

REVISTA DE CRITICA CULTURAL

REVISTA DE CRITICA CULTURAL / NOVIEMBRE DE 1993 / Nº 7 / \$ 1.500 IVA INC.

STRA
S UN
GUERRA

MO
NQUI!

MARTIN HOPENHAYN
CARLOS PEREZ

NELLY RICHARD

WILLY THAYER

JEAN BAUDRILLARD

GUADALUPE SANTA CRUZ
ELVIRA HERNANDEZ

OLGA GRAU

JESUS MARTIN BARBERO

JOHN BEVERLY

JUAN LEVALLOS
ALBERTO MOREIRAS

- X BAUDRILLARD O LA ESTRATEGIA FATAL DE LA INDIFERENCIA (Nelly Richard)
- X NUEVOS MODOS DE LEER (Jesús Martín-Barbero)
- X LA FIRMA DE LA QUINTRALA (Olga Grau)
- X POSTDICTADURA Y REFORMA DEL PENSAMIENTO (Alberto Moreiras)

La REVISTA DE CRITICA CULTURAL se vende en las siguientes librerías:



ALTAMIRA
LIBROS

Providencia 2124
local 64
Galería Drugstore
Teléfono 2335853

LILA

Librería de mujeres y niños

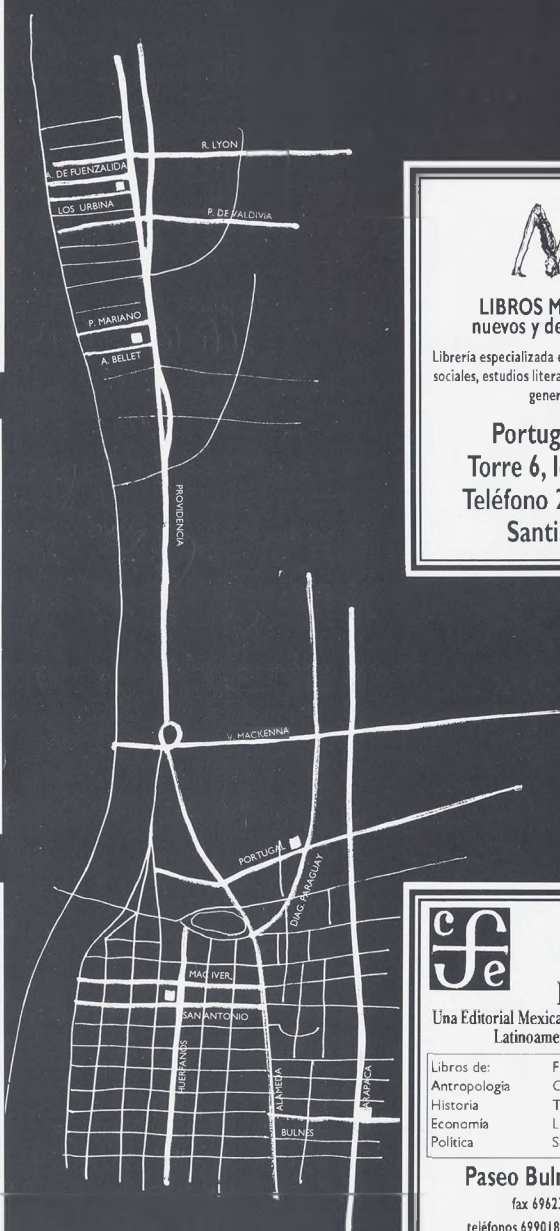
Un lugar de encuentro
Feminismo
Ciencias Sociales
Sexualidad
Literatura
Arte
Revistas
Literatura infantil

Providencia 1652, local 3
Galería El Patio
Teléfono 2358145
Santiago de Chile



ALTAMIRA
LIBROS


Huérfanos 665
Galería de la Merced
Teléfono 6393968
Santiago




LIBROS MIMESIS
nuevos y de ocasión

Librería especializada en filosofía, ciencias sociales, estudios literarios y literatura en general

Portugal 48
Torre 6, local 1B
Teléfono 2225321
Santiago



Fondo de Cultura Económica

Una Editorial Mexicana con vocación Latinoamericana

Libros de:	Filosofía
Antropología	Ciencia
Historia	Técnica
Economía	Literatura
Política	Sociología

Paseo Bulnes 152
fax 6962329
teléfonos 6990189 • 6954843
Santiago de Chile

INDICE

Baudrillard o la estrategia fatal de la indiferencia
Nelly Richard (entrevista) 6

Baudrillard: teoría del simulacro, presencia en vivo y cuerpo natural
Guadalupe Santa Cruz, Martín Hopenhayn, Willy Thayer,
Elvira Hernández y Carlos Pérez 13

Nuevos modos de leer
Jesús Martín-Barbero 19

Postdictadura y reforma del pensamiento
Alberto Moreiras 27

John Beverley: Desde la nueva izquierda
Juan Zevallos A. (entrevista) 36

La firma de la Quintrala
Olga Grau 45

REVISTA DE CRITICA CULTURAL

Santiago de Chile. Nº 7, noviembre de 1993

Directora:
Nelly Richard

Consejo editorial:
Juan Dávila, Eugenio Dittborn, Diamela Eltit,
Carlos Pérez, Adriana Valdés, Nelly Richard

Diseador:
Carlos Altamirano

Publicidad:
Rita Ferrer

Publicada por Art and Criticism Monograph Series, Juan Dávila, P.O. Box 189, Malvern Vic 3144, Australia, telefono (613) 5095943. Distribuida en Australia, Canadá, Estados Unidos e Inglaterra por Manic Ex-Poseur Pty Ltd., P.O. Box 39, World Trade Center, Melbourne Vic 3005, Australia.

Impresa en los talleres de Imprenta Andros, Cueto 741, teléfono 6817816, Santiago de Chile. Composición de textos: EMT.

Revista de Crítica Cultural recibe correspondencia y suscripciones a nombre de Nelly Richard. Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile



La portada y contraportada están trabajadas a partir de una fotografía tomada en blanco y negro por Paz Errázuriz de un mural pintado por los reclusos de la ex Cárcel Pública de Santiago

El relato visual y escrito que ilustra este número documenta la Cárcel Pública de Santiago, que abrió sus puertas para visitas guiadas después de su cese de funcionamiento como cárcel y antes de su demolición, prevista para diciembre de 1993. Estos tours fueron organizados por la Ilustre Municipalidad de Santiago con la colaboración de Gendarmería de Chile, los días sábados y domingos en los turnos de 10.30 a 13.30 horas y de 14.30 a 17.30 horas.

La conceptualización de este recorte de memoria y las fotografías son de Paz Errázuriz.

El montaje del texto escrito fue trabajado por Rita Ferrer basándose en la documentación grabada a los gendarmes que guiaban el tour los días 24 de julio, 1° y 8 de agosto de 1993.

ARRAYAN EDITORES S.A.

representa en Chile a
EDITORIAL CÁTEDRA

Colección **Feminismos**.
Deseo y ficción doméstica. Nancy Armstrong
El infinito singular. Patricia Violi
Dialéctica de la sexualidad. Alicia H. Puleo
(Género y sexo en la filosofía contemporánea)

Colección **Teorema (serie mayor)**.
La filosofía y el espejo de la naturaleza. Richard Rorty
De la seducción. Jean Baudrillard

Colección **Teorema**.
Siete teorías de la naturaleza humana. Leslie Stevenson
(Platón, Cristianismo, Marx, Freud, Sartre, Skinner, Lorenz)

Colección **Signo e imagen**.
El cine y sus oficios. Michel Chion
El film y su espectador. Francesco Casetti

Otras Colecciones Cátedra:
Letras Hispánicas, Letras Universales, Poesía Cátedra, Lingüística, Crítica y Estudios Literarios, Historia, Geografía, Arte, Opera, Rock/Pop.

Editoriales:
Alianza - Anaya & Mario Muchnik - Eudema - Pirámide
Técnicos - Versal.

Arrayán Editores S.A.
Bernarda Morin 435, Fonos: 2744769 - 2047410
Fax: 2741041 - Casilla 1061 - Centro de Casilla - Santiago, Chile.

Mario Vargas Llosa Friedrich Hayek Raúl Zurita Manuel Mena y Araujo Martín Hopenhayn David Calahorra Arturo Fontaine Talavera Félix Guatari Roberto Matta José Donoso Nelly Richard Jorge Edwards Amanda Uribe Marco Antonio de la Parra Alejandro Soto Alberto Fuguet Gonzalo Contreras Juan Forn Ezequiel Gallo Michael Oakeshott Peter Berger Giovanni Sartori Michael Novak Claudio Véliz Antonio Cussen John Gray José Joaquín Brunner Alejandro Gualberto Alfonso G. Sotero Sanz 175 - Teléfono 231 5324 - Fax 231 0853 - Santiago - Chile

anticipándose al pensamiento de mañana.

Suscripciones
CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS
Monseñor Sotero Sanz 175 - Teléfono 231 5324 - Fax 231 0853 - Santiago - Chile

Alberto Benegas-Lynch

**EL PENSAMIENTO FRANCÉS CONTEMPORANEO
ESTA DISPONIBLE EN LA BIBLIOTECA DEL
INSTITUTO CHILENO FRANCÉS DE CULTURA**

MICHEL SERRES

- Hermès II. L'interférence
- Hermès III. la traduction
- Hermès IV. La distribution
- Eclaircissements
- Les cinq sens
- Rome le livre des fondations

CLAUDE LEVI-STRAUSS

- Les structures élémentaires de la parenté
- Le totémisme aujourd'hui
- Mythologie
- T.1: Le cru et le cuit
- T.2: du miel aux cendres
- T.3: L'origine des manières de table
- T.4: l'homme nu
- Anthropologie structurale
- Tristes tropiques
- Paroles données
- La potière jalouse
- L'identité, séminaire interdisciplinaire
- La pensée sauvage
- Anthropologie structurale deux

GUY DE MAUPASSANT

- Boule de suif
- Yvette
- Bel ami
- Pierre et Jean
- Fort comme la mort
- Notre coeur
- Une vie

CYRIL COLLARD

- Les nuits fauves

JEAN BAUDRILLARD

- La transparence du mal
- De la séduction

EDGAR MORIN

- La méthode

GEORGES DUBY / MICHELLE PERROT

- Histoire des femmes de XX siècle

SOPHIE MONNERET

- L'Impressionisme et son époque

REVISTAS

- Littérature:**
- Magazine Littéraire
 - Lire
- Science:**
- Science et Vie
 - La Recherche
- Cinéma:**
- Première
 - Cahiers du Cinéma
- Art:**
- Beaux Arts
 - L'Oeil
 - Ninety
 - Art Press

MERCED 298
SANTIAGO DE CHILE

EDITORIAL DE MUJERES

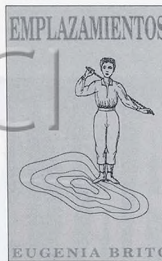
CUARTO



PROPIO



MARJORIE AGOSIN
Las Hacedoras:
Mujer, Imagen,
Escritura / Ensayo
(1993)



EUGENIA BRITO
Emplazamientos /
Poesía (1993)



MARTA ROJAS
El Columpio de Rey
Spencer / Novela
(1993)

- PUBLICACIONES**
- SONIA MONTECINO
Madres y Huachos. Alegorías
del Mestizaje Chileno / Ensayo
(1993). Coedición Cuarto
Propio-CEDEM, Reedición
 - MARJORIE AGOSIN
La Felicidad / (1992)
 - GUADALUPE SANTA CRUZ
Cita Capital / Novela (1992)
 - STELLA DIAZ VARIN
Los Dones prestables /
Poesía (1992)
 - MARTIN FAJINES
Tramita equitocado /
Cuentos (1992) Colección
La Campana de Cristal
 - PIA BARROS
El Tono Menor del
Deseo / Narrativa
(1992)
 - LUCIA GUERRA
Más allá de las Máscaras / Novela
(1993). Reedición
 - DIGNA TAPLA
Los Muertos hablan como yo /
Novela (1992)
 - OLGA GRAU, Editora
Ver desde la Mujer / Ensayo (1992),
Coedición Cuarto Propio-Ediciones La
Morada
 - ELVIRA HERNÁNDEZ
Santiago Waria /
Poesía (1992)
 - INGER AGGER
La Pieza Azul /
Ensayo (1993)
 - NADIA PRADO
Simples placeres /
Poesía (1992)
- EN PREPARACION**
- ROSAMEL BENAVIDES (Compilador)
Antología de Cuentistas Chicanas /
Escritoras Chilenas de los '60 a los '90
 - PATRICIA RUBIO, BENJAMIN ROJAS (Compiladores)
Escritoras Chilenas: Narrativa, Poesía, Teatro y
Ensayo
 - MARJORIE AGOSIN
Sagrada Memoria / Novela



VIRGINIA WOOLF
Un Cuarto Propio /
Ensayo (1993)



JUAN CARLOS IÉRTORA
Una Poética de Literatura
Menor / Ensayo (1993)

- ULTIMAS PUBLICACIONES**
- TERESA DE JESUS
Túneles y Jaulas / Poesía (1993)
 - ALBERTO SANDOVAL
Nueva York Tras Bastidores /
Poesía (1993)
 - OLGA POBLETE
Una Mujer: Elena Caffarena /
Ensayo (1993)
 - VERONICA ZONDER
Peregrina de Mí /
Poesía (1993)

Distribuidora de: ISIS INTERNACIONAL • CEM • D.E.H. U. DE CHILE y Autores Varios
Keller 1175, Providencia, Santiago. Teléfonos: 2047645-2047622 Fax: 2047622



taller de acción cultural

Alfabetización
Capacitación
Rescate cultural

Publicaciones por aparecer

ALFABETIZACIÓN

- Para saber y escribir
Cartilla para monitores de Alfabetización
- ¿Qué cuentan los números?
Cartilla de matemáticas Nº 3

HISTORIAS ORALES

- Amasando el pan y la vida
... 1983-1993, de la Olla Común a la organización.
- Campamento La Esperanza
1992-1993, proyecciones de una "toma de terrenos"
- La vida en una comunidad de campesinos y artesanos
... 1930-1993, transformaciones culturales.

D. Faustino Sarmiento 214. teléfono 2231191. Casilla 129-11. Santiago de Chile

CAFÉ DE LA PLAZA DEL MULATO GIL

(café, bar, restaurant, etc.)

José Victorino Lastarria 34
teléfono 6393604

PUNTO DE VISTA

DIRECTORA:
BEATRIZ SARLO

SUSCRIPCIONES INTERNACIONALES

Vía SUPERFICIE US\$ 25 (6 NÚMEROS)

Vía AÉREA US\$ 30 (6 NÚMEROS)

PUNTO DE VISTA RECIBE TODA SU CORRESPONDENCIA, GIROS Y CHEQUES A NOMBRE DE BEATRIZ SARLO, CASILLA DE CORREO 39, SUCURSAL 49, BUENOS AIRES, ARGENTINA, TELÉFONO 953-1581

UNIVERSIDAD ARCIS

AREA DE ARTE

- BELLAS ARTES
- PEDAGOGIA EN DANZA
- ACTUACION TEATRAL
- DISEÑO GRAFICO
- CINE Y TELEVISION

AREA DE CIENCIAS SOCIALES

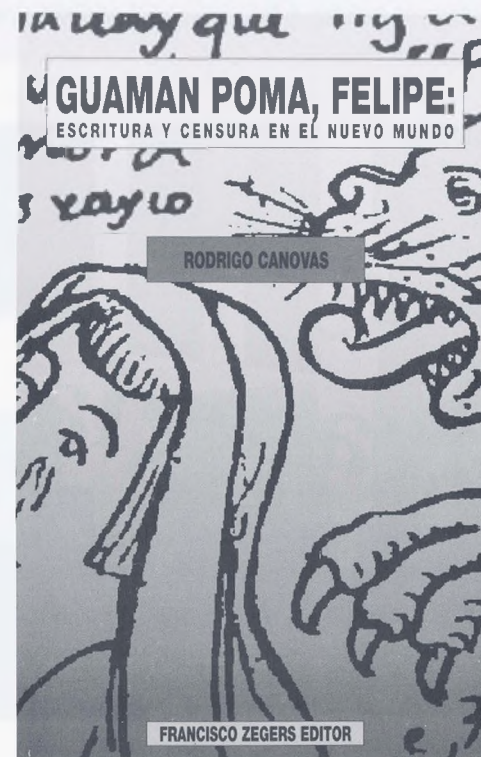
- DERECHO
- FILOSOFIA
- SICOLOGIA
- SOCIOLOGIA
- SERVICIO SOCIAL
- INGENIERIA COMERCIAL
- PERIODISMO Y COMUNICACION SOCIAL
- MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES

"Tenemos un horizonte común, el anhelo de seguir construyendo una Universidad distinta, abierta a todos los sectores sociales, culturales y económicos, a todos los cambios que se producen en Chile y el mundo, a los nuevos descubrimientos, a las nuevas tecnologías, a lo que nos enriquece y que es factible de construir en comunidad..."

Fernanda Castillo Velasco
Presidente

Luis Torres Acuña
Rector

Guamán Poma, Felipe:
escritura y censura en el nuevo mundo
Rodrigo Cánovas



Guamán quería contar la historia de su pueblo (ya en extinción, física y moral), para lo cual tuvo que acudir a otra lengua (el castellano, que no el quechua), a otra cultura (el signo escrito y no el oral), y verse obligado a legitimarla ante un extraño (el Rey), que bien podía censurar su proyecto.

Ultimos títulos publicados

Sayal de pieles
Carmen Berenguer

Masculino/ Femenino:
Prácticas de la diferencia y cultura democrática
Nelly Richard

Francisco Zegers Editor

Silvina Hurtado 1815, Providencia, Santiago de Chile

«Mi nombre es Balbino Carrasco. Soy funcionario de Gendarmería de Chile y mi grado es Sargento Segundo.

Este edificio fue construido a fines del siglo pasado. Fue diseñado por el arquitecto chileno Richard Brown para albergar alrededor de seiscientos internos y llegamos a tener dos mil ochocientos, en la década del

ochenta; o sea había una sobrepoblación.

Yo les voy a contar todo lo que sepa, lo que he vivido y he visto en este establecimiento. Vamos a hacer cuentas de que estamos ingresando a una ciudad. Porque esta Cárcel Pública es una ciudad enclavada en otra ciudad con sus propias leyes. Había escuela, policlínico, juzgado, cárcel:

DAVID Y GOLIAT

la estrategia fatal de la indiferencia

CeDInCI

Entrevista realizada y traducida por

Nelly Richard

Marzo 1993
Santiago de Chile

Hay, efectivamente, ciertos accidentes y ciertas resistencias locales que pueden a veces poner el sistema en peligro. Pero no pienso que sea posible reconstruir a partir de eso una antipolítica, una anticultura, en el sentido de lo que eran las utopías críticas. Existen posibilidades de desestabilización, pero dentro de la lógica misma del sistema.

Es posible sea acelerar esa lógica hasta el extremo de empujarla hacia su propia pérdida, sea guardar silencio; replegarse enteramente en la indiferencia, en la ironía, como pasiones defensivas de cada uno.

EL HIPERSISTEMA MASSMEDIÁTICO: ¿RESISTENCIA ACTIVA O RESISTENCIA PASIVA?

N.R.: A Ud. se le identifica sobre todo como a un pensador de la postmodernidad. Sus teorías del simulacro pasaron a ser una especie de emblema que designa la hipermediatización de lo real como uno de los rasgos característicos de lo postmoderno. Ud. ha insistido en que esa marca le resultaba incómoda. ¿Qué le molesta en el debate sobre la postmodernidad?

J.B.: Lo que me molesta es que precisamente la postmodernidad se transformó en un emblema, una sigla, una especie de concepto totémico que no dice nada. Para mí, el término no hace sino significar el vacío, la falta de un análisis más radical de las cosas. Me molesta también la insinuación de que ya hubo una modernidad, de que hemos franqueado una determinada línea—por vaga que sea—y que nos estaríamos ahora ubicando frente a los residuos de la modernidad, a sus excrecencias, etc. El término banaliza las cosas. Porque si bien estamos frente a una situación que es banal en sí misma, hay en esa banalidad algo mucho más extremo. Y es esa radicalización de la banalidad la que me interesa, mientras el término de “postmodernidad” lo aplana y confunde todo. Sólo señala la falta de definiciones, la

indiferenciación de las cosas.

N.R.: Pero esa imprecisión o ambigüedad de sentidos, esa cara borrosa de las definiciones debería gustarle a alguien como Ud. que habla siempre de juegos de apariencias, de reversibilidad y de oblicuidad de los signos,...

J.B.: Sí, quizás haya ahí alguna forma irónica que me podría gustar más bien estéticamente. Pero, en mi caso, el análisis que hago de la simulación es algo que atraviesa la postmodernidad sin agotarse en ella. Por lo demás, a mí me da la impresión que sólo el término de postmodernidad es postmoderno, y que estamos en una especie de tautología que no analiza nada. Es esa pobreza del concepto la que más bien me decepciona.

N.R.: Ud. es uno de los primeros pensadores franceses en haberle dado importancia teórica a la cuestión de los medios de comunicación masiva. Sabemos, por lo demás, que los textos de la Escuela de Frankfurt fueron traducidos muy tarde en Francia y que nunca constituyeron una referencia muy decisiva.

¿Cómo se explica Ud. esa falta de interés hacia la teoría crítica de las comunicaciones sociales y de masas, en un momento en que, en Francia, se teorizaba mucho sobre los micropoderes, las políticas de la cotidianidad, etc.: cuestiones que requerían abordar el problema de la modelización diaria de la subjetividad operada por los mass

cárcel de la cárcel. Teníamos supermercado, biblioteca, iglesias y calles. Aseméjense que las calles son comunes y cada celda es una población, porque estas celdas fueron habilitadas para albergar tres personas y llegaron a tener veinte o más cuando hubo sobrepoblación. En la calle cuatro estaban los artesanos. Gente que trabajaba en

media?

J.B.: En Francia, tenemos una determinada tradición ideológica, política e intelectual, que hizo que la irrupción de los mass media como un proceso transversal que lo cruza todo, fuera muy difícilmente aceptada. Desde ya, McLuhan nunca fue ni bien recibido ni bien comprendido en Francia. Para mí, la situación real –o hiperreal– para comprender bien los medios era la situación americana que servía de prototipo. Y es por eso que dije que Francia nunca fue verdaderamente moderna, en el sentido de nunca haber aceptado las consecuencias pragmáticas de esa mutación causada por los medios: ese pasaje de lo real a lo hiperreal, a la mediatización, a la simulación, etc. siendo que McLuhan, 30 años antes, ya había meditado sobre esas consecuencias.

N.R.: En Estados Unidos, Ud. es visto ahora como el segundo profeta de los medios –el del “éxtasis de las comunicaciones”– después de que el primer profeta, McLuhan, hubiera ya festejado en los 60 las ventajas de la era electrónica.

¿Qué itinerario es posible retrazar entre el McLuhan de los años 60 y el Baudrillard de los 80-90?

J.B.: No creo que yo haya hecho tantos progresos en

Todo se ve empujado hacia una forma de catástrofe, de retorsión violenta. Soy más curioso de ver la evolución del sistema como autor y protagonista del hecho, que confiado en que vayan a darse posibles luchas parciales que alteren el dispositivo.

relación a lo teorizado por McLuhan. En mi opinión, su fórmula “Medium is the message” junto a otras fórmulas sobre el paso de la explosión a la implosión, etc., son la matriz de la definición de la simulación: no la simulación en el sentido de la mistificación, de que todo sería falso, sino la simulación en cuanto ya nada es ni verdadero ni falso porque las categorías son indecibles. Todo pasó a ser sucesión de imágenes en la que desfallece el sentido (lo real, el referente) porque el medio ha absorbido el mensaje. Todo eso ya está en cierta manera en McLuhan. Pero la diferencia es que él tenía una visión optimista de ese proceso; pensaba en la extravención de las facultades del hombre, en la aldea global, etc. mientras mi visión es mucho más catastrófica. Él quería reencontrar una especie de comunicación universal, tribal, táctil, etc., mientras nosotros, en función de la cultura europea, estábamos más conscientes de lo que se disipaba en todo eso. Creo que hacia falta un análisis conceptualmente más provocativo que el de McLuhan; un análisis que asumiera que los medios son un desafío a lo

real, a la historia, al acontecimiento. La diferencia entre él y yo es, por supuesto, que yo no creo para nada en la comunicación.

N.R.: En un texto publicado en Estados Unidos, Andreas Huyssens habla del itinerario entre McLuhan y Ud. como del paso de una postura afirmativa, la del optimismo de los medios, a otra postura igualmente afirmativa y reconfirmativa del sistema, la del cinismo de los medios. ¿Qué le parece esa consideración?

J.B.: Diría que efectivamente hay en mi caso un cierto cinismo, o agnosticismo, respecto de los medios. En un cierto momento, se practicaba una crítica tradicional, una crítica ideológica, de los medios. Pero yo personalmente creo que se trata de otra cosa: por un lado, hay una desposesión de lo real, pero –por otro lado– los medios introducen una especie de pedagogía de la incredulidad. Con tantas imágenes, la gente deja de creer en ellas. Creo que hay una posición cínica, de resistencia por la indiferencia, que hace que se absorbe todo pero sin asimilar nada. Ya no se metaboliza lo que proviene de los medios. Es una absorción-rechazo inmediata, que evidentemente produce un considerable desecho. Pero creo en una especie de ironía objetiva ya contenida en esa enorme “máquina célibe” que son los medios.

N.R.: Ud. ha insistido mucho en describir los medios como un sistema que sólo remite a sí mismo sin que nada acontezca en su interior, salvo la imagen como sustitución-desaparición de lo real; un sistema que funciona bajo el modo de una especie de hiperintegración totalitaria que lo absorbe y neutraliza todo: alteridades, diferencias, etc.

Pero, ¿el totalitarismo no estaría más bien contenido en el hecho de hipersistematizar el dispositivo de la información como totalidad autocerrada, de no imaginar líneas de fuga ni puntos a la deriva en el interior de su racionalidad que permitan hacer flotar deseos a contracorriente?

J.B.: Es cierto que el hecho de conceptualizar los medios así es tal vez responsable de una especie de totalización artificial; una especie de simulación que se agregaría a la simulación. Quizás haya ahí un riesgo. Pero cuando describo el sistema, tampoco pienso que es enteramente eficaz. Pienso que a medida que se vuelve más totalitario, se vuelve también cada vez más frágil. Igual no creo que haya posibilidad real de intervenir en el interior del sistema en tanto sujeto alternativo.

N.R.: ¿No cree Ud. que esas zonas en que se relaja la eficacia del sistema, esas zonas de mayor fragilidad o vulnerabilidad, abren en su interior brechas y fisuras que pueden ser aprovechadas para disputar ciertas alternativas de sentido contra la tendencia uniforme del medio? ¿Ha renunciado enteramente a la eventualidad de que se puedan generar y propagar ciertas interferencias críticas que desestabilicen parcialmente el funcionamiento programado del dispositivo de información-comunicación?

J.B.: Modestia a parte, diría que eso es lo que intento hacer en mi trabajo teórico de pensar los medios. Pero no estoy

distintos oficios : confección de zapatos, carpintería, sastrería , guitarras, figuras para árboles de Pascuas y diversas otras actividades. Posteriormente esto pasó a ser la Sección Indisciplinados. Aquí llegaban todos los internos que tenían muy mala conducta en otras unidades. Me refiero a la Penitenciería, Colina, San Miguel, Puente Alto;

seguro de que resulte. Hay, efectivamente, ciertos accidentes y ciertas resistencias locales que pueden, a veces, poner el sistema en peligro. Pero no pienso que sea posible reconstruir a partir de eso una antipolítica, una anticultura, en el sentido de lo que eran las utopías críticas. Existen posibilidades de desestabilización, pero dentro de la lógica misma del sistema. Es posible sea acelerar esa lógica hasta el extremo de empujarla hacia su propia pérdida, sea guardar silencio; plegarse enteramente en la indiferencia, en la ironía, como pasiones defensivas de cada uno.

N.R.: ¿Y las posiciones defensivas?

J.B.: Yo confío más en la capacidad que tiene el sistema de autodestruirse que en todos los ataques que se pueden lanzar contra él, porque el sistema tiene una capacidad extraordinaria de absorción.

N.R.: ¿No estará Ud. sobredimensionando la eficacia del sistema, hiperdotándolo de una especie de inteligencia a toda prueba? ¿No estará sobreidealizando una capacidad de astucia frente a la cual sólo quedaría rendirse, porque está pre-decidiendo en la teoría que es el sistema el que gana todas las peleas?

J.B.: Siempre hay que crearse un enemigo ideal. Si no, por supuesto, podemos creer que los medios son tigres de papel; una especie de estructura flotante, y que podemos pasar a través de ella. Y en la vida, es verdad que pasamos de cierta manera a través de ella, mientras la construcción intelectual nos hace idealizar el otro.

Pero no creo demasiado en que los modos de intervención que se pueden crear sean realmente efectivos contra algo que juega con la indiferenciación radical. ¿Se puede llevar al fracaso el sistema desde el interior? Eso era ya un problema cuando se trataba de lo político o de lo ideológico tradicionales. Pero se torna un problema mucho más considerable en el caso de los mass media. Subvertir los medios desde dentro, algunos tratan de hacerlo mediante la parodia, la ironía, el exceso. Pero no creo que desemboque en nada importante.

N.R.: ¿Ni siquiera cree Ud. en la posibilidad de actuación de un sujeto que se posiciona localmente como receptor; de un sujeto que convierte el proceso de consumo pasivo en un proceso de recepción activa, diferencial; de un sujeto capaz de resignificar o desviar el mensaje, poniendo en obra ciertas tácticas críticas –aunque sean en miniatura– relacionadas con lo que De Certeau llamaba “la invención del

cotidiano”?

J.B.: Para mí, no hay acción posible a nivel del mensaje, ya que ese mensaje está ya neutralizado por el medio. Pienso que la gente sabe muy bien reconstituir inmunidades en términos de autodefensa contra esa especie de nebulosa de los mass media. Pero dudo que se pueda tener una acción ofensiva, quebrar las inmunidades del sistema.

La “invención del cotidiano” tiene que ver con toda una utopía de lo local; jugar la cotidianeidad contra lo macro, etc. Era una de las grandes esperanzas de los años 70, pero no hubo coordinación para reencontrar una energía política



de todas las unidades penales de la Región Metropolitana. Los internos de mala conducta llegaban a este patio, que estaba todo enrejado. Aquí estaban bien apretaditos, con una disciplina férrea. Tenían que estar en constante movimiento, para bajarles su estado físico y de ansiedad. Solamente cuando se alimentaban podían descansar. Arriba de la cuatro,

¿TRANSPARENCIA NEUTRAL DEL CÓDIGO O CONFLICTUALIDAD DE LOS SIGNOS?

N.R.: ¿Hasta qué punto sus teorías de la desaparición de lo social y de lo político son tributarias y, a la vez, circunscritas, a un determinado contexto histórico: el contexto de la Francia post-68, en la que la institucionalización de la izquierda en el poder coincide con el relajamiento y la banalización de las tensiones políticas?

¿No existiría la posibilidad de desplazarse conceptualmente de escenario para enfrentar nuevas correlaciones de fuerzas, tener que responder a nuevos desafíos en cuanto a movimientos sociales, políticas de identidad, demandas minoritarias, conflictos sectoriales, etc.?

J.B.: Mayo 68 ha acelerado mucho las cosas. Ciertamente, jugó el contexto. Pero la crítica política en cuanto a la banalización de las ideologías, la indiferenciación de la izquierda y la derecha remonta a antes. Mayo 68 fue una manera de exaltar la energía que paradójicamente venía de esa indiferencia, de esa desaparición de la apuesta política en cuanto tal. Fue una especie de acontecimiento transpolítico que, en lugar, de ocurrir en medio de la depresión, ocurrió en medio del entusiasmo. Pero marcaba de toda manera un fenómeno de liquidación: de la cultura universitaria, de la cultura y de la política, etc. aunque tuviera las apariencias de un discurso que continuaba siendo político.

Lo que ocurría con ese discurso era más bien una especie de eficacia silenciosa que asesinó la relación a lo político.

En todo caso, mis análisis tienen más bien que ver con el exceso de lo político, con su muerte por saturación. Cuando todo se vuelve político, ya nada lo es. Y creo que esa especie de catástrofe de lo político por exceso y proliferación, desborda el marco francés. Hubo en general una solicitud y una responsabilización social por lo político demasiado grandes; una demanda demasiado fuerte de hiperidentificación de cada uno con lo social.

N.R.: ¿No puede también verse todo esto como el fracaso de una cierta concepción demasiado totalista de lo social y de lo político? ¿no puede pensarse en que la aparición de nuevas condiciones de diversificación y de pluralización de las líneas de antagonismo y conflictos de poderes, retensionan y complejizan la cuestión de lo social y de lo político, en lugar de simplemente eliminarlo?

J.B.: Eso fue, por lo demás, una de las objeciones a las tesis de McLuhan, en el sentido que su visión concernía los mass media, pero que después de eso, pasamos a los micro-media, etc. cuyas nuevas condiciones replantean la apuesta de lo social y de lo político según reparticiones diferentes. Yo no lo creo. Creo que la masificación, o la mediatización

masiva, siguen operando igual aunque se diseminan en pluralidades. Pasan a singularidades, a fraccionamientos, pero los efectos son los mismos. Esa explosión y difracción de lo social no me parecen cambiar los términos de lo que ocurre cuando un grupo social o político ya carece de una real determinación histórica.

N.R.: ¿Y si nos ubicamos en la perspectiva de un sujeto social mucho más heterogéneo, que es atravesado por sistemas de relaciones más variados y combinados, y que por lo tanto, moviliza deseos y posiciones de identidad mucho más transversales?

J.B.: Es cierto que hoy asistimos a una especie de neoindividualismo que trata de devolverle al sujeto una responsabilidad sobre sí mismo, una capacidad de autoregulación, etc. Se busca que cada uno devenga su propia performance. Pero el límite es entonces el estallido fractal de lo social y de lo político, sin que se lo reidentifique como voluntad y representación política. Puede admitirse que hay todo un juego de tácticas posibles. Pero no me parece que exista una finalidad o trascendencia colectiva que le daría a lo social y a lo político un sentido histórico. Cada uno continúa a jugar, inventando sus propias reglas

del juego, pero el conjunto no crea la imagen de una regla del juego general. Hay microprácticas arbitrarias. Se opera además una enorme distorsión en la sociedad. Se tiene una especie de corte en lo social,

que lleva una fracción de la sociedad a hipermodernizarse, a desarrollarse de manera cosmopolita, informática, etc. mientras hay una especie de Cuarto Mundo que es completamente abandonado. Se produce una especie de esquizofrenia en la que una mitad de la sociedad puede siempre inventar nuevas reglas y jugar nuevos juegos mientras la otra no posee los medios para jugar.

N.R.: Pero precisamente, sus teorías de la "indiferencia del sentido" (de la indiferenciación de los códigos y de la indiferencia de los sujetos a los códigos) corren el riesgo de ser muy chocantes en contextos en los que predominan asimetrías y desequilibrios de poderes tales que la relación a los signos y a los códigos no puede ser sino de enfrentamiento y de confrontación, de antagonismo, porque estos códigos operan como reguladores simbólicos de la violencia de las desigualdades. Ud. plantea la neutralidad pasiva de un código que se abandonaría a ejercicios ilimitados e inmotivados de permutación y conmutación de los signos. Pero sabemos que existen divisiones del poder cultural que fijan las reglas de inclusión-exclusión, legitimidad-illegitimidad, etc.; y que son esas divisiones las que transforman la cultura en campo de apropiación y negocia-

estaba la galería tres : la de los incomunicados. Arriba hubo muchas personalidades del quehacer político, incomunicados : en esa misma celda estuvo el Presidente del Senado, señor Valdés. Estuvieron el General Roberto Viaux Marambio, el señor León Villarín, y como ellos, también gente corriente. A través de cien años de historia, pasaron miles

de signos en permanentes conflictos de intereses. Sus teorías de la "indiferencia del sentido" no parecen contemplar el hecho de que, para los sujetos desposeídos o marginalizados, los códigos son siempre un campo de batalla.

J.B.: No creo de hecho que la indiferenciación del signo sea fatal. Y es cierto que el signo, de partida, no es indiferente. Responde en sí mismo a una diferencia estructural, que debe seguir teniendo sentido mientras haya una especie de potencial diferencial entre significante y significado, y por lo mismo, una cierta estrategia del signo. Pero, para nosotros, en nuestras culturas, el signo evoluciona cada vez más hacia una mayor neutralización; una especie de grado xerox de la cultura. Existe tal hegemonía del código que ya no es posible jugar con los signos, o sólo es posible jugar con reglas enteramente modelizadas.

N.R.: ¿Ni siquiera existe la posibilidad de valerse de los intersticios entre códigos, signos e instituciones, para desregular una cierta racionalidad o funcionalidad del sistema cultural dominante?

J.B.: Hubo un período en el que las estrategias simbólicas podían tener un sentido político: en el que era aún posible subvertir los signos, crear en una insurrección de los signos dentro del código, revertir el código contra sí mismo. Quizás sea posible en situaciones singulares, no habría razón para uniformarlo todo. Pero esas estrategias me parecen cada vez más improbables en la medida en que el signo ha perdido todo relieve. Los signos se convirtieron en meras señales numéricas, informáticas, cibeméticas; en puros dispositivos-reflejos.

N.R.: Pero la apuesta de un discurso crítico gira siempre alrededor de una cierta conflictualidad del signo.

J.B.: Lo pienso también, porque un discurso escrito es de cualquier manera un discurso que hace sentido, que se quiere portador de un sentido que abra brechas. No puedo repudiar completamente la posibilidad de una apuesta, de un antagonismo, porque, sin eso, no valdría la pena escribir. Pero tengo la impresión de que otra cosa debe advenir, algo que no sea del simple orden de la estrategia de los signos. Debería producirse una especie de acontecimiento que irrumpa en el interior de todo esto.

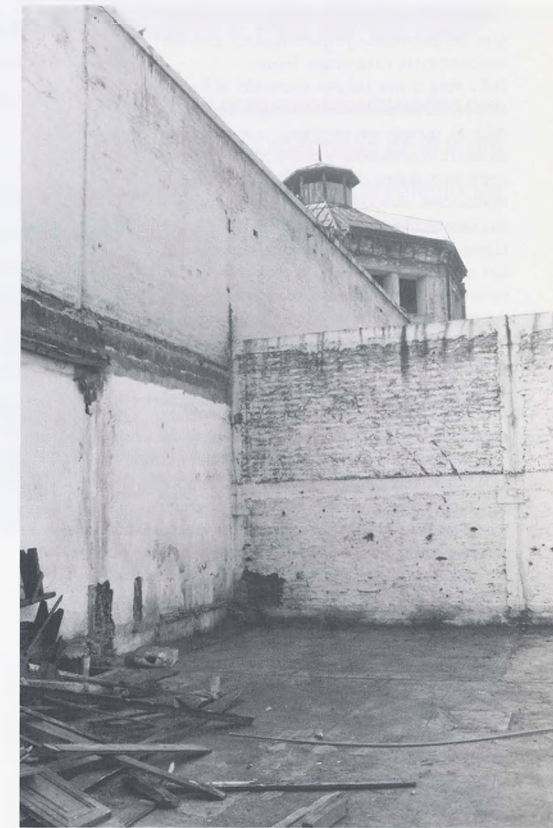
N.R.: ¿Por qué resignarse a que sea siempre el sistema el que tome la iniciativa?

J.B.: El sistema no necesita tomar la iniciativa. Tiene a su favor una especie de pesantez, de fuerza de inercia, a la vez que una fuerza de aceleración que lo neutraliza todo. Me parece además que el sistema, en su sofisticación misma, está cortándose completamente de sí mismo y encerrándose en una especie de inmunidad total que significa un peligro mortal para él. Esto se nota también a nivel de la clase política francesa que está muriéndose, después de haberse autonomizado tanto respecto de la sociedad real, después de haberse rodeado de tal inmunidad o impunidad, después de haberse exterritorializado a tal grado que se asesinó a sí misma.

Y ocurre lo mismo con la clase mediática; los medias se encerraron tras la pantalla sabiendo que, del otro lado, hay

una especie de indiferencia total y su problema, hoy, es volver a comprometer a las masas en una participación más orgánica. Estos procesos me interesan. No creo que sea demasiado posible acelerarlos. En 68, la clase política buscó atacar frontalmente el sistema, hacer de él una crítica radical; vimos después que eso no tuvo mayores consecuencias políticas sino, más bien, la desintegración de la clase política en cuanto tal. Entonces, ¿qué podemos hacer?

N.R.: Supongo que ese paisaje trazado por Ud. no contempla preguntas acerca de cuales podrían ser las nuevas utopías críticas de una cierta disidencia político-intelectual enfrentada a la cultura



institucional?

J.B.: Yo ya no alcanzo a encontrar una definición ni una posición estratégica del intelectual. El intelectual sigue existiendo y trata de salvaguardar sus propios valores, el peso de su conciencia moral, etc. pero vemos que sus

Mis análisis tienen más bien que ver con el exceso de lo político, con su muerte por saturación. Cuando todo se vuelve político, ya nada lo es. Hubo en general una solicitud y una responsabilización social por lo político demasiado grandes; una demanda demasiado fuerte de hiperidentificación de cada uno con lo social.

de personas por esas celdas.

Nos vamos a situar dentro de esta ciudad en dos etapas : cuando estaban solamente los reos comunes y cuando llegaron los reos políticos; porque son dos situaciones muy distintas y dos etapas que la Cárcel vivió totalmente diferentes. Al reo común se le aplicó el cien por ciento del

esfuerzos están de cierta manera destinados al fracaso. Y para mí, esto ocurre, porque la radicalidad crítica, que era precisamente la opción del intelectual, se ha trasladado hacia el lado de las cosas. Veo más bien esa forma de ironía objetiva de los procesos. Si se toma el ejemplo de los acontecimientos del Este, se ve cómo cualquier análisis político tradicional se torna completamente problemático porque todas las interpretaciones son posibles, y que estos acontecimientos se produjeron tan imprevisiblemente, casi a la inversa de lo que se pensaba, y que hay en eso un desconcierto, una ironía feroz.

N.R.: Pese a que Ud. ha decretado el fin del sentido, el sentido continúa produciéndose y circulando, aunque sea para decir que ya no hay sentido. Eso producción y circulación del sentido opera en el campo discursivo a través de ciertas mediaciones socioculturales que todas poseen una densidad institucional y política.

El peso material de las mediaciones institucionales que conectan el sentido no parecería importarle como terreno de lucha en el que compiten diferentes estrategias de representación político-discursiva de lo real.

J.B.: Pienso que las instituciones, si tienen un peso, es por inercia total. Que ya perdieron todo su poder. Que hay una especie de desaparición simbólica de todo esto. Y, a la vez, una simulación que se perpetúa al infinito.

N.R.: La crítica ideológica analiza las relaciones entre simulación y representación; la relación construida –mediatizada– entre signo y referente. Ud. habla de la pérdida del referente, de la desaparición de lo referencial. Pero existe hoy todo un campo de producción estética y crítica –al que algunos llaman “postmoderno”– que se encarga de desmontar ese juego, y a la vez de jugar con los artificios de significación que simulan y disimulan. ¿No habría en estas prácticas un trabajo de problematización crítica de lo referencial que es más interesante que el simple anuncio de su desaparición, en cuanto precisamente ese trabajo desafía la ideología conservadora de la transparencia neutra y pasiva del código?

J.B.: ¡Veo que Ud. insiste en rescatar un cierto trabajo crítico de la negatividad! Quizás haya un trabajo posible, pero a nivel del signo mismo (entendiendo el signo no como portador de un mensaje, sino en su materialidad misma) para preservar lo que, en esa materialidad, continúa siendo irreductible. Pero se requiere para esto llevar el signo al exceso; exacerbarlo, exacerbar esa potencialidad que tiene el signo de desafiar el código. Es algo que trato de hacer en el lenguaje teórico, con un lenguaje que deja de ser representativo: portador de una objetividad, etc. Ya ni siquiera se trata de un análisis crítico, sino de una forma de ficción. Yendo hasta el límite de la lógica

Hubo un período en el que las estrategias simbólicas podían tener un sentido político; en el que era aún posible subvertir los signos, revertir el código. Esas estrategias me parecen cada vez más improbables en la medida en que el signo ha perdido todo relieve. Los signos se convirtieron en meras señales numéricas, informáticas, cibernéticas; en puros dispositivos reflejos.

del signo y del lenguaje a la vez, para reencontrar una especie de materialidad, o de poeticidad, irreductible a la transparencia del código; capaz de generar un acontecimiento en su interior. Crear una forma de objeto que no pretendiese corregir lo real, cambiar el curso de las cosas, sino más bien producir una especie de estrategia del vacío: producir un vacío en torno a los signos para ver qué estalla.

N.R.: Ud. elaboró una especie de “teoría-ficción” del paisaje massmediático como un paisaje enteramente nivelado y aplanado por el efecto homogeneizador de un código transparente. Esa teoría-ficción no calza para nada con formaciones históricas y sociales, como América Latina, marcadas por la heterogeneidad multicultural de referencias disímiles que se cruzan y se mezclan, de signos que se disputan diferentes memorias y tradiciones debido a complejos procesos de sincretismo, mestizaje, hibridación, etc.

Cuesta mucho admitir que, en estos casos, los signos son, como dice Ud., enteramente planos: que carecen de relieve y que no son portadores de los conflictos, opacidades y resistencias, generadas por esas temporalidades en disputa.

¿No cree Ud. que esas intersecciones de horizontes culturales discordantes entre sí contenidas en el interior del signo lo vuelven, en América Latina, incompatible con su ilusión de una transparencia homogénea del código?

J.B.: Me es difícil responder a esto porque me cuesta ubicarme en el caso singular de una complejidad de memorias del signo, tal como se produce en el interior de una cultura particular como la latinoamericana.

N.R.: ¡Ud. sabe que los pensadores franceses tienen la pésima reputación de ser muy eurocentristas!

J.B.: ¡Pienso que esto no constituye una fatalidad, pero que si debe ser una realidad! Digamos que conozco mejor el caso del Brasil, y que ya me parecía que culturas que no alcanzan la regulación universal de sus signos por contener una especie de confusión generalizada, representan estadios más avanzados que nuestras sociedades europeas. Sociedades, como ocurre en Brasil, que carecen de una racionalidad económica o política, en el sentido fuerte de la palabra, son quizás sociedades que, precisamente, “economizan” la fase nuestra que consiste hoy en meramente administrar la desaparición de las instituciones; y que tienen entonces la chance de que las transiciones de fases hacia otra cosa sean mucho más rápidas.

¡Ud. ve que finalmente logramos terminar esta conversación con una nota de esperanza!

reglamento carcelario, mientras que al reo político, no. Me refiero que al reo común se le encerraba a las cinco y media de la tarde. El pito sonaba a las cinco y cuarto y a las cinco y media se les ponían candados a las puertas, hasta las ocho de la mañana del día siguiente, que era la hora del desencierro. Durante ese tiempo hacían de todo adentro :

teoría del simulacro, BAUDRILLARD presencia en vivo y cuerpo natural

Las intervenciones de estas páginas son respuestas a las siguientes preguntas formuladas por la Revista a dos escritoras y tres filósofos chilenos: “¿Cuál ha sido su experiencia de la visita de Jean Baudrillard a Chile (marzo de 1993)? ¿Cómo relaciona esa visita con la problemática de las relaciones entre pensamiento metropolitano y contexto de recepción local?”

Guadalupe Santa Cruz IDEAS EN VIAJE, LECTURAS PAGANAS

Los viajes y los viajeros, de por sí, desplazan con ellos velocidad, mueven los escenarios de origen y de destino.

Más allá de las acumulaciones propias flo que se gana y se pierde en el trayecto, los despojos, las reinvestiduras, las dispersiones y los botines), ellos introducen efectos que tienen que ver con esa exterioridad y esa rapidez que transportan.

Afueros de prestigio, la visita de intelectuales franceses desata en el campo cultural chileno una profusa circulación simbólica. Cristalizan repentinos o postergados deseos de vinculación, de reconocimiento, de pertenencia, de visibilidad. Las proyecciones locales los tornan testigos, confesores, jueces, árbitros. Incluso mensajeros internos, de un medio que encuentra la oportunidad de actuar su asfixia.

Al margen de la variedad de “formatos” institucionales en los cuales han sido acogidos aquí (que van desde la figura del Teatro Municipal hasta la mediagua sindical), y de los enfoques e itinerarios propios de estos invitados –los cuales han provocado encuentros igualmente diversos–, me parece interesante observar los

Martin Hopenhayn
EN LA MONTANA CON BAUDRILLARD

1. El aura de los filósofos

Empiezo hablando de mí. Estamos en los años 1978-79. A los veintitrés años en París, la filosofía es un desafío que me sobrepasa. Un complejo con el idioma, y con la plasticidad reflexiva de los franceses en la anárquica sede de Vincennes, me convierte en un estudiante tímido. Recordemos los filósofos que en ese momento concitan la mayor atención en Francia: Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean Francois Lyotard, y François Châtelet. Deleuze y Lyotard tienen algo de esotéricas: difíciles de comprender, rodeados de seguidores que les dan brillo y misterio, y que entorpecen el acceso. Châtelet y Foucault más claros: el primero es más comunicador que filósofo, y el segundo tiene el ángel de la transparencia –herencia de las Luces– a flor de piel. En Francia los filósofos tenían, por lo menos hasta fines de los 70, restos de aura. Deleuze habla bajito, arrastra un cuerpo débil y descuidado. Se viste sin concesiones a la moda ni a la estética; puede parecer marginal, casi malandrá. Pero ese mismo contraste es parte de su aura: insignificante en su cuerpo, deja que toda la epifanía se concentre en el discurso. Así, su presencia me reflejaba siempre un más allá de mis posibilidades, algo que superaba mis posibilidades de loar. Hacía su curso semanal en Vincennes todos los martes de diez de la mañana a una de la tarde, de un sólo tirón. Había que llegar a las nueve para encontrar asiento en una sala con cupo para más de doscientos. Después de las nueve y media podían acumularse más de cincuenta personas de pie, contra paredes y ventanas, sin moverse durante tres horas. Entre el humo de cigarrillos y otras cosas, la figura de Deleuze, con sus inacabables uñas enroscadas, apenas se movía, y su extraña voz inventaba combinaciones frenéticas. Yo miraba asombrado, entendiendo la mitad, intuyendo la otra mitad, y escuchando comentarios y preguntas de alumnos más delirantes que el propio Deleuze.

Foucault era el brillo, la inteligencia, la fineza y la impecabilidad. En el Collège de France, donde entonces hacía su conferencia semanal todos los miércoles, quien no llegaba una hora antes tenía que tomar asiento en la sala contigua de conferencias. Estoy hablando de salas para unas doscientas a trescientas personas, y de conferencias cuyo lenguaje y tema no eran precisamente para neófitos. Así y todo, la mayoría de los asistentes tenían que conformarse, entonces, con la voz en los parlantes.

Lyotard se veía bastante más juvenil, pero era mayor que los anteriores. Una pinta “casual”, informal pero elegante, lo convertía ya en candidato más probable a portavoz del posmodernismo. Su aura no le venía ni por imagen de genio delirante, ni por la luz de la deridad absoluta, como en los casos de Deleuze y Foucault. Era claro pero no irradiaba luz. Y era delirante, pero no llegaba al misterio. Todavía no había salido al estrellato (la palabra posmodernidad no había tenido su consagración en el breve texto de este filósofo), y era más accesible (sala llena, pero sin

cocinaban, hacían sus necesidades....

En las mañanas, el funcionario a cargo de la galería pasaba la cuenta y después se repartía el desayuno: té puro, un pan -en ese tiempo se daba un monrroy- una torreja de cecina, o una de queso o un trozo de dorina. Años atrás, se les daba también leche. En la Penitenciería de Santiago,

G. Santa Cruz

movimientos que su visita despierta en nosotros como síntoma. Habría que relacionar el apetito con el cual los esperamos con nuestra ubicación física en el mamamundi, como un estar abajo, lejos. Al lindar con una suerte de doble abismo -el fin de la ruta por el costado Sur, y el Pacífico, universo ignoto, hacia el Oeste-, parecemos configurar culturalmente una esquina del mundo que, vista desde el interior como rincón, se constituye a priori en un lugar de recepción, o de refracción, intenso. Más aún si el intercambio cultural con los países vecinos y con el resto del continente son débiles y, por sobretodo, ocupan en el mercado de valores simbólicos un rango menor. Todo sucede como si esta isla nuestra se proyectara imaginariamente en fronteras antojadizas, situándonos en ocasiones más próximos de Norteamérica que del Perú o coetáneos en mayor grado de París que de Buenos Aires o La Paz. (El actual prisma luminoso de lo económico, la identidad reciente de "dragón", nos dejaría incluso errear en una aliviada y vertiginosa deriva nuestra respecto del continente latinoamericano). La conmoción ante tales visitas contrasta con los hábitos culturales locales, de precarios trueques y escasos espacios donde carearse y disentir, dejar abiertas las diferencias que podrían hacer la riqueza bulliciosa de una comunidad. El archipiélago nacional tiene en común una pasión tan gregaria como segregadora. Zanja los conflictos sin necesidad del contacto, de la confrontación, del cruce: parece obedecer más bien a un gran orden de familias, en el cual la consanguinidad -de cualquier tipo- prima por sobre la aventurosa mezcla. Lo conocido por sobre lo imprevisible. (Habría que hablar, también, del excedente de violencia que genera esta economía del conflicto, violencia que es vivida, por otro lado, como un cuerpo extraño entre nosotros). Compartimos del mismo modo la omisión de las filiaciones locales, aquella suerte de amnesia colectiva de lo que podría llamarse un "pensamiento nacional", con su propio juego de tensiones. Esta ignorancia, ceguera o confusión (esta supresión del padre, si trasladamos al campo de la producción teórica la figura del "padre ausente" que Sonia Montecino desentraña en nuestro entramado cultural), que representa también un desorden feiz, no puede dejar de relacionarla, en tanto treta, con la libertad que parece conferir en el mundo delictual de los sin ley el renegar del nombre -y de la genealogía- y el rebautizarse para la acción. En el medio intelectual chileno acostumbramos hacer préstamos sin devolución. Y así como nos relacionamos con los objetos de la vida cotidiana de manera no unívoca, condensando en cada uno de ellos múltiples usos (he visto carritos convertidos en camas, somieres vueltos muros y autos transformarse en dormitorio; he visto la utilización de un refrigerador como casillero, y la de una caja como refrigerador; he visto una infinidad de arreglos...). Tal vez por esta razón los vendedores de lápices y parches-curlita y otros objetos ínfimos, en los buses,

M. Hopenhayn

parados). Pero había en él una serena seguridad: la voz que sale sin fisuras, con pausas perfectas, y un dominio de la tradición filosófica alemana que daba miedo. Châtelet juntaba un par de cientos en Vincennes, sobre todo de la izquierda del Tercer Mundo que venía a aprender de los franceses sobre ideologías vigentes y obsoletas. Tenía la pinta perfecta de viejo filósofo, con melena blanca y larga, sobretodo sombrío, un rostro ancho y una mandíbula que se movía como las quijadas de los muñecos. Hablaba bien, siempre rubricando las exposiciones con frases de bronce. No le costaba nada, o casi nada, proyectar aura en torno a sus irreprochables corolarios. Baudrillard, en cambio, sonaba menos todavía. Protagonista en las páginas que siguen, era todavía más sociólogo que filósofo, y le faltaba pegarse el salto que en los 80 lo lanzaría al umbral de la originalidad de pensamiento. Faltaba el Baudrillard escritor y el Baudrillard insólito para mitificar al hombre de carne y hueso. Apenas supe de su existencia antes de empaquetar mis cosas, y volver con un modesto título de magister bajo el brazo a buscar trabajo en los universitarios chilenos. Así me fui de París. No volvería a tomar contacto personal con los auricos filósofos parisinos. Leerlos sí: mucho más aquí en Santiago, años después, que en Francia. París es más para caminar que para seguirle la pista a un filósofo. Recién a la distancia me tomé el tiempo de hincarle el diente, aprovechando los ligeros mimetismos que puede efectuar en París para enriquecer la lectura posterior. Me llevó tiempo darme cuenta lo mucho que me había servido esa pasada por las irrespirables salas de Vincennes. Un provecho poco claro, nada sistemático, pero fértil. Poco pudoroso resulta hablar así de la filosofía y de uno mismo. Pero de otro modo no se entiende lo que viene a continuación: mi paseo a la montaña con Jean Baudrillard, hace unos meses, y la afortunada crisis de aura filosófica que explicaré en las páginas siguientes.

2. Si Baudrillard viene...

Marzo del 93. Suena el teléfono. Gonzalo Contreras, amigo a cargo del área de extensión cultural del Teatro Municipal. Me cuenta que tren a Baudrillard y que hay que armar una mesa sobre posmodernidad en el Municipal. No se si crearle, pero antes de colgar digo que sí, por supuesto acompaño a Baudrillard en la mesa. Vuelve a llamarme a los pocos días. "Si Baudrillard viene, me dice, ¿estarías dispuesto a introducirlo y comentarlo en la conferencia?". Por supuesto que sí, vuelvo a decir, todavía sin creer mucho en el asunto. A los pocos días estoy almorzando en un restaurant italiano, en el centro de Santiago, con Gonzalo Contreras y... Baudrillard! Han pasado sólo dos semanas desde esa última llamada telefónica, y tenemos una hora de almuerzo de trabajo para preparar la Conferencia de esa misma tarde. Así de rápido.

3. Almuerzo y conferencia

Para el almuerzo éramos cinco. Llegué sin saber cuál de los comensales era Baudrillard. Casi lo confundí con el director del Instituto Chileno-Francés de Cultura. Saqué un francés en desuso que tomó un almuerzo en recuperar algo, pero siempre tartamudo. Tipo sencillo Baudrillard. Como bien señaló Ernesto Rodríguez, se le nota un aire rural del sur de Francia. Después, el propio Baudrillard me lo confirmaría.

Afable y sencillo. Como si no hubiese salido del pueblo de origen en el Midi francés. Llano, macizo. ¿Por qué uno siempre imagina a los filósofos franceses con rasgos finos, delicados de cuerpo, frágiles en su caminar? En esto, Baudrillard es a la filosofía francesa lo que Colombo a los protagonistas de series policiales.

Y para entrar en una descripción naturalista, eufemismo para la copucha: Baudrillard no habla como filósofo. Menos como parisino. Le gusta el vino tinto. Pero lo bebe a la manera reposada y concentrada de un francés del sur. Tiene, a pesar del vicio del cigarro, un aire sano, de una salud que se adivina en sus manos macizas y en su perfil robusto. Parece llevar mucha sustancia en el cuerpo, como si desde allí se nutriera para pensar. Con razón cuando escribe, se le nota el "feeling". El aire de provincia le da oxígeno al pensamiento. Pero no a la Heidegger, pese a que es un referente en las ideas de Baudrillard. Hay más curiosidad por el cuerpo, las sensaciones y las formas, en Baudrillard que en Heidegger. Menos ontología y más contingencia. Menos esencialidad y más plasticidad. La tensión baja y el almuerzo fluye. La conversación es básicamente "decontracta". Baudrillard está cansado, necesita una siesta para pasar el jet-lag. Pero igual se pone en el diálogo. Buena onda. Enganchamos en una conversación donde lo cotidiano, lo estético y las ideas se confunden. Esta misma falta de jerarquía empieza a relajarme. ¿Soy el mismo que hace 13 años temblaba, haciendo la fila en Vincennes para poder hablar cara a cara con Deleuze durante 30 segundos? Demasiado naïf. Entre tanto Baudrillard me pregunta si tengo por escrito el comentario a su texto de conferencia, que me ha llegado una semana antes. "Lo siento, le respondo, lo ando trayendo en español". "No importa, me dice, lo leo igual y algo podrá entender".

A la tarde, la conferencia es con un público que probablemente Baudrillard no esperaba tan lejos de Francia. La sala llena, calorosa, con falta de aire. Mejor: más sensación de filosofía caliente, de discurso pegado al cuerpo. Nos juntamos en la sala configua antes de largar (siempre hay una sala configua). El otro en cuestión, Arturo Fontaine, llega casi tarde. Mientras tanto Baudrillard se me acerca y comentamos mis comentarios. Siempre llano. Todavía le tengo el aura puesta, pero no me inhibe. En

todavía se les da. A las doce se repartía el rancho, que podía consistir en cazuela de ave, porotos, lentejas o un mariscal. Cuando había cazuela también se les daba una empanada. Finalmente, en la tarde se les daba onces-comida : lo mismo que al almuerzo, pero sin empanadas. Era el mismo régimen que el de los hospitales o el de los regimientos.

G. Santa Cruz

enumeren sus posibles usos como defendiendo una nomenclatura oficial, extraviando así su identidad primera. del mismo modo la recepción de ideas ajenas sufre entre nosotros una similar promiscuidad en los usos.

Si la acogida de pensadores franceses asume en algunos casos formas de endiosamiento, la resonancia (¿se puede hablar en rigor de "recepción"?) posterior de sus ideas puede adquirir un semblante más bien pagano.

Muchas veces la descontextualización respecto de los debates en su país de origen, o la simple juxtaposición temporal de estas visitas en Chile, producen asimilaciones en altares que los propios autores estarían sorprendidos de verse compartir. Sea como sea, estas visitas activan nuestras memorias bibliográficas, que éstas sean erráticas o respetuosas de una "historia de las ideas". ¿Qué sucede con la actualización de esas lecturas, en presencia del autor? Existe la posibilidad, por un lado, que la apropiación más subjetiva de su pensamiento por parte de los lectores se vea "corregida", y castigada, por el sentido que le designa a su obra el propio pensador. Por otro lado, la ilusión, siempre en tanto lectores, de participar de un gran cuerpo universal de textos con el cual se sostiene una conversación corre al igual peligro de trizarse al adquirir este intercambio el peso y las señales de un espacio particular. (Pienso en esa casi indecible distancia de lo próximo, en la gigantesca diferencia de aquello que se asemeja, como dificultad en nuestras relaciones ambivalentes con Europa).

A estas preguntas las visitas de los intelectuales franceses han respondido de diversa manera. Los encuentros con Felix Guattari, por ejemplo (los cito porque son los únicos que he seguido de cerca), me parece que abrieron, en ocasiones, la posibilidad de establecer zonas de contacto que eran sugerentes y productivas, tal vez porque la intención inicial era motivar conexiones entre prácticas y discursos de registros dispares y dispersos.

Aunque los medios de comunicación se encarguen posteriormente de enderezar en verticalidad y unicidad aquella sola voz del "maestro", puede que el efecto más certero que introducen estos viajeros sea el producir, fugazmente, intercambios y agrupaciones inusuales en nuestro medio cultural. De estas mismas preguntas retengo, como elemento más movilizador, el malentendido mutuo que provoca el viaje de las ideas. Porque en ambos sentidos, de allí hacia acá, o de aquí hacia allá -y a pesar de que experimentemos la asimetría de sentir como incorporado en nosotros el pensamiento del Norte, mientras el otro hemisferio observa la globalidad desde su balcón, en forma unilateral- se produce el desajuste, el desconcierto, que permite volver a plantearse el tema de las identidades. Y con él, la dimensión irreductible del lenguaje, que se resiste a ser traducido, incluso en la matriz de un mismo idioma, porque su invención es a conocer, a extraviarse más que a trasladar. •

M. Hopenhayn

cuanto a la conferencia, todo fluye. Al principio, la torpeza de encontrarme en una posición que no es la mía: introducir al señor Baudrillard a un vasto público. ¿Lo presento como filósofo, campeón de la posmodernidad, escritor, sociólogo de vanguardia, francés de última generación? Al final me salen dos minutos empaquetados que sólo el propio Baudrillard rompe cuando se lanza de cabeza al texto que trae preparado.

Una hora y silencio total. Nadie se va. Después mis comentarios, después los de Arturo. A continuación, el imparitable cóctel que nos reúne, junto a otros franceses y chilenos, en un departamento del barrio alto, en un último piso, y cuyo dueño no pude identificar. Allí me acerco a Baudrillard y le propongo, sin la menor inhibición (¿habría acaso algún motivo para tenerla?), un paseo a la montaña. El entusiasmo no se disimula en su cara. Le pasa la que nos pasa a tantos cuando nos toca ir a dar una conferencia fuera del país: quiere aprovechar para conocer algo más que colegas, salas de conferencia y restaurantes con buenos antipastos. Me dice, casi con complicidad, que son pocos los días en Santiago, pero se encargará de agrupar actividades para dejar el jueves libre. Estamos a martes. Al mediodía del jueves, después de pasar una maratón de entrevistas en el Chileno-Francés, se escapa. Subimos al auto. Ya vamos subiendo la cuesta.

4. Cae el aura y aparece el sujeto

Esto duró unas cinco horas, con almuerzo en Farellones y una caminata en Valle Nevado, el espectacular anfiteatro natural de alta montaña con un hotel a todo trapo en el medio, que en el mes de marzo es como el castillo de Kafka: un monstruo vacío, desprovisto de motivo, casi como una epifanía de la gratuidad.

Llegando a Farellones y nos bajamos del auto. Hacia abajo Santiago está cubierto por la clásica masa gris-oscura de smog. "Allí tiene, le digo, los resultados de su crítica a Biosfera-2, ese utopía ecológica que tanto objetó en su conferencia. ¿No es preferible la aspeca ambiental que esta pesadilla tóxica?". El comentario lo traía preparado desde Santiago, pero sonó espontáneo. Nos reímos y empecé a lutearme. Le devolví el gesto de confianza. De allí en adelante la cosa se relaja cada vez más. Casi me olvido que estoy hablando en francés. Un francés mal hablado, pero que se hace entender. El tema: los viajes. Empezamos a intercambiar experiencias de sequedad. Baudrillard pone el Death Valley en California, y la puna en el norte argentino. Yo retuoco con San Pedro de Atacama.

La empatía aparece cuando queremos atrapar los sensaciones de sequedad, los viajes psicodélicos en el desierto, el límite de la razón transgredido por los paisajes oníricos. Nadie en Farellones ni en El Colorado. Le muestro El Plomo por detrás, con 5.400 metros de altura. Le impresiono la altura, pensando que el Mont Blanc, la cumbre más alta de Europa, no llega a los 5.000. Le gusta, a Baudrillard, esta dimensión de inmensidad en la cordillera. La busca. Casi como si eso lo hubiera traído a Chile. Me confiesa, más adelante, que el motivo más fuerte para venir era viajar con su actual compañera por los Andes Chilenos. Pero a última hora se encontró con una lamentable sorpresa: no le financiaban el pasaje o su mujer, que tuvo que quedarse en Lisboa. Por eso acortó su estadía aquí. De otro modo habríamos partido cuatro a San Pedro ese fin de semana.

Me olvidaba de su obsesión por los alcalufes, de subida a Farellones. ¿Por qué tanto? le pregunto. Y allí un rollo bonito, pero demasiado despidado para un chileno: no hay pueblo que se conozca tan condenado a morir como los alcalufes, no poseían nada, no reaccionaban a las matanzas, sólo mendigaban lo mínimo en la más radical resignación. ¿Y qué tiene eso de llamativo?, pregunto. "El abandono, el total abandono", responde Baudrillard. Me olvidaba: el filósofo del apocalipsis, de las ausencias finiseculares. Yo no me habría detenido a pensar en los alcalufes como máxima expresión del abandono. Pero yo estoy aquí, y no allá: ni en la Patagonia, ni lo suficientemente lejos. Seguimos. Almorzamos. Entramos a la Peñon Placa que yo no habría imaginado: la inteligencia parisina. Empiezo a enterarme de las pequeñas caídas de todos los auricos. Foucault y sus secuaces le quitan el saludo a Baudrillard cuando éste escribe su imaginativo "Olvidar a Foucault". Las feministas le ponen la cruz luego de su bellísimo libro sobre la seducción. La izquierda lo condena al ostracismo por su rollo sobre la izquierda divina, y los franceses lo fildean de americanizado por sus relatos de autopsia en el Oeste norteamericano. Los sociólogos serios lo postergan por inconsistente, y él se siente condenado a opinar sobre posmodernidad donde quiera que vaya, cuando ya hace mucho ha descartado la noción misma de posmodernidad. En París es un solitario y un proscrito. Tiene que hacer clases como profesor adjunto porque la Academia le niega status de profesor titular. Y lo que más lamenta de todo esto son los incidentes con el plano editorial de Libération, el periódico que hasta hoy quiere encarnar la herencia de mayo del 68: él, que siempre mantuvo un lazo afectivo y profesional con el diario, queda marginado por recomendación de la "inteligencia" francesa. Le duele, reconoce que esto último de verdad le duele.

Seguimos con mayo 68. No sabía yo que Baudrillard mantiene su corazón pegado a mayo. Después de mayo, me dice, nada volvió a ser igual. Pero tampoco nada pudo igualar a mayo. Su parado en mayo fue lo de los rayados en los muros del Barrio Latino. Aprovecha para litarle palos a algunos colegas, muy conocidos entre nosotros, que se apresuraron a buscar caminos de conciliación, lejos de las barricadas. Desde entonces Baudrillard quiere apostar por los márgenes, las transgresiones y las perspectivas oblicuas. Le duele la lejanía de mayo como le duele sentirse segregado por el último de los bastiones: el diario Libération.

Al pasillo central de la Cárcel Pública lo llamaban el Paseo Ahumada. Aquí se juntaban todos para intercambiar revistas, cigarrillos, café, hierba, té y últimamente hasta videos. Imagínese en los tiempos que habían dos mil quinientos o más internos... Pero como yo les decía que esta es como una ciudad - arriba todavía funciona el Quinto Juzgado del

Willy Thayer

EL SONIDO DE LA ULTIMA METAMORFOSIS

Antes de su visita sabíamos un montón de cosas sobre Baudrillard, esa firma onomatopéyica de la industria cultural francesa. Fueron importantes por acá el Sistema de los Objetos y la Economía Política del Signo en épocas en que las ciencias de la comunicación constituyeron una especie de refugio, tal vez de resistencia, frente a la dictadura. Sabíamos, más recientemente, del distanciamiento de Baudrillard respecto del "sistema de los objetos" -distanciamiento que le acontecía antes que nada, a los objetos mismos- y de este ultra discurso sobre los efectos de la "sateización del hábitat terrestre", de la "realización del satélite orbital en el universo cotidiano"; fin de la metafísica cartográfica que ordena el globo terraqueo en un sistema de regiones relativas a un centro capital; fin de las localidades, disolución de los "puntos de vista"; implante de una memoria informático-literar en sustitución de la memoria materna; secuestro de toda reserva y resistencia en el "éxtasis" de la comunicación; disolución de la subjetividad en los terminales de redes múltiples; diseminación del sujeto en el flujo inercial de operaciones telemáticas, el sujeto diluido en el "espacio absoluto de la simulación"; disolución de las oposiciones del tipo "político/información", "experiencial/información", "muerte/información", "ser/información", etc.; fin de la relación ontológica de la lengua (pariendo por la suya); radicalización de McLuhan, esto es: Baudrillard como un McLuhan sin culpa, sin promesas, sin futuro; fin de la historia metafísica del hombre, y comienzo de la "hiperrealidad".

Los textos de este segundo Baudrillard no cuentan, sin embargo, con la serenidad del Sistema de los Objetos. Me refiero a la sensación inmediata en el contacto del ojo con el texto. Cuando abrí, por ejemplo, El Otro Por Sí Mismo, miré sus primeras frases y comencé a (hojearlo, recordé la metamorfosis lingüística de Gregorio Samsa, la transmutación de su lengua que viajaba desde una sintaxis audible del "sentido" (palabra) hacia una sintaxis irreconocible del ruido (crujido vegetativo y orgánico del insecto o del enfermo). Entonces imaginé a Baudrillard sometido al rigor de una metamorfosis de ese tipo, pero en dirección distinta. Algo así como las últimas anotaciones, palabras y ruidos humanos que nos lanzaba un tubérculo orgánico al momento de ser sublimado en los fotones, brillos y sonidos de la hiperrealidad.

Lo más destacable de la visita es el hecho de que conocimos la firma pero no a su portador. Y eso generaba alguna expectativa. Sobre todo por lo incoherente: Baudrillard no había de tener un cuerpo, al menos no un cuerpo orgánico, artesanal, pre-moderno. De sus textos se sigue que nos vistar a un holograma, a algo así como el "papa-móvil". Pero no. Respiraba, salpicaba al hablar, su estómago era magnífico, y se adivinaba en su parte ancho-pequeña, una buena dosis de ingeniería natural vegetativa, acuosa, membránica. Era un animal, un hombre nacido de madre. Juntar ese cuerpo con ese discurso no parecía posible. Y sin embargo ahí estaba, hablando, contándonos de la densa capa de información que se interpone entre el sujeto y la realidad; contándonos del modo como aquella densa capa, extendiéndose totalitariamente, termina por subsumir sujeto y objeto sin dejar restos; y ello de un modo obscuro (informativo) o extático (comunicativo).

El cuerpo de Baudrillard resplandecía como refutación ad hominem de su decir. Y ocurría lo mismo también a la inversa: su discurso refutaba su cuerpo sugiriéndonos que en realidad no hay ya tal realidad ni corporalidad, que aquello que vino, llamado Baudrillard, probablemente no sea más que un clon. Y una que simula su hiperrealidad tan barrocamente que pasa por descendiente del barro mismo del paraíso terrenal.*

M. Hopenhayn

Pregunto por mis mitos. De Cioran: está enfermo, tal vez senil, desconoce hasta a sus más cercanos. Deleuze ha tenido que recurrir a un respirador para prolongar la vida en sus pulmones. Los áuricos agonizan o pierden lucidez. Queda, sin embargo, este hombre con pinta de campesino bien parado que es Baudrillard: Sólido, calmó, risueño.

Llegamos a Valle Nevado. Increíble ver en marzo, despoblado y sin nieve, este supercomplejo hotelero que se levanta en medio de macizos y acantilados a 300 metros y en medio de la cordillera. Toda una conversación sobre Kafka, realidades virtuales y pérdida de realidad a partir del Valle Nevado. Este invierno, me comenta, en los complejos de esquí en Francia se dio una paradoja que tiene su encanto. Todo el mundo esperaba en los hoteles y refugios de invierno que nevara para salir a esquiar, pero nada. Al final los esquiadores se aburrieron y empacaron. De regreso a París por falta de nieve, quedaron atascados en la bajada de la autopista, por una... tormenta de nieve! Algo parecido a Valle Nevado sin nieve: la lógica económica puesta de cabeza: un delirio hipernormal, la rentabilidad en un paréntesis, la supresión de la mortalidad en un momento de máxima hotelería y soledad.

Del absurdo de Valle Nevado pasamos a un tema que al parecer lo entretiene mucho: la sociedad y cultura norteamericanas. La disneylandización del universo, el simulacro que se convierte en fantasía calculada, la majestuosidad del Gran Canyon ridiculizada por miles de poleas multicolores que bajan al compás de un programa turístico a bajo precio. Estados Unidos, me dice Baudrillard, es la muerte de la realidad: allí está la verdadera posmodernidad y desde allí se expande con toda su fuerza centrífuga. No hay miradas sino ojos de cámaras. No hay naturaleza sino una imitación que la naturaleza hace de la postal y del concepto de paquete de diversiones. También hablamos de drogas. Descartamos la coca y las anfetaminas porque no aportan nada. No nos metemos en el rollo moral o delictivo. Las drogas naturales, otra cosa. Allí nos encontramos: más cerca del panteísmo. Ahora que lo pienso, el discurso de Baudrillard revela ese filón panteísta que me expuso a propósito de las drogas. Esa proximidad a los objetos, casi como si dentro de ellos hubiese una mirada hacia afuera. Así escribe Baudrillard, y tiene algo que ver con la experiencia límite que aportan las drogas naturales: el peyote, los hongos y la marihuana. No por nada aparece el tema, y los dos nos demoramos en abandonarlo. Conversarlo es despertarlo.

A los seis de la tarde una brisa fresca se deja caer sobre la montaña. Antes de subir al cuyo Baudrillard empieza una sesión de fotografías. Una máquina aparatosa, estilo años 70, con un teleobjetivo peso pesado. "¿Te gusta hacer fotos?", le pregunto. "Sí, la verdad es que no entiendo mucho pero me gusta, y en París han hecho recientemente una exposición con mis fotos". Si se piensa en su libro de carreteras norteamericanas, se explica una afinidad con la fotografía. Se agacha, se tuerce, va y vuelve en busca de ángulos. Nada de personas: montañas, bajadas, cielos. Una vez más el amor por los objetos, el vuelo rasante de la seducción. Baudrillard se lleva un montón de fotos de pedazos de cerros para reconstruir en un departamento parisino. La rocosa sequedad podrá ser un insumo en el discurso que inquieta con evidencias sobre el despoblamiento del mundo.

Bajando, cansados, los silencios empiezan a acumularse entre los comentarios. Al pasar lo miro sin desviar la atención del camino, después de una curva. Ha perdido el aura. Me gusta así, de igual a igual. No hay resplandor, sino una humanidad de sesenta años algo cansada, mucho menos desencantada de lo que sus textos sugieren, con el asombro a flor de piel incluso para atestiguar la inexorable sordera del mundo. Llegamos a Santiago, y de allí vemos el Cerro El Plomo. Es él quien lo comenta: "Qué distinto se ve desde Santiago". Hacemos una escala técnica en casa de mi compañera, y su hija de seis años nos asalta por la ventanilla del auto. Saluda a Baudrillard y pregunta su nombre. Le explico que mi amigo sólo habla francés. Ella anuncia, sin la menor inhibición, una canción en francés recién aprendida. La canta con gracia. El escucha y celebra, como todo adulto que no puede sino celebrar estas gracias convencionales y entusiastas. ¿Habría imaginado yo hace diez o doce años que la hija de mi compañera le cantaría, al pie de un auto, una canción infantil a Baudrillard?

Lo abrio en el Hotel Carrera, después de cinco horas de montaña. Intercambiamos direcciones. Nos saludamos con afecto, y se encamina hacia un descanso necesario para retomar la que le espera más tarde, en un medio cultural que aprovecha a estrujar su visita: un reportaje para la televisión. Se aleja del auto sin reparar en que, en algún momento impreso de este paseo a la montaña, se le cayó el aura.

Por mi parte enciendo el motor y me sumerjo en el tráfico de las siete y media. El mal humor no tarda en llegar en medio de un embotellamiento. Pero está bien. Todo lo sucedido está bien. Necesitaba entrar el mito del filósofo áurico para empezar a reconstruir historias desnudas. Para Baudrillard el día empezó y terminó siendo un buen paseo a la montaña, que le daba un poco más de sentido a su largo viaje hasta Chile. Para mí empezó siendo una tarde mitológica en que iba a los cerros con un portador de aura, y terminó siendo otra tarde mitológica en que el aura quedó revoloteando en los absurdos cristales de un absurdo hotel de quince estrellas, en medio de un paraje cordillerano que si tiene, invariablemente, algo de mágico.

De Baudrillard, el francés del Midi que no se complica la vida para conversar, y que se nutre del paisaje para pensar, así puedo decir que le agarré cariño.

Si no lo digo, es sólo puro pudor.*

Crimen y en la parte de abajo, el Segundo-. Antes , en toda la parte del frontis funcionaron del Primer al Quinto Juzgado. Había una escalera que se comunicaba con esos tribunales. Las dos puertas laterales que dan al costado de esa escalera, eran la entrada a las galerías de incommunicados. Esas galerías fueron destruidas después del terremoto

Elvira Hernández LOS COMANDOS "POST"

Era mejor leer a Baudrillard que verlo y escucharlo. Era mejor mantenerlo a distancia y en observación. El discurso que nos traía, y que seguramente nos distraería, no podía ser descontextualizado de la sociedad donde se estaba produciendo, poderosa y brillante, aun cuando desgastándose de manera acelerada, poniendo en nuestros desabastecidos mercados sus productos conceptuales con la etiqueta de absoluta universalidad.

Muchos de esos modelos se pasean por nuestras calles gracias a la preocupación que siempre hemos demostrado para no parecer extemporáneos. Si la historia ha

llegado a su fin nos preparamos para terminarla aun cuando nos quede el gusto por ella y el deseo de rehacer su texto. Demasiada atención ponemos en las señales de término del arte y las ideas. No mucha atención en el por qué sólo tienen vigencia los comandos post. Pudimos vivir dieciséis años de muerte civil pero no habríamos podido jamás vivir la sensación de ser extemporáneos.

Era mejor leer a Baudrillard que correr a verlo y escucharlo hablar de lo telefónico, por ejemplo. Estamos ansiosos de contactos y novedades. Es que siempre hemos sido muy sensibles a los contactos, y por nuestra particular insularidad,

Carlos Pérez LA VISITA QUE NO TUVO LUGAR

Días antes que Baudrillard estuviera en Santiago, el país fue beatificado por gracia de la ilimitada cobertura que los medios hicieron de la canonización en Roma de sor Teresa de los Andes. El ingreso de una chilena al panteón de la hagiografía católica conmocionó el alma nacional y agregó un punto más a su mitología de la soberbia. Ahora el fervor popular contaba con una santa propia. Muerta muy joven hace unos setenta años, muy pocos la conocían antes de que su vida fuera popularizada por una exitosa teleserial producida, hacia dos o tres años atrás, por el canal católico. La reputación de la carmelita se debía, pues, no tanto a la gracia de Dios, sino principalmente al santo rostro de la actriz profesional que la consagró definitivamente en las pantallas de T.V. Se trataba, en efecto, de la primera santa cuya vida de virtud era celebrada a expensas de la imagen que la había hecho real según los códigos propios de una telenovela bien armada y comercial. Ni real, ni irreal, la imagen es más real que lo real: hiperreal -lo sabíamos por Baudrillard. La efigie de Teresa de los Andes, consagrada por el Papa en Roma, fue recibida de vuelta con honores militares y paseada por Chile, siendo venerada por miles de fieles televidentes.

Hace 25 siglos, en el origen de la metafísica, Platón rechazó con rigor toda clase de espectáculos y erigió la filosofía en una decisión: resistirse a todo aquello que contaminara de indeterminación el ser de las cosas, su identidad esencial. Las imágenes -copias de copias- productos del arte de la imitación se parecen a las cosas sin ser en verdad eso que parecen -son verosímiles pero no verdaderas. El poder de las imágenes (su capacidad de representación, de hacer pensar sobre el verdadero modelo -el referente- la amenaza del olvido) fue para la tradición logocéntrica del pensar el peligro supremo.

Platón repetía sin saberlo el horror que ya se expresara en el relato del Génesis: el orden paradisiaco se funda en la ley del padre, modelo y garante de toda realidad, y la pretensión de la copia (Adán: imagen y semejanza del Padre), la pretensión de querer erigirse en modelo, transgrede esa ley y es castigada con la expulsión. Más tarde, Platón exiliaría de su inexistente Estado ideal a poetas, pintores, escultores, ilusionistas y magos, es decir a todo mimético, a todo falso productor, falso por cuanto productos no de cosas reales sino meras apariencias: imágenes, espejismos -copias desarraigadas del modelo que acota las cosas en su ser propio. En el imperio de la verdad de las imágenes deben ser excluidas, pues su pseudo

sensibles a los contactos fáciles -se llaman Colonia, contrato social o realismo socialista-. Hoy esta realidad está exacerbada, y las teorías de los preservativos y de la familiaridad la refuerzan. Creemos tener contacto con todo, saberlo todo, pero sólo es una mala traducción o una comedia de sociedad. Creemos estar en el "asunto", pero a la vez nos hemos protegido convenientemente, amén de los sectores que no quieren saber nada con el conocimiento ni con el árbol del conocimiento. ¿Podríamos hablar de simulacro? Nuestras comedias sociales se están representando desde el más tierno mestizaje.

La aparente globalidad nos confunde. El reinado de los discursos de las ciencias particulares y de la "culturología", las alternativas de lo alternativo y del mercado; las dogmáticas de la democracia mer-

cantily la practicología de la oportunidad confluyen para restarle poder a nuestro cuadro cultural. No teníamos un lugar para el diálogo (un lugar social, no académico) o para la interrogación de Baudrillard. Quien tuvo la idea de traerlo a través de la fórmula "hacer cultura", lo atrajo a un vacío intransformable desde fuera. Quizás el vacío sea hipótesis del juego cultural desde un punto de vista, pero Baudrillard no parecía ser una posibilidad inclinatoria ni completa de nuestra propia reflexión.

Si alguien nos piensa, esa es la poesía. Todavía va ella tras nuestra pérdida liberada. No se entiende entonces al poeta o al anépico que piensa también en gestos de seducción. Al contrario, el gesto poético es el abandono de la superficie y la multiplicidad que invita a volver a la circunspección.*

presencia amenaza disolver la realidad en la irrealdad y extraviar el alma en su ascenso hacia su auténtica patria. Mantener el ser en sus límites exige confinar y cercar la imagen, a la que es inherente desbordarse, independizarse del modelo, sustituir su referente, convertirse en simulacro. El arte griego, su florecimiento contemporáneo a Platón fue antes que nada un arte cultural y una escultura de Fidia, antes que ser un objeto bello, era en primer lugar Palas Atenea, la efigie de la diosa, la diosa misma, expuesta en el secreto de la nave para contemplación idolátrica de los atenienses (menos, claro está, para ese ateniense que era el filósofo Platón) Para éste, el fundamento no se revelaba ya en su epifanía sensible, ni en la naturaleza, ni en las efigies que lo representaban. Solo el pensamiento que reflexivamente se hace presente a sí mismo en la idealidad del sentido es capaz de poner de manifiesto el fundamento, conmemorándolo y nombrándolo. Pensar el ser de las cosas numerosas y proliferantes, sometidas a generación y corrupción, era posible desde la unidad de su rostro uno y mismo, su idea, su modelo original, invariante, suprasensible y eterno, que le daba la ley inteligible de su producción a las cosas y reprimía sus desbordes y sus doblajes.

Nietzsche, hacia 1888, relata en una página célebre "como el mundo verdadero acabó por convertirse en una fabula", es decir como el imperio suprasensible fundado por Platón para poner las cosas en su sitio y mantenerlas aprisionadas en el refugio de su identidad esencial excluida la pseudo realidad de las imágenes, termina, a través de la marcha histórica del pensamiento, por transformarse, todo él, en una ilusión: la verdad, disuelto en la nada en el aval de toda identidad, deviene verosimilitud, mera apariencia -imperio de "lo que es y no es".

Baudrillard, un siglo después, fabula que la única verdad de la cultura de las sociedades postindustriales es la verdad de la fabulación. No ya verosimilitud, sino que verosimulación. Tránsito de la imagen de su última fase: de manifestar u ocultar -disimular- una realidad profunda (fases tradicionales de la imagen), ésta pasa a enmascarar la ausencia de una realidad profunda, para, finalmente, convertirse en su propio y puro simulacro: no existe ya la naturaleza, sólo existen efigies, simulaciones de una realidad inexistente, copias autónomas que preceden a sus modelos. En el universo de la hipercomunicación la imagen es más real que lo real -hiperrealidad: imperio de la pantalla.

Para la metafísica era posible resistirse a las imágenes desde el púlpito de una presencia plena, que las imágenes manifestaran o enmascararan o, a lo sumo, cuya ausencia sintomatizan. Pero la realidad de un fundamento -aquello cuyo olvido comportaría una pérdida fundamental de identidad- consiste en la realidad de su ser conmemorado: la profundidad es siempre

del 85. Fueron demolidas porque quedaron en muy mal estado... Esas fueron dos salas de clases. Ahí se impartía instrucción primaria de primero a octavo año básico, con profesores de Estado. Era una Escuela Pública, incluso últimamente, algunos internos políticos rindieron la Prueba de Aptitud Académica.

C. Pérez

la profundidad de una memoria, perdida la cual las imágenes quedan libradas a su propia autonomía -extravagantes. Si Platón (y la filosofía desde él) se resistía a las imágenes acusando en ellas su pseudorealidad y su insidia -rechazo moral a la farsa, rechazo estético a la idolatría kitsch-. Baudrillard, 25 siglos después, sencillamente constata sin euforia, con fascinación, sin desdicha -ni apocalíptico ni integrado-, que la realidad, la única realidad hoy, es la realidad de las imágenes. Todo fundamento, toda creencia en el fundamento, es decir: toda memoria, pertenecen a la historia pasada, es decir, sin más: a la historia. Perdida toda memoria vinculante, despojada la realidad de toda profundidad, ya no puede hablarse de historia ni de sujetos históricos. Para que haya historia es indispensable una conciencia atravesada por el espesor opaco de su propia finitud. Ser histórico significa no poder jamás tornarse plenamente autotransparente -escribe Gadamer. El paso de la realidad a la hiperrealidad es también, fatalmente, el paso de la historia a la ausencia de historia.

Hará más de diez años que leímos Cultura y Simulacro y, poco después, Las estrategias fatales. Crónica brillante, los textos de Baudrillard exhibían los hechos, los objetos, los signos de la cultura de la sociedad postindustrial como una especie de hiperbólico inventario turístico de un mundo detenido en la muerte de su infinita autoreproducción. No se trataba, por ejemplo, de ese despliegue suntuoso de la inteligencia sobre los signos domésticos de la cultura, que habíamos conocido en Mitologías, de Barthes.

Transformados, a través de la alquimia de la escritura clásica de este, cualquier evento popular, cualquier mensaje mass-mediático, se convertía en alimento de alta gastronomía para regocijo de paladares sensuales y exigentes. La escritura de Baudrillard, en cambio, no se complacía ya en el cuerpo de los signos, en el despliegue de su profundidad granulosa y parlante, en sus texturas, sino en su exhibición transversal y lábil, resbaladiza como la del panec de la cámara de T.V., ojo sin espesor que desalojaba las cosas y a los individuos de toda profundidad y los exhibía

maquillaje. Todo pasaba a tener un aspecto esperpéntico y alucinante. Inteligencia prestidigitadora y especulativa, sociológica y no semiológica, la de Baudrillard se desplegaba en una escritura ajena a toda pretensión explicativa, pero con efecto de diagnóstico histórica: Disneylandia existe para ocultar que el planeta hoy es Disneylandia -"ocultar que la realidad ya no es la realidad... mecanismo de disuasión puesto en funcionamiento para regenerar a contrapelo la ficción de la realidad". Ningún juicio crítico, ninguna nostalgia, sólo constatación resignada y cínica, aunque nada inofensiva, de los signos más característicos de una actualidad banal, sin pasado ni futuro, donde todo valor de uso ha devenido valor de cambio, donde lo único que no debe ser olvidado son las cuentas de la casa. Marx ya había hablado de la "obscuridad de la mercancia".

La escritura de Baudrillard es el texto de una lectura que, superada (aparentemente) toda nostalgia fundamental y excluida toda pretensión legitimadora, toda evaluación moral o política, se entrega a la constatación desenfadada de la facticidad de los hechos, en los únicos términos que cabe tras aceptar que toda profundidad, es decir toda memoria, es decir todo sujeto conmemorativo, ha terminado por convertirse en una fábula. La imagen ya no imita a lo real, sino que los objetos para ser verosímiles (es decir reales) deben imitar la imagen: la noticia de los hechos es anterior a los hechos y los inventa; el mapa precede al territorio -es más, la diferencia entre mapa y territorio es inexistente. Consumo no de cosas sino de imágenes. Publicidad ya no de objetos sino de la publicidad misma. Fin de la representación de la obscuridad de una cultura para la cual lo real es lo transmitido, lo noticiado, lo que puede aparecer en una pantalla y convertirse en oferta exhibitiva. Fin del secreto, transparencia plenipotenciaria bajo el paradigma de la comunicación. No inversión del platonismo, sino su reversión esperpéntica y fascinante: realismo del simulacro: "contaminación viral de las cosas por las imágenes". En ese universo de la hipercomunicación, imperio de la ilusión, el individuo forma parte del sistema de objetos, y su mirada, capturada narcisísticamente en

la fascinación, es isomórfica a la banal omnipresencia de pantallas significantes, en cuyo éxtasis vive. Mundo sin naturaleza, sin cuerpo, sin conciencias temporales e históricas. Iconósfera constituida por pantallas que no mueren, sino a las que se les acaba el sonido y la imagen -no enfermedad y pérdida dolorosa, sino desperfecto técnico y sustitución indiferente. La muerte ha terminado por desaparecer.

La santificación de sor Teresa de los Andes, que justo antes de la visita de Baudrillard a Santiago, había colmado sin resquicio los medios de comunicación del país, podría formar parte de la galería estética y teratológica construida por la obra de este autor. El tópico del simulacro podía verificarse en el descalce paródico entre un significado, de índole religiosa, y la mediación que la comunicaba masivamente. El modelo religioso-moral de la vida santa era producido en el centelleo resbaladizo de las imágenes. Los signos de la tradición cristiana-eclesialógica eran despojados fatalmente de su pretendida profundidad por aquello mismo que los comunicaba y los exhibía como oferta de consumo masivo: la mediación irrealizaba el cuento religioso al dotario de la única realidad posible hoy también en Chile: la hiperrealidad de imágenes que proliferan en ausencia de todo referente. Sacerdotes transformados en animadores de T.V.; animadores de T.V. tratando de dotar de densidad sacerdotal su previsible retórica estridente y esterotipada; toda la farándula televisiva abocada por única vez a temas teológicos y hagiográficos, travistiendo los set de T.V. en capillas y en púlpitos apropiados para mensajes edificantes. La santa iglesia católica en liquidación de existencias, atrapada entre spots de la coca-cola y ofertas de viaje a Roma a precio rebajado. Festival pop de cánticos religiosos. Obscuridad. El país católico que es Chile, pre-macluhiano, ignorando conmovedoramente que el medio es el mensaje, pero fatalmente convertido en una red de pantallas y viviendo en el éxtasis de la comunicación. Digamos: la familia Simpson emocionada hasta las lágrimas y colmada de intenciones evangélicas reunida en torno a la tele que ese domingo pasó durante el día entero monitos de Walt Disney. La histeria hagiológica confirmaba a Baudrillard. La presencia de Baudrillard

sala del Teatro Municipal, destinada por lo regular a conciertos de cámara; el grano profundo de su voz baja y bien timbrada leyendo un texto de más de una hora ante una docenas personas que escuchaban concentradas; todos intentando comprender el sentido de las palabras generadas por una inteligencia profunda, cuyo soporte era un cuerpo de carne y hueso, mortal, vestido a la usanza de un intelectual de los sesenta, nada posmoderno -todo en la escena de la conferencia remitía a la ceremonia clásica de saber, nada correspondía al universo hiperreal de las comunicaciones. Baudrillard nunca apareció en las pantallas de la T.V. chilena. Baudrillard esa tarde habló del proyecto Biosfera II, en el desierto de Arizona, y decretó, previsiblemente, que Biosfera II existía para ocultar que el planeta, que Biosfera I, era ya un artificio, que la naturaleza no existía, que la cultura actual era una cultura de la supervivencia en la cual la muerte ha desaparecido para siempre. Biosfera I, la tierra, es ya Biosfera II. Algún desprevio podría haber confundido al teórico de las estrategias fatales con un miembro de Green-peace.

A diferencia de su escritura, tan teal a sus enunciaciones, la escena de Baudrillard en Chile desmentía sus tópicos más célebres y ahí residía, después de todo, en ese resquicio de realidad, la fuente del placer que muchos experimentamos con motivo de su conferencia: la ceremonia clásica del saber, la relación secreta entre el cuerpo de una voz y la escucha inteligente de la idealidad de un significado. Sin embargo, en el fondo, en eso residía precisamente su irrealidad: el diagnóstico de Baudrillard fatalmente volvía a verificarse: lo que la presencia de Baudrillard en Chile tuvo de escena, de profundidad, justo eso que fue motivo de fascinación para muchos de los que asistimos al Municipal esa tarde, es lo que autoriza a declarar (en contra de nuestro anhelo de realidad y de nuestro placer) que Baudrillard, en (hiper) realidad, jamás estuvo en Chile o, mejor dicho, que estuvo su presencia, pero no su imagen, lo que es lo mismo que decir: "Baudrillard ha muerto, viva Baudrillard" -que su visita no tuvo absolutamente ninguna importancia, que se trató de una visita que nunca tuvo lugar.*

Ese otro sector era hasta el 73 una sastrería. Ahí también se daba instrucción de sastrería a los internos. posteriormente pasó a ser la Iglesia Evangélica porque también había - como lo dice la Constitución del Estado- libertad de religión para todos. Abajo de la escalera funcionaba la Iglesia Católica, donde venía un capellán. Hacía misas los jueves

LEER

nuevos modos de

¿Cómo pueden entenderse las problemáticas del libro y la lectura en América Latina sin plantearse la profunda compenetración -la complicidad y complejidad de relaciones- entre la oralidad que perdura como experiencia cultural primaria y la "oralidad secundaria" que tejen y organizan las gramáticas tecnoperceptivas de la radio y el cine, la televisión y el video?

Jesús Martín-Barbero

Universidad del Valle, Cali, Colombia

La posición más erguida es aun la que centra el sentido del debate en oponerlos: los libros serían el último resquicio y baluarte del pensar vivo, crítico, independiente, frente a la avalancha de espectacularización y conformismo que los medios audiovisuales arrastran. El libro sería el espacio propio de la razón y el argumento, del cálculo y la reflexión, el mundo de la imagen audiovisual por el contrario sería el espacio de las identificaciones primarias y las proyecciones irracionales (1), de las manipulaciones consumistas y la simulación política. Mientras en la escritura se habría gestado el espacio público, en la imagen electrónica se gestaría la masificación y el repliegue a lo privado.

Como los atajos y las medias verdades, esas oposiciones no son sólo peligrosas sino tramposas: ahorrándose la trama de continuidades y rupturas de que está hecha la historia y las ambigüedades del presente se acaba convirtiendo a los medios audiovisuales en la causa última de la crisis de la lectura y del empobrecimiento cultural. Un argumento que si sirve de consuelo a los adultos dice bien poco a las generaciones más jóvenes que, inmersas desde niños en la cultura, subcultura o incultura audiovisual viven como propia no la experiencia excluyente y desgarradamente maniquea de sus maestros sino otra: la del desplazamiento de las demarcaciones y las fronteras entre razón e imaginación, ciencia y arte, naturaleza y artificio, la hibridación cultural entre tradición y modernidad, entre lo culto, lo popular y lo masivo. Mirando desde ahí lo que se

gana no es optimismo, sino la oscura certidumbre de que la crisis del libro y la lectura remiten a *un ámbito más ancho de cambio cultural*, el que conecta las nuevas condiciones del saber (2) con las nuevas formas del sentir, de la sensibilidad (3), y ambos con los nuevos modos de juntarse, es decir con las nuevas figuras de la socialidad (4).

En el movimiento de esos cambios lo que la crisis del libro traduce no es ciertamente la cercanía de su muerte sino su *des-centramiento*, su dejar de ser el centro del universo cultural (5) y la pluralización de sus oficios. Lo que a su vez implicará que la lectura pierda su focalidad desplegando y diversificando sus ámbitos y sus funciones.

1. DE LA ORALIDAD QUE PERDURA A LA VISUALIDAD ELECTRÓNICA

Hubo un tiempo en que el "camino real de la emancipación", el acceso al saber, pasaba por la escritura fonética. Pero ¿qué entender por *alfabetización* (6) hoy?: cuando mucha de la información que da acceso al saber pasa en una forma u otra por imágenes, por las diversas redes y tramas de la imagen; y *aquí*: en países en los que gran parte de la población no pasó por la escritura y cuya "escuela incompleta y atrasada convive con una intensa interconexión del mundo simbólico de masas" (7). ¿Cómo pueden entenderse las problemáticas del libro y la lectura en América Latina sin plantearse la profunda compenetración -la complicidad y

y domingos. En los tiempos cuando sólo habían reos comunes, esta galería estaba abierta. Salvo esa parte, que era la sección de detenidos que no podían tener contacto con la población penal. Después cuando llegaron los primeros prisioneros de guerra o prisioneros políticos, la Cárcel se fue parcelando y se fue dividiendo el espacio.

complejidad de relaciones- entre la oralidad que perdura como experiencia cultural primaria (8) y la "oralidad secundaria" que tejen y organizan las gramáticas tecnoperceptivas de la radio y el cine, la televisión y el video? Cómo seguir pensando separados la memoria y la modernidad -y la modernidad ilustradamente anclada en el libro- cuando en América Latina la dinámica de las transformaciones que calan en la cultura cotidiana de las mayorías proviene mayormente de la desterritorialización y las hibridaciones culturales que propician y agencian los medios masivos, y de "la persistencia de estratos profundos de la memoria colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido social que la propia aceleración modernizadora comporta" (9).

La escritura atraviesa hoy una situación en cierto sentido homóloga a la que vive la nación. Esta se halla atrapada entre el redescubrimiento de lo local/regional como espacio de identidad y toma de decisiones, y las

Quizá la actual crisis de la lectura entre los jóvenes tenga menos que ver con la seducción que ejercen las nuevas tecnologías y más con la profunda reorganización que atraviesa el mundo de las escrituras y la consiguiente transformación de los modos de leer; es decir, con el desconcierto que entre los más jóvenes produce la obstinación en seguir pensando la lectura únicamente como modo de relación con el libro y no con la pluralidad y heterogeneidad de textos y escrituras que hoy circulan.

dinámicas transnacionales de la economía-mundo y la interconexión universal de los circuitos comunicativos vía satélites e informática. Tensionada entre el doble movimiento de lo local y lo transnacional la nación se ve exigida de redefinir su propia función y sus modos de relación con un adentro fragmentado y un "afuera" que deja de serlo pues la atraviesa replanteando radicalmente el sentido de las fronteras. También la escritura se ve atrapada en nuestros países entre la fuerza local de una oralidad que es modo de comunicación cotidiano, organizador y expresivo de unas particulares maneras de relación con el mundo y de unas modalidades de relación social, y el poderoso movimiento de desterritorialización de las sensibilidades y los comportamientos impulsado por los medios audiovisuales y los dispositivos de información desde el ámbito de los modelos de narración (10) y desde el más general de los modos de producción y difusión de textos (11).

Quizá sea oportuno recordar aquí que también el libro es un medio de comunicación y como tal no se define

únicamente por la forma o la materialidad de su escritura sino por las modalidades de relación e intercambio que instaura, modalidades que conectan los cambios en el medio con las transformaciones generales en la sociedad y en las culturas. El descentramiento que sufre el libro en el mundo de hoy encuentra su sentido en una larga historia, bastante más larga de la que suelen trazar los manuales. Un proceso que hará del libro sucesiva, y también recurrentemente, modo de comunicación con la divinidad e instrumento de poder de las castas sacerdotales, reserva de saber y medio de enseñanza, expresión de la riqueza del príncipe y archivo de negocios, pliego de cordel e instrumento de incorporación social de las clases populares, modo de expansión y expresión de la desgarrada conciencia del individuo y registro del cálculo, industria cultural y best-seller. Lo que a su vez implica la necesidad de mirarlo desde el otro lado del proceso: el de los diversos modos de leer (12). Pues la lectura privada, la de "el individuo en su soledad" de

que habla W. Benjamín a propósito de la novela, no es más que la lectura que privilegia la modernidad, a ella la precedieron múltiples formas de lectura colectiva: desde la disciplinadora lectura de los conventos y las cárceles hasta la relajada lectura de las veladas populares, en las que, según cuenta El Quijote "cuando es tiempo de la siega se recogen durante las fiestas muchos segadores y siempre hay

alguno que sabe leer, el cual coge alguno de estos libros (de caballería) en las manos y rodeámonos de él más de treinta y estámosle escuchando con tanto gusto que nos quita mil canas"; desde la lectura que practicaban en el siglo XIX los anarquistas andaluces que compraban el periódico aún sin saber leer para juntarse con otros correligionarios y buscar alguno que se lo leyera, hasta la que se hacía en las fábricas de tabaco en Cuba bien entrado el siglo XX, en las que mientras los obreros y obreras torcían las hojas de tabaco se leían relatos políticamente edificantes y folletinescos (13), una práctica de lectura que está sin duda en la base de la afición y la sensibilidad que gestaron la radionovela cubana.

Quizá la actual crisis de la lectura entre los jóvenes tenga menos que ver con la seducción que ejercen las nuevas tecnologías y más con la profunda reorganización que atraviesa el mundo de las escrituras y los relatos y la consiguiente transformación de los modos de leer, es decir con el desconcierto que entre los más jóvenes produce la

Estas galerías- arriba la siete y abajo la ocho- cuando estaban los reos comunes solamente, fueron la antesala de uno de los hoteles que tenía la Cárcel Pública. Había un pabellón en el cual había que pagar una cierta cantidad de dinero para poder vivir allí. Eran celdas individuales con todas las comodidades habidas y por haber. Esta era la antesala del

obstinación en seguir pensando la lectura únicamente como modo de relación con el libro y no con la pluralidad y heterogeneidad de textos y escrituras que hoy circulan. El viejo miedo a las imágenes se carga hoy de un renovado prestigio intelectual: el que ha cobrado últimamente la denuncia de la espectacularización que ellas producen y la simulación en que nos sumen. Denuncia que aun siendo bien certera, en su totalización (14) corre el riesgo de impedirnos asumir la envergadura "real" de los cambios. Pues si ya no se puede ver ni representar como antes tampoco se puede escribir ni leer como antes. Y ello no es reducible ni al "hecho tecnológico" ni a la lógica industrial y comercial. Pues es "toda la axiología de los lugares y las funciones de las prácticas culturales de memoria, de saber, de imaginario y creación la que hoy conoce una seria reestructuración" (15). Ya que la visualidad electrónica ha entrado a formar parte constitutiva de la *visibilidad cultural*, esa que es a la vez entorno tecnológico y nuevo imaginario "capaz de hablar culturalmente -y no sólo de manipular técnicamente-, de abrir nuevos espacios y tiempos para una nueva era de lo sensible" (16).

2. APRENDER A LEER EN TIEMPOS AUDIOVISUALES: DESAFÍOS A LA ESCUELA

"Hablar de guerra entre lo visual y lo escrito me parece totalmente superado. Lo que necesitamos analizar por el contrario es la sinergia entre los dos".
Umberto Eco

Hay un "lugar" donde la diversidad de las escrituras estalla y se convierte en conflicto de culturas, ese lugar es la escuela. Pero la escuela escamotea su conflicto con la cultura audiovisual reduciéndolo a sus efectos morales, traduciendo al discurso de las lamentaciones sobre unos medios -especialmente la televisión, el walkman, los videojuegos- que roban el tiempo libre de los jóvenes, manipulan su ingenuidad e idealismo, inoculan superficialidad y conformismo haciéndoles reacios a cualquier tarea seria, desvalorizan el libro y la lectura exigente. Traducido a esos términos el conflicto hablaría únicamente de la lucha de la escuela contra la pseudocultura del entretenimiento, que sería la de la pasividad conformista y ese nuevo analfabetismo que encubren la proliferación de imágenes y la música-radio.

Lo que esa reducción oculta es que el mundo audiovisual desafía a la escuela en niveles más específicos y decisivos: el de la "cultura de la información" y el de los nuevos

ámbitos y formas de socialización. ¿Qué significa saber en la era de la información? (17). Ahí se ubica el desafío de fondo, el desafío a su pretensión de ser aún el único espacio legítimo de organización y transmisión de los saberes. Es a la vez como archivo y como uso que el computador desde un ángulo y la televisión desde otro desbaratan esa pretensión. La experiencia cotidiana del maestro atestigua la distorsionadora presencia en la vida escolar de lógicas, saberes y relatos que escapan a su control. De otra parte, los medios audiovisuales constituyen hoy un nuevo y poderoso ámbito de socialización (18), esto es de elaboración y transmisión



de valores y pautas de comportamiento, de patrones de gusto y de estilos de vida. Y ahí también el desafío es específico, pues ello viene a reordenar y desmontar viejas y resistentes formas de intermediación y autoridad que configuraban hasta no hace mucho el estatuto y el poder social de la escuela.

De ahí que la lamentación y el escamoteo no puedan eliminar la resistencia de los jóvenes a una educación basada exclusivamente en los principios y las técnicas de la cultura letrada. De ahí que en alguna forma la escuela trate de dar entrada y hacer uso de los medios. ¿Qué tipos de uso? un sólo tipo de uso pero "doble": modernizador e instrumental (19). Para muchas escuelas la presencia de la videograbadora o el computador forma parte del conjunto de gestos que es indispensable hacer para que el rostro, o

pagellón. Era un barrio más o menos bueno dentro de esta ciudad. A fines de la década del 80 era una de las comunas buenas que albergó a presos políticos. En la celda número cuatro cavaron un túnel que - de acuerdo a mi modo de pensar, aunque un funcionario no puede decirlo-fue una gran obra de ingeniería. Hicieron un hoyo de cuatro metros de profun-

mejor la fachada, de la educación cambie dejando el resto igual. Son gestos dirigidos más hacia afuera que hacia adentro, es el prestigio del colegio lo que se vería comprometido por la ausencia de ciertas tecnologías comportadoras en sí mismas de un status moderno y por tanto modernizador. Complementaria con ese uso es la concepción - predominante no sólo entre los maestros sino entre los apreciados tecnólogos de la educación que dirigen el sistema educativo- según la cual la renovación provendría del cambio de técnicas y de la introducción de tecnologías. Una renovación que se agota bien pronto y queda reducida a la capacidad *amenizadora* de unos dispositivos incapaces de detener el deterioro de la relación escolar, pero capaces de amenizar el aburrimiento de la rutina cotidiana. Se trata de una concepción que conduce necesariamente a un *uso instrumental*: que es aquel que abstrayendo los medios de sus peculiaridades comunicativas y su densidad cultural se sirve de ellos únicamente como "ayudas" exteriores al proceso pedagógico o como ejercicios puramente formales: se aprende a usar el computador no para insertarlo como estrategia de conocimiento sino para que el alumno pueda atestiguar que aprendió a usarlo.

Lo que ese uso modernizador/instrumental trata de conjurar es justamente el reto cultural que los medios entrañan para el sistema educativo, el abismo que su desarticulación de la vida escolar abre entre la cultura desde la que enseñan los maestros y aquella otra desde la que perciben, piensan y hablan los alumnos. Una escisión que es necesario afrontar cuanto antes ya que los hábitos de relación con los medios y las tecnologías de la información no podrán cambiarse sin afectar el estatuto de la educación en la sociedad y sin que la escuela se haga cargo de lo que ellos son y significan culturalmente.

El primer paso en esa dirección será que la escuela -de la primaria a la universidad- piense menos en los *efectos* ideológicos y morales y más en el *ecosistema comunicativo* (20) que los medios conforman en cuanto conjunto de lenguajes, representaciones y relatos que alteran la percepción de las relaciones entre el tiempo del ocio y del trabajo, entre el espacio privado y el público, penetrando de forma ya no puntual -por la inmediata exposición a o el contacto con el medio- sino transversal (21) la vida cotidiana, el horizonte y la trama de sus saberes, jergas y rutinas. La indispensable crítica tanto de los contenidos como de las formas de seducción de los medios audiovisuales sólo resultará válida socialmente

Aprender a leer los relatos y las estéticas audiovisuales significa aprender a transformar la información en conocimiento; esto es, a descifrar la multiplicidad de discursos que articula/disfraza a imagen, a distinguir lo que se habla de lo que se dice.

y eficaz cuando la escuela sea capaz de insertar esa crítica en un proyecto de cambio educativo de envergadura cultural. Entiende por tal, en primer lugar, un proyecto que replantee la idea de cultura con la que la escuela en nuestros países trabaja (22), que deje de identificar excluyentemente el espacio de la cultura con el de las letras y las artes y comience a dar entrada a las ciencias y las tecnologías, no tanto en cuanto "aparatos de progreso" sino en cuanto dispositivos de transformación de los modos de percibir, de saber y de sentir. Lo que implica incorporar las nuevas tecnologías de comunicación e información como "tecnologías intelectuales" (23) esto es como *estrategias de conocimiento* y no como meros instrumentos de ilustración o difusión. Ello es decisivo en la medida en que la autonomía que presenta la esfera tecnológica con relación al ámbito de la cultura está incidiendo en la pérdida de capacidad social para definir las opciones en ese terreno. Y la recuperación de esa capacidad pasa tanto por los ámbitos políticos como por los procesos educativos: es desde y en la escuela donde las *dimensiones* y no sólo los *efectos* culturales de las tecnologías comunicativas deben ser pensadas y asumidas.

En segundo lugar, me refiero a un proyecto educativo que incorpore como *objeto de estudio* los relatos y las estéticas audiovisuales que configuran la literatura cotidiana de las mayorías. Aprender a leer esa literatura significa, de una parte, aprender a *transformar la información en conocimiento*, esto es a descifrar la multiplicidad de discursos que articula/disfraza la imagen, a distinguir lo que se habla de lo que se dice, lo que hay de sentido en la incesante proliferación de signos que moviliza la información. De otro lado, aprender a leer esa literatura es aprender a diferenciarla, a distinguir y apreciar críticamente tanto sus inercias narrativas y sus trampas ideológicas como las poéticas de la repetición serial y las posibilidades estéticas de los nuevos géneros (24). Claro está que estas nuevas formas de lectura sólo pueden tener cabida en una escuela que esté previa y auténticamente preocupada por el problema de la lectura, esto es aquella que ha sabido ligar la lectura, desde los primeros años, a la creatividad y al placer, al gusto de descubrir y de escribir, más que al repetitivo ejercicio de tareas y deberes. Qué tramposo y qué fácil echarle la culpa a la televisión de la apatía que los más jóvenes sienten hoy por los libros. Pero la verdaderamente responsable no es una escuela incapaz de hacer gustar la lectura y de insertar en ella nuevos y

activos modos de relación con el mundo de la imagen?

La envergadura cultural que ha cobrado la lectura hace que su sentido y su alcance rebasen el ámbito de la escuela. En visperas del siglo XXI aprender a leer los textos audiovisuales es condición indispensable de la vigencia y el futuro de los libros -sólo si los libros nos ayudan a orientarnos en el mundo de las imágenes el tráfico de imágenes nos hará sentir la necesidad de libros- y parte de un derecho ciudadano fundamental, el derecho a participar crítica y creativamente en la comunicación ciudadana.

NOTAS

(1) M^a Rita Kehl, *Imaginar e pensar*, en "Rede imaginaria: televisão e democracia", Companhia das Letras, Sao Paulo, 1991.

(2) J.F. Lyotard, *La condición postmoderna- Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1984; C. Ginzburg y otros, *Crisis de la razón nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, Siglo XXI, México, 1983.

(3) R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991; G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.

(4) M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990; M. Douglas/B. Isherwood, *El mundo de los bienes-Hacia una antropología del consumo*, Grijalbo, México, 1990.

(5) U. Eco y otros, *La revanche des livres*, dossier "Le nouvel observateur" No. 1406, Paris, 1991.

(6) Silviano Santiago, *Alfabetização, leitura e sociedade de massa*, en "Rede imaginaria", ya citado.

(7) J.J. Brunner, *Medios, modernidad, cultura*, en "TELOS" No. 19, Madrid, 1989.

(8) A. Ford, *Culturas orales, culturas electrónicas, culturas narrativas*, en "David y Goliath" No. 58, Buenos Aires, 1991.

(9) G. Marramao, *Palabra clave "metapolítica": más allá de los esquemas binarios*, en *Razón, ética y política*, Anthropos, Barcelona, 1989.

(10) A. Piscitelli y otros, *Cambiar la mirada*, "David y Goliath" No. 58, Buenos Aires, 91 B. Sarlo, *Representaciones postpolíticas y análisis cultural*, en "Punto de vista" No. 40, Buenos Aires, 1991.

(11) R. Argullol y otros, *Hacia un nuevo renacimiento*, "TELOS" No. 24, Madrid, 1991; J. Cueto y otros, *Cultura y nuevas tecnologías*, "Procesos", Madrid, 1986.

(12) H.R. Jauss, *A literatura e o leitor*, Paz e terra, Rio de Janeiro, 1979; N. Robiné, *La lectura*, en *Hacia una sociología del hecho literario*, Madrid, 1974.

(13) Lily Livak, *Musa libertaria-Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*, Antoni Bosch, Barcelona, 1981; F. Ortiz, *Contapunte cubano del tabaco y el azúcar*, Ariel, Barcelona, 1973.

(14) J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1984; del mismo autor, *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1991.

(15) A. Renaud, *Comprender la imagen hoy*, en "Videocultura de fin de siglo", Cátedra, Madrid, 1990.

(16) *Ibidem*.

(17) Ver a ese propósito el texto de J.F. Lyotard, ya citado, y también: Ph. Schlesinger y otros, *Los intelectuales en la sociedad de la información*, Anthropos, Barcelona, 1987.

(18) D. Bell, *Modernidad y sociedad de masas*, Monte Avila, Caracas, 1969; del mismo autor, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1983.

(19) F. Caviano, *Nuevas tecnologías, nuevas instituciones: la escuela en la*



encrucijada, en "Nuevas tecnologías en la vida cultura española", Fundesco, Madrid, 1985; M.M. Kroling (org.), *Comunicacao e educacao: caminhos cruzados*, Loyola, Sao Paulo, 1986.

(20) J.L. Rodríguez Illera, *Comunicación y educación*, Paidós, Barcelona, 1988.

(21) M. Castells, *El desafío tecnológico*, Alianza, Madrid, 1986.

(22) W.H. Davenport, *Una sola cultura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979.

(23) P. Lévy, *La oralidad primaria, la escritura y la informática*, en "David y Goliath", No. 58, B.A., 1991.

(24) L. Vilches y otros, *Repetición y serialidad en cine y televisión*, en "Análisis" No. 9, Barcelona, 1984; O. Calabrese, *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid, 1989.

principios del 90. El material que extrajeron lo depositaron en el entretecho. El hoyo lo taparon con madera de cajas de manzanas y éstas las rellenaron con yeso. Cuando allanábamos, golpeábamos los muros y el piso y nunca los sentimos huecos. Al yeso le aplicaron ese material que se utiliza para acelerar el endurecimiento del cemento y encima le pusieron cera y quedó como nada. Aquí había un dicho que decía que el paco debe ser diez veces más vivo que el bandido y el bandido diez veces más que el paco. Felizmente para ellos, fueron más inteligentes que nosotros y nosotros perdimos. Porque aquí todo era pérdida y ganancia. Es difícil imaginarse lo que sucedía aquí para el común de la gente de afuera. Las películas de Julio Verne; esa "20.000 leguas de viaje submarino" quedó chica para lo que podía ser esto.

Estas galerías, la siete y ocho poniente, antes de ser patio fueron el cine y teatro de esta cárcel. Antes que fuera dividido, no existía esa muralla. Al otro lado del muro, estaban el escenario y el telón. Se daban las mismas películas que se exhibían en los cines del centro. También venían revistas como el Bim Bam Bum, el Picaresque o la Coccinelli. Los que se presentaban en el Festival de Viña, venían también para acá. Este era un lugar de recreación y esparcimiento bastante bueno. Esto funcionó hasta el año 80, porque en la galería que vamos a visitar después, hubo un motín. Desde ese día se suspendió para siempre el cine y esto pasó a llamarse la celda gigante de la Cárcel Pública. Los cuatrocientos cincuenta que vivían en la once y doce tuvieron que convivir en esta sola celda. Imagínense las novedades que encontrábamos aquí a diario. En las mañanas sobretodo, a la hora del desencierro. Cuando abríamos las puertas nos enterábamos de lo que había sucedido durante la noche. Prácticamente se sacaban fiambres a diario. Aquí teníamos que hacer un puzzle para juntar los cuerpos. Entre los años 80 y 85 tuvieron que convivir los más grandes enemigos. Habían más de treinta bandas. Imagínense lo que se les esperaba a los primerizos, que no tenían condiciones económicas para pagar un pensionado o pabellón. Llegaban a los leones y los leones aquí los esperaban. Las bandas se los peleaban. Lo que les quiero decir con esto, para no ir tan al grano, es que en el fondo los mutilaban por dentro. Los molían. Tantos reos que pasaban por encima... y no conformándose con eso, después que

saciaban todo lo de ellos, se daban el lujo de arrendarlos a otras bandas, con fines de lucro. Eso es parte de lo que yo les puedo decir, parte no más. Estamos en el centro o la Plaza de Armas de esta ciudad. Si miramos hacia arriba podemos ver la cúpula, lo que indica que estamos en el centro. Arriba estaba la biblioteca y la sala de lectura. Abajo estaba el supermercado. Allí se vendía de todo , menos trago. Más allá se vendía la parafina. Los internos , en general, consumen mucha parafina, en todas las unidades penales, porque aparte de las comidas, preparan mucho mate. Día y noche. Es un ritual. Es un hábito que se ha formado en todas las cárceles... Esto fue la sala de profesores y la oficina del director de la escuela, que no dependía de Gendarmería sino del Ministerio de Educación.

Si miran el suelo van a ver unos rieles, que funcionaron hasta mediados de siglo. Por ellos se transportaba el rancho. El rancho es la comida, la alimentación que se distribuía a las distintas galerías.

Acá la actuación de uno dependía de las circunstancias. Según el tiempo también. Podía haber una pelea entre dos bandas; entre veinte o más internos. Solo no la podía enfrentar, entonces iba a la guardia a pedir refuerzos. Las bandas se conformaban como se hacen en cualquier liceo, universidad o en cualquier barrio. Porque en los liceos o en los barrios se juntan los más conocidos y siempre florece un líder. Puede ser positivo o negativo. Aquí generalmente eran líderes negativos. Así se van haciendo las bandas, porque somos del mismo barrio o por afinidad de caracteres. Aquí había bastante tiempo para pensar, para planificar asaltos, para planificar fugas, para planificar de todo...

Aquí no hay distinciones de clases sociales: Para nosotros eran todos iguales. A todos se les aplicaba el mismo reglamento. Quizá había diferencias en el trato con un interno que llegaba por un accidente de tránsito con respecto a otro que tenía un prontuario grandote. Nosotros, la mayoría de los funcionarios que somos antiguos, tuvimos una educación muy baja. En esos años, se permitía ingresar a la administración pública con sexto año básico. Nuestra escuela era muy precaria. Nosotros en esta unidad- y en todas las cárceles- aprendimos a trabajar. Tuvimos que aprender a ser médico, psicólogo, sociólogo, antropólogo y de todo... nosotros sabíamos , por ejemplo, cuando un reo nos estaba

cuentaando, porque acá lo primero que uno aprendió, sin darse cuenta, fue a ser sicólogo.

Este otro sector de esta ciudad es la que ha sufrido más transformaciones. Como esta cárcel es simétrica, este sector es igual al que visitamos anteriormente. Idénticamente igual, salvo que ahora ya no están las

**De manera en extremo paradójica, en la postdictadura el pensamiento es sufriente más que celebratorio. Marcado por la pérdida de objeto, piensa desde la depresión. A medida que el símbolo dictatorial diluye sus aristas y se eclipsa en la mera administración de la pérdida de sentidos dentro del marco tardocapitalista, la situación de pérdida simbólica y re-
tramiento libidinal tiende a incrementarse. La posibilidad extrema es que el impasse libidinal lleve el duelo a condiciones de melancolía radical.**

Me interesa insistir en la especificidad de la situación postdictatorial como forma de abordar el tema de la reforma del pensamiento. Reformar el pensamiento no es sin duda un proyecto nuevo: el pensamiento, también en su calidad de pensamiento crítico, que no es la única ni tampoco necesariamente la más interesante de sus formas, está en continua reforma en el sentido de re-formación: es decir, la forma del pensamiento mismo depende de su estructura repetitiva. No hay pensamiento sin repetición, pero a su vez esa repetición del pensar depende en su misma manifestación de un proyecto heterogénico, de una necesidad de pensar otra cosa. En ese sentido, lo mismo se piensa o se repite siempre en trance o en tránsito. El pensamiento es reforma: continua reforma de sí mismo.

La postdictadura contemporánea impone una condición peculiar a esa reforma del pensar, que quizá no ha sido aún suficientemente reconocida. En la postdictadura el pensamiento piensa lo mismo en condición de duelo. Marcado por la pérdida de objeto, el pensamiento en la postdictadura piensa desde la depresión, o incluso piensa antes que nada la depresión misma. La reforma del pensamiento en la postdictadura es siempre un pensamiento de duelo en trance de constituirse como tal: lo cual significa,

celdas. Hasta fines de la década del 60, aquí vivían sólo reos comunes. Unos de los más antiguos fueron Scarpizo, el Loco Pepe y Montalbín. Ellos fueron los primeros asaltantes de bancos en Chile. Julio Scarpizo, desde aquí mismo, intentó una de sus tantas fugas. Hizo un forado para salir a General Mackenna. Se equivocó en la hora y el espacio. Partió como a

no sólo pensamiento de duelo, sino también duelo del pensamiento. El duelo, por supuesto, no sólo conmemora, sino que también olvida, y en esa doble y contradictoria especificación está su más estricta determinación.

De manera en extremo paradójica, todavía por ser pensada y comprendida, en la postdictadura el pensamiento es sufriente más que celebratorio. Y el sufrimiento del pensar es tanto más interesante cuanto que más monótono y anodino: el pensar sufre porque no puede abandonar, o parece no poder abandonar, unas condiciones de manifestación que lo coartan y lo limitan, y no lo dejan volar, como lo intentaba la imposible paloma kantiana, en el vacío. El campo intelectual de la postdictadura incluye como una de sus características al mismo tiempo más salientes y más ignoradas la de estar sometido a una determinación afectiva extrema, que yo propongo considerar en términos de duelo.

Es precisamente este fenómeno de reforma en duelo el que lleva al pensamiento a manifestarse socialmente siguiendo una estructura en extremo simplificada. Como el duelo debe fundamentalmente al mismo tiempo asimilar y expulsar, el pensamiento trata de asimilar lo pasado buscando reconstituirse, reformarse, siguiendo líneas de identidad con su propio pasado: pero trata también de expulsar

su cuerpo muerto, de extroyectar su corrupción torturada. Entre asimilar y expulsar aquello que lo marca directamente pero que pertenece a un pasado que se aleja, el pensamiento sufre en silencio, cualquiera que sea el tono de su expresión o el cariz de su palabrería.

Para el vencimiento de la depresión afectiva que mantiene al pensamiento en un silencio torturado, no bastan ni recetas de celebración postmoderna ni jarabes de palo automortificatorio. Las primeras, insistiendo en una constelación de fármacos cuya recurrencia debería alertar sobre su ineficacia de fondo, aconsejan dejarse mecer por "el vértigo, la ligereza, lo intersticial, lo pasional, lo estético" (Hopenhayn 43) como forma de combatir el peligro de muerte ocasionado por el abandono del imaginario revolucionario: "Abandonar la imagen de una revolución posible es también una mutación cultural: una peculiar forma de morir" (37). Estoy citando unas palabras aisladas de Martin Hopenhayn, pero creo que es claro para todos que lo que Hopenhayn expresa en ellas es una de las dos posibles polarizaciones generales del pensar en la postdictadura contemporánea, y no necesariamente una opción personal. El abandono de la utopía revolucionaria como horizonte del pensamiento es en cierto sentido la entrada en el reino de

POSTDICTADURA y reforma del pensamiento

Alberto Moreiras

Duke University

Esta ponencia fue leída en el seminario "Utopía(s)" (Agosto 1993, Santiago de Chile) organizado por la División de Cultura del Ministerio de Educación.

eso de las ocho de la noche, pensando que el Magistrado ya no estaba, porque como calculó mal, no salió a la calle sino al privado del Magistrado del Tercer Juzgado y se encontraron ahí....Eso salió en la prensa. Es la historia más fea que tuvo Julio Scarpizo en Chile. Creo que murió en Italia.

la muerte, puesto que supone un abrazo resignado a la miseria, estos es, a la dimensión miserable de la cotidianidad en cuanto tal. La celebración afirmativa de la otra dimensión de lo cotidiano, que es su carácter de posibilidad permanente, de acontecimiento por pasar, la celebración de ese vértigo intersticial del tránsito en cuanto tal, del paso del instante en cuanto tal, no consigue ocultar en su misma formulación el miedo al tedio del tiempo tedioso, al vértigo de la falta de vértigo, al intersticio como ratonera y no como lugar de éxtasis.

La otra polarización se manifiesta frecuentemente como jarabe purgativo que quiere devolver al pensamiento la impoluta calidad de militancia emancipatoria que quizá nunca tuvo, pero que el recuerdo del horizonte revolucionario del pensar impone como nostalgia o ilusión retrospectiva. Este es un intento de repetición utópica, en el sentido de que lo que busca repetirse es la vivencia anticipada de la posibilidad utópica, que, si bien reconoce que el temor a la utopía atribuible a la polarización contraria del pensar es en sí un fenómeno aberrante y ciego a su propia génesis, por otra parte no logra trascender su propia historia: hundido en el duelo, permanece anclado en el intento de recuperar el horizonte utópico como posible, en lugar de planear su reforma, su reformación como pensamiento de futuro.

Un tema insistente en la crítica chilena contemporánea, y por lo demás en la crítica de otras latitudes, es el de la reconstrucción del sentido de la historia. Norbert Lechner, por ejemplo, ha insistido en que la supuesta liberación o pérdida de ilusiones iluministas en la cultura postmoderna acarrea la pérdida de toda idea de emancipación, que es una pérdida de sentido de la historia, de "capacidad para elaborar un horizonte de sentido", en la que lo que está en juego es la recuperación y despliegue del sentido de las reivindicaciones sociales concretas como su propio triunfo. En las postdictaduras contemporáneas, la lucha cultural no es tanto una lucha entre sentidos ideológicos opuestos como una lucha por el establecimiento o restablecimiento de la posibilidad misma de sentido. Esta lucha por el sentido, en su formulación más radical, está inevitablemente condicionada por procesos de introyección más o menos aberrantes que acompañan en las sociedades postdictatoriales la transición política desde un régimen basado en la represión sangrienta a una democracia liberal; lo cual también puede decirse: desde una cultura del miedo a una cultura cuya más fuerte determinación es su propio legado en el terror, y su necesidad de intro/extroyectarlo.

La introyección, que es una transferencia de deseo o

En las postdictaduras contemporáneas, la lucha cultural no es tanto una lucha entre sentidos ideológicos opuestos como una lucha por el establecimiento o restablecimiento de la posibilidad misma de sentido.

carga afectiva del exterior al interior del sujeto, tiene como meta vencer la angustia ocasionada por una pérdida de objeto—por ejemplo, es el proceso de repliegue libidinal que acompaña la muerte de una persona amada, o la muerte de un ideal querido.

Las recientes transiciones democráticas en el Cono Sur están vinculadas a fuertes procesos de modernización neoliberal cuya condición de posibilidad es el olvido de la violenta depuración del cuerpo social realizada por las dictaduras en los primeros años de su constitución. La doctrina de Seguridad Nacional en esos años fue una práctica sacrificial de reconstitución del espacio público. El espacio público reconstituido, del que inevitablemente parten las postdictaduras transicionales tal como se van dando históricamente, es así ejemplificación de introyección a escala colectiva. Que esa introyección desemboque en una consumación y acabamiento del duelo sacrificial, es decir, que llegue al fin del proceso afectivo de asimilación y expulsión o que, por el contrario, ciega a su propia aberración de base, desarrolle trastornos depresivos potencialmente catastróficos está, sin duda, todavía por decidirse, si es que es en todo caso una cuestión decidible. De cualquier forma vivimos, en Chile, en Argentina, en Brasil, en Uruguay, en Paraguay, en España, en Nicaragua, en Portugal, en El Salvador, un período transicional en el que esa cuestión, reconocidamente o no, es una de las cuestiones cruciales y organizadoras del campo intelectual.

Vencer la depresión afectiva del cuerpo social como tarea del pensamiento—sin duda una tarea para la gaya ciencia nietzscheana, que parte del presupuesto de que la filosofía no es más que un entendimiento, un malentendimiento, de signos corporales. Vencer: no derrotar militarmente, no superar dialécticamente, no destruir políticamente, sino más bien vencer como el cuerpo vence una enfermedad, como el espíritu llega a aceptar la muerte del otro querido. La reforma del pensamiento depende trivialmente de eso, por supuesto, pero no tan trivialmente puede decirse que la calidad de esa reforma depende de cómo el proceso de duelo se entienda a sí mismo.

I. LOCALIZACIONES INTERMEDIAS, POSICIONES VESTIBULARES

Teorías influyentes sobre la cultura contemporánea, como las de Fredric Jameson o las de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, mencionan el debilitamiento o la imposibi-

A fines de la década del setenta, como entre el 69-70 esta comuna albergó a los primeros presos políticos de esa época. Había gente del VOP, del FAR y del MIR. Afuera, al frente, en Investigaciones hay una placa conmemoratoria de tres funcionarios de Investigaciones, que fueron dinamitados por un integrante del VOP. Eso fue en el 70... a mediados de

lidad de historicidad, agobiada hasta la consumación por el poder simbólico del capitalismo transnacional, como el elemento central del impasse de la postmodernidad. Ambas teorías tienen cuidado en establecer una distinción entre la postmodernidad metropolitana y la postmodernidad en los países o zonas periféricas. La heterogeneidad periférica radicaría, no en una preservación de esencias culturales inspiradas en la diferencia, sino en el hecho de que en las zonas no metropolitanas coexisten diversos modos de producción; es decir, en esas zonas el capitalismo que David Harvey llama "de acumulación flexible" no ha conseguido

saturar totalmente el campo económico, aunque tendencialmente esa sea su meta. Como ha mostrado Michael Taussig, la diferencia ideológica salvaguardada en la disyunción entre dos modos de producción permite resistir la creciente o absoluta fetichización del producto, y por lo tanto la reificación de las relaciones entre personas, y así permite mantener vivo el sentido de un cauce de la historia. La historicidad, en su sentido más radical, benjaminiano, es aquello que los oprimidos tratan de salvar, y que los opresores borran. La posibilidad de historicidad estaría por lo tanto menos agotada en la periferia de lo que está en el centro.

El centro es de hecho un lugar utópico-distópico, de naturaleza irrepresentable y por lo tanto sublime, donde reina la pura intensidad de goce de plusvalía, sin afecto, sin tiempo, sin espacio: un lugar extático definido como el apocalipsis de la historicidad, en el doble sentido de acabamiento y revelación fulgurante. Precisamente porque el centro es un lugar donde toda posibilidad de historia está borrada, la ausencia de esa posibilidad se sustantiviza: la ausencia de historicidad es la revelación extrema de la historicidad como horizonte único de sentido. En el centro, como reconoce Jameson, no habría naturaleza ni inconsciente, y todo en él queda sometido al imperativo de la disolución descentralizante: es decir, de la pérdida pura de sentido, que organiza entonces su más extrema demanda. No sé si Jameson o Laclau/Mouffe estarían dispuestos a aceptar mi lectura en este punto. Mi impresión de cualquier modo es que llegamos a una situación altamente paradójica y definidora de otro

impasse postmoderno al que quizá no se ha prestado todavía suficiente atención.

Si el sentido humano de la historia depende fundamentalmente de la no reificación, es decir, de la resistencia a la fetichización del mundo como mercancía, de la resistencia a la tecnologización del mundo como reserva disponible para la explotación, entonces parecería inescapable la conclusión de que a mayor periferia, mayor potencia de historicidad. Es decir, la historicidad, y con ella la presencia de sentido de la historia, subsiste hoy en lugares, reales o mentales, donde la acumulación flexible no ha tenido



todavía recurso de entrada o ha sido resistida y rechazada, por más que temporalmente.

Por otro lado, sin embargo, y dada la apocalipsis reificante del centro inexistente pero concebible de la postmodernidad, la historicidad retorna como posibilidad con más fuerza allá donde puede percibirse su más extrema negación. En otras palabras: la falta de sentido de la historia organiza su más extrema demanda, como quedó dicho, y por lo tanto el centro matricial de la acumulación flexible, el vórtice de asimilación y diseminación cuya alegoría más precisa es efectivamente la formulada en las diversas distopías del cyberpunk, el receso mismo de la historia y del sentido es el lugar donde se prepara una nueva apoteosis que no podrá menos de ser revolucionaria, en el sentido de que dará una vuelta radical a los prejuicios y modos de vida corrientes.

ese mismo año, Chile se conmovió con el asesinato del Comandante en Jefe del Ejército de Chile, el General René Schneider Charó y las personas que lo mataron estuvieron en esta galería. En esas últimas cuatro celdas. Aquí estuvieron todos los reos políticos de extrema izquierda. Tal como estamos nosotros: conversaban, hacían gimnasia,

El impasse al que me refiero es el que parece darse en el punto de máxima divergencia entre centro y periferia: tal punto de máxima divergencia es imposible y paradójicamente el punto de coincidencia donde la falta de sentido se transmuta en su opuesto, y donde se prepara el nuevo advenimiento, el nuevo avatar histórico cuya precondition es la disolución del mundo como fetiche mercantil, el vencimiento de la alienación, la ruptura de la angustia —o por lo menos el camino hacia ello, en lugar del camino contra ello.

En palabras frecuentemente citadas e influyentes, Laclau y Mouffe establecen una diferencia entre las condiciones de lucha emancipatoria para regiones cercanas al centro y regiones periféricas que recoge implícitamente esta forma particular de impasse postmoderno al que me estoy refiriendo.

Según Laclau y Mouffe, "en los países (avanzados), la proliferación de puntos de antagonismo permite la multiplicación de luchas democráticas, pero estas luchas, dada su diversidad, no tienden hacia la constitución de un "pueblo", es decir, ...hacia la división del espacio político en dos campos antagonicos. Por el contrario, en los países del Tercer Mundo, la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación tienden desde el principio a dotar la lucha popular de un centro, de un elemento único y claramente definido. Aquí la división del espacio político en dos campos está presente desde el principio, pero la diversidad de las luchas democráticas es más reducida. (131)". El centro, entendido como foco de sentido, pertenece según Laclau/Mouffe a países tercermundistas, únicos lugares donde la lucha genuinamente popular, por oposición a múltiples (pero menores) luchas democráticas, es todavía posible. Es el ámbito del capitalismo avanzado el que no tiene posibilidad de centro, y el que reacciona contra tal déficit en la multiplicación de luchas democráticas en las que lo que primeramente está en juego es la lucha por el establecimiento de su sentido mismo. Por supuesto esta división, reminiscente de la conocida tesis de Jean-Francois Lyotard sobre metarrelatos y postmodernidad, permanece fluida y meramente regulativa para el pensamiento, y ello por una razón poderosa: si el Tercer Mundo vive todavía en el metarrelato y el Primer Mundo en la proliferación compensatoria de microrrelatos, en el Primer Mundo hay postmodernidad y en el Tercero no. Sin embargo, la tesis en sí, que dota al Tercer Mundo de centro, que convierte al Tercer Mundo en centro donde la lucha popular y así el verdadero sentido de la historia son todavía posibles, funciona para el Primer

La historicidad, en su sentido más radical, benjaminiano, es aquello que los oprimidos tratan de salvar, y que los opresores borran. La posibilidad de historicidad estaría por lo tanto menos agotada en la periferia de lo que está en el centro.

Mundo como metarrelato fundacional y organizativo del campo intelectual. Siguiendo esta lógica, si el Tercer Mundo es modelo del Primero, es decir, si el centro del Primer Mundo está en el Tercero, y viceversa, si el Tercer Mundo tiende a mimetizar las condiciones del Primero, entonces la posibilidad de postmodernidad se ha invertido, no sé si dialécticamente.

Pero hay otra razón igualmente fuerte: en el límite, ¿cómo establecer una diferenciación clara entre países de lucha popular y países de luchas democráticas? ¿No hay luchas democráticas en países del Tercer Mundo? ¿Está perdida la posibilidad de lucha popular en el Primero? Etcétera. ¿Cuál es cabalmente el lugar fronterizo? De hecho, lo concluible es que lo que se entiende como zona de contacto, como zona vestibular en la que la diferencia entre ambas categorizaciones se decide en base a su identidad, ese vestíbulo, ese punto límite entre países avanzados y países periféricos, tiene una existencia tan fantasmal como la del centro.

Según Laclau y Mouffe, hay más centro en la medida en que hay menor descentralización del sentido. Hay más claridad de propósito en la medida en que hay mayor necesidad de resistencia a la explotación directa. Lo que está en juego es un modelo fluido de interpretación global. Según él, es la localización del agente en uno u otro punto de la serie de coordenadas lo que marca la necesidad específica de su posición crítica. Pero lo que permanece oscuro es la racionalidad específica para la acción respectiva: por ejemplo, dada la máxima cercanía al centro, es decir, la máxima cercanía a la pérdida de sentido, la reacción crítica postula la necesidad de rescate de la historicidad allí donde todavía sea posible encontrarla; dada la máxima lejanía del centro, es decir, la mayor perifericidad, habrá también mayor conciencia histórica, pero ésta estará máximamente oscurecida por el deseo social de modernización y ajuste al modo de producción de acumulación flexible. Los extremos tienden a encontrarse imposible y conflictivamente.

Las postdictaduras del Cono Sur constituyen sin duda, dentro de estos modelos, una localización intermedia. Estarían entonces cerca de la posición vestibular entre luchas democráticas y luchas populares (Laclau/Mouffe 137), entre cultura significante y cultura designificada. A mayor cercanía a la posición vestibular, mayor tensión dialéctica. El centro, entendido como el lugar de conflicto y superación de tesis y antítesis, no estaría entonces perdido en lo sublime irrepresentable (en la red global del capital en su tercer estadio), sino que en un sentido específico el centro es el lugar vestibular donde el capital

jugaban basquetball, intercambiaban revistas y sobre todo intercambiaban opiniones políticas, pero sin agredirse, sin pelear.

Después del 11 de septiembre del 73 esta comuna desalojó todos esos habitantes para recibir otros, muy especiales: los primeros prisioneros de guerra de la época. En su mayoría eran oficiales de la Fuerza Aérea

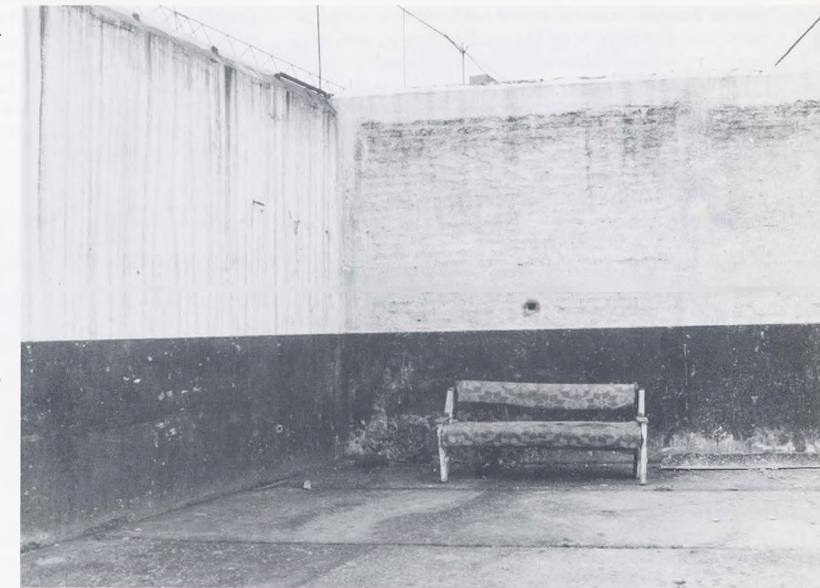
encuentra la descapitalización, donde el insentido dominante lucha contra el sentido oposicional. Aunque diversamente y en diferente medida, Chile, Argentina, Paraguay, Brasil y Uruguay son entonces lugares paradigmáticos del impasse postmoderno; lugares por lo tanto, donde la paradoja que Santiago Colás ha trazado en el pensamiento de Jameson cobra su mayor fuerza de despliegue: "cuando el sujeto primermundista de Jameson mira más allá de sus fronteras, él o llaven al mismo tiempo una extensión de la homogeneidad primermundista donde solía haber diferencia tercermundista y una heterogeneidad de fuerzas oposicionales donde podía esperarse meramente una asimilación tendencial del espacio tercermundista por el capitalismo multinacional" (264).

Parece importante recapitular el argumento fundamental que estoy tratando de desarrollar en este punto mientras al mismo tiempo avanzo lo que resulta, más que una tesis mía, una mera consecuencia inescapable de todo lo dicho: si el triunfo global del capitalismo tardío consiste en la eliminación tendencial de modos previos de producción, y si esos modos de producción guardan no sólo profundidad histórica sino heterogeneidad cultural y capacidad de articulación de resistencia política a la hegemonía del capital en su tercer estadio, entonces el lugar privilegiado de resistencia a la globalidad homogeneizante y deshistorizante no es la más extrema periferia ni la mayor cercanía metropolitana, sino, cabalmente, la posición vestibular de las colectividades intermedias. Sólo en las colectividades intermedias o vestibulares es posible entender la simultaneidad de homogeneización transnacional y resistencia nacional, de asimilación tendencial y de heterogeneidad de hecho. En ese sentido, estas colectividades intermedias guardarían el futuro mismo del pensamiento crítico.

No sé si atreverme entonces a proponer el dudoso estatuto utópico de lo real postdictatorial como región del pensamiento: el lugar donde la reforma del pensamiento procede y se produce en el límite vestibular: un lugar que, en cuanto lugar de encuentro, es también por definición y por necesidad el lugar privilegiado de lo real; no el lugar donde lo real está, sino el lugar donde el acceso a lo real adviene.

II. SÍMBOLO DICTATORIAL Y PÉRDIDA DE SENTIDOS

Las dictaduras recientes del Cono Sur, después de un primer período de carácter represivo-defensivo, avanzan hacia una "refundación capitalista" inspirada por el llamado principio de mercado (Brunner, Barrios, Catalán 46 passim). En el orden de las prácticas simbólicas, ese primer período, inspirado en la doctrina de Seguridad Nacional, organiza la posibilidad misma de una consolidación disciplinaria cuya clave está en el rapto por parte del aparato estatal de los mecanismos culturales productores de senti-



do. En palabras de Nelly Richard, la dictadura "disfraza su toma del poder de corte fundacional y hace de la violencia (bruta e institucional) un instrumento de fanatización del Orden que opera como molde disciplinario de una verdad obligada" ("Signo" 102). En este período, pues, la renuncia a la historicidad diverge de la postmodernidad en que no se produce como pérdida de sentido, sino al contrario, como fundación o dotación de un Sentido Único, que sin embargo prohíbe todos lo demás.

Para Brunner, Barrios y Catalán, sin embargo, tal operación inaugura o fuerza una contracción social que es vivida afectivamente como pérdida simbólica en la medida en que el Sentido, en la definición impuesta por el aparato estatal, se concretiza tendencialmente hacia un decir único, una única posibilidad de decir. La dictadura ocasiona así, por la postulación totalizadora de Sentido, la misma pérdi-

y del Ejército. Aquí estuvieron detenidos el General Bachelet, el papá del ex Ministro Ominami, el Coronel Ominami, también el Comandante Galaz. Habían capitanes, subtenientes, suboficiales, tanto de la Fuerza Aérea como del Ejército, inclusive había un médico. Según la declaración que hicieron algunos de ellos, hace poco, fue por haber sido fieles

da de sentido que Jameson o Laclau/Mouffe diagnostican en el centro postmoderno. En las sociedades sometidas "hay un generalizado retraimiento hacia la esfera privada de la vida; una pérdida, por tanto, del carácter intensamente comunicativo y plural del espacio público que ahora pasa a ser dominado casi exclusivamente por la circulación de sentidos administrativamente producidos" (Brunner 54). La dominación sin embargo no es total, sino casi total, de la misma forma que en el centro postmoderno el vacío de historicidad producía también el lugar de su demanda. Contra el Símbolo, y aún dentro de la situación afectiva de pérdida simbólica, hay una posibilidad de resistencia, aunque marcada inevitablemente por la situación de pérdida misma. Según Richard, lo que ella llama "el polo victimado", es decir, el sujeto social en cuanto afectado por la dictadura, logra "rearticular las voces disidentes en circuitos alternativos al formato reglamentario", pero ese mismo polo padece "el reduccionismo de (una) visión unificante, cautiva ella misma del dualismo impuesto por la sobreterminación de una polaridad negativa (la dictadura) que condicionaba todo el juego de los antagonismos" (102). En este primer periodo represivo-defensivo, las dictaduras encuentran una resistencia asociada a la que Laclau y Mouffe llamarían prevestibular: dada la partición del espacio político en dos campos antagónicos, todo se reduce a saber en qué campo estás tú.

En la segunda fase de refundación capitalista, las dictaduras, sin perder su acción represivo-defensiva, entran en un neoliberalismo funcional cuyo objetivo expreso es la modernización, según patrones impuestos a la periferia por el capitalismo transnacional de acumulación flexible. Esta segunda fase, aunque altamente traumática para amplios sectores de la población, logra en general sus objetivos, aliada como está a poderosas fuerzas económico-financieras y geopolíticas, y hace posible la suavización del régimen y la transición, más o menos dirigida según los países, hacia formas de gobierno representativo dentro de esquemas políticos demócrata-liberales. En el orden simbólico, las élites intelectuales y los grupos de oposición que habían podido de una manera o de otra mantener durante la fase dura una posición activamente contestataria deben reorganizar sus planteamientos. En el nuevo contexto, que debemos entender como contexto postvestibular, ya no basta entenderse y autorrepresentarse como simple disidencia, puesto que la instrumentalidad tardocapitalista goza de la disidencia y no cesa de incorporar para sus propios designios los espacios libidinales a que la disidencia apunta. (Si en las sociedades basadas en modos de produc-

ción previos al capitalismo tardío la naturaleza era la representación objetiva del inconsciente, y el inconsciente la introyección de la naturaleza, la postmodernidad transnacional vacía el inconsciente al circunscribir cada vez más estrechamente la naturaleza a una función no sólo tributaria sino pura y simplemente objetiva. En palabras de Fredric Jameson: "Este capitalismo más puro de nuestro tiempo... elimina los enclaves de organización precapitalista que había hasta aquí tolerado y explotado de forma tributaria. Es tentador hablar en este aspecto de una penetración y colonización nuevas e históricamente originales de la Naturaleza y del Inconsciente: así la destrucción de la agricultura precapitalista del Tercer Mundo por la Revolución Verde, y el auge de la industria publicitaria y los media. [Jameson citado por Colás 260]."

A medida que el Símbolo dictatorial diluye sus aristas y se encripta en la mera administración de la pérdida de sentidos dentro del marco tardocapitalista, la situación de pérdida simbólica y retraimiento libidinal que el "corte

En el nuevo contexto ya no basta entenderse y autorrepresentarse como simple disidencia, puesto que la instrumentalidad tardocapitalista goza de la disidencia y no cesa de incorporar para sus propios designios los espacios libidinales a que la disidencia apunta.

fundacional" impuesto por la dictadura había determinado no desaparece, sino que tiende máximamente a incrementarse.

Lo que permanece enigmático pero merecedor de pensamiento es: las llamadas transiciones democráticas en las postdictaduras del Cono Sur, ¿suponen el inicio de una reversión de tal retraimiento libidinal, o por el contrario su institucionalización última? ¿Cuál es el estatuto del Símbolo dictatorial de las postdictaduras? Las postdictaduras, ¿corren el riesgo de incorporar aberrantemente ese símbolo abyecto, de encriptarlo como muerto vivo, y así de zombificarse en un proyecto de sociedad incapaz de consumir su duelo? En otras palabras, ¿es realmente posible la reforma del pensamiento en las postdictaduras?

III. DESEO HISTÉRICO, DESEO ESQUIZOIDE

Pueden distinguirse en general tres opciones dominantes dentro de las tonalidades afectivas del campo intelectual en las postdictaduras del Cono Sur. Permítanme referirme

a la Constitución Política de la época. Yo no me acuerdo de qué estaban acusados, pero sí, que estaban condenados por tribunales de guerra. En esta misma celda, que era la más grande de esta unidad, falleció el General Bachelet. Con decirles que el General Bachelet murió de un ataque al corazón, cuando regresaba de lavar unos platos. También me

primero a dos de ellas, según las cuales el sujeto simbólico o bien *desea* el espacio social que le ha sido reasignado dentro de la industria cultural liberalizada; o bien *desea* mantenerse en una posición liminal, sacrificial, radicalizando tácticas contestatarias que necesitan la producción incesante de contraespacios marginales. Si la primera forma de deseo, al que podemos llamar deseo histórico, es dominante en un sujeto específico, entonces para ese sujeto la función intelectual pierde su fuerza crítica en pro de una mera funcionalidad autopoiética, o autorrepresentativa. Esta es por supuesto la opción fundamentadora no sólo para los trabajadores en medios de cultura de masas, sino también para los analistas simbólicos que se ocupan en la preparación de bienes culturales de producción/reproducción en universidades, institutos de investigación y organizaciones no gubernamentales.

Si domina el deseo de radicalización contraespacial, al que podemos llamar esquizoide, entonces la función intelectual se condensa a una presencia meramente sintomática, es decir, a ser traza o vestigio de una posibilidad utópica inincorporable socialmente. Los neocontestatarios, vestigios del goce esquizoide, son también funcionalizados por el aparato estatal en tanto "signos heterodoxos" que marcan un límite social más allá del cual sólo el yermo crece. En la frontera fármáquico-sacrificial del desierto, la neodisidencia incorpora un remanente simbólico de protesta que guía la fuerza funcionalizadora e instrumentalizadora del aparato estatal porque le da a esta un límite dentro del cual, o desde el cual, orientar su potencia asimilativa.

Deseo histórico y deseo esquizoide no son obviamente patrimonio de los países vestibulares. Sin embargo, es posible que la distribución específica de ambas clases de deseo en estos países sí sea, no patrimonial, sino característica. Sugiero que el estudio detallado de cómo y qué grupos de productores simbólicos han efectuado una transición de uno al otro deseo –en general del deseo esquizoide al deseo histórico, pero también al revés–, de por qué lo han hecho, y de en qué medida esa transición es una transición asumida y por lo tanto libre de resentimiento será quizá uno de los más reveladores a propósito de la pregunta funda-

mental de esta propuesta: cómo el duelo por la asumida o supuesta pérdida del sentido histórico, entendido como el proyecto de construcción social desde una racionalidad emancipatoria, motiva variedades afectivas de respuesta, y por lo tanto formas de autoentendimiento y autoproyección cuyo conjunto puede dar la medida de futuro en las transformaciones del pensamiento bajo condiciones de postmodernidad vestibular.

La posibilidad extrema es que el impasse libidinal –ni el deseo histórico ni el deseo esquizoide permiten otras satisfacciones que las sustitutivas– lleve el duelo a condicio-



nes de melancolía radical. La retirada consiguiente de afecto con respecto a la posibilidad misma de inversión libidinal en un proyecto comunitario llevaría el campo intelectual a una total ruina desde el punto de vista político. La cuestión de fondo es cómo lograr rescatar, dentro del impasse mencionado, la posibilidad misma de un pensamiento crítico que conjure tanto las trampas históricas como las trampas esquizoideas.

Conscientes de ambas trampas, ciertos analistas culturales latinoamericanos tratan de teorizar la posibilidad de pensamiento crítico a base de la postulación o repostulación voluntarista de una proliferación de agencias opositoras que guardarían el secreto de la emancipación comunitaria. Los llamados "nuevos movimientos sociales", no necesariamente en su práctica política, sino en su teorización, que es de lo que quiero hablar aquí, serían unidades locales, empi-

recuerdo del señor Schnacke, del ex Intendente de la Provincia de Santiago, del señor Julio Estuardo... No me acuerdo de otros, porque eso fue en el 73 y como que quise borrar toda esa época....

Hay funcionarios que llegaban de allegados. Permanecían poco tiempo, porque no les gustaba acá y pedían traslado a otra unidad. En ese sentido

ricas, postvestibulares en el sentido de Laclau y Mouffe, dado que pertenecerían a las luchas llamadas democráticas, habiéndose abandonado la posibilidad de luchas populares, y estarían fundamentalmente abocadas a la articulación de una identidad resistente con respecto de la malignidad destructiva de la máquina tardocapitalista. Contra el desarrollismo tecnocrático y su contrapartida revolucionaria (ambas instancias dependientes de una teleología posibilitada por un modo de producción previo al actual), los analistas de los "nuevos movimientos sociales" piensan que el imperativo emancipatorio de la modernidad ilustrada está hoy relegado en la praxis autopoiética de microgrupos opositivos en busca incesante de posibilidades de articulación libidinal con sus homólogos en otros sectores sociales. Así, idealmente, las comunidades de vecinos podrían aliarse, en base a una supuesta convergencia de intereses, con comunidades cristianas de base, con colectivos feministas, con grupos indígenas, con asociaciones de estudiantes.

Idealmente, las comunidades de vecinos podrían aliarse, en base a una supuesta convergencia de intereses, con comunidades cristianas de base, con colectivos feministas, con grupos indígenas, con asociaciones de estudiantes. La nueva utopía de los creyentes en la política basada en prácticas cotidianas consiste en la creencia de que la suma de fragmentos emancipatorios es posible. El espacio de emancipación es aquí la suma de localidades críticas.

Tales alianzas prescinden de toda formulación teórica para afirmarse en el terreno de la práctica cotidiana. Una proyección emancipatoria, una pulsión parcial de emancipación, converge con otra, y ambas se suman y van al encuentro de una tercera. La emancipación es así fragmentaria, parcial, y procede aritméticamente. La nueva utopía de los creyentes en la política basada en prácticas cotidianas (por oposición, claro es, a los que por condiciones concretas deben entregarse al activismo de protesta o resistencia, quienes presumiblemente no buscan tanto la emancipación o la identidad como el puro logro de necesidades existenciales básicas) consiste en la creencia de que la suma de fragmentos emancipatorios es posible. Para ellos, lograda cierta masa en la acumulación de microreivindicaciones, supuestamente la catálisis reidentora operaría fulgurante y apocalípticamente. El espacio de emancipación es aquí la suma de localidades críticas.

Los nuevos movimientos sociales son, a su pesar, ellos mismos síntoma de una disgregación comunitaria

que se presenta incompatible en su fundamento. Reducidos o condenados a pelear con efectos, la labor política fundamental de esos movimientos corre el riesgo ineludible de hundirse o afantasmarse en la conciencia de una precariedad superlativa, dentro de la cual el juego y su precio no es ya la emancipación global de la comunidad, sino tan sólo lo que eufemísticamente se viene llamando "preservación de la identidad" —como si preservar una identidad de antemano y por definición alienada fuera en sí algo deseable. Si las "nuevas agencias" —lugar de refugio de la nostalgia por el sujeto de la historia— ejercen su opción política preferencial en el campo de la vida cotidiana, la "concientización" popular que buscan se agota, o tiende a agotarse, en el momento en que sus reivindicaciones concretas son reconocidas como legítimas, es decir, protolegitimadas por el aparato estatal. En la ausencia de una perspectiva teórica fuerte, no puede haber más que reivindicaciones sintomáticas. La articulación de los síntomas no conduce a la cura, sino al mero diagnóstico, tanto más impotente cuanto más ciego a su postulación implícita de que la emancipación consiste en simple "virtus emancipativa".

No se trata, insisto, de criticar movimientos políticos de base, sino de criticar a quienes hacen pasar la apelación a la labor de esos movimientos por práctica política y responsabilidad teórica efectivas. La apelación a la agencia de

nuevos grupos opositivos, supuestamente la política postmoderna de resistencia por excelencia, no elimina la situación de pérdida simbólica que amenaza al pensamiento crítico en los tiempos postdictatoriales del presente. Tal apelación, si bien no inmediatamente catalogable bajo los rótulos de deseo histórico o deseo esquizoide antes definidos, no se libra tampoco de constituir una pulsión aberrante en la medida en que es expresión de un síntoma y no trabajo de vencimiento etiológico. El que delega la emancipación social a múltiples agencias autopoiéticas hermanadas por la convergencia opositiva, y media a través de su delegación explícita su propia función como representante intrainstitucional de tales agencias supuestamente exteriores, podríamos decir que padece, para seguir con la retórica clínica, una neurosis de representación, que es obviamente índice de un trastorno paranoide del deseo.

¿Son el deseo histórico, el deseo esquizoide y el deseo paranoide, por sí solos o en cualquiera de sus combinaciones, suficientes para agotar el análisis del campo deseante del pensamiento crítico en las postdictaduras? ¿Existe la

son igual que un reo. Los reos, los procesados, los que están rematados pertenecen a la casa y pueden pedir traslado y recorrer todo el país. Esos pertenecen a Gendarmería. Puede uno estar en Arica y al otro día puede decir quiero irme a Punta Arenas y se va... Gendarmería es líder en muchas cosas. Somos el sistema penitenciario más moderno de Latino-

posibilidad de un deseo no aberrante, y es ese deseo deseable? ¿Cómo se inscribe esta propuesta de trabajo dentro del campo que trata de determinar?

Si el capitalismo transnacional fundamenta su dominación global en la constitución de una red simbólica que reduce al extremo toda posibilidad de un Afuera, si lo real se retira hasta el punto de que la naturaleza y el inconsciente no son ya más que en la medida en que la industria cultural los produce como simulacros, si estamos reducidos a la indigencia de tener que pensar la historia a partir de la ausencia de historia, ¿cuál es entonces el sentido que

pueden guardar las diferencias locales? ¿Qué hace al Brasil diferente de Francia o a Uruguay de España? ¿Cómo complejiza el impasse postmoderno una condición de postdictadura? ¿Es el campo deseante de la producción simbólica reciente del cono Sur en absoluto diferente al mismo campo deseante de otras latitudes geopolíticas? Quizá sean estas determinaciones, con su intimación de una tarea sustantiva para el pensar, las que en realidad guarden el futuro de una praxis intelectual posible. La utopía queda como resto experiencial. Interpretar el mundo es ya siempre reformarlo.



OBRAS CITADAS

Brunner, José Joaquín, Alicia Barrios y Carlos Catalán. *Chile: Transformaciones culturales y modernidad*. Santiago: FLACSO, 1989.
Colás, Santiago. "The Third World in Jameson's *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*." *Social Text* 31-32 (1992): 258-70.
Hopfenhayn, Martin. "Esbozo de un incendio ligeramente refrigerado." *David y Goliath* 19.56 (1990): 36-43.

Jameson, Fredric. *Postmodernism, or the cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke UP, 1991.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985.

Lechner, Norbert. "La democratización en el contexto de una cultura postmoderna". *Revista de crítica cultural* 5 (julio 1992): 39-40.

Richard, Nelly. "El signo heterodoxo". *Nueva Sociedad* 116 (nov-dic 1991): 102-11.

américa, de acuerdo a mi modo de pensar. Hace poco tiempo Gendarmería organizó un congreso sobre el SIDA. Hace dos meses inauguró el primer sidario en Chile. No hay otro sidario en Chile que el de Gendarmería. Se les hace el test a un gran porcentaje de internos al igual que a los funcionarios. Para los internos insanos tenemos un departa-

mento en el Hospital Psiquiátrico, que es atendido por personal del Servicio Nacional de Salud y custodiado por personal de Gendarmería. En la Penitenciería de Santiago tenemos lo que es el Colectivo Número 2, que es para puros reos insanos. Hay auxiliares paramédicos y médicos que los atienden. Están aislados del resto de la población. Tienen un

DES DE LA NUEVA VA IZQUIERDA

Sí hay una asociación coyuntural entre el fenómeno del postmodernismo y el auge del neoliberalismo como modelo económico impuesto por los Estados Unidos, pero a nivel ideológico hay una desconexión. El postmodernismo en Estados Unidos y en Europa es generalmente un fenómeno de gente de izquierda de los sesenta, que se está apoderando ahora de las instituciones culturales y académicas después de un largo y difícil aprendizaje en un período muy reaccionario en la historia de Europa y América Latina.

Entrevista con **John Beverley**
por **Juan Zevallos A.**

John Beverley se desempeña como docente en el Departamento de Español de la Universidad de Pittsburgh. Ha sido un participante activo en la "nueva izquierda" norteamericana y es un conspicuo representante del postmodernismo de izquierda o "resistencia". También se le puede considerar como un caso ejemplar del intelectual cosmopolita de la nueva era postmoderna. Es bilingüe, hijo de norteamericanos, nació en Caracas y tuvo muchos años de residencia en Venezuela, Perú y Colombia. Además de varios libros y artículos sobre literatura peninsular ha publicado *Del Lazarillo al Sandinismo* (Minneapolis: Prisma, 1988) y junto con Marc Zimmerman *Literatura y Política en las Revoluciones de América Central* (Austin: University of Texas Press, 1990), y tiene en prensa una recopilación de artículos de intelectuales latinoamericanos que reflexionan sobre la cuestión postmodernista titulado *Contra la Literatura* (Minneapolis: University of Minnesota Press, en prensa). Juan Zevallos Aguilar está finalizando su PhD en Literatura Latinoamericana y Estudios Culturales en la Universidad de Pittsburgh.

Pittsburgh, 15 de junio de 1993

J.Z.: Antes de entrar al tema de la postmodernidad latinoamericana me gustaría saber tu opinión sobre el debate de la postmodernidad en la academia norteamericana. Se escucha con mucha insistencia que es un debate concluido y que se estaría iniciando otro tipo de discusión que va más allá de la postmodernidad.

J.B.: Sí, creo que la discusión sobre la postmodernidad y el postmodernismo fue la moda de los 80 tanto en el campo intelectual como en la producción artística que correspondió a esa discusión. Ahora quizás ya no tiene la novedad que tuvo por ejemplo, a finales de los 70 y comienzos de los 80. Sin embargo, podemos decir que ciertas preocupaciones de esa discusión han pasado a formar parte del campo cultural y académico europeo y norteamericano. Es decir, el tópico del postmodernismo se ha convertido en una nueva sensibilidad generalizada y sus cuestiones penetran y rearticulan instituciones. Por ejemplo, estamos mirando en la universidad norteamericana el desarrollo de los programas de estudios culturales que surgen evidentemente de preocupaciones típicamente postmodernistas como la cultura de masas.

Existe también el debate que se da alrededor del multiculturalismo como el nuevo elemento de identidad nacional norteamericana. Es decir, empezamos a considerar que somos un país pluricultural y plurilingüístico. Esta cuestión en cierto sentido también surge de la discusión de la postmodernidad, aunque a veces no está directamente relacionada a ella. Por otro lado, es evidente que en Latinoamérica el debate de la postmodernidad sólo ahora comienza a cobrar cierta centralidad. Cada día salen nuevos libros que tienen la palabra postmoderno en el título de una forma u otra, quizás utilizado como un concepto agresivo para conquistar territorios ya pasados de moda.

J.Z.: Específicamente dentro de la crítica cultural postmoderna se considera que existen cuatro cuerpos de conocimiento. Uno sería el postestructuralismo, los otros serían el neomarxismo, el neopragmatismo y el feminismo. A su vez esta clasificación del conocimiento occidental contemporáneo ha llevado a considerar que existe un postmodernismo de izquierda y un postmodernismo de derecha. ¿En que brazo te ubicarías?

J.B.: Evidentemente en el brazo de izquierda. Pero yo creo que la cosa es más complicada. A veces se habla de postmodernismo de resistencia en vez de postmodernismo de izquierda en el sentido ideológico tradicional o de postpolítica. Pero quizás podríamos dar un paso atrás y decir que cuando uno habla de postmodernismo y postmodernidad se tiene que distinguir por lo menos tres acepciones distintas.

J.Z.: ¿Cuáles son?

J.B.: La primera sería la identificación de una nueva fase del sistema capitalista que tiene características nuevas. Una

nueva fase en el sentido de que para Lenin el imperialismo era una fase distinta del capitalismo en el mismo sentido que la fase de manufactura del siglo XIX era una fase diferente del capital mercantilista del siglo XVII y XVIII. Es decir, el postmodernismo o la postmodernidad designa al período, que empieza desde finales de los 60 y que continúa hasta ahora, en el que hemos entrado a nivel mundial en una nueva etapa del capitalismo que se caracteriza precisamente por ser un capital global que ya no tiene al estado nacional como sujeto. Todavía en la época imperialista la nación es el agente en cierto sentido de un proyecto capitalista. Por eso surgen las guerras entre las naciones para conquistar mercados etc. La idea es que hemos entrado a otra etapa del capitalismo donde la centralidad de la nación ya no funciona, o funciona de una manera muy distinta que se llama el globalismo, capital transnacional o capitalismo tardío, título del libro de Ernest Mandel donde se retrata esta nueva fase. Es un capitalismo que tiene mucho que ver con la informática y la explosión de los medios masivos de comunicación a nivel

El postmodernismo llega a América Latina, a África, a Asia exportado por los centros académicos norteamericanos, tanto como por los centros de comercialización de cultura, música, video, etc. Llega a América Latina como una moda norteamericana identificada con la política de la derecha, del período de restauración del poder burgués de la administración Reagan y Bush.

internacional. La postmodernidad entendida como una nueva etapa del capitalismo, es un fenómeno internacional que se vive con desigualdades y especificidades de acuerdo con el país y la región en que uno está. Sin embargo, se refiere a un proceso general de la economía mundial, del sistema mundial y de cuestiones culturales que acompañan la internacionalización de la cultura comercial a través, por ejemplo, de la televisión o la moda norteamericana.

La segunda acepción estaría relacionada con lo que tú sugeriste en esa división de cuatro partes. Es decir en correspondencia al fenómeno económico, pero no con un determinismo muy rígido, han surgido en los últimos veinte años nuevas corrientes epistemológicas dentro de las ciencias, las ciencias humanas y la filosofía de los países avanzados que están luchando para tener más espacio. Y esas son el neo o postmarxismo, el feminismo teórico, el neopragmatismo y el postestructuralismo que es quizás el más conocido. Aunque estos discursos surgen generalmente en los centros de producción metropolitana más avanzados como los Estados Unidos, Francia e Inglaterra también tienen una difusión

dormitorio maravilloso. Es totalmente distinto de lo que era hacen dos décadas. Porque aquí era inhumano ver cuando estaban los reos insanos junto con los otros reos. Aquí vivió el Vampiro. El Vampiro fue un reo insano. Aquí degolló a un anciano que era compañero de celda. Después de matarlo se tomó la sangre con cuchara. Eso fue en el año 1972.

internacional. Por ejemplo, en muy diversos países se sigue la onda de la desconstrucción o el llamado retorno a Gramsci que caracteriza al neomarxismo. Existe también el fenómeno de la transnacionalización de ciertos textos claves. *La condición postmoderna* de Jean Francois Lyotard y el artículo *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío* de Fredric Jameson fueron traducidos a muchos idiomas. Esos discursos dentro de la filosofía de la ciencia tienen como característica lo que se suele llamar antifundacionalismo. Es decir, insisten en el carácter convencional, construido, de juego verbal, de juego lingüístico de los protocolos de la ciencia, de la historia de las ciencias humanas. Relativizan si se quiere el aparato del saber occidental. Es un intento de relativizar, un poco de democratizar, dejar que nuevas perspectivas entren en todo ese aparato de la razón heredada de la Ilustración. En ese sentido podríamos decir que este antifundacionalismo también es una crítica de ese marxismo un poco rígido y escolástico que se desarrolló tanto por el lado social demócrata como por el lado comunista en los años treinta y cuarenta. Por eso se habla de neo o postmarxismo. En cierto sentido este antifundacionalismo quiere ser una crítica de la Ilustración y de la conexión del proyecto económico social occidental con la Ilustración. Es decir el imperialismo relacionado a la Ilustración. Lo importante es ver la relación entre estructuras de saber y estructuras de poder. El proyecto intelectual de Michel Foucault fue trazar las líneas de conexión entre saber y poder. Foucault sería quizás la figura central, muy combatida por cierto, pero por la cual pasan las líneas de esos cuatro campos de conocimiento.

J.Z.: ¿Qué cambios trae el feminismo en esta crítica del paradigma conceptual occidental?

J.B.: El feminismo, aparte de ser un movimiento social nuevo también es muy importante en la rearticulación de nuevos paradigmas teóricos para entender la ciencia. Es decir, el feminismo no solamente es un movimiento de defensa de los derechos de las mujeres sino también tiene una intervención en las ciencias. Desde una perspectiva feminista se plantea la pregunta. ¿Representan la ciencia pura o las ciencias humanas el deseo masculinista, estructuras de saber/poder que se configuran alrededor del falocentrismo?

J.Z.: ¿Cuál es la tercera acepción?

J.B.: La tercera acepción del concepto de postmodernismo, quizás sea la más corriente y la más popular. Este postmodernismo se refiere, dentro de la terminología de la historia de arte anglosajón, al nuevo

movimiento en la cultura y en las artes que reemplaza hostilmente, en cierto sentido, a la corriente dominante del siglo XX que en los Estados Unidos y en Inglaterra se llama *Modernism*.

J.Z.: El equivalente en América Latina castellano hablante sería el vanguardismo.

J.B.: Exactamente. El posmodernismo se refiere al rechazo del *Modernism* entre los artistas de finales de los 60. Primero se da en la arquitectura la crítica a la arquitectura modernista del edificio funcional, del edificio ascético rectangular estilo Bauhaus. La crítica a la idea de que la forma debe seguir la función. Algunos nombres asociados con este cambio de rumbo son: Philip Johnson, Frank Gehry, el libro de Robert Venturi *Learning from Las Vegas*. En la música sería el rechazo a la vez a la música de Stravinsky y a la música dodecafónica que eran los modelos dominantes en la música moderna. La idea es promover una especie de combinación de música clásica con elementos de música popular o de otros países como la música hindú o la música africana.

Todos esos elementos comienzan a entrar en los compositores minimalistas norteamericanos como Phillip Glass o Steve Reich: en la pintura sería el rechazo del expresionismo abstracto u otras formas modernistas de pintura en favor de una pintura más involucrada quizás irónicamente con la

cultura popular y la combinación de formas de arte comercial con formas de arte culto, es decir el pop art. Y también en el nivel de producción de cultura de masas hay el surgimiento de formas culturales que ya funcionan a un nivel de cultura alta. Los famosos discos de Los Beatles no eran únicamente discos pop sino que ya tenían cierta pretensión artístico-cultural. Está también el fenómeno actual de Madonna. En general la característica de este tercer aspecto de postmodernidad sería por un lado el reconocimiento de un colapso relativo de la distinción entre cultura alta y cultura popular. Es decir, simplemente, que estamos en un nuevo momento cultural en que la cultura de masas está invadiendo espacios hasta ahora preservados por la cultura alta burguesa. La sinfonía empieza a ser afectada por la cultura popular. Y, siguiendo ese reconocimiento, hay una nueva estética en que artistas –se podría señalar Cindy Sherman o Guillermo Gómez Peñade vanguardia comienzan a desarrollar el colapso de la diferencia entre alta cultura y cultura popular. Quedan entonces a grandes trazos las tres distintas acepciones de la condición postmoderna. Una económica, la segunda que se refiere a la

Después de eso se lo llevaron al Hospital Psiquiátrico de Putaendo, donde van todos los dementes que ya no tienen solución. Allí murió el Vampiro. Si ustedes van a la Biblioteca Nacional, ahí pueden encontrar en el diario El Clarín de la época, la historia completa del Vampiro. Hasta el año 72 habían menores en la Cárcel Pública. Estaban todos en

crisis epistemológica, si se quiere, del pensamiento occidental y la tercera considerada como una renovación en las artes.

J.Z.: ¿En Latinoamérica?

J.B.: En Latinoamérica sería por ejemplo postmoderno en el tercer sentido no tanto el boom, que ha sido visto como modelo para el postmodernismo metropolitano, sino más bien la generación que sigue al boom, lo que se suele llamar *los novísimos*, esos narradores como Puig que comienzan a escribir en los años setenta y cuyas obras tienen ciertas diferencias con las grandes novelas del boom. Lo que parece que está en juego en la noción de postmodernidad y que hace de ello un poco más que un ismo sobre el que se puede estar a favor o en contra es el reconocimiento de que estamos en una nueva situación que está definida por la interacción de esas tres esferas. Son esferas diferentes y se componen con lógicas muy distintas, pero a la vez tienen muchos aspectos en común. Desde mi punto de vista, y digo esto no solo desde una posición norteamericana, no es importante decir si estamos en favor o en contra del postmodernismo. El debate un poco se ha reducido a preguntar ¿le parece reaccionario o progresista el postmodernismo? Lo importante está más bien en reconocer qué ha cambiado en nuestro mundo.

J.Z.: Pero ¿qué cosas son las cosas más importantes que han cambiado?

J.B.: Entre otras cosas, la situación de la izquierda ante la historia ha cambiado profundamente. En los últimos veinte años hemos visto una transformación total de la izquierda que concebíamos en los sesenta. Entonces si uno está involucrado con el proyecto de la izquierda ¿qué implica entonces este trastorno para el proyecto de la izquierda? ¿Es que la izquierda ya no tiene proyecto como muchas personas dicen? Lo que es evidente es que la izquierda no ha sabido articularse a estas nuevas condiciones culturales, económicas políticas, precisamente porque no se vió a sí misma problematizada por esta cuestión de la postmodernidad crítica y epistemológica, por contraste, la derecha sí. No la derecha tradicional sino una nueva derecha neoliberal mundial. El primer agente político de las tres acepciones de la condición postmoderna ha sido indudablemente la nueva derecha que ha sabido articularse a este nuevo espacio político para definir proyectos ideológicos exitosos. Proyectos económicos no tan exitosos pero que por lo menos parecían que eran lo único que se podía hacer. Además el peso de la cultura norteamericana es tan fuerte en los tres niveles de postmodernidad que un crítico ha llamado al postmodernismo la *Internacional Norteamericana*. Eso ha hecho aparecer al postmodernismo como un artículo de exportación del imperialismo norteamericano en la época actual. Es decir el postmodernismo llega a América Latina, a África, a Asia exportado por los centros académicos norteamericanos, tanto como por los centros de comercialización de cultura, música, video, etc. Llega a América Latina como una moda norteamericana identificada con la política de la derecha, del período de restauración del poder burgués de la administración Reagan y Bush. Por ejemplo, en Cuba un profesor de literatura me invitó a su casa hace unos años y me mostró el

paquete de materiales de la prensa norteamericana que cada semana el encargado de negocios norteamericano mandaba a intelectuales cubanos seleccionados, un poco para alentarlos a dirigirse en una dirección contraria a la revolución. En el caso de este colega, que era una persona interesada en cuestiones de cultura, le entregaban artículos que casi totalmente eran del New York Times, artículos que tenían que ver con conciertos, con exhibiciones de arte postmoderno norteamericano. Un poco como para decir "mira, nosotros tenemos el postmodernismo y ustedes se han quedado atrás".



J.Z.: Pareciera que la derecha renovada se había apropiado del discurso postmodernista.

J.B.: Ese es un punto problemático. Sin embargo hay que reconocer que existe esta identificación. La postmodernidad

No es necesario pensar América Latina desde la perspectiva de la postmodernidad, pero si es necesario pensar los problemas que se están dando en sociedades y culturas latinoamericanas que coinciden con muchos elementos y problemas que han sido articulados alrededor del problema de la postmodernidad.

esa celda. Yo llegué a contar hasta quince menores en esa celda. El menor de ellos tenía cinco años. Había llegado a Santiago desde Arica, junto con su hermano de diez. Aquí llegó por vagancia. Por abandono de hogar. Entonces yo vi la solidaridad de los internos de la población penal. Entonces yo aprendí a conocer a las personas. Dentro de todo lo malo que

es el proceso cultural que se introduce en América Latina un poco con la represión de los movimientos sociales progresistas en los años setenta con la caída de Allende y las dictaduras en el Cono Sur. El postmodernismo es impuesto a la fuerza en América Latina al mismo ritmo que el neoliberalismo. Indudablemente hay ciertas coincidencias. Si la historia ha terminado, si ya no hay nada que esperar y la lucha por la modernidad ya no debe darse, entonces ¿que modelo más agradable que el mercado libre! Porque es un asunto de simplemente seleccionar lo que uno quiere o puede comprar en vez de pensar que hay que hacer cambios estructurales. Es una lógica que resulta de la combinación de cierto hedonismo, si se quiere postmodernista, de cierto escepticismo, que Lyotard llama el colapso de las grandes narrativas como el cambio social, la redención, la modernización, con la idea de que el mercado debe ser el modelo para la sociedad donde la gente escoge libremente lo que quiere. J.Z.: Pero, cuando Lyotard habla del fin de los grandes relatos, él se está refiriendo a la abundancia de la abundancia donde de alguna manera el proyecto de la modernidad se ha completado. Me parece que transferir estas nociones a América Latina es bastante forzado porque en

Quizás donde el postmodernismo ha sido más reaccionario y está más directamente conectado con el poder de las transnacionales, es en la arquitectura. En esa articulación está la nueva cara del capitalismo, la cara lúdica de un sistema que ya se sabe tan dominante que puede ironizar su propio símbolo que es el edificio mercantil.

América Latina el proyecto de la modernidad es un proyecto por realizarse, es una especie de promesa. Por otro lado en América Latina ni siquiera existen las instituciones que en las sociedades de la abundancia llevaron a cabo el proyecto moderno. Entonces, ¿por qué hablar de una postmodernidad latinoamericana? J.B.: Evidentemente hay un desfase entre la situación de Lyotard y la situación de un intelectual de Buenos Aires o Ciudad de Guatemala. Un desfase definido por distintas estructuras culturales, históricas, sociales y económicas sobre todo. Y eso conduce a la idea de que es un poco tonto hablar de postmodernidad en América Latina ya que el proyecto de la modernidad no está completado allá. A eso se puede añadir la influencia que tiene o que ha cobrado en las ciencias sociales latinoamericanas la posición del filósofo alemán Jürgen Habermas, quien ha sido el crítico más fuerte desde una posición socialista o social demócrata de estas pretensiones políticas de la postmodernidad. En efecto, él ve a la postmodernidad como el aparato cultural del neoliberalismo reaccionario. Sin embargo, lo que debo añadir a esa

historia del intelectual cubano que recibía del encargado de los intereses norteamericanos en La Habana recortes de periódicos, es que irónicamente existía en Cuba, en los ochenta, una producción muy importante en las artes plásticas, más que en la literatura y en el cine, francamente, positivamente postmoderna, que se identificaba abiertamente con el postmodernismo internacional. Estos artistas cubanos de los ochenta veían en el postmodernismo su modelo de hacer un arte cubano, políticamente y racialmente progresista. Muchos artistas afro cubanos estaban involucrados en esto. Es decir que los cubanos habían agarrado como suyas en la música, en las artes plásticas, cierta temática y problemática del posmodernismo aun cuando Cuba estaba en una relación muy fuerte de polarización con los Estados Unidos. Indudablemente es el modelo dominante en el arte cubano de los 80. Entonces ¿qué pasa? ¿Es Cuba excepcional o esto refleja algo general? No. Hay otros movimientos en el campo de la cultura latinoamericana del ochenta como el proyecto de poesía de taller en Nicaragua, la campaña del No en Chile, el desarrollo de la literatura testimonial, la nueva canción, nuevas formas de video, las películas como Rodrigo

D. sobre los rockeros de Medellín, la nueva literatura de mujeres y de personas gay que tienen otros modelos narrativos diferentes de los modelos de la gran novela del boom. A diferencia de los plásticos cubanos, no se autodesignan postmodernos pero toda esta producción muy heterogénea entre sí, no reducible, podría pensarse sin embargo como un postmodernismo latinoamericano en el sentido cultural. Entonces ¿qué es lo que implicaría eso? Aunque en un inicio la idea de postmodernidad se relaciona con ciertas crisis que se experimentan en los centros metropolitanos si tiene algo que ver, según la línea que yo sigo en esta discusión por lo menos, con la situación de América Latina, con su heterogeneidad cultural y sus "tiempos mixtos" históricos. Es decir no es necesario pensar América Latina desde la perspectiva de la postmodernidad, pero si es necesario pensar los problemas que se están dando en sociedades y culturas latinoamericanas que coinciden con muchos elementos y problemas que han sido articulados alrededor del problema de la postmodernidad. No hacer eso, pensar que todavía el problema consiste en terminar un proyecto de modernización que fue frustrado por la dependencia, la burguesía o la oligarquía, sería no estar al tanto de las condiciones objetivas del período. J.Z.: La asociación del postmodernismo con el pensamiento neoliberal y una política neoliberal es evidente. J.B.: Sí, pero es una asociación solamente coyuntural. No hay ningún ideólogo neoliberal importante que está a favor

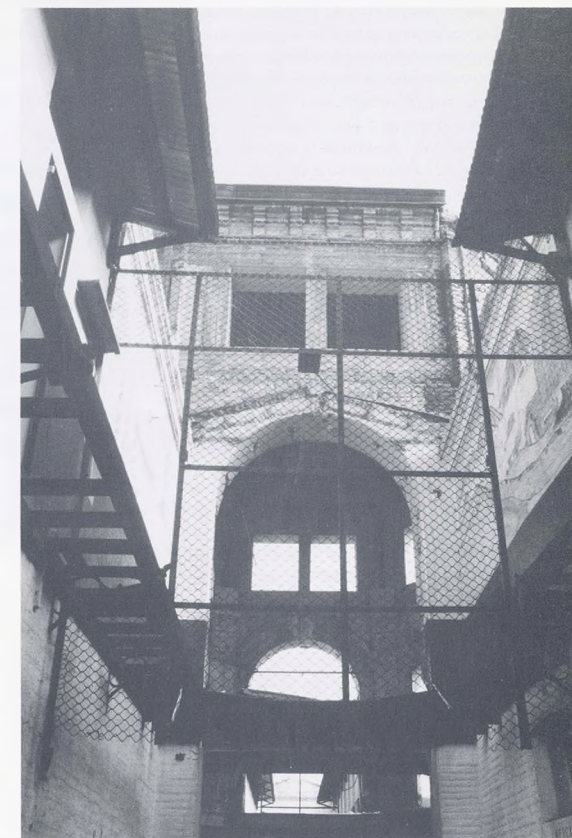
tienen, también tienen algo bueno...

Esta parte, yo diría que es como La Dehesa. Porque aunque ustedes se rían, aquí, en el segundo piso había que pagar hasta 9 unidades de fomento al mes para estar. Era el pensionado. Funcionó hasta el año 1965. Después del terremoto, cuando hubo que demoler, este sector

del postmodernismo, ni en la filosofía. El postmodernismo en Estados Unidos y en Europa es generalmente un fenómeno de gente de izquierda de los sesenta. El más derechista de los postmodernos en Estados Unidos es el filósofo Richard Rorty, quizás la figura más importante de la filosofía norteamericana actual. El es un liberal; estaría políticamente un poco a la izquierda de Clinton. En cambio la derecha oficial en los Estados Unidos, los neoliberales que están alrededor de Bush y Reagan tienen una posición bastante clara. Ellos proponen una defensa de la modernidad, del modernismo estético como el gran arte. Es irónico que el arte de Pablo Picasso que era tan iconoclasta en su momento, se ha convertido en un ícono de valores "universales". Los neoliberales están en contra o tienen muchas dudas sobre la nueva producción cultural de mujeres, de gays, de gente indígena que está asociada a la desfamiliarización de valores, al multiculturalismo, a la combinación de elementos de la cultura de masas. Se esfuerzan en volver a la alta cultura de patrones clásicos, a la filosofía de Platón, al arte del modernismo, etc.

Considero que si hay una coincidencia coyuntural entre el fenómeno del postmodernismo y el auge del neoliberalismo como modelo económico impuesto por los Estados Unidos y los bancos internacionales. Pero a nivel ideológico hay una desconexión. Quizás donde el postmodernismo ha sido más reaccionario y está más directamente conectado con el poder de las transnacionales, es en la arquitectura. En esa articulación está la nueva cara del capitalismo, la cara lúdica de un sistema que ya se sabe tan dominante que puede ironizar su propio símbolo que es el edificio mercantil. La arquitectura postmoderna ironiza el edificio capitalista. Pero aparte de esa conexión, el postmodernismo cultural y filosófico todavía lleva en los ambientes políticos intelectuales metropolitanos una identificación más o menos directa con los valores de la generación de los sesenta. No quiero decir que todo eso sea exactamente de izquierda o que uno pueda estar totalmente de acuerdo. Sin embargo, dudo que muchos artistas postmodernistas norteamericanos hayan votado por Bush. Creo que la mayoría votó por Clinton y que la inmensa mayoría hubiese preferido apoyar a Jesse Jackson. Esa gente es de centro izquierda, liberal. Es un fenómeno generacional en cierto sentido. Es una nueva generación que era joven en los años sesenta y que se está apoderando ahora de las instituciones culturales y académicas después de un largo y difícil aprendizaje en un período muy reaccionario en la historia de Europa y América Latina. A nivel de la cultura, de los medios masivos y de la universidad es la generación de los sesenta que está ganando poder. No son personas asociadas con posiciones abiertamente tradicionalistas y reaccionarias. Eso crea en general cierta ambigüedad política en la cuestión del postmodernismo. Creo que vivimos eso más dramáticamente en Estados Unidos, pero también es un fenómeno en América Latina. Dudo que mucha gente abiertamente asociada con la bandera postmoderna en América Latina sea gente reaccionaria o neoliberal; quizás

son "post", han pasado por cierto desengaño con el sueño revolucionario, pero tampoco han pasado al otro lado. Quizás porque vengo de una tradición -la de la llamada "nueva izquierda"- que no hacía la identificación del marxismo con los países socialistas realmente existentes, no creo que la relación entre posmodernismo y marxismo tiene que ser conflictiva. Creo más bien que se trata de ajustar el marxismo al nuevo terreno que representa la postmodernidad, un poco como hubo otros ajustes o revisiones anteriores en la historia del marxismo y el movimiento obrero (la de Bernstein, la de Lenin, la de Mao, la de Gramsci, etc.). Una problemática



nueva, por ejemplo, un poco dada por la globalización del sistema capitalista es la necesidad de ir más allá del concepto tradicional de la nación-estado y su representación cultural en la literatura, las artes, etc. Tratar de conocer y relacionarse

tuvo que albergar a los incomunicados. También tenían derecho al pensionado, los internos de la tercera edad y los reos de muy buena conducta.

Esta celda era de los homosexuales. El promedio estable de homosexuales era de seis. Pero los lunes llegábamos a tener veinte y hasta cincuenta

más cercanamente con las masas populares, con situaciones de subalteridad que no siempre son adecuadamente representadas aun por la cultura alta más progresista: tratar de entender las estructuras de migración y las nuevas identidades o, para emplear el término de Néstor García Canclini, las "culturas híbridas" que resultan de esto.

J.Z.: Sin embargo, en estos momentos en América Latina se nota como una especie de inamovilidad y desorientación de las vanguardias intelectuales y políticas. Los movimientos pluralistas, todos aquellos movimientos que buscan el cambio o la simple renovación están como paralizados. ¿Esto no sería una consecuencia del pensamiento postmoderno y de las tesis del neomarxismo o la Ernesto Laclau?

J.B.: Lo que es difícil saber es si el problema de los movimientos sociales y la izquierda en general en América Latina es el resultado de un revisionismo posmodernista a la Laclau, FLACSO o toda esa nueva intelectualidad más o menos involucrada en el sistema transnacional, o si el pensamiento postmoderno en América Latina no es simplemente una manera de tratar de representar y pensar el impase en el que se encuentran los movimientos sociales. ¿Quién tiene la culpa? ¿Son los intelectuales seducidos por el postestructuralismo, etc. que han abandonado su tradicional identificación con el pueblo, con la nación?

¿O es que los intelectuales, que también es gente que ha surgido en los proyectos de los sesenta, están tratando de pensar en una situación nueva objetiva en que han cambiado las reglas del juego? No hay ningún país en América Latina donde la televisión no sea un factor absolutamente central hoy en la creación de cultura y de ideología. Eso no fue así en la época del Che Guevara. ¿Qué implicaciones tiene eso para la práctica cultural y política de los nuevos movimientos sociales y la izquierda? La derecha tiene la ventaja de que es dueña de los medios masivos de comunicación. La izquierda es ambigua, tiene todavía esa visión de que la televisión es un instrumento del imperialismo cultural impuesto por corporaciones extranjeras. Pero estas distinciones entre lo nacional y lo extranjero comienzan a cuestionarse un poco tanto como la famosa distinción de centro y periferia de la teoría de la dependencia. Lo que se podía vivir como lo nacional en los sesenta con cierta autenticidad y pasión ahora no lo vemos con tanta fe ingenua. ¿Qué es la nación? ¿representa la imposición de un modelo europeo, eurocéntrico, masculinista, racista sobre masas de personas que no tienen precisamente esa formación cultural o esos valores? ¿Qué ofrece la izquierda

No hay ningún país en América Latina donde la televisión no sea un factor absolutamente central hoy en la creación de cultura y de ideología. Eso no fue así en la época del Che Guevara. La derecha tiene la ventaja de que es dueña de los medios masivos de comunicación. La izquierda es ambigua, tiene todavía esa visión de que la televisión es un instrumento del imperialismo cultural impuesto por corporaciones

como modelo de desarrollo a las comunidades indígenas!

J.Z.: En este momento simplemente no hay izquierda. Está totalmente desarticulada.

J.B.: No es la primera vez que la izquierda a nivel latinoamericano o a nivel internacional ha entrado en crisis. Generalmente cuando hay una crisis o cambio en la estructura del sistema capitalista, la izquierda refleja esta estructura y también entra en crisis.

J.Z.: Dentro de esta problemática. ¿Cuáles son las tesis básicas del posmodernismo de resistencia al cual tú perteneces?

J.B.: Alentar los llamados nuevos movimientos sociales. Es decir tratar de pluralizar los centros de resistencia al sistema dominante. Democratizar hasta el máximo las estructuras de poder. Pluralizar las bases de la nación. Desconstruir la noción tradicional de nación tanto de la izquierda como de la ideología burguesa modernizadora que concibe que la nación debe imponerse al pueblo, que debe ser un proyecto de una élite ilustrada o una vanguardia política que articula alrededor de sus valores una movilización popular. Quizás esa ha sido la fórmula política característica de América Latina en este siglo. La movilización vertical de las masas alrededor de un líder carismático.

J.Z.: Entonces la idea sería la de promover una movilización horizontal.

J.B.: Más horizontal. Promover una pluralización de movimientos sociales, en vez de la subordinación a un partido único. Ahora bien, esto conduce evidentemente al problema más clave de un proyecto político postmoderno. Este es que todos estos grupos tienen sus propias demandas legítimas. Las mujeres, los gays, los ciudadanos de este barrio, de esta región tienen demandas que emergen de situaciones muy específicas o locales. Por supuesto, lo local, es una palabra clave en la palabrería postmoderna. No enfrentan al sistema dominante como tal. Buscan soluciones parciales dentro de las reglas de juego del sistema. De ahí que ninguna de sus actuaciones pueda exactamente amenazar el orden. En ese sentido puede decirse que una política postmoderna puede perfectamente desarrollarse dentro del sistema de mercado y de democracia. Es simplemente una manera de usar los espacios creados por el mercado y la democracia para mejorar la posición de uno. Ese es el modelo de "grupos de interés" que compiten políticamente y económicamente y puede llevar a la noción de que es la única solución, la única política viable. Esta política local ha abandonado la idea de grandes refor-

señoritas. Llegaban vestidos de mujer. Unas damas que llegaban a doler las muelas. En ese tiempo yo era cabo y trabajaba arriba, en la muralla. En esa garita. Nos divertíamos mucho. Pasábamos el tiempo echándonos tallas.

Estamos en la puerta de la cárcel de la Cárcel. Son seis celdas iguales. No

mas, grandes transformaciones. Sabemos que los sujetos humanos que entran en estos nuevos grupos locales difícilmente pueden ser definidos. Su identidad social se define por una pluralidad de situaciones sociales en vez de una sola: mujer, homosexual, indígena, obrero, ama de casa, miembro de un barrio, campesino, lumpen, etc.

J.Z.: Y el hecho de ser definido por distintas posiciones no implicaría una falta de perspectiva total que lleva a la desmovilización.

J.Z.: ¡Puede ser! Pero también implica concebir un partido o movimiento de izquierda de nuevo tipo. Es decir un partido o movimiento de izquierda que integra, que no subordina las luchas particulares a un proyecto único de partido donde hay una dirección que decide para las masas una línea en vez de otra porque le parece que esa línea es más progresista que la otra. Hay que pensar el modelo del nuevo partido o movimiento de izquierda como algo que contiene a todos, a distintos grupos, a nuevos movimientos sociales, como las feministas, los activistas de la defensa de derechos humanos de varios tipos: contra la tortura, en favor de las víctimas del sida o de la gente encarcelada o la gente procesada por el sistema médico de tratamiento psíquico etc. Todos estos grupos pueden coexistir aunque tienen luchas parciales que necesariamente tienen su propia especificidad. Aunque no se trata de contradicciones de "clase", todos tienen como una condición límite de su subalteridad, la estructura del sistema capitalista actual. Para poner un ejemplo, para la izquierda tradicional el problema indígena se solucionaba con su conversión a un problema del proletariado, porque solo si son proletarios los indígenas pueden participar en la nación. Si se convierten en proletariado pueden ser marxistas. Como indígenas no pueden ser marxistas porque no tienen una conciencia proletaria. Necesitan ser proletarizados por el sistema industrial, por el proceso de modernización impulsado por el liberalismo. La izquierda no podía ver la relación entre el *Popol Vuh* y el socialismo. Frente a esta concepción; muchos grupos indígenas se resistían a convertirse en proletariado simplemente porque el proletariado debe representar una etapa histórica más "alta". El indígena no va a ceder sus intereses privilegiando los intereses del llamado proletariado al cual no pertenece o no pertenece completamente. No, ese modelo que era el modelo de la izquierda tradicional modernizadora ya no funciona. Ahora hay que promover la existencia de un partido o un movimiento de izquierda que pueda integrar indígenas, chicos banda, gente de favelas o barrios, intelectuales o artistas de posiciones progresistas que vienen principalmente de la clase media, mujeres, gays, y, por supuesto, también con obreros y campesinos.

J.Z.: Desde esa perspectiva, en este momento ¿hay algún un partido de ese nuevo tipo?

J.B.: Creo que sí, ya están emergiendo. En América Latina el partido que quizás más dramáticamente representa esta posibilidad sería el Partido Obrero brasileño que perdió las elecciones por un estrecho margen frente a la derecha. Me parece que con la caída de Collor está surgiendo de nuevo.

Este partido me parece un partido de izquierda de nuevo tipo en el sentido de que es una conglomeración muy heterogénea de grupos muy distintos que pueden existir dentro del partido no sin tensiones. Sin embargo ofrece a diferencia de los nuevos movimientos sociales en sí, de la llamada micropolítica de los nuevos movimientos sociales, una visión a nivel nacional de transformación de estructuras. Es un partido que está luchando por la hegemonía a nivel nacional. Tiene la meta de transformar el estado. El otro modelo que me parece muy interesante es el Congreso Nacional Africano de Mandela en Sudáfrica. Esa aglomera-



ción no es un partido en el sentido estricto. Hay partidos políticos liberales, comunistas, trotskistas dentro del Congreso Africano. Pero el Congreso en sí es un movimiento que conglomera: blancos, negros, gente de la iglesia protestante,

tenían luz ni camarotes. A los internos se les proporcionaba solamente una colchoneta y dos o una frazadas-cuando habían muchos castigados. Dormían en el piso. Aquí los internos ingresaban previamente allanados. Sin cinturón. Sin corbata. Sin cordones en los zapatos. Sin nada que pudiera atentar contra sus vidas. Aquí llegaban por todos los delitos.

católica, judía, hindúes, sindicatos, organizaciones de barrio. Esas organizaciones participan como organizaciones autónomas con su propia lógica, su propia perspectiva y su propio activismo. No son simplemente "correas de transmisión" de una vanguardia. Hay discusiones, hay una estrategia nacional que trata de conquistar el poder, de redefinir el espacio de la nación, pero no se trata de un partido político tradicional ni derecha ni de izquierda. No es un partido político. Para mí el partido obrerista brasileño y el Congreso Africano representan nuevas modalidades postmodernas de una política de izquierda. Pero la palabra postmoderna no es importante, lo importante es la manera de como ellos están afrontando la nueva situación política y cultural creada por cosas que podemos identificar alrededor del concepto postmoderno. El concepto de postmodernidad no es la clave. Es una simple manera de pensar, de señalar con el dedo ciertos problemas.

J.Z.: Y tú ¿qué opinión tienes sobre el hecho de que a través de los medios masivos se ha logrado una globalización de la cultura? Ahora es prácticamente imposible hablar de un solo grupo étnico que esté al margen de la condición postmoderna. El Tercer Mundo como una respuesta frente a esta penetración cultural ha creado el fundamentalismo que sería la otra cara de la postmodernidad.

J.B.: El fundamentalismo responde a ciertas condiciones culturales y sociales que se están produciendo a consecuencia de la ausencia de una política atractiva, articulada, coherente de la izquierda en relación a los problemas vivenciales y existenciales. Es un poco la idea de que la cultura de la religión compensa un desarrollo material que no se está dando y que no se puede esperar en América Latina. El éxito del fundamentalismo religioso debe ser visto como un desafío a la izquierda. Parte de que todo el campo de la religión tiene un carácter muy clave en relación a la postmodernidad. La articulación progresista entre postmodernismo y religión se podría ver en ciertos aspectos de la Teología de la Liberación como las comunidades de base. También la Teología de la Liberación trata de construir un nuevo sentido de la historia y de la redención desde la perspectiva del otro. El agente, el sujeto de la historia ya no es la elite europea o europeizante sino precisamente ese otro representado por las masas populares. ¿Qué efecto produce en el cristianismo y en la relación que el cristianismo ha mantenido con el colonialismo y el imperialismo? Creo que quiere romper esa relación y crear otro tipo de espiritualidad. En sí la idea de una renovación religiosa me parece que, aunque no se llame postmoderna, se inserta en una especie de desengaño colectivo que se entiende como uno de los aspectos de la postmodernidad. El modelo de la modernidad es la secularización. La separación del campo de la religión de lo social y de lo político. La religión se convierte en una cosa privada. No es el modelo ni del fundamentalismo ni de estos movimientos sociales que tienen que ver con la organización del espacio social donde se desarrollan. La religión y la cultura popular son campos muy claves donde se debate el poder en América Latina. No es que el poder es

simplemente la imposición del fundamentalismo. El fundamentalismo es una respuesta, hasta ahora articulada desde la derecha, al hecho de que la religión es hoy en América Latina un espacio clave para alcanzar el poder. Aunque no creo que todos los grupos fundamentalistas sean necesariamente de derecha o que necesariamente producen una derechización. Esa parece ser la línea general, pero también hay elementos progresistas dentro del protestantismo latinoamericano. Parte del protestantismo surge en América Latina como respuesta de capas medias o bajas al dominio de la iglesia católica.

J.Z.: ¿Qué opinas sobre el denominado "fundamentalismo de izquierda" de un grupo como Sendero Luminoso?

J.B.: Sendero Luminoso es una respuesta ultraizquierdista a la crisis de modernización en el Perú. Sendero es un fenómeno por otro lado limitado por un modelo demasiado vertical de movilización. Sendero quería integrarse con condiciones de vida de la población indígena de los Andes y quería romper con el modelo tradicional de una izquierda conectada demasiado con el estado y con los sectores más desarrollados del país. En ese aspecto ha sido un movimiento interesante, pero su modelo de movilización de masas es más vertical que alguno de los modelos desarrollados por los movimientos sociales que se refugiaban en el Perú con la izquierda más tradicional. Sendero quiere imponer sus cuadros y su visión. De ahí que yo no veo la posibilidad de que Sendero articule un proyecto hegemónico de combinación de movimientos sociales de distintos tipos. Si gana, el modelo que va a imponer es un modelo esencialmente tradicional, estalinista, un modelo que ya ha revelado su bancarrota. Puede imponerse por las actuales condiciones del Perú, pero yo creo que en ese caso veríamos la misma historia que hemos visto en el desarrollo del sistema soviético o chino. Dura, tiene ciertos logros, supera ciertas contradicciones, pero tarde o temprano va a encontrarse en una especie de impase histórico de su proyecto que tendrá que recomponer por un lado u otro: volver a un modelo capitalista de organización nacional o encontrar una nueva manera para rearticularse. Entiendo que Sendero surge en esta crisis postmoderna de modelos de desarrollo. Pero yo lo veo más como parte del problema que como parte de la solución. Forma parte de un tradicionalismo político que tiene cierta militancia y cierta fuerza precisamente por ser tradicionalista. Es una especie de simulacro, si se quiere, de un partido bolchevique leninista "clásico". Es un simulacro del partido de los años veinte y treinta, del llamado "Tercer Periodo", que tenían ese tipo de militancia. Pero no es un buen modelo en las actuales circunstancias. El problema parece ser que Fujimori y Sendero han monopolizado el espacio político entre ellos, y que representan ambos dos tipos de autoritarismo relacionados con modelos alternativos de una "modernidad" nacional. Para mí, el esfuerzo de crear una alternativa democrática y popular en el Perú, por lo tanto, es de hecho "postmoderno", aunque nunca se llamaría así a sí mismo.

Todo lo que se comete afuera, aquí también se cometía: robo, homicidio, violación, pendencia. Eran sacados tres veces al día al baño. Las celdas no tenían luz natural. Muchos aquí se mataron. Se daban de a cabezazos. Por eso hay sangre en los muros. El olor que van a sentir es olor a hacinamiento. Olor a ser humano. Las celdas se pintaban dos o tres

(DE LA RELACIÓN ENTRE ESCRITURA Y PODER)¹

LA QUINTRALA

de la firma

Recordando el viejo lema de la instrucción "La letra con sangre entra", podríamos, en el caso de la Quintrala y las manifestaciones del poder de la época, decir que la letra de fundación del dominio es de sangre. Los modos de escribir son los modos de azotar. Se introduce la escritura en el cuerpo del indio, el negro, del mulato, del mestizo, de nosotros mismos, abriendo grietas en la piel destinada a la percepción del dolor.

Olga Grau

Me gustaría anticipar los puntos de reparo o extrañeza que puedan producir dos de las ideas que se expresan en este trabajo.

Por una parte, escribo sobre la escritura mirando desde el margen de la literatura, fuera de sangrías, remitiéndome a una escritura elemental.

Desde este sitio elemental he tomado como modelo la alfabeto firma de una mujer, su falta gráfica leída como huella mnémica.

La posibilidad de penetrar en el significado y sentido de la firma de la Quintrala, que es una no-firma desde el lugar común tradicional de la escritura, tendría que imponer un método de deconstrucción de los sucesivos textos que ha incitado su figura. De ese método cabe esperar algunos alcances para la cuestión misma de la escritura. Tales textos han sido trazados desde claves que aún aspirando a la diversidad y a menzudo a la polémica (B. Vicuña Mackenna, A. Díaz Meza, J. Eyzaguirre, M. L. Amunátegui, Magdalena Petit, etc.) son equivalentes en el olvido de una clave que se sitúa en el lugar pre-histórico de la escritura, o lugar de la

preescritura, o en el de la ultra o plus-escritura. Estos lugares se vinculan a la práctica material del poder, que puede prescindir de toda letra escrita conforme a cualquier código escritural instituido al que se le atribuye el carácter de fundador de toda historia. Pero quizás no puede prescindir del principio general de la inscripción.

Con la referencia a un dominio preescritural en el sentido gráfico-alfabético, entramos en el caso de la Quintrala, mujer de la Colonia, a la dominación que inscribió sobre los cuerpos de sus esclavos, indígenas, negros y mulatos.

FIRMA E IDENTIDAD

Algunas de las mujeres del siglo XVII, propietarias o monjas, ingresaban al espacio de la grafía aprendiendo a firmar y recibiendo algunas migajas de instrucción. Como dice B. Vicuña Mackenna "mengua de la mujer, generalizada en aquel siglo, y de la que existen irrecusables ejemplos en altísimas damas. Juzgaban los rancios castellanos que la escritura, útil en el hombre, se trocaba en arte del diablo

veces al mes. Aquí estaban desde uno a treinta días. Después de las cinco de la tarde se les ponía un tachito. Un mocito se encargaba de eso. Para que el castigado evacuara. Nosotros no los veíamos entre las cinco y media de la tarde hasta las ocho de la mañana del día siguiente. Ahí veníamos a saber si estaban vivos o no. Al otro día veníamos a saber las

cuando la usaba la madre, la esposa, la virgen". Más que aprender a leer, aprendían a *decorar*, es decir, a recitar palabras a gritos, además de coser, bordar, fabricar loza perfumada, cocinar y andar con gentileza. Una carta era para la mujer de la colonia, simplemente un *recado*, oportunidad de enviar o recibir billetes de los hombres.

La ausencia o la escasa experiencia de la mujer en la escritura con su caligrafía y ortografía dignificante hacia todavía sorprenderse a los marinos ingleses del siglo XVIII que, admirados del ingenio y animosidad de las chilenas para hablar, cuando éstas escribían para ellos sus nombres daban cuenta de su mayor torpeza.

La firma es la gráfica de nuestra identidad reconocida socialmente. La gráfica social aprendida para señalar nuestra individualidad. Actualmente el analfabeto marginado del sistema de signos, bajo el modelo de pesquisa delictual de fines del siglo pasado, imprime su huella digital que habla de su exclusión de toda propiedad, que no sea la propiedad sospechosa de su cuerpo. Todo lo contrario de la solvencia que promete la firma que avala.

La firma de umbral, de apariencia, de disimulo de las manos torpes habla de la débil individualidad.

La firma afirma nuestra identidad, la hace pie de declaración, de aceptación, de creación. Sobre la horizontal se yergue o descuelga el enunciado vertical. Sostiene o suspende nuestra posibilidad humana de erección. Podemos desaparecer, pero ahí, en la firma tomamos presencia actual. Ya idos, comparecemos. La firma nos hace sujetos históricos. O como dice Derrida, en *Marges de la Philosophie*, la firma es la fuente de producción de lo enunciado.

La Quintrala no sabía firmar. Para más de alguien podrá parecer extraño el analfabetismo de una de las mujeres más poderosas y temidas de la aristocracia colonial. Y en cierto modo lo es; no porque todas las aristócratas supiesen leer y escribir, sino más bien porque en ella abundaba la voluntad y porfía, suficiente para hacerse de esas artes. Esa porfía y voluntad más bien parecen haber resistido el aprendizaje.

Tal vez la Quintrala no necesitó de la grafía del lenguaje verbal, para hacer sentir su poder. Quizás se rebeló contra la firma femenina, contra el decoro de la cultura, de la apariencia, de educación. Su ignorancia de la escritura y de su propia firma, la escritura minimal, ele-

mental, la esconde y expone según edad y estado del carácter, en distintos documentos. En el testamento del 15 de enero de 1665 declara su ignorancia y por no saber firmar, firma por ella Pedro Vélez Pantoxa, a ruego de doña Catalina de los Ríos y Lisperguer. En confesión del 28 de julio de 1664, en el proceso seguido en su contra a raíz de la muerte de la esclava Micaela, matada a azotes, declaró no poder firmar la confesión por no saber firmar.

Siendo joven alegó disculpas de tener la mano descompuesta, acaso en la incomodidad de su ignorancia.

Su mano enferma es la mano que no puede escribir con pluma y tinta, mano convulsa, impedida de motricidad fina, sin cauce culto de su gran energía, mano marginal, incontrolada, incivilizada, mano no reprimida ni exigida por los gestos cultivados de la historia oficial. Rebeldeía, asimismo, contra la inserción minimalizada en la cultura formal de que es objeto la mujer. Negación de una negación. La voluntad de no aprender a firmar por parte de la

Quintrala es un saber de su real poder. No escribir es en ella un verdadero gobernar: la hacendada que *sabe* los mecanismos del sometimiento máximo, que cotidianamente practica, aplicando su señorío. La hacendada, la Señora.

La Quintrala podría ser un paradigma de fuerte contradicción que resuelve en sus gestos: *exclusión*—de lo cultural hispánico— y *ambición de poder*—en la fundación de un nuevo mundo.

Las raíces del pasado de colonizador junto a la voluntad de echar raíces nuevas forman un conjunto complejo y controvertido de sentimientos y emociones constituyendo un mapa afectivo muy curioso y de extraordinario vigor. Sustituimos la comprensión del "engendro" o "fenómeno" Quintrala, la comprensión del mestizaje como origen de temperamentos incontrolados, por el de horizontes cruzados, desarraigambres colectivas, pobreza y algunas riquezas, desorientaciones, unidos a una búsqueda de instauración del poder.

El encuentro en el Nuevo Mundo de "pura" naturaleza, da lugar a las analogías: indios/animales salvajes, negros/cuerpos de carga, mulatos/animales domésticos, que configuran formas de poder sobre los cuerpos humanos a los que se somete en el maltrato cotidiano.

Negros o indios colgados en las plazas públicas por haberse rebelado; negros o indios, mulatos castigados físicamente

novedades. Por afuera había un tubo que se encendía con muy poquita luz, solamente para mostrarles el rancho, el desayuno y la comida. Los reos dibujaban en las murallas. Dibujaban distintas cosa para saber cuántos días llevaban castigados. Vamos bien a pasar a esta celda donde, para mi gusto, hubo un interno que era un artista en potencia: Pintó eso con

por incumplimiento o mala realización de un deber. Flagelación, tortura de garrucha, aguas y cordeles. Todo ello formaba parte de la aplicación del poder tanto en las haciendas como bajo las instituciones civiles de la Colonia. Es cierto que la represión y violencia físicas son el fundamento del poder de conquista y colonización. Es cierto, en ese sentido, que la Quintrala es sólo un ejemplo, una forma concreta de ejercerlo. Ante todo, en los cuerpos.

Es en el cuerpo ajeno, o en el cuerpo como ajeno, donde siempre se materializa —al ejercer sobre él— el poder. La apropiación de otros cuerpos en la esclavitud o la apropiación del objeto de trabajo de otro (producto de la energía de ese cuerpo) no son sino dos formas económicas de extender o delegar las posibilidades del propio cuerpo. El castigo físico a los niños, a la mujer, a los ancianos, a los enfermos, a las personas, es sentir el cuerpo del otro bajo el dominio del propio. El cuerpo del otro es percibido en la conciencia del poderoso como una posesión, como prolongación del propio. La representación del poder está modelada sobre la representación del cuerpo ajeno como un órgano del propio, como un miembro que le pertenece. Los cuerpos poseídos tienen una calidad fantasmagórica y su situación ambigua, ambivalente, vulnerable, área el acicate, la voluntad de constituir permanentemente la memoria de la posesión, de su administración, de la dominación. El cuerpo ajeno es fantasma respecto del propio. Se tiene y no se tiene. Su carácter de "fuera" requiere de la tacticidad, de sentir el otro cuerpo y que éste se deja sentir como superficie, como campo de dominio.

En el discurso clínico, el miembro fantasma es aquel miembro que, amputado en una operación quirúrgica, sigue siendo sentido por el paciente que reconstituye así, de un modo alucinatorio, la integridad del propio cuerpo. Podríamos decir que allí el miembro fantasma es una región del silencio, de ausencia. En esta interpretación del cuerpo poseído y dominado, este cuerpo *se hace silente* por la acción del otro cuerpo. Cuerpo presente obligado a ser silente, en una cierta ausencia de sí mismo, dando cabida a la presencia del dominador.

En el cuerpo del torturado se leen los gestos de dominio del Otro, que violenta la piel, la carne, el músculo, la articulación, desintegrándolos del elemento de subjetividad que poseen, haciéndolos pertenecer a la propiedad de los objetos que ese Otro puede manipular, como mudos objetos que le pertenecen, que le están sujetos.

Todo poder es finalmente material, incluso el espiritual en cuanto se materializa en rituales, escenas, iconos, gestos corporales. Las formas en que se materializa la dominación pueden sofisticarse, encubrirse, ocultarse laberínticamente, como lo mostró Kafka, pero en último

término es el cuerpo el que afecta o es afectado, metamorfoseado.

Joaquín Edwards Bello afirma en su trabajo sobre la Quintrala: "Los esclavos de esos patrones, y después los inquilinos, recibían alimentos inferiores, lo cual es un sistema para mantenerlos en estado de obediencia y de inferioridad orgánica".

El soporte corporal del poder: entraña y superficie. Sabemos bien que la Quintrala usaba el látigo, que lo usó en sus esclavos y en el Cristo de Mayo, se llegó a decir. Si hurgamos



en la memoria de nuestra infancia quedó grabada en ella la figura de esta mujer como figura y como leyenda. Y allí quedó asociada a los látigos, a las flagelaciones, a la

Los trazos de la grafía de conquista son las marcas terminales de la convulsión interior. La red nerviosa convertida en lengua de azote, escritura que brota del golpe caliente sobre la piel. El chasqueo de la lengua de piel del animal proveniente del viejo Mundo llega en la mano del conquistador azotando la piel del indígena. Dos pieles chocan.

una cuchara, lo único que le proporcionábamos junto con el rancho. Yo veo lo que quiero ver. A lo mejor ustedes van a ver otra cosa, pero el dibujo está ahí. Saquen sus conclusiones.

Yo llevo casi 26 años trabajando en esto y todavía no conozco una cárcel....

crueledad indecible.

¿Por qué las representaciones escolares y populares olvidaron los otros latigazos? El látigo de la colonia, su atrocidad, quedó representada en el látigo de Catalina de los Ríos.

¿Por qué la leyenda acalla la historia real, o es que nunca ella puede ser contestada?

Se cuenta la historia en la figura de una mujer. La historia de la mujer se cuenta superponiéndose a la otra historia. Su figura no es marginal, es marginal por su uso: lo extraordinario, lo espantable, lo inaudito, lo repugnante, aunque al fin y al cabo, también lo fascinante.

UNA LENGUA DE AZOTE

Recordando el viejo lema de la instrucción "La letra con sangre entra", podríamos, en el caso de la Quintrala y las manifestaciones del poder de la época, decir que la letra de fundación del dominio es de sangre. La tinta es el humor del cuerpo que brota desde la hendidura abierta por ese instrumento de escritura, el látigo. Su soporte, la piel. Lo más periférico y sin embargo hecho del mismo tejido embrional que el cerebro. La tinta, la sangre. La letra de sangre con el golpe sale. Los modos de escribir son los modos de azotar. Los cuerpos azotados, las espaldas, nalgas, muslos, páginas escritas, donde reluce del modo más palmario el poder. El golpe es el movimiento que envía la fuerza del poder.

Se introduce la escritura en el cuerpo del indio, el negro, del mulato, del mestizo, de nosotros mismos, abriendo grietas en la piel destinada a la percepción del dolor.

La Quintrala, a la condición pre-histórica de ese cuerpo respecto de metrópolis y dominios europeos, le agrega también una escritura prehistórica, rudimentaria, de violencia máxima, bárbara.

Se instala la escritura del poder que en su instalación y brusca evidencia y dominio expone su aspecto de modelación y expresión física.

El cuerpo se institucionaliza, se lo obliga a comparecer dentro de una comunidad que se funda bélicamente.

Los gestos del poder de la Quintrala, a fin de cuentas, no hacen sino continuar las prácticas constitutivas del Nuevo Mundo, de los conquistadores. El Viejo Mundo se define a sí mismo nuevamente desde el nombre del Nuevo Mundo-hijo que debe ser sometido y obligado al sometimiento del hombre blanco-adulto-civilizado. La Quintrala somete, asumiendo las relaciones patriarcales de dominación. Pareciera así, que ella como mero ejemplo de un modo de dominación atávico quedase envuelta, resuelta en él. Pareciera.

La Quintrala, al ejecutar, o en el mandato de ejecución de los gestos del poder, accede a él. Y al apropiarse de los gestos del poder es estigmatizada. La marca de su estigma la convierte en perverso paradigma. Al mostrarse con poder, con toda la evidencia que le es posible en el desbordamiento

más completo no sujeto a norma alguna y fuera de toda medida, su poder se confunde con los encantamientos o magias demoniacas que le son asociadas y, que por lo demás son de muy difícil prueba. El poder de la mujer tiene siempre algo maldito, sucio, oscuro.

Los trazos de la grafía de conquista son las marcas terminales de la convulsión interior. La red nerviosa convertida en lengua de azote, escritura que brota del golpe caliente sobre la piel.

El chasqueo de la lengua de piel del animal proveniente del viejo Mundo llega en la mano del conquistador azotando la piel del indígena. Dos pieles chocan. La mano que las acerca quiere hacer recordar, hacer saber, hacer sentir la inferioridad, la animalidad, la incivilidad del indígena y ya pronto del negro, del mulato.

El instrumento es también una piel inferior. La piel del animal temida en ese uso. Piel contra piel. Dos pieles en las que han intervenido los gestos civilizadores en la constitución cultural, en la factura de una sociedad dividida por la dominación.

Al cuerpo prehistórico se le imprime una escritura prehistórica viejomundista que en el chasquido sobre el cuerpo separa dos condiciones humanas: dominados y dominadores.

El látigo contamina el cuerpo dejando la huella del cruce de dos culturas, de dos comunidades, de dos clases. La marca del látigo hace visible la dualidad. Se entrecruzan dos formas culturales en la huella, en la cicatriz. Dos materias se encuentran en la escritura: una de ellas materia de sacrificio, superficie del visible poder de la otra. La escritura cultural propia, el maquillaje, el tatuaje, es violentamente intervenida en su carácter ritual y sustituida por la ritualidad de la otra. La escritura latigal retrotrae al pasado y toda escritura que se le impone al cuerpo, toda marca del movimiento punitivo de otro cuerpo alude a una reserva del poder, a formas almacenadas y puestas en ejercicio en último término: la mujer sobre el niño, el hombre sobre la mujer; la mujer sobre la niña, la mujer sobre la mujer; el hombre sobre el niño, el hombre sobre el hombre.

La escritura de la Quintrala le dió un nombre, la conservación de su identidad. Su saber del poder la constituyó legendariamente como bruja mala y sexual, o como figura novelesca en su tratamiento historiográfico: "La Lucrecia Borgia mapochina".

Su escritura, aunque imposible de conservar, queda recordada en su eficaz energía. Los golpes de su látigo son los signos somáticos de una pre-escritura constitutiva de la escritura histórica de la memoria colectiva.

El significado de la pre-escritura de la Quintrala la hizo figura histórica, digna de escritura. Al final de cuentas, la Quintrala tuvo una firma.

1. Trabajo presentado en el Primer Congreso de Literatura Femenina Latinoamericana (Agosto de 1987. Santiago de Chile)



INDROS

P R O D U C T O R A
G R A F I C A

La
mejor
impresión
de Santiago

Nataniel 1675

Teléfonos:

(fax) 5556282

5558733 • 5569649

**un espacio para la discusión cultural
escúchenos en el 130 del dial a. m.**

Martes 22.00 horas

**"Hablando de literatura
en la tierra"**

Semanalmente
conversamos con
invitados acerca de
autores, textos y
propuestas literarias.

Miércoles 22.00 horas

**"Mientras la
ciudad duerme"**

Revisamos nuevas
tendencias del teatro,
cine, música. Hablamos
de eventos culturales con
entrevistas e invitados.



Martes 23.00 horas

"Triángulo abierto"

La realidad de
homosexuales y
lesbianas con temas,
entrevistas, música.
Unico programa en
la radiofonia
nacional que
recoge esta
temática.

Lunes 23.00 horas

**"Cine en
sintonía"**

Comentamos lo mejor
del cine junto a las
bandas sonoras de los films.

un espacio para la discusión cultural



¡ TODA NUESTRA
ACCION ES
GRITO DE
CONTRA EL
IMPERIALISMO
Y

CeDInCl

aflojando

- BRUJILLARDO D. LA ESTRATEGIA FATAL DE LA INDIFFERENCIA (Nelly Richard, entrevista)
- BRUJILLARDO: TEORIA DEL SIMULACRO, PRESENCIA EN VIVO Y CUERPO NATURAL (Martin Hopenhayn, Guadalupe Santa Cruz, Willy Mayr, Elvira Hernandez y Carlos Perez)
- NUUESTOS MODOS DE VIDA (Jesus Martin-Bayardo)
- POSTDICTADURA Y REFORMA DEL PENSAMIENTO (Alberta Moreiras)
- JOHN BEVERLEY: DESDE LA NUEVA IZQUIERDA (Juan Zavallos, entrevista)
- LA FIRMA DE LA QUINTA ROTA (Olga Cruz)

SANTIAGO DE CHILE