tres departamentos. El primero, el Departamento Escolar, integraba los planes de todos los niveles educativos, desde el jardín infantil hasta la Universidad, y se preocupó de aumentar el número de escuelas elementales, así como de promover las escuelas rurales y técnicas. En segundo lugar, el Departamento de Bibliotecas buscaba dotar de insumos y materiales de lectura como apoyo a todos los niveles, inauguró bibliotecas en todos los poblados donde hubiese más de 3000 habitantes y dio gran impulso a la labor editorial. Finalmente, el Departamento de Bellas Artes tenía a su cargo la coordinación de las actividades artísticas, proponiéndose como una de sus prioridades la promoción y difusión del arte popular y dando un lugar preponderante a la figura del artista, cuyo trabajo es expresión de la cultura nacional.

Una vez generada la estructura que operaría a nivel nacional, se crea, el 25 de septiembre de 1921, la Secretaría de Educación Pública, publicándose cuatro días después el decreto correspondiente en el Diario Oficial. El 12 de octubre del mismo año, José Vasconcelos asume como titular de la

²² *Ibid.*, p. 42.

²³ José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, México D. F., Era, 1992, p. 144.

cartera, dando inicio a la mayor transformación en las políticas educativas que México experimentó en el siglo XX.

2. Alfabetización y educación popular

El proyecto educativo de Vasconcelos es recordado, ante todo, por la intensa –y extensa– campaña de alfabetización emprendida durante los tres años que estuvo a cargo de la Secretaría; iniciativa que tuvo un impacto positivo inmediato en la población del país dada su cobertura nacional. Se generaron programas específicos para la población indígena y para los campesinos: la respuesta de ellos no se hizo esperar, y a poco andar, las solicitudes de las distintas comunidades para que los alfabetizadores llegaran hasta ellos serían numerosas: “[...] se ve, en esa ocasión, que el pueblo mexicano consideraba el analfabetismo como un factor importante de marginación, y que tenía sed de instrucción”²⁴.

Vasconcelos concebía la educación como un ejercicio de evangelización del espíritu. El influjo cristiano de su pensamiento adquiere expresión en la cruzada emprendida en favor de la alfabetización del país: como el mismo afirma, se trata de “[...] una empresa que requiere verdadero fervor apostólico”²⁵.

Durante su paso por la rectoría de la Universidad Nacional, Vasconcelos no sólo diseña el proyecto que luego será ejecutado por la Secretaría de Educación Pública, sino que, además, se encarga de reclutar y formar a los soldados que irán a ganar lo que él estima es la guerra contra la ignorancia: “Organicemos entonces el ejército de los educadores que sustituya al ejército de los destructores”²⁶. Ha terminado el tiempo de las armas de fuego y Vasconcelos se apresta a otros combates. La milicia del proyecto vasconceliano estará integrada en lo principal por jóvenes universitarios que son capacitados especialmente para internarse en todos los rincones del país. De esta manera, la idea de reconectar a la Universidad con la realidad social del país adquiere forma y concreción en las llamadas Misiones Culturales:

“Y no descansemos hasta haber logrado que las jóvenes abnegadas, que los hombres cultos, que los héroes todos de nuestra raza, se dediquen a servir los intereses de los desvalidos y se pongan a vivir entre ellos

²⁴ Claude Fell, *op. cit.*, p. 10.

²⁵ Vasconcelos (1920), en *op. cit.*, p. 45.

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

Por mi raza hablará el espíritu: el proyecto educativo...

*para enseñarles hábitos de aseo, veneración por la virtud, gusto por la belleza y esperanza en sus propias almas. Ojalá que esta Universidad pueda alcanzar la gloria de ser la iniciadora de esta enorme obra de redención nacional*²⁷.

El Plan de las Misiones Culturales de Educación incluyó, además, a una serie de artistas²⁸ e intelectuales que se vieron convocados con el proyecto vasconceliano, alistándose en él. Una de las personalidades del mundo de la cultura que colaboró directamente en la elaboración del proyecto fue Gabriela Mistral. La poeta chilena había sido invitada por el ministro Vasconcelos en 1922 debido a su gran prestigio literario y pedagógico. Y entre las distintas posibilidades de participación en el proyecto de Vasconcelos, las Misiones Culturales atrajeron de inmediato los esfuerzos de Mistral. Su aporte se orientó con especial interés hacia la realidad indígena y a los maestros misioneros, en un programa que, entre otros objetivos, buscaba orientar y fortalecer la acción estatal en las relaciones entre la comunidad indígena y el maestro como guía moral²⁹.

Para Mistral, la recién estrenada política educativa mexicana constituía un hecho significativo en la historia de los pueblos americanos; su importancia se alzaba desde su impronta creadora de civilización en oposición a la barbarie de la guerra:

*“Ojalá todos los pueblos se impusieran el respeto de los demás con una obra semejante; ojalá para la clasificación de valores de las naciones, una labor educacional de esta magnitud fuese más tomada en cuenta que el tonelaje de las naves de guerra [...] Edificios escolares espléndidos se levantan en la capital y los estados y serán huella tangible de una administración creadora de un jefe que podrá llamarse como a Sarmiento, Presidente civilizador*³⁰.

En este programa civilizador, la figura del maestro se torna central en su ejecución. Vasconcelos ve en el maestro características específicas que

²⁷ *Ibíd.*, p. 45.

²⁸ Desde un comienzo los artistas e intelectuales del Ateneo de la Juventud estuvieron presentes en el diseño de la nueva política. Diego Rivera y el muralismo será promovido constantemente por Vasconcelos. Los poetas Carlos Pellicer y Jaime Torres Bidet encabezan la cruzada de alfabetización. Pedro Henríquez Ureña se hace cargo de las Escuelas de Verano, etc.

²⁹ Fabio Moraga, “Lo mejor de Chile está en México, Ideas políticas y pedagógicas de Gabriela Mistral en su etapa mexicana (1922-1924)”, (Inédito), p. 35.

³⁰ *Ibíd.*, p. 24.

lo convierten en una entidad idónea para llevar a cabo la reconstrucción moral de la nación. Para el ministro Vasconcelos, el magisterio representa una clase social que cuenta con dos rasgos fundamentales: la cara ilustrada y la social o popular. Desde esta perspectiva, el maestro opera como una bisagra que une la cultura (que hasta entonces se encontraba reservada para una elite) con las necesidades de instrucción de los más humildes:

*“[...] yo me refiero en este instante a las clases organizadas o definidas y en todas ellas encuentro que unas, las altas, nada pueden hacer por su egoísmo, las humildes tampoco por su ignorancia; en cambio, el maestro está llamado al papel decisivo, porque posee las dos virtudes fundamentales: **ilustración y abnegación**”³¹.*

El maestro es una figura que está destinada a suceder y desplazar la silueta del soldado: “Si persevera y cumple de veras su misión moral, tarde o temprano el maestro reemplazará en el mando al soldado y entonces comenzará a civilizarse México”³². La patria³³ demanda la presencia del maestro en todos sus niveles.

Según cifras oficiales de la SEP, en el año 1919 el número de maestros de educación primaria era de 9560; para 1921 la cifra había aumentado en un 164,7 por ciento, registrándose una cifra que alcanzaba los 25312 maestros en el país. La cobertura en infraestructura escolar, bibliotecas, maestros y alumnos tuvo un aumento de al menos el 50 por ciento en el periodo que va de 1921 a 1924, año en que Vasconcelos deja el cargo. Se trata de un proyecto educativo que fue capaz de integrar los modelos más variados, comenzando por la política soviética de Lunacharsky, el sindicalismo, el budismo, Rodó, la tradición liberal, entre otros.

3. Hispanoamérica universal

Desde un comienzo, el proyecto trazado por Vasconcelos se inscribía en un concierto mayor, de alcance universal. La construcción del espíritu nacional debía ponerse al servicio de objetivos superiores que aportaran y restituyeran los destinos de la humanidad en su perfeccionamiento moral.

³¹ Vasconcelos, “Discurso pronunciado el Día del Maestro” (1923), en *Obra Selecta, op. cit.*, p. 48.

³² *Ibid.*, p. 49.

³³ “[...] cada vez que yo pienso en la patria serán ustedes los que le presten rostro”. *Ibid.*, p. 48.

Por mi raza hablará el espíritu: el proyecto educativo...

Lo anterior queda plasmado en el discurso que inaugura el nuevo edificio de la Secretaría de Educación Pública:

"[...] quisimos que esta casa fuese, a semejanza de la obra espiritual que ella debe abrigar, una empresa genuinamente nacional en el sentido más amplio del término -jnacional, no porque pretende encerrarse obcecadamente dentro de nuestras fronteras geográficas, sino porque se propone crear los caracteres de una cultura autóctona hispanoamericana!"³⁴.

Para Vasconcelos los pueblos hispanoamericanos conforman una raza que está hecha de materia mestiza y que constituye la base de la futura raza cósmica o quinta raza, conformando un nuevo tipo humano compuesto con la selección de todos los pueblos existentes³⁵. Las razas se unen, sin exclusión, en una amalgama de rasgos seleccionando lo mejor de cada pueblo. Es el espacio hispanoamericano el llamado a concretar la existencia de esta quinta raza. En la tesis de Vasconcelos el mestizaje es la piedra fundamental de las grandes civilizaciones que han poblado el mundo:

"La etapa en que se construyen las pirámides, y en que la civilización egipcia alcanza su cumbre, es una etapa mestiza. [...] Los historiadores griegos están hoy de acuerdo en que la edad de oro de la cultura helénica aparece como el resultado de una mezcla de razas [...] Las invasiones de los bárbaros, al mezclarse con los aborígenes, galos, hispanos, celtas, toscanos, producen las nacionalidades europeas, que han sido la fuente de la cultura moderna. [...] Pasando al Nuevo Mundo vemos que la poderosa nación estadounidense no ha sido otra cosa que crisol de razas europeas"³⁶.

De manera evidente, Vasconcelos recupera las teorías de selección natural de la época; sin embargo, esto no debe ser entendido como mero biologismo. La idea de mestizaje como paso inevitable y último de la evolución humana se funda antes que nada en la idea de espíritu: "Raza es, en suma, todo lo que somos por el espíritu"³⁷. De esta manera, para Vasconcelos el

³⁴ Vasconcelos, "Discurso Inaugural del Edificio de la Secretaría de Educación Pública", disponible en el sitio web institucional de la Secretaría de Educación Pública de México: http://www.sep.gob.mx/wb/sep1/sep1_Discurso_inaugural1 (consultado en agosto de 2009)

³⁵ Vasconcelos, *La raza cósmica*, México D. F., SEP/Asociación Nacional de Libreros, 1983, p. 7.

³⁶ Vasconcelos, 1983, *op. cit.*, p. 8.

³⁷ Vasconcelos, "Los motivos del escudo (1942)", en 1992, *op. cit.*, p. 78.

mestizaje racial está presente también en la base del proyecto bolivariano de la gran nación hispanoamericana³⁸ que declaraba como centro de su programa la igualdad entre los hombres:

“Hidalgo, Morelos, Bolívar, Petion el haitiano, los argentinos Tucumán, Sucre, todos se preocuparon de libertar a los esclavos, de declarar la igualdad de todos los hombres por derecho natural; la igualdad social y cívica de los blancos, negros e indios. En un instante de crisis histórica, formularon la misión trascendental asignada a aquella zona del globo: misión de fundir étnica y espiritualmente a las gentes”³⁹.

La aparición de la raza cósmica requiere como condición *sine qua non* la autonomía del conocimiento y la creación. El proyecto educativo de Vasconcelos está orientado a la realización de dicha autonomía del espíritu. Camina en sentido inverso del racismo alemán tan presente en la época: para Vasconcelos la materia sólo se redime si antes hemos liberado el espíritu y no al revés.

Vasconcelos no ve en la raza hispanoamericana una superioridad excluyente de los otros pueblos. No se trata de la superación de una raza por otra que le vence, por el contrario, se trata de una mirada integradora de los distintos espíritus, superando eso sí la visión positivista basada en la lucha de elementos antagónicos:

“La política de los Estados y la ciencia de los positivistas, influenciada de manera directa por esa política, dijeron que no era el amor la ley, sino el antagonismo, la lucha y el triunfo del apto, sin otro criterio para juzgar la aptitud que la curiosa petición de principio contenida en la misma tesis, puesto que el apto es el que triunfa, y sólo triunfa el apto. [...] La biótica que el progreso del mundo impone a la América de origen hispánico no es un credo rival que, frente al adversario, dice: te supero, o me basto, sino un ansia infinita de integración y de totalidad que por lo mismo invoca al universo”⁴⁰.

Reflejo de este afán es la frase acuñada por Vasconcelos y que se convertiría en el lema de la Universidad Nacional acompañando al Escudo: “Por mi raza hablará el espíritu”. Con ella, Vasconcelos se propone dar sig-

³⁸ Dice Pedro Henríquez Ureña: “[...] se piensa en otro nacionalismo, el espiritual, el que nace de las cualidades de cada pueblo cuando se traducen en arte y pensamiento”, Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América*, Caracas, Ayacucho, 1989, p. 5.

³⁹ Vasconcelos, 1983, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

nificación en el mundo a México e Hispanoamérica. En el continente americano ya habitan todas las razas: el negro del Brasil, el chino en las costas peruanas, el indígena en México, Perú y Ecuador, la mezcla latina, española e italiana. Mestizaje presente en cada una de las expresiones que la cultura hispanoamericana entrega al mundo: “Nuestra raza es, asimismo, toda la presente cultura moderna de la Argentina, con el brío constructor de los chilenos, la caballerosidad y galanura de Colombia, y la reciedumbre de los venezolanos. Nuestra raza se expresa en la doctrina política de Lucas Alamán, en los versos de Rubén Darío y en el verbo iluminado de José Martí⁴¹”.

De esta manera, se observa en la concepción racial de Vasconcelos una Hispanoamérica de carácter universal, una humanidad que avanza en un mestizaje destinado a la liberación del espíritu en una nueva etapa histórica, y que demanda la preparación de los pueblos llamados a concretarla⁴². He ahí reflejado su gran proyecto educativo: México como un aporte a la construcción de la raza cósmica nacida desde la América Latina:

“La generación a que yo pertenezco ha visto renacer el anhelo iberoamericano. [...] en la América Latina se está iniciando un nuevo período histórico [...] los tres factores que están en obra, a saber: una tradición cultural española indígena, europea y americana; un continente deshabitado y prodigiosamente rico y una raza mixta, producto de la mezcla, no de europeo con europeo, sino de europeo con indio, con negro, con chino, con todas las razas conocidas, la raza mixta total, el primer caso de raza positivamente universal⁴³”.

Epílogo

La complejidad del programa de Vasconcelos se vincula principalmente con dos movimientos que operan simultáneamente en él. De una parte encontramos la dimensión de lo popular a través de una política que, como novedad, contempla el elemento de masas caracterizado principalmente en el campesinado mexicano (que es, mayoritariamente, indio y pobre, dos

⁴¹ Vasconcelos, 1942, *op. cit.*, p. 78.

⁴² Dice Henríquez Ureña: “[...] en cada una de nuestras crisis de civilización, es el espíritu quien nos ha salvado, luchando contra elementos en apariencia más poderosos; el espíritu solo y no la fuerza militar o el poder económico”. En *op. cit.*, p. 3.

⁴³ José Vasconcelos, “Indología: Una interpretación de la cultura iberoamericana (Fragmento, 1926)”, en 1992, *op. cit.*, p. 133.

componentes que lo relegan a la más absoluta marginalidad). En el otro lado encontramos una visión que podríamos caracterizar como ilustrada, aunque, en estricto rigor, no lo sea. En ella participan con un rol importante la cultura clásica, la discusión que supera el positivismo de Comte y el pragmatismo norteamericano, la reivindicación de las humanidades, el rechazo a los modelos educativos estadounidenses a favor de la filosofía francesa (Bergson), y su defensa de la teoría por sobre la técnica.

La primera tendencia, que rescata la educación pública, de masas, tendrá como eje central la figura del maestro y las campañas de alfabetización. La idea democratizadora de la educación en pos de la reconstrucción nacional y lanzada en proyección futura al destino universal de Hispanoamérica, nos entregan un Vasconcelos en que prima un humanismo alejado del intelectualismo teórico. En este punto confluye la segunda vertiente, la del conocimiento ilustrado pero tamizado siempre por la realidad social de un país que se debatía en medio del sobresalto constante de la Revolución. La experiencia de la Revolución popular (su esplendor y ruina, la guerra), por un lado, y la temprana formación con el grupo del Ateneo de la Juventud por otro.

Desde mi punto de vista, ambos aspectos confluyen en un objetivo superior que es la construcción del espíritu unitario de la Nación moderna a partir del recurso que Vasconcelos considera de mayor importancia para alcanzar la moral, la independencia y la modernización: la educación. Dicha idea de nación se enmarca además en un concierto mayor: el hispanoamericano cuyo destino final será lo que Vasconcelos llama la quinta raza o “raza cósmica” y donde lo hispanoamericano se manifiesta como el espacio de síntesis de la humanidad. Latinoamérica es el lugar de la promesa.

De esta manera, podemos comprender los alcances que la política educativa de Vasconcelos tuvo –y aún mantiene– en el México contemporáneo. La dimensión profunda de su proyecto, construido en distintos impulsos y tentativas revolucionarias, se jugó en un tiempo de transición –o como lo caracteriza Pedro Henríquez Ureña, momento de crisis y de creación⁴⁴– en que el país entraba de lleno en el siglo XX o, si somos rigurosos, salía del anquilosado siglo XIX.

⁴⁴ Henríquez Ureña, *op. cit.*, p. 3.

Bibliografía

FELL, Claude. (1989). *José Vasconcelos, los años del águila (1920-1925)*, México D. F., UNAM.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. (1969). *Universidad y Educación*, México D. F., UNAM.

----- (1989). *La utopía de América*, Caracas, Ayacucho.

MONSIVÁIS, Carlos. (1980). "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en VVAA, *Historia General de México*, Tomo 2, México D. F., Colegio de México.

MARIÁTEGUI, José Carlos. (1988). "El proceso de la instrucción pública", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México D. F., Era.

MORAGA, Fabio. (s/a). "Lo mejor de Chile está en México", Ideas políticas y pedagógicas de Gabriela Mistral en su etapa mexicana (1922-1924)", manuscrito inédito.

VASCONCELOS, José. (1983). *La raza cósmica*, México D. F., SEP/Asociación Nacional de Libreros.

----- "Discurso Inaugural del Edificio de la Secretaría de Educación Pública". Disponible en http://www.sep.gob.mx/wb/sep1/sep1_Discurso_inaugural1 (consultado en agosto de 2009).

----- (1992). *Obra Selecta*, Caracas, Ayacucho.

La enseñanza de la cultura afro-brasileña en las escuelas: un camino hacia la cultura de la paz

Carla Marlise Silva Nadal*
Suelci Pereira Silva**

En el primer semestre de 2006 realizamos una investigación que titulamos “Afro-descendientes: relecturas y reflexiones sobre el papel de la escuela en el tejido y en el fortalecimiento de la cultura de la paz” y que tuvo como base un estudio cualitativo de la narrativa de cinco afro-descendientes.

Nuestro objetivo fue el de proveer algunos elementos que susciten reflexión sobre el papel de la escuela como aparato estatal en el mantenimiento y/o ruptura del paradigma excluyente y en la promoción de una cultura de paz.

La Ley nº 10.639 de 2003, exige que las escuelas brasileñas de Educación Básica incluyan, en sus currículos, la enseñanza de la cultura afro-brasileña y de la africana. Sin embargo, para nuestra extrañeza, constatamos en la primera investigación, que los participantes de la misma poco o nada habían estudiado sobre tales culturas. En este sentido, hemos decidido ampliar el muestreo a 62 adolescentes, en la franja etaria comprendida entre los 15 y los 17 años de edad, todos estudiantes de escuelas públicas de Porto Alegre (sur de Brasil), con la finalidad de contrastar los resultados de la investigación anterior con la actual.

Abordaje metodológico

En el acto de escribir subyace la presunción de comunicar algo relevante a un lector que, en un primer momento, es el propio sujeto-autor y, posteriormente, sus eventuales compañeros de diálogo: los demás lectores.

* Magister en Educación por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

** Graduada en Derecho por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Auditora Fiscal de la Seguridad Social.

La elección de un paradigma en detrimento de otro revela mucho de nosotros mismos: el conocimiento enciclopédico, las creencias y nuestra visión de mundo. A través de ellos, revelamos nuestra identificación con algunos referentes teóricos.

“La lectura y la (re)interpretación del habla del otro pueden convertirse en un placentero ejercicio de leerse a sí mismo, puesto que nuestras inferencias están ancladas en los aportes teóricos por nosotros construidos a lo largo de nuestra vida profesional y en la experiencia sensible con el entorno. La latencia, aquello que está implícito, y lo manifiesto, lo textualmente dicho por los sujetos, guían el tejido de la investigación y, en algunos momentos, nos conducirán al cambio en la ruta previamente proyectada. Sin embargo, lo que transforma lo latente en manifiesto es la percepción que los sujetos tienen al captar lo nuevo emergente”¹.

Considerando estos aspectos, realizamos un estudio cualitativo descriptivo, en el cual los datos se recolectaron a través de cuestionarios. Como abordaje metodológico utilizamos el análisis textual discursivo que, según Moraes, está compuesto de tres elementos: la unitarización, la categorización y la comunicación. El autor utiliza la metáfora “una tempestad de luz” con la finalidad de crear una imagen que traduzca el modo por el cual emergen nuevas comprensiones en el proceso analítico, a partir del cual son alcanzadas, también, nuevas formas de orden con la participación del caos y del desorden².

El análisis textual discursivo, de acuerdo con Moraes, está organizado alrededor de cuatro focos:

1- Desmontaje de los textos: es también denominado proceso de unitarización. Implica examinar los materiales en los detalles, fragmentándolos hacia la obtención de unidades constituyentes, generalmente enunciados referentes a los fenómenos estudiados.

2- Establecimiento de relaciones: es el proceso denominado de categorización. Implica construir relaciones entre las unidades de base, combinándolas y clasificándolas, buscando comprender cómo esos elementos

¹ Carla Nadal, “A Emergência do sujeito-autor”, en *XXIV Seminário de Crítica Literária*, Porto Alegre, PUCRS, CD-ROM, 2006. La totalidad de las traducciones presentadas en el artículo fueron realizadas por las autoras.

² Roque Moraes, “Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva”, en *Revista Ciência & Educação*, Bauru, v. 9, N° 2, 2003, pp. 191-210.

unitarios pueden ser reunidos en la formación de conjuntos más complejos: las categorías.

3- Captación de lo nuevo emergente: la intensa impregnación del investigador en los materiales de análisis, desencadenada por los dos estadios anteriores, posibilita la emergencia de una comprensión renovada del todo. La inversión en la comunicación de esa nueva comprensión, así como de su crítica y validación, constituyen el último elemento del ciclo de análisis propuesto. El metatexto que resulta de ese proceso representa un esfuerzo por explicitar la comprensión, que se presenta como producto de una nueva combinación de los elementos construidos a lo largo de los pasos anteriores.

4- Proceso de auto-organización: el ciclo de análisis descrito, aunque esté compuesto de elementos racionalizados y de algún modo planificados, en su conjunto constituye un proceso de auto-organización del cual emergen nuevas comprensiones. Los resultados finales, creativos y originales, no pueden ser previstos. Pese a ello, es esencial el esfuerzo de la preparación e impregnación para que la emergencia pueda concretarse.

A continuación expondremos las categorías obtenidas de nuestra investigación; éstas son: “la cultura afro-brasileña: ¿qué saben los alumnos?”; “las políticas públicas en el enfrentamiento de las desigualdades sociales” y “posibles caminos para la cultura de la paz”.

La escuela y la (de)formación intercultural

El primer espacio de ruptura cultural empieza en la escuela, sitio en que, frecuentemente, lo que proviene de la raza negra es deconstruido y los alumnos negros son presionados a asimilar la cultura de la clase dominante. Muchos de ellos, por cuestiones de supervivencia, adquieren lo que se instituyó como patrón social. Sin embargo, nos cuestionamos acerca de quién establece este patrón y qué intenciones ocultan tales posicionamientos. ¿Los conocimientos y las relaciones construidos en el aula contemplan la importancia de la contribución histórica del afro-descendiente en el pasado y en la actualidad? ¿Cuál es el paradigma en el que se fundamenta la praxis de los docentes? ¿Los afro-descendientes son valorados en sus especificidades? ¿Cómo se percibe el alumnado en el aula? ¿Qué políticas públicas contribuyen para el cambio del panorama actual? Apple corrobora estas indagaciones y constata que:

“como un aparato del Estado las escuelas ejercen papeles importantes en la creación de las condiciones necesarias para la acumulación de capital (ellas ordenan, seleccionan y certifican un cuerpo discente jerárquicamente organizado) y para la legitimación (ellas mantienen una ideología meritocrática imprecisa, y, por tanto, legitiman las fuerzas ideológicas necesarias para la recreación de la desigualdad)”³.

Según Lobera, existen espacios especialmente diseñados para aprender (cursos, seminarios, la escuela), pero la calle, el barrio, la familia y los medios de comunicación también educan porque son espacios donde se aprenden cosas. En este sentido, nos interesa saber si la educación escolar está orientada a la educación intercultural, es decir, aquélla que tiene como propósito educar en valores y en el respeto y valorización de la diversidad, características fundamentales en la educación inclusiva: “La escuela moderna asiste al abandono del interés por los valores y su transmisión, y a su creciente orientación hacia la formación técnica de las personas, a la mera transmisión de conocimientos considerados relevantes para la preparación y capacitación laboral de los alumnos y alumnas, de cara al futuro”⁴.

Nos inquieta comprobar que en Brasil, país con una población mayoritariamente mestiza, cuya cultura es herencia de diferentes orígenes étnicos, existan tantos obstáculos para la ascensión social de los afro-descendientes. Esto obstruye el proceso de paz, pues creemos, como el filósofo Emmanuel Lévinas, que la paz es “una relación que parte del yo para el Otro, en el deseo y en la bondad en donde el yo, a la vez, se mantenga y exista sin egoísmo”⁵. Creemos que la paz está relacionada con la alteridad, con las relaciones construidas con los demás, y por eso cualquier forma de individualismo y de segregación son inadmisibles en este contexto.

Lamentablemente la escuela, siendo un aparato estatal encargado de reproducir y de legitimar la ideología del Estado, con frecuencia desvaloriza a los afro-descendientes en sus aspectos idiosincrásicos y atávicos. Poco o nada se habla de la cultura afro-brasileña, y en este hecho reside una intencionalidad silenciosa de ocultar a los alumnos el verdadero origen del proceso de construcción y desarrollo del país. Según estudiosos de la cuestión de la raza negra:

³ Michael Apple, *Educação e Poder*, Porto Alegre, Artes Médicas, 2002, p. 31.

⁴ Mariana Lobera, *Metodología para la Formación en Educación Intercultural*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, Catarata, 2004, p. 59.

⁵ Emanuel Lévinas y Marcelo Guimarães, *Educação para a Paz: sentidos e dilemas*, Caxias do Sul, Educs, 2005, p. 203.

“El ritual pedagógico de las escuelas públicas de primer grado, entre otros, excluye de los currículos la historia de luchas de los negros en la sociedad brasileña y se les impone a los niños negros un ideal de ego de los blancos. Este ritual funciona no por lo que explicita, sino por lo que silencia. En consecuencia, una de las formas por las cuales la discriminación se expresa en la escuela consiste en el intento de construir la igualdad entre los alumnos a partir de un ideal de democracia racial que no considera la particularidad cultural, es decir, el derecho del negro a reconocerse a partir de su diferencia. En este sentido, la discriminación ocurre al impedírsele a los niños negros que se apropien del patrimonio cultural de la población negra brasileña”⁶.

Se hace entonces necesaria, además de otros cambios de igual importancia, una revisión de la praxis docente con la finalidad de alterar el panorama actual, marcado por la adversidad hacia los afro-descendientes y que ha llevado a considerables desigualdades sociales. En este sentido, urge que nosotros todos, familia, comunidad, escuela y Estado, nos unamos a favor de la creación e implementación de políticas públicas que propicien la erradicación de todas las formas de discriminación.

Según Guimarães, uno de los elementos en la caracterización de una educación para la paz postmetafísica sería el pasaje desde la comprensión de la paz como un ideal hacia un proyecto a ser puesto en la agenda y afirma: “El desafío, por lo tanto, está en pensar la educación para la paz en el corazón del currículo, entendido como conjunto de vivencias realizadas en el proceso educativo”⁷. La discusión sobre el tema es imprescindible, sin embargo, no puede pasar por alto la necesidad de convertir los estudios realizados en prácticas que, por otro lado, tampoco amordacen y/o fosilicen nuestras acciones.

El proceso de paz no puede depender del deseo individual o del juego de subjetividades: es necesario que éste sea instituido. Lo mismo le ha pasado a la obligatoriedad de la enseñanza de la cultura afro-brasileña en las escuelas: tuvo que ser instituida por ley, pues si dependiera de la voluntad de las partes, posiblemente, seguiría marginada del currículo.

⁶ Nara Bernardes Gonçalves, “Vida cotidiana e subjetividade de meninas e meninos das camadas populares: meandros de opressão, exclusão e resistência”, en *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, 1992, N° 3-4, p. 29.

⁷ Carla Nadal y Suelci Silva, “Afro-descendientes: releituras e reflexões sobre o papel da escola na tecedura e fortalecimento da cultura da paz”, en: *IV Seminário Nacional de Pedagogia Universitária, op. cit.*, 2006.

La cultura afro-brasileña: ¿qué saben los alumnos?

Según Lobera “[...] la identidad es la idea que cada uno y cada una tenemos de nosotros mismos. Cuando respondemos a la pregunta ‘¿quién soy yo?’, en realidad lo que estamos haciendo es explicitar nuestra identidad”⁸. En este sentido, le preguntamos a los alumnos qué sabían sobre la cultura afro-brasileña puesto que, en la enseñanza de la misma, reside el desvelamiento de lo que es ser afro-descendiente y su identidad.

Cunha Jr., abordando el tema de la identidad y de la imagen construidas en lo que concierne a los afro-descendientes, afirma que:

“La imagen del africano en nuestra sociedad es la del salvaje encadenado a la miseria. Imagen que es construida por la persistencia de las representaciones africanas como la tierra de los monos, de los leones, de los hombres desnudos, de los esclavos. En cuanto a los pueblos asiáticos y europeos las plateas imaginan castillos, guerreros y contextos históricos, sociales y culturales [...] Hay un bloqueo sistemático en pensar en África diferentemente de las caricaturas presentes en el imaginario social brasileño”⁹.

El afro-descendiente ignora su origen: ignora que, en un primer momento, fue arrancado inhumanamente de su país, y en un segundo momento fue aislado de su núcleo familiar y vendido como mercadería barata.

De esa manera la identidad afro-descendiente es desconstruida y renegada radicalmente (a la raíz), como si fuéramos todos entes abstractos, nacidos de la nada, desposeídos de un pasado, de una historia de luchas, de una cultura.

Cultura, según el Diccionario de la RAE (2000), es un “conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.”. Cunha Jr., ponderando sobre la complejidad y amplitud que abarca la cultura afro-descendiente, así como su desprestigio entre los intelectuales brasileños, afirma que “[...] Mucho de lo que es cultura afro-descendiente es clasificado como

⁸ Mariana Lobera, *op. cit.*, p.45.

⁹ Henrique Cunha Jr. et al., *História da Educação do Negro e outras Histórias*, Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p 187.

cultura popular en Brasil y lo popular es visto con desprecio, no es tratado y estudiado como componente importante de nuestra cultura¹⁰.

La investigación reveló algunos datos alarmantes, pues creíamos que la difusión de la cultura afro-brasileña se estaba aplicando según lo estableció el Gobierno por ley; pero lo que hemos constatado es un menosprecio a lo que emana de los afro-descendientes. En este sentido, les preguntamos a los alumnos: ¿En tu escuela se estudia la cultura afro-brasileña? Lo que verificamos fue que de los 57 adolescentes que contestaron a esta pregunta, el 40% respondió que sí, el 12 % dijo que la estudiaban, pero muy poco y el 48% que no la estudiaban.

Con los resultados obtenidos y con la finalidad de averiguar lo anterior, les preguntamos a los alumnos que respondieron afirmativamente: ¿Qué sabes sobre la cultura afro-brasileña? Sólo el 9% mencionó algo que efectivamente demostrara su estudio; el 43% dijo saber poco o nada sobre el tema; y el 48% restante habló de la esclavitud, del prejuicio y desprecio hacia los afro-descendientes, sin aludir, siquiera, a algún elemento que configurara la realización de un estudio profundizado en el aula.

Hemos constatado que los estudios realizados en el aula sobre la cultura afro-brasileña ponen de relieve lo negativo, como destaca en este fragmento: “Sí. En este momento estamos levantando datos sobre la población de África: índice de mortalidad, de hambre y de miseria. Estudiamos mucho el prejuicio...”. Es importante cuestionar la validez de tales estudios, puesto que relaciona lo que proviene de los afro-descendientes a lo negativo, reforzando el prejuicio existente. En muchas escuelas se habla de África como si fuera un país y no un continente formado por distintos países, con sus especificidades. En eso subyace una ideología que se fundamenta en la opresión, manteniendo el *status quo* de una minoría que tiene el poder en detrimento de una mayoría excluida de las esferas de decisión. Es necesario proponer la contrapartida, es decir, promover en los estudios en el aula y fuera de ella, el rescate de la contribución de los afro-descendientes en las áreas social, económica y política de la historia de Brasil, que es lo previsto por la Ley n° 10.639 del 2003.

¹⁰ *Ibid*, p. 266.

Las políticas públicas en el enfrentamiento de las desigualdades sociales

El fenómeno de la desigualdad social en Brasil es, quizás, uno de los pocos consensos existentes en el país. Sin embargo, esta constatación no se traduce, por el momento, en cambios significativos que apunten hacia una solución para este complejo panorama. Los derechos básicos propuestos por la Constitución Federal de Brasil no reflejan lo que ocurre a diario, pues los afro-descendientes siguen siendo los más pobres, los más marginados del acceso a la cultura y a la información, los que ocupan los peores puestos de trabajo, además de otras formas de exclusión.

Lo que se verifica, por lo anteriormente expuesto y por las pesquisas realizadas por órganos oficiales, es que en Brasil existe una gran discriminación hacia los afro-descendientes. En este sentido, compartimos con Pinto al afirmar que existe una sórdida secuencia lógica que se propaga y se ratifica a diario:

“El discurso de la democracia racial es el encubrimiento del hecho de que las personas negras son más pobres porque son negras y porque hay prejuicio. No es al azar, no es una coincidencia. No es porque sean más burros, no es porque sean menos estudiosos. Es porque quien es negro no consigue estudiar, siendo negro tiene menos posibilidades de empleos”¹¹.

Según el “Estatuto de la Igualdad Racial de 2006, Proyecto de Ley del Senado N° 213, del 2003 (SUSTITUTIVO), Título I”, en sus Disposiciones Preliminares, se entiende por *políticas públicas*, las acciones, iniciativas y programas adoptados por el Estado en el cumplimiento de sus atribuciones institucionales. Las “acciones afirmativas”, según el mismo Estatuto, son las políticas públicas adoptadas por el Estado para la corrección de las desigualdades raciales y para la promoción de la igualdad de oportunidades: “Tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando nuestra igualdad nos descaracteriza. De allí la necesidad de una igualdad que reconozca las diferencias y de una diferencia que no produzca, alimente o reproduzca las desigualdades”¹².

¹¹ Céli Pinto, *Teorias da Democracia: diferenças e identidades na contemporaneidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, p. 35.

¹² Boaventura de Souza Santos, “Manifiesto segunda versión (para el debate), ‘Campaña por la convención de los derechos sexuales y reproductivos’, Lima, 2006, p.12.

Con la finalidad de saber, en la opinión de los alumnos, la efectividad de las políticas públicas, les preguntamos: ¿En tu opinión las políticas públicas hasta el momento implementadas son eficaces en el combate al prejuicio hacia los afro-descendientes? ¿Por qué? Es importante resaltar que los encuestados son de diferentes orígenes étnicos, pero todos oriundos de familias en situación de vulnerabilidad social.

De los entrevistados, el 67% no cree en la eficacia de las políticas públicas y muchos de éstos se posicionaron en contra de las cuotas para negros en las facultades y en los concursos públicos, bajo el discurso de que somos todos iguales y que los afro-descendientes tienen las mismas capacidades que los blancos. Entienden que el ofrecimiento de cuotas es una actitud racista: “Creo que las cuotas en las facultades es el colmo del prejuicio porque cuando fueron creadas el Gobierno admitió que era racista, aunque yo esté consciente de lo que esas personas sufrieron en la piel durante años”¹³.

El 1% de los encuestados no supo opinar sobre el tema. El 32% cree en la efectividad de las acciones gubernamentales, diciendo que, si no fuera por la política de cuotas, los afro-descendientes no podrían estudiar ni tampoco trabajar. Lo que dice uno de los entrevistados refleja la complejidad del tema: “Yo pienso que sí, pues todas las empresas, facultades y otros necesitan tener un porcentaje de afro-descendientes, como lo que ocurre con la libre expresión sexual. Lo que falta es que la gente acabe con su prejuicio”.

Posibles caminos para la cultura de la paz

La paz supone, además de otros factores, el respeto hacia el prójimo en su totalidad, comprendiéndolo y aceptándolo, también, en su singula-

¹³ Las políticas de acción afirmativa fueron creadas en los Estados Unidos por el presidente J.F. Kennedy, en 1963, y pueden ser definidas como “un conjunto de políticas públicas y privadas de carácter compulsorio, facultativo o voluntario, concebidas para el combate a la discriminación de raza, género, etc., así como para la corrección de los efectos de la discriminación practicada en el pasado (véase Petrônio Domingues, “Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica”, en: *Revista Brasileira de Educação*, 029, 2005). Entre las políticas de acción afirmativa existentes en Brasil, la que más provoca polémica e incluso divide a la población y a los estudiosos del tema en defensores y opositores, es la política de cuotas para negros en la universidad. Según ésta un porcentaje determinado de plazas en la Universidad es reservado a este grupo racial.

ridad, con sus valores éticos, creencias, características físicas, estéticas y culturales.

Esta investigación comprobó el menosprecio con el que algunas escuelas tratan todo lo originario de la cultura afro-brasileña, pues los participantes de la investigación poco o nada saben sobre ella.

La obligatoriedad de la Ley para la enseñanza de la cultura afro-brasileña y africana no fue suficiente para que, en la práctica, ésta se llevara a cabo. De esta manera, el panorama se vuelve todavía más complejo pues, si por un lado el Estado cumple su papel creando políticas públicas a través de acciones afirmativas, con el objetivo de atenuar la desigualdad racial que asola el país, por el otro le interesa al grupo que tiene el poder y disfruta de sus beneficios que los afro-descendientes continúen subyugados y despreciados en su identidad. Las tramas epistémicas que sostienen y fundamentan esos argumentos están arraigadas en posiciones políticas diversificadas, y se convierten en fuerzas que dificultan la ejecución del proceso de la cultura de la paz.

Los aportes de Foucault convergen con este pensamiento pues, según el pensador: “Hay dos razas cuando hay dos grupos que, a pesar de la cohabitación, no se hayan mezclado a causa de las diferencias, asimetrías, obstáculos debidos al privilegio, a las costumbres y a los derechos, al reparto de las fortunas y al modo de ejercicio del poder”¹⁴. La palabra ‘raza’, por lo tanto, no está ligada de inmediato a un significado biológico estable, sino al establecimiento de una relación de poder que primero esclavizó y después sometió a los afro-descendientes a muchas atrocidades, y que perdura hasta los días actuales en las más distintas formas de discriminación, promoviendo el empobrecimiento, la desvalorización y, en algunas prácticas reiteradas, la cosificación de los negros.

La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en diciembre de 1965 y que entró en vigor en 4 de enero de 1969), en su Artículo 1 dice que la expresión “discriminación racial” denotará:

“toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejerci-

¹⁴ Michel Foucault, *Genealogía del Racismo*, La Plata, Editorial Altamira, 1996, p. 69.

*cio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública*¹⁵.

El enfrentamiento a la discriminación racial, como una posibilidad para la construcción de la cultura de la paz, es complejo ya que aquella discriminación se impuso históricamente y permitió que determinados lugares fueran ocupados, la mayoría de ellos bajo la dicotomía opresores/oprimidos. Dos son las vías que vislumbramos que pueden oponerse a la discriminación racial: la punitiva y la promocional.

La primera, basada en leyes que punan, prohíban y condenen con la intención de “erradicar” más rápidamente el problema y responder a los anhelos de una parte de la sociedad que clama por justicia e igualdad de derechos. Según la Constitución Federal de Brasil (BRASIL, 1988), la práctica del racismo es un crimen al que no se puede indemnizar con el pago de fianza, es imprescriptible y aquellos y aquellas que lo practican están sujetos a la penalidad de reclusión.

El racismo en Brasil se presenta a través de prácticas ya incorporadas al tejido de la sociedad y en el sistema educacional. Siss resalta que en el inicio del siglo XXI “la exclusión de los afro-brasileños no es legalmente expresada y se actualiza a través de la inserción subordinada y precarizada de los miembros de ese grupo racial al sistema de enseñanza, lo que equivale a mantenerlos subalternos con relación al grupo racial blanco”¹⁶.

La segunda, fundamentada en una perspectiva positiva, tiene por objetivo la promoción de la igualdad a través de la creación de políticas afirmativas y de una cultura que repiense sus valores y prácticas, mecanismos por los cuales paulatinamente se comprende racionalmente el proceso histórico de la humanidad, la genealogía del racismo y las consecuencias indelebles de las diferentes formas de discriminación. Sin embargo, las dos vías están asentadas en los reglamentos legales puesto que sólo con esa imposición el panorama comenzó a cambiar en Brasil, y la sociedad civil en

¹⁵ “Marco jurídico internacional contra la discriminación”. Disponible en http://www.oas.org/dil/esp/XXXVI_curso_Marco_juridico_internacional_contra_la_discriminacion_Diego_Moreno.pdf (consultado en septiembre de 2009).

¹⁶ Carla Nadal, *A resiliência ao longo da vida de afrodescendentes*, Diss, Mestrado em Educação, Fac. de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007, p. 169.

conjunto con los demás involucrados en ese proceso empezó a tener fuerza y a exigir cambios a los gobiernos.

Tanto la primera vía, la punitiva, como la segunda, la promocional, ejercen su papel en la extinción de cualquier forma de discriminación, resultando ambas esenciales para que se implemente una verdadera cultura de la paz.

Creemos, a través de esta investigación y de nuestras vivencias y experiencias, que la promoción y valorización de la cultura afro-brasileña, tanto en la escuela como en otros espacios, es uno de los caminos hacia la cultura de la paz. Es necesario que los afro-descendientes sean contemplados en la historia del país de una manera positiva y que ejerzan su papel protagónico. Las prácticas realizadas en el aula agravan el prejuicio, ya que el afro-descendiente tiene su imagen relacionada a fealdad, sufrimiento, opresión, esclavitud, llevando al alumnado a creer que los negros aceptaron su sino, callados y sin resistencia. Lo que se transmite a los alumnos es que los negros son débiles, se someten, son menos inteligentes que los blancos, que son inferiores. ¿Es posible vivir en paz en este contexto? ¿Cómo queda la autoestima, el autoconcepto y la autoconfianza de los alumnos negros en el aula?

La belleza de nuestro país reside, también, en el mosaico étnico y multicultural que lo forma armoniosamente, en donde es posible percibir lo global y lo individual. Sin embargo, la diferencia no puede constituirse bajo el signo de la oposición, nosotros y ellos, blancos y negros, pobres y ricos, estas dicotomías acentúan las diferencias y reivindican para sí categorías valorativas, obstaculizando la aceptación y acogida de lo que es desigual. Tales diferencias clasifican jerárquicamente a las personas, y estos conceptos se universalizan, naturalizan y, en algunos casos, se petrifican a través de los tiempos.

Bibliografía

- APPLE, Michael W. (2002). *Educação e Poder*, Porto Alegre, Artes Médicas.
- BERNARDES, Nara M.G. (1992). "Vida cotidiana e subjetividade de meninas e meninos das camadas populares: meandros de opressão, exclusão e resistência", en *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, ano 12, N° 3-4, pp. 26-33.

- BRASIL (1988). CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Distrito Federal: Gráfica do Senado.
- CUNHA JR., Henrique *et al.* (2005). *História da Educação do Negro e outras Histórias*, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, Brasília, Ministério da Educação.
- DOMINGUES, Petrônio. (2005). “Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica”, en *Revista Brasileira de Educação*, N° 29. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=27502913> (consultado en agosto de 2008).
- FOUCAULT, Michel. (1996). *Genealogía del Racismo*, La Plata, Altamira.
- GUIMARÃES, Marcelo Rezende. (2005). *Educação para a Paz: sentidos e dilemas*, Caxias do Sul, EDUCS.
- LOBERA, Mariana Ruiz de. (2004). *Metodología para la Formación en Educación Intercultural*, Madrid, Catarata.
- MORAES, Roque. (2003). “Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva”, en *Revista Ciência & Educação*, Bauru, SP, Volumen 9, N° 2, pp.191-210.
- NADAL, Carla Marlise Silva. (2007). *A resiliência ao longo da vida de afrodescendentes* Diss. (Mestrado em Educação) – Fac. de Educação, PUCRS. Orientação: Prof^ª. Dr^ª. Bettina Steren dos Santos, Porto Alegre.
- _____ (2006). “Afro-descendentes: releituras e reflexões sobre o papel da escola na tecedura e fortalecimento da cultura da paz”, en: IV Seminário Nacional de Pedagogia Universitária, Porto Alegre. PUCRS, CD-ROM.
- _____ (2006). “A Emergência do sujeito-autor”, en: XXIV Seminário de Crítica Literária, Porto Alegre, PUCRS, CD-ROM.
- PINTO, Céli Regina Jardim. (2004). *Teorias da Democracia: diferenças e identidades na contemporaneidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- SANTOS, Boaventura de Souza. (2006). *MANIFIESTO segunda versión (para el debate). Campaña por la convención de los derechos sexuales y reproductivos*, Lima. Disponible en <http://Www.Convencion.Org.Uy/01campana/Manifiestoesp.Pdf> (consultado en agosto de 2008).

