

REVISTA DE CRITICA CULTURAL

JUNIO 2006 Nº 33 \$ 3.000

CeDInC

Ser. post. latinoamericano

Amores perros y la mercantilización del arte (bienes, tumba, trabajo)

El latinoamericanismo después del 11 de septiembre de 2001

Dilemas del gobierno indígena

La máquina del tiempo. Independencia y Socialismo en el siglo XXI

El problema mapuche y los límites del pensamiento liberal



Nuevas visibilidades políticas de la ciudad y visualidades narrativas de la violencia

06

Jesús Martín Barbero

"Amores perros" y la mercantilización del arte (bienes, tumba, trabajo)

12

John Kraniauskas

El latinoamericanismo después del 11 de septiembre de 2001

21

John Beverley

Dilemas del gobierno indígena

24

Raúl Prada Alcoreza

Fragmentos de "El Entrevero" (inédito)

30

Andrés Ajens

La Guerra del gas. "PACHACUTIK, el nuevo tiempo"

36

René Dávila

El problema mapuche y los límites del pensamiento liberal

42

Sergio Villalobos-Ruminott

La máquina del tiempo. Independencia y Socialismo en el siglo XXI

46

Sergio Cheffec

Ser. post. latinoamericano

50

Colectivo TRISTESTÓPICOS

Recientes recorridos de la izquierda uruguaya

52

Alvaro Rico

El arte chileno en el contexto internacional

56

5 preguntas a Gerardo Mosquera, a propósito de "Copiar el edén, arte reciente en Chile"

Revista de Crítica Cultural

Tres comentarios a Gerardo Mosquera

58

Alberto Madrid / Carolina Lara / Patricio M. Zárate

El arte más allá del dispositivo de exhibición

61

Conversación sobre el libro "El pez, la bicicleta y la máquina de escribir" (Editores: DUPLUS)

Galería Metropolitana

De multivias y detenciones obligadas

64

Comentario a "Ciudades Translocales: espacios, flujo, representación" (Editores: Rossana Reguillo y Marcial Godoy)

Rubi Carreño

L
E
C
T
U
R
A
S

La imagen de portada y las que recorren la mayor parte de este número corresponden al video documental "Pachacutik, el nuevo tiempo" (2002-2004) de René Dávila

Directora: NELLY RICHARD

Consejo Consultivo: DIAMELA ELIIT / FEDERICO GALENDE / CARLOS PÉREZ U. / CARLOS OSSA

**Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile
www.revista-de-critica-cultural.cl**

**Publicidad y suscripciones: ANA MARIA SANVEDRA / LUIS ALARCÓN
Fono / Fax: (56-2) 563 0506 / E-mail: revista@entelchile.net**

Diseño Gráfico: ROSANA ESPINO

Imprenta Salesianos

Fonds

Prince Claus Fund for Culture and Development

Hoge Nieuwstraat 30
2514 EL Den Haag
The Netherlands

tel +31 70 427 4303
fax +31 70 427 4217
info@princeclausfund.nl
www.princeclausfund.nl

The Prince Claus Fund stimulates and supports activities in the field of culture and development by granting awards, funding and producing publications and by financing and promoting networks and innovative cultural activities. Support is given both to persons and to organisations in African, Asian, Latin American and Caribbean countries.



Exposiciones
www.ccplm.cl

Creación y patrimonio de Chile y el mundo

muestras
catálogos
visitas guiadas
conferencias



Centro de Documentación de las Artes
www.centrodedocumentaciondelasartes.cl

Archivo de artes visuales contemporáneas

catálogos
revistas
libros
videoteca
programación audiovisual



Cineteca Nacional
www.cinetecanacional.cl

Archivo y difusión del patrimonio audiovisual

ciclos
estrenos
charlas
talleres



Artesanías de Chile
www.artesantiasdechile.cl

Exhibición de lo mejor de nuestra artesanía tradicional

exposición
ventas
talleres



WWW

ccplm



cl

Plaza de la Ciudadanía s/n,
Santiago Centro.
Metro Moneda.
Entrada a estacionamientos subterráneos por Teatinos (vereda oriente).
Acceso peatonal Centro Cultural por Teatinos y Morandé.
Consultar mapa y horario en www.ccplm.cl
(56 2) 355 6500



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE LETRAS

DOCTORADO EN LITERATURA
(Re-acreditado ante CONAP. BECAS)

Y
MAGÍSTER EN LETRAS

MENCIONES
LINGÜÍSTICA Y LITERATURA
(Acreditados ante CONAP. BECAS)

ADMISIÓN 2007

Fecha de postulación: 15 de septiembre al 31 de octubre de 2006
Lugar: Av. Vicuña Mackenna 4860, Maucú
Consultas: PROGRAMA DE POSGRADO, FACULTAD DE LETRAS
Fono: 354 7885 - Fax: 354 7888
Email: psotoc@uc.cl

Gabriela Mistral

ANA PIZARRO
Gabriela Mistral
El proyecto de Lucila

SESANA MUNKICH
Gabriela Mistral
Soberbiamente transgresora

EL OJO ATRAVESADO
Correspondencia entre Gabriela Mistral
y los escritores uruguayos
Edición, selección, notas y comentarios
Silvia Cuervo / Verónica Zumbado

País de la ausencia,
extraño país,
más ligero que ángel
y seña sutil,
color de alga muerta,
color de neblí,
con edad de siempre,
sin edad feliz.

Adquiéralos en las
mejores librerías del país

www.lom.cl

LOM
EDICIONES

Melbourne 2004
Wellington 2005
Santiago 2006
Johanesburgo 2007
Melbourne 2008

The South Project

3 al 7 de octubre de 2006

Cruzando horizontes

Condición, contexto y comunidad en el Sur

Tercer encuentro de la programación *diálogo sur-sur*
Centro Cultural Estación Mapocho
Museo de Arte Contemporáneo
Universidad ARCIS

Invitados entre otros:

- Khwezi Ghule (Sudáfrica), co-curador CAPE 2006
- Francisco Brugnoli (Chile), Director MAC
- Mai Abu ElDahab (Egipto), co-curadora MANIFESTA 6
- Ticio Escobar (Paraguay), Director Museo del Barro
- Nikos Papastergiadis (Australia), escritor, TERCER TEXTO
- Christina Barton (Nueva Zelanda), curadora y escritora

TRANS
VERSA

Artistas de Australia y Nueva Zelanda
Curatoría - Zara Stanhope y Danae Mossman
Museo de Arte Contemporáneo
Galería Metropolitana
Centro Cultural Matucana 100

Make the Common Precious
Curatoría - Kevin Murray
Centro Cultural Estación Mapocho
Presenta Craft Victoria

Participante de TRANS



Inscripciones abren en agosto
www.southproject.org
mmoreno@craftvic.asn.au
31 Flinders Lane, Melbourne
Tel (61 - 3) 9650 7775
Fax (61 - 3) 9650 5866



Participante de TRANS



Escuela de Arte
Pontificia Universidad Católica de Chile

Licenciatura en Arte
Teléfono: 3545210 - 3545265 - Fax: 3545155


Programa de Educación Continua
Teléfono: 3545210 - Fax: 3545217

www.puc.cl/artes/

Incluye CD con material de apoyo y poemas en *mapudungun*

MAPUDUNGUN

El habla mapuche



Fernando Zúñiga

Un libro editado por el
CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS
www.cepchile.cl



SPAM_arq

REVISTA DE EXPLORACIÓN
DE LAS CONDICIONES
QUE CONFIGURAN LA
CIUDAD CONTEMPORÁNEA

SPAM_arq ES UNA PUBLICACIÓN TRIMESTRAL EDITADA EN SANTIAGO DE CHILE, ENFOCADA A SER UN EJERCICIO DE DISCUSIÓN TEÓRICA SOBRE LA CIUDAD. UNA HERRAMIENTA DE ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS NUEVAS RELACIONES ESPACIALES QUE SE ESTÁN GENERANDO Y SU ENCUENTRO CON LOS CAMBIOS SOCIALES Y POLÍTICOS DE LA CIUDAD ACTUAL. **SPAM_arq** SE DEFINE COMO UNA TRAYECTORIA EXPERIMENTAL, SIN PRECISIÓN EN EL DESTINO DEL RECORRIDO, OBSERVANDO, COMO PROCESO DE EXPERIMENTACIÓN, EL MOVIMIENTO DE LA CIUDAD. SUS SERVICIOS, CONTACTOS Y ACTIVIDADES **SPAM_arq** BUSCA GENERAR UN ÁMBITO DE DISCUSIÓN ABIERTA, SIN PRETENDER REPRESENTAR NI CONSTRUIR UNA POLÍTICA INSTITUCIONAL. **SPAM_arq** SE ELABORA A PARTIR DE CONTRIBUCIONES GRATUITAS DE UN CONGLOMERADO DE PARTICIPANTES, TANTO EN EL TERRITORIO NACIONAL COMO EN EL EXTRANJERO. **SPAM_arq** ES UNA PUBLICACIÓN QUE APUESTA POR UNA VISIÓN DE MULTIPLICIDAD Y DIVERSIDAD DE MIRADAS DE LAS CONDICIONES DE LA CIUDAD ACTUAL.

INFORMACIÓN: www.spam-arq.cl mail@spam-arq.cl // **PUNTOS DE VENTA:** LIBRERÍA METALES PESADOS, José Miguel de la Barra 440, Santiago Centro // LIBRERÍA PRÓLOGO, Merced 373, Santiago Centro // LIBRERÍA LDM, Moneda 450, Santiago Centro // LIBRERÍA MUNDO DE PAPEL, Constitución 8, Barrio Bellavista // LIBRERÍA TAKK, Andrés de Bueñalida 18, Providencia // LIBRERÍA NUEVA ALTAMIRA, Las urbinas 23 local 44, Providencia // LIBRERÍA CATALONIA, Las urbinas 17, Providencia // LIBRERÍA UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES, Ejército 278, Santiago Centro // LIBRERÍA UNIVERSIDAD ARCIS, Libertad con Esperanza, Santiago Centro.

UNIVERSIDAD DE ARTE Y CIENCIAS SOCIALES

POSTGRADOS, DIPLOMADOS Y CURSOS UNIVERSITARIOS



MAGÍSTER EN ESTUDIOS CULTURALES

(modalidad: semipresencial)

Directora: Nelly Richard
Crítica y Ensayista, Directora Revista Crítica Cultural.

MAGÍSTERES PRESENCIALES

- **MAGÍSTER EN POLÍTICAS SOCIALES Y GESTIÓN LOCAL**
Directora: Teresa Quiroz
Magíster en Sociología CLACSO.
- **MAGÍSTER EN SOCIOLOGÍA: Transformaciones Sociopolíticas y Prácticas de Resistencia**
Directora: María Emilia Tijoux
Doctora en Sociología. Universidad de Paris VIII, Francia.
- **MAGÍSTER PSICOLOGÍA SOCIAL: Transformaciones Sociopolíticas**
(Titulación Universidad Autónoma de Barcelona, España)
Directora: Isabel Piper
Doctora en Psicología Social
Universidad Autónoma de Barcelona.
- **MAGÍSTER EN ECONOMÍA: Globalización y Debates Contemporáneos**
Director: Patricio Escobar
Magíster Ciencias Económicas del Trabajo, UAHC.

MAGÍSTERES A DISTANCIA

- **MAGÍSTER EN EDUCACIÓN**
Menciones: Gestión Educacional / Escuela y Comunidad / Curriculum y Evaluación / Orientación
Programa Patrocinado por UNESCO
- **MAGÍSTER EN CIENCIAS SOCIALES**
Menciones: Política / Epistemología / Comunicación
Director programas a distancia: Emilio Gautier
Doctor (c) en Filosofía Política.
Director ejecutivo programas: Javier Zúñiga
Magíster en Políticas Sociales y Gestión Local.

MAGÍSTERES SEMIPRESENCIALES

- **MAGÍSTER EN PSICOLOGÍA:**
Mención Análisis Institucional y Grupos
Directora: Martha Elva López
Psicoanalista, Estudios Doctorado en Psicología, UNAM, México. Post-graduada FLACSO-Chile.
- **MAGÍSTER EN EDUCACIÓN**
Menciones: Liderazgo y Gestión Educativa / Curriculum Inclusivo / Educación Infantil / Matemáticas / Trabajo con Familia y Comunidad.
Directora: Ofelia Reveco, Doctora en Educación, Magíster en Ciencias Sociales, Educadora de Párvulos.

DIPLOMADOS

- Gestión Municipal Innovativa
- Gestión Cultural
- Mediación Familiar
- Nuevo Proceso Penal y Litigación
- Administración Escolar y Gestión de Calidad y Equidad
- Fotografía Digital
- Gráfica Popular
- Desarrollo empresarial para Pymes
- Terapia Corporal

CURSOS UNIVERSITARIOS

- Arqueología del Tarot
- Asistente Dirección de Cine

UNIDAD DE ADMISIÓN POSTGRADOS Y PROGRAMAS ESPECIALES

Huérfanos 1710, segundo piso Santiago.

Tel.: (56-2) 386 66 45 (56-2) 386 66 46 email: udap@uarcis.cl www.uarcis.cl

Nuevas visibilidades políticas de la ciudad

y visualidades narrativas de la violencia

A la memoria de Milton Santos y Norbert Lechner

Después de casi veinte años de sufrir la perversión de tener a la economía –travestida de ciencia pura y dura– actuando como único e inapelable protagonista, vuelve la política en la situación latinoamericana con todo lo que ella conlleva de inercias y vacíos pero también de esfuerzos por recargarla de densidad simbólica.

De ese renovador pensamiento son muestra cierta las dos lecturas mayores del contexto que nos han legado, antes de morirsenos ya iniciado el nuevo siglo, dos de nuestros más grandes cartógrafos de la política: el geógrafo brasileño Milton Santos empeñado en pensar las transformaciones políticas del espacio, y el politólogo chileno Norbert Lechner dedicado a descifrar las mutaciones

ESPACIOS Y TIEMPOS DE NUESTRA SITUACIÓN

Desde Colombia oteo la *situación latinoamericana* marcada a trazos gruesos por un rasgo fuertemente acentuado: el retorno de la política al primer plano de la escena después de casi veinte años de sufrir la perversión de tener a la economía –travestida de ciencia pura y dura– actuando como único e inapelable protagonista. Suplantando a la economía política, la *macro-economía* no sólo relegó la política a un lugar subalterno en la toma de decisiones sino que ha contribuido grandemente en nuestros países al vaciamiento simbólico de la política, esto es a la pérdida de su capacidad de convocarnos y hacernos sentir juntos, con la secuela de *des-moralización* que ello ha producido al traducirse en una creciente percepción de humillación y sensación de impotencia individual y colectiva. El secuestro de la política por la macroeconomía ha contribuido también a la deslegitimación del Estado, convirtiéndolo en intermediario de los mandatos del FMI, el BM y la OMC sobre una sociedad cada día más desigual y excluyente, con porcentajes crecientes de población por debajo de los niveles de pobreza y con millones obligados a emigrar hacia USA y Europa. Pues al erigirse en agente organizador de la sociedad en su conjunto, el mercado busca redefinir la misión propia del Estado, y ello mediante una *reforma administrativa* con la que, a la vez que se le marcan metas de *eficacia* cuyos parámetros, eminentemente cuantitativos e inmediatistas, provienen del paradigma empresarial privado, se le *des-centra* pero no en el sentido de un profundizamiento de la democracia sino en el de su debilitamiento como actor simbólico de la cohesión nacional.

Es por todo eso que el *retorno de la política* oxigena el ambiente ensanchando el horizonte no sólo de la acción sino del pensamiento, que se ha visto también seriamente asfixiado por la alianza entre pensamiento único y determinismo tecnológico. Vuelve la política con todo lo que ella conlleva de inercias y vacíos pero también de esfuerzos por recargarla de densidad simbólica y por avizorar nuevos ángulos y narrativas desde la que pensarla y contarla. De ese renovador pensamiento son muestra cierta las dos *lecturas*

mayores del contexto que nos han legado, antes de morirsenos ya iniciado el nuevo siglo, dos de nuestros más grandes cartógrafos de la política: el geógrafo brasileño Milton Santos empeñado en pensar las transformaciones políticas del espacio, y el politólogo chileno Norbert Lechner dedicado a descifrar las mutaciones que atraviesan nuestro tiempo.

Lúcido como pocos entre nosotros, Milton Santos, nos trazó en su último libro publicado antes de morir, *Por uma outra globalização* (2000), el esbozo de un mapa político en el que nuestras sociedades se hallan tensionadas, desgarradas, y a la vez movilizadas, por dos grandes movimientos: el de las migraciones sociales –de un tamaño estadístico y una envergadura intercultural nunca antes vistos– y el de las transformaciones tecno-culturales cuya densidad está trastornando tanto los modos de producción como los de estar juntos. A esa luz la globalización aparece a un mismo tiempo como *perversidad* y como *posibilidad*, una paradoja cuyo vértigo amenaza con paralizar tanto el pensamiento como la acción capaz de transformar su curso. Pues la globalización *fabula* el proceso avasallador del mercado, un proceso que uniforma el planeta pero profundizando las diferencias locales y por tanto desuniéndolo cada día más. De ahí la *perversidad sistémica* que implica y produce el aumento de la pobreza y la desigualdad, del desempleo tornado ya crónico, de enfermedades que, como el Sida, se tornan epidemia devastadora en los continentes no más pobres sino más saqueados.

Pero la globalización también representa un conjunto extraordinario de *posibilidades*, cambios ahora posibles que se apoyan en hechos radicalmente nuevos: la enorme y densa mezcla de pueblos, razas, culturas y gustos que se producen hoy –aunque con muchas diferencias y asimetrías– en todos los continentes, una mezcla posible sólo en la medida en que emergen con mucha fuerza filosofías otras poniendo en crisis la hegemonía del racionalismo occidental; también una fuerte reconfiguración de la relación entre poblaciones y territorios: la mayor parte de la población se aglomera en áreas cada día menores imprimiendo un dinamismo desconocido al mestizaje de culturas y filosofías pues “las masas de que hablara Ortega y Gasset a

comienzos del siglo XX” cobran ahora una nueva cualidad en virtud de su aglomeración y diversificación²; y el otro hecho profundamente nuevo, y sobre todo innovador, se halla en la apropiación creciente de las nuevas tecnologías por grupos de los sectores subalternos posibilitándoles una verdadera “revancha sociocultural”, esto es la construcción de una contra-hegemonía a lo largo del mundo.

Ese conjunto de *posibilidades* abre la humanidad por primera vez en la historia a una “universalidad empírica” y a una nueva narrativa histórica. Pero la construcción de esa narrativa pasa por una “mutación política”, un nuevo tipo de *utopía* capaz de asumir la envergadura de sus desafíos. Primero, *la existencia de un nuevo sistema técnico a escala planetaria* que transforma el uso del tiempo al producir la convergencia y simultaneidad de los momentos en todo el mundo. Y con eso, el atravesamiento de las viejas tecnologías por las nuevas llevándonos de una influencia puntual –por efectos de cada técnica aisladamente como lo fue hasta ahora– a una conexión e influencia transversal que afecta directa o indirectamente al conjunto de cada país, y de los países. Segundo, *la nueva mediación de la política* cuando la producción se fragmenta como nunca antes por medio de la técnica, lo que está exigiendo una fortísima unidad política que articule las fases y comande el conjunto a través de la “unidad del motor” que deja atrás la pluralidad de motores y ritmos con los que trabajaba el viejo imperialismo. El nuevo tipo de motor que mueve la globalización es la *competitividad exponencial* entre empresas de todo el mundo “exigiendo cada día más ciencia, más tecnología y mejor organización”. Y tercero, *la peculiaridad de la crisis que atraviesa el capitalismo* que reside entonces en el *entrechoque continuo de los factores de cambio* que ahora rebasan las viejas gradaciones y mensurabilidades desbordando territorios, países y continentes. Pues al hallarse conformado de una extrema *movilidad de las relaciones* y una gran *adaptabilidad de los actores*, ese entrechoque reintroduce “la centralidad de la periferia”³, no sólo en el plano de los países sino de lo social marginado por la economía y ahora re-centrado como *la nueva base en la afirmación del reino de la política*.

Pasando de la reflexión del geógrafo sobre el espacio a estudiar las tramas del tiempo, Norbert Lechner también nos dejó poco antes de morir una preciosa y anticipadora meditación sobre los contornos que *Las sombras del*

mañana (2002) proyectan ya sobre *nuestro tiempo*. Instalados como estamos en una *presente continuo*, en “una secuencia de acontecimientos, que no alcanza a cristalizar en duración, y sin la cual ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro”⁴, hay proyecciones pero no proyectos, insistía Lechner, pues algunos individuos logran proyectarse pero las colectividades no tienen de dónde asir proyectos. Y sin un mínimo horizonte de futuro no hay posibilidad de pensar cambios, con lo que la sociedad patina sobre una sensación de sin-salida. Si la desesperanza de la gente pobre y de los jóvenes es tan honda es por que en ella se mixturaron los fracasos de nuestros países por cambiar con la sensación, más larga y general, de impotencia que la ausencia de futuro introduce en la sensibilidad del cambio de siglo. Asistimos entonces a una forma de *regresión* que nos saca de la historia y nos devuelve al *tiempo del mito*, al de los eternos retornos, aquel en el que el único futuro posible es entonces el que viene del “más allá”: no un futuro a construir por los hombres en la historia sino un futuro a esperar que nos llegue de otra parte que es de lo que habla el retorno de las religiones, de los orientalismos nueva era y los fundamentalismos de toda laya. Un siglo que parecía hecho de *revoluciones* –sociales, culturales– terminó dominado por las religiones, los mesías y los salvadores: “el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento de esta época”, concluye Lechner. Ahí está el reflotamiento descolorido pero rampante de los caudillos y los pseudopopulismos.

A partir de ese foco, Lechner explora las implicaciones convergentes de la globalización sobre el *espacio* –dislocación del territorio nacional en cuanto articulador de economía, política y cultura, y su sustitución por un flujo incesante y opaco que hace casi imposible hallar un punto de sutura que delimite y cohesioné lo que tenemos por sociedad nacional– con lo que la globalización hace del tiempo: su *jibarización* por la velocidad vertiginosa del ritmo-marco y la aceleración de los cambios sin rumbo, sin perspectiva de progreso. Mientras toda convivencia o transformación social necesitan un mínimo de duración que “dote de orden al porvenir”, la aceleración del tiempo que vivimos las “sustrae al discernimiento y a la voluntad humana, acrecentando la impresión de automatismo”⁵. Que diluye a la vez el poder delimitador y normativo de la tradición –sus “reservas de sentido” sedimentadas

en la familia, la escuela, la nación— y la capacidad societal de diseñar futuros, de trazar horizontes de sentido al futuro. En esa situación no es fácil para los individuos orientarse en la vida ni para las colectividades ubicarse en el mundo. Y ante el aumento de la incertidumbre sobre para dónde vamos y el acoso de una velocidad sin respiro la única salida es el *inmediatismo*, ese *cortoplacismo* que permea tanto la política gubernamental como los reclamos de las maltratadas clases medias.

N. Lechner afina su análisis potenciando las metáforas: la sociedad no soporta ni un presente sin un mínimo horizonte de futuro ni un futuro completamente abierto, esto es sin hitos que lo demarquen, lo delimiten y jalonan, pues *no es posible que todo sea posible*⁶. Y es entonces que las dolorosas experiencias vividas por la inmensa mayoría de los latinoamericanos necesitan ser leídas, primero, más allá de su significación inmediata, esto es en sus efectos de sentido a largo plazo, esos que *acotan* el devenir social exigiéndonos una lectura no lineal ni progresiva sino un desciframiento de sus *modos de durar*, de sus tenaces lentitudes y de sus subterráneas permanencias, de sus súbitos estallidos y sus inesperadas reapariciones. Y segundo, más allá de lo que de esas experiencias es representable en el discurso formal tanto de las ciencias sociales como de la política, esto es “en las representaciones simbólicas mediante las cuales estructuramos y ordenamos la experiencia de lo social”, la densidad emocional de nuestro vínculos y nuestros miedos, de las ilusiones y las frustraciones.

De esas dos lecturas se infiere la necesidad de que el análisis de nuestra situación implique ante todo el desciframiento de la *experiencia común* y de lo que hay de común en nuestras experiencias latinoamericanas. Ya que es en ella/ellas donde yace el sentido de los procesos de *desmoralización* de las multitudes —*multitudes* hoy retomadas por el pensamiento social como una de sus más polémicas y sugestivas categorías⁸— y el de sus *formas de lucha*. Como resulta de significativo hoy el que E. P. Thompson diera prioridad epistémica y política a la *experiencia* sobre la *conciencia* de clase, con lo que ello implica hoy de desafíos a nuestro racionalista instrumental de investigación, pero también con la sintonía que introduce nuestro desconcierto cognitivo ante la *des-figuración* que atraviesa la política y la perversión de la economía.

Y es por eso también que las experiencias narradas en este texto proponen la cuestión de la *visibilidad política* y *narrativa* que emerge de la conflictividad y el entrelazamiento entre *ciudadanías* y *urbanías*, entre experiencia ciudadana y experimentación urbana. Lo que voy a narrar sucinta y analíticamente son algunas experiencias y experimentos colombianos referidos a la nueva visibilidad de la ciudad de Bogotá y a las peculiares visualidades de los jóvenes en Medellín.

A mediados de los años '90 Bogotá añadía a la permanente *informalidad* de sus procesos de urbanización —construcción destructiva de buena parte de su memoria, deficiencia brutal de vivienda social, precariedad de los servicios y caos del transporte público— una ausencia creciente de espacios públicos compartibles o al menos caminables. Y un cargado escenario de violencias múltiples: desde sus altos índices de criminalidad e inseguridad, la agresión en los ámbitos vecinales donde operaban las venganzas, el maltrato entre familiares y los delitos sexuales. Valga esta imagen que focalizaba la relación de la mayoría de la población con la ciudad “Sus habitantes transitaban entre la casa y el lugar de trabajo como si lo hicieran por entre un túnel”⁹.

Pero esa misma Bogotá eligió para alcalde en 1995 al ex-rector de la Universidad Nacional, el matemático y filósofo, Antanas Mockus —de padres lituanos que huyeron de la guerra en su país primero a Alemania y después a Colombia— y quien se presentó de candidato sin el apoyo de ningún partido político, pese a lo cual dobló en votos a su mayor oponente, formando su gobierno con independientes y gente proveniente de la academia. Esa decisión transformaría radicalmente el futuro de Bogotá.

Desde los dispositivos simbólicos de esa campaña la ciudad asistió a una experiencia política radicalmente nueva, cuyo resumen estaba en el que fue su lema de gobierno: *formar ciudad*¹⁰. Esto significaba tres cosas: lo que da su verdadera forma a una ciudad no son las arquitecturas ni las ingenierías sino los ciudadanos; pero para que ello sea posible los ciudadanos tienen que poder re-conocerse en la ciudad; y ambos procesos se basan en otro, el de *hacer visible la ciudad como un todo*, es decir, en cuanto espacio/proyecto/tarea de todos. Si antes la ciudad era invisibilizada por sus múltiples desastres y por los mil fallos en los servicios públicos que es desde los que la gente se siente *afectada* cotidianamente —fallos en el acueducto, la energía eléctrica, el transporte, etc.— de lo que se trataba era de que la mirada cambiara de foco, y pasara a percibir esas deficiencias ya no como un hecho inevitable y aislado sino como el rasgo de una figura deformada en su conjunto, de una figura deforme, sin forma.

Y fue así como la ciudad comenzó a hacerse visible a través de una serie de estrategias comunicativas callejeras que sacaron a sus habitantes del “túnel” por el que la atravesaban *provocándoles* mirar y ver. La primera fueron los más de 400 mimos y payasos —estratégicamente ubicados en múltiples lugares de la ciudad especialmente congestionados— señalando las líneas de zebra para el paso de peatones y acompañándoles, con el consiguiente ruvelo, protestas y desconciertos que ello ocasionaba tanto entre los conductores de automóviles como entre los asombrados transeúntes. Lo

que en principio se tomó como un “mal chiste” del alcalde se convirtió pronto en una pregunta acerca del sentido del espacio público, pregunta que encontró muy pronto su traducción en gestos y conductas: la alcaldía regaló a miles de conductores de automóvil un tarjetón en el que se veía, por una cara, el gráfico de un dedo pulgar hacia arriba, y por la otra del pulgar hacia abajo, que muy pronto aprendieron a usar para aplaudir las conductas respetuosas de las normas y solidarias o para reprochar las infracciones y agresiones. A los pocos meses se abrió un concurso para que Bogotá tuviera himno pues una *ciudad sin himno no se oye*. Y después fue la aparición de la *zanahoria* como signo de la muy polémica implantación de una hora—tope para los establecimientos de bebidas alcohólicas. Y después los rituales de *vacunación* contra la violencia que los niños aplicaban a los adultos, la instalación en los barrios más pobres de *casas de justicia* para que la gente dirimiera sus conflictos localmente y sin aparato formal, y la creación de la *noche de las mujeres*, etc.

Se trató de un rico y complejo proceso de lucha contra la explosiva mezcla del conformismo con la acumulación de rabia y resentimiento y a través de todo ello una reinención a la vez de una *cultura política de la pertenencia* y una *política cultural en lo cotidiano*. De ahí que fueran dos los hilos que entrelazan las múltiples dimensiones de esa experiencia: una política cultural que asume como objeto a promover no tanto las culturas especializadas, industriales o de elite, sino la cultura cotidiana de las mayorías, y con un objetivo estratégico: potenciar al máximo la competencia comunicativa de los individuos y los grupos como forma de resolver ciudadanamente los conflictos y de dar expresión a nuevas formas de inconformidad que sustituyeran la violencia física. Con una heterodoxa idea de fondo, la de que lo cultural (el *nosotros*) media y establece un continuum entre lo moral (el *individuo*) y lo jurídico (los *otros*), como lo ponen de presente los comportamientos que, siendo ilegales o inmorales son sin embargo culturalmente aceptados por la comunidad. Fortalecer la *cultura ciudadana* equivale entonces a aumentar la capacidad de regular los comportamientos de los otros mediante el aumento de la propia capacidad expresiva y de los medios para entender lo que el otro trata de decir. A eso a lo que llamó Antanas “aumento de la capacidad de generar espacio público reconocido”¹¹.

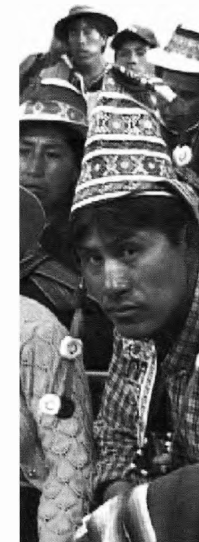
Armada inicialmente de ese bagaje la alcaldía de Bogotá contrató una compleja encuesta sobre contextos ciudadanos, sentido de justicia, relaciones con el espacio público, etc., y dedicó a su campaña de “Formar ciudad” una enorme suma, el 1% del presupuesto de inversión del Distrito Capital, emprendiendo su lucha en dos frentes —la interacción entre extraños y entre comunidades marginadas— y sobre cinco programas estratégicos: el respeto

a las normas de tráfico (mimos en las cebras), la disuasión del porte de armas (a cambio de bienes simbólicos), la prohibición del uso indiscriminado de pólvora en festejos populares, la “ley zanahoria” —fijación de la una de la madrugada para el cierre de establecimientos públicos donde se expenden licores con propuestas de cocteles sin bebidas alcohólicas— y la “vacunación contra la violencia”, un ritual público para aminorar la agresión entre vecinos, familiares y el maltrato infantil.

El otro hilo conductor fue el de una *política cultural* encomendada al Instituto Distrital de Cultura, y que pasó de estar dedicado al fomento de las artes a tener a su cargo la articulación de los muchos y muy diversos programas culturales en los que se desplegaba el proyecto rector de *Formar ciudad*, y en el que se insertaban tanto las acciones de la alcaldía como las de las instituciones especializadas de cultura y las de las asociaciones comunitarias en los barrios. Paradoja: mientras los estudiosos de las políticas culturales en América Latina estábamos convencidos de que no podía haber política cultural sino sobre las culturas especializadas e institucionalizadas, como el teatro, la plástica, la danza, las bibliotecas, los museos, el cine o la música, la propuesta de *Formar Ciudad* estuvo dedicada a poner las artes en comunicación con las culturas de la convivencia social desde las relaciones con el espacio público —en los andenes y los autobuses, los parques y las plazas— hasta las reglas de juego ciudadano en y entre las pandillas juveniles.

La ruptura y la rearticulación introducidas les sonaron a blasfemia a no pocos pero otros muchos artistas y trabajadores culturales vieron ahí la ocasión para repensar su propio trabajo a la luz de su ser de ciudadanos. El trabajo en barrios se convirtió en posibilidad concreta de recrear, a través de las prácticas estéticas, expresivas, el sentido de pertenencia de las comunidades, la reescritura y la percepción sus identidades. Redescubriéndose como *vecinos*, se descubrían también nuevas formas expresivas tanto en las narrativas orales de los viejos como en las oralidades jóvenes del rock y del rap. Un ejemplo precioso de esa articulación entre políticas sobre cultura ciudadana y culturas especializadas es el significado que empezó a adquirir el espacio público y los nuevos usos a los que se prestó para el montaje de infraestructuras culturales móviles de disfrute colectivo. Devolverle el espacio público a la gente comenzó a significar no sólo el respeto de normas sino su apertura para que las comunidades pudieran desplegar su creatividad cultural en un proceso en el que ciudadano empezara a significar no sólo participación sino también pertenencia y creación.

“El conjunto de estrategias simbólicas movilizadas en la ciudad de Bogotá encontró su colofón en la creación de la *Veeduría ciudadana*, una institución puesta en marcha al comenzar la



segunda alcaldía de A. Mockus entre el 2001 y el 2004. Se trata de una institución impulsora y organizadora de los ciudadanos por comunas en cada una las localidades en que se halla dividida la administración de Bogotá, de forma que ellos puedan *hacerse-ver y valer* en la formulación de demandas, en la instauración de denuncias y en la elaboración de proyectos sociales y culturales. *Veeduría* es una palabra cuyos lazos con el ver y lo visible no son únicamente fonéticos. Pues si lo propio de la *ciudadanía* es hoy su estar asociada al “reconocimiento recíproco”, ello pasa decisivamente por el derecho a *ser visto y oído*, ya que equivale al de existir/contar social, política y culturalmente tanto en el terreno individual como el colectivo, en el de las mayorías como de las minorías.

NUFVAS VISUALIDADES

La presencia constante, delirante, de las imágenes en nuestra vida es casi siempre asociada, o llanamente reducida, a una incurable enfermedad del mercado y la política contemporáneos, y casi nunca a los fenómenos y dispositivos de la *visibilidad*, idea ésta asociada predominantemente a su otra cara: la de la *vigilancia* a la que nos somete el poder cada día más descaradamente. Y es cierto: todo hacerse visible es al mismo tiempo tornarse vulnerable al acoso vigilador del poder, cuya figura más extrema se halla en internet: no puedes existir/estar en la red sin ser visto –detectado/observado– por miles de ojos y sin hacerte vulnerable a miles de virus. Pero así como esa vulnerabilidad aleja a muy pocos de internet pues lo que moviliza y posibilita la red contrarresta los riesgos, así también la *visibilidad* social y política va más allá de lo que es pensable desde la obsesión panóptica, incluso ahora, después del 11 de septiembre de 2001, cuando toda ciudad se ve inundada de ingenios electrónicos de chequeo automático y de vigilancia agresiva.

Si es cierto que la creciente presencia de las imágenes en el debate, en las campañas y aun en la acción política, espectaculariza ese mundo hasta confundirlo con el de la farándula, los reinados de belleza o las iglesias electrónicas, también es cierto que por las imágenes pasa una *construcción visual de lo social*, en la que esa visibilidad recoge el desplazamiento de la lucha por la *representación* a la demanda de *reconocimiento*. Y en las imágenes virtuales se produce además un profundo *des-centramiento* de las instituciones y las formas que han mediado el funcionamiento social de las artes. Es verdad que en las contradictorias dinámicas de ese des-centramiento el mercado juega un papel clave al funcionalizar –y en no pocos casos cooptar– a los nuevos actores y los modos de experimentación y de comunicación estética pero también lo es que la expansión y proliferación de las performatividades estéticas desborda las estrategias del mercado. Y hablo de *performatividades* porque me parece ser esta la categoría

que mejor permite entender los nuevos modos de la *visibilidad social* cuando la mediación de las *tecniciidades* pasa a ser estructural, esto es cuando ellas median justamente las transformaciones –los *cambios de forma* en el sentido que le dieron Marx y Freud a ese concepto– de lo público, *las nuevas formas tanto del configurarse de lo público como de su percepción*. Es a esas performatividades a lo que he venido llamando en mis últimos trabajos *visualidades*. Voy a mencionar esquemáticamente algunas visualidades ligadas al protagonismo social logrado por los jóvenes en Colombia.

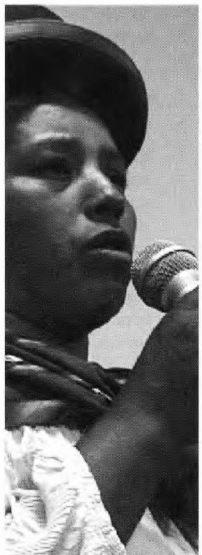
“Las imágenes de los jóvenes como perpetradores de violencia son las que, irónicamente, dieron principio a su visibilidad y las que les abrieron una forma de participación en la sociedad a través de la negociación de acuerdos de paz o de espectaculares representaciones mediáticas”¹². Efectivamente fue a partir de las imágenes de los dos jóvenes sicarios que, montados en una moto asesinaron a mediados de los años 80 al Ministro de Justicia, cuando el país percibió por primera vez la presencia de un nuevo actor social: los jóvenes, que comenzaron a ser protagonistas en titulares y editoriales de periódicos, en dramatizaciones televisivas, en novelas y films. Unos pocos años después en un extraño libro titulado *No nacimos pa’ semilla*¹³ se hará también público el primer intento de comprensión de la performatividad estética de los jóvenes sicarios de Medellín. Su autor, Alonso Salazar, se arriesga por primera vez a *investigar el mundo de las pandillas juveniles urbanas desde la cultura*. Enfrentando la reducción de la violencia juvenil a efecto de la injusticia social, del desempleo, la violencia política y la facilidad de dinero que ofrecía el narcotráfico, la investigación de Salazar no ignora esas realidades pero muestra que la violencia juvenil se inscribe en un contexto más ancho y de más larga duración: el del complejo y delicado tejido sociocultural del que están hechas las violencias que atraviesan por entero la vida cotidiana de la gente en Colombia y de la sociedad antioqueña en particular. Se pone así al descubierto la complejidad y el espesor cultural de los rituales de violencia y muerte de los jóvenes, en su articulación a rituales de solidaridad y de expresividad estética, reconstruyendo el tejido desde el que esos jóvenes viven y sueñan: desde el rock duro, el *metal* y sus peculiares modos de juntarse, a las memorias del ancestro con su afán de lucro, su fuerte religiosidad y la retaliación familiar, pero también los imaginarios de la ciudad moderna, con sus ruidos, sus sonidos, sus velocidades y su visualidad electrónica. Siendo esos jóvenes los primeros a los que se les aplicará en Colombia el apelativo de *desechables*, Salazar nos ayuda a entender la densidad de sentido en que los jóvenes sicarios constituían *el desecho de la sociedad*, pues *desechable* significa, la proyección sobre la vida de las personas de la rápida obsolescencia de que están hechos hoy

la mayoría de los objetos que produce el mercado, pero *desechable* tiene que ver también con *desecho*, esto es, con todo aquello de lo que una sociedad se deshace o se quiere deshacer... porque le incomoda, le estorba. Empezamos así a comprender de qué dolorosas y a la vez gozosas experiencias, de que sueños, frustraciones y rebeldías estaba hecho ese *desecho social* que conforman las bandas juveniles, esas que desde los barrios populares llevan la pesadilla –en las formas del sicario en moto pero también en las del rock y el rapp– hasta el *centro* de la ciudad y sus barrios bien habientes y bien pensantes. La visualidad de los jóvenes emergerá cada día más fuerte de las voces de esos nómadas urbanos que se movilizan entre el adentro y el afuera de la ciudad montados en las canciones y sonidos de los grupos de rock, como *Ultrágeno* y *La pestilencia*, o en el *rapp* de las pandillas y los *parches* de los barrios de invasión, vehículos de una conciencia dura de la descomposición de la ciudad, de la presencia cotidiana de la violencia en las calles, de la salida laboral, de la exasperación y lo macabro. En la estridencia sonora del *heavy metal* y en las barrocas sonoridades del concierto barrial de *rapp* los juglares de hoy hacen la crónica de una ciudad en la que se hibridan las estéticas de lo *desechable* con las frágiles utopías que surgen de la desazón moral y el vértigo audiovisual.

Siguiendo esa pista, pero ensanchándola para dar cabida a la más desconcertante de las paradojas que dinamizan las visualidades jóvenes, Pilar Riaño nos descubre en una larga investigación lo siguiente: mientras vivimos en uno de los países donde hay más muerte, mientras la sociedad busca compulsivamente borrar sus signos, sus huellas sobre la ciudad, los jóvenes de Medellín hacen de la muerte una de las claves más expresivas de su vida. Primero visibilizándola con barrocos rituales funerarios y formas múltiples de recordación que van de las marchas y procesiones, de los graffitis y monumentos callejeros, a las lápidas y collages de los altares domésticos; y segundo, transformándola en hito y eje *organizador de las interacciones cotidianas* y en *hilo conductor* del relato en que tejen sus memorias. He ahí el rostro más oculto de una juventud machaconamente acusada de frívola y vacía. Pues en un país donde son tantos los muertos sin duelo, sin la más mínima ceremonia humana de velación, es en la juventud de los barrios pobres, *populares*, con todas las contradicciones que ello conlleva, donde encontramos –por más heterodoxas y excéntricas que ellas sean– verdaderas ceremonias colectivas de duelo, de velación y recordación. Entre los jóvenes de barrio en Medellín “lo que más se recuerda son los muertos” y ello mediante un *habla visual* que no se limita a evocar sino que busca *convocar*, retener a los muertos entre los vivos, poner rostro a los desaparecidos, contar con ellos para urdir proyectos y emprender aventuras. Y

lo más sorprendente: las *prácticas de memoria* con las que los jóvenes “significan a los muertos en el mundo de los vivos son las que otorgan a la vida diaria un sentido de continuidad y coherencia”¹⁴.

Y una segunda paradoja que recupera los yacimientos narrativos de esa nueva visualidad: la recuperación por parte de los jóvenes urbanos de los más viejos y tradicionales relatos rurales de miedo y de misterio, de fantasmas, ánimas y resucitados, de figuras satánicas y cuerpos poseídos, en “tenaz amalgama” con los relatos que vienen de la cultura afrocubana y la de los medios, del rock y del merengue, del cine y del video. Evocadores de “mapas del miedo”, esos relatos y leyendas, amalgamados eclécticamente, pasan a convertirse en generadores de “un terreno sensorial común” para expresar emociones en figuras reivindicadoras de las hazañas non-santas de sus héroes, otorgando una cierta coherencia moral y alguna estabilidad a unas vidas situadas en los más turbios remolinos de inseguridades y miedos, y sirviendo de dispositivo de *desplazamiento* (Freud) de los terrores vividos en la cruel realidad cotidiana a otras esferas y planos de mediación simbólica –memoria, magia, sobrenaturalidad, teatralidad emocional– desde los que se hace posible exorcizar y controlar en algún modo la delirante violencia en que se desarrollan esas vidas. Hay en esa amalgama de relatos rurales y narrativas urbanas un ámbito estratégico de *moldeamiento activo de sus culturas* para dotarlas de supervivencia tanto en sus dimensiones más largas y raizales como en sus valores más utilitarios: los ligados al éxito en los noviazgos o en las operaciones del contrabando.



Notas

1. Milton Santos, *Por una outra globalização*, p. 46 y ss., Record, Rio de Janeiro, 2000.
2. M. Santos, obra citada, p. 118.
3. M. Santos, obra citada, p. 149.
4. Norbert Lechner, en “América Latina: la visión de los científicos sociales”, *Nueva sociedad* 139, p. 124, Caracas, 1995.
5. N. Lechner, “Orden y memoria” en G. Sánchez y M. E. Willis (comp.) *Museo, memoria y nación*, Pnud/Icanh, Bogotá, 2000.
6. N. Lechner, “Orden y memoria”, obra citada, p. 77.
7. N. Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, p. 25, Lom, Santiago de Chile, 2002.
8. Sobre la recuperación de la multitud: M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002; ver la revista francesa *Multitudes* <http://multitudes.samizdat.net/spip>
9. M. Jimeno, “Identidad y experiencias cotidianas de violencia”, in G. Restrepo y otros, *Cultura, política y modernidad*, ps. 246-275, CES/Universidad Nacional, Bogotá, 1998.
10. A. Mockus, *Cultura ciudadana. Programa contra la violencia en Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1995-1997*, Alcaldía de Bogotá, 1995.
11. A. Mockus, “Cultura, ciudad y política”, in Y. Campos y Y. Ortiz (Comp.), *La ciudad observada. Violencia, cultura y política*, p. 18, Tercer Mundo, Bogotá, 1998.
12. P. Riaño, *Habitantes de la memoria: jóvenes, memoria y violencia en Medellín*, p. 149, ICAANH, Bogotá, en prensa.
13. A. Salazar, *No nacimos pa’ semilla*, Cinep, Bogotá, 1990.
14. P. Riaño, obra citada, p. 101.

AMORES PERROS

y la mercantilización del arte (bienes, tumba, trabajo)

John Kraniauskas

Amores perros de Alejandro González Iñárritu (2000) está construida en base a una mezcla de géneros y técnicas –desde el documental, pasando por el video musical y el horror, hasta el noir político. Las relaciones dramáticas entre sus partes y personajes principales se traman a través de la coincidencia violenta y traumática –el famoso choque automovilístico con que comienza– y de la circulación del deseo por un lado, y del dinero, por otro (acompañado éste además por el perro Cofi/Negro como si fuera un nahual, o pequeño dios-sombra maldito), para producir una obra de cine narrativo modernista de proporciones muralistas.

Amores perros de Alejandro González Iñárritu (2000) es una obra cinematográfica de gran ambición visual y con una voluntad de representatividad extraordinaria que parece querer hacerlo todo.¹ La película, con su trilogía de relatos autónomos pero entrelazados, está construida en base a una mezcla de géneros y técnicas –desde el documental, pasando por el video musical y el horror, hasta el noir político. Las relaciones dramáticas entre sus partes y personajes principales se traman a través de la coincidencia violenta y traumática –el famoso choque automovilístico con que comienza– como también por la circulación del deseo, por un lado, y del dinero, por otro (acompañado este, además, por el perro Cofi/Negro como si fuera un nahual, o pequeño dios-sombra maldito), para producir una obra de cine narrativo modernista de proporciones muralistas.

Como un mural, *Amores perros* guía a sus espectadores por sus tres paneles-en-movimiento uno por uno, siguiendo el dinero, mientras que en su formato DVD permite a los que quieren re-visitarla imponer sus propias perspectivas. Así la obra combina el populismo vanguardista de los murales con el neo-populismo consumista del cine de hoy. Y si tanto el uno como el otro comienzan por invertir y masificar a la estructura de la contemplación aurática, socializándola como experiencia visual, ambos también proponen contener a sus propias posibilidades de distracción colectiva en edificios estatales, salas de exhibición y hogares.² Pero cabe insistir, además, que *Amores perros* se ha bajado de las paredes públicas en donde se ubican los murales para financiarse –a diferencia de mucho del cine nacional– enteramente con el capital privado, produciendo ganancias para (y haciendo estrellas a) muchos de los involucrados. En este sentido, se rebela en contra de los aparatos cinematográficos estatales, en una coyuntura de cambio y consolidación neoliberal impuestos por el mismo estado mexicano –de hecho, la película se estrena

en los últimos días del gobierno del PRI.³ Desde esta perspectiva, *Amores perros* se presenta como alternativa legitimizada y legal al capitalismo ilegal que representa (es un “bien” o una mercancía “buena”) y, según voy a sugerir más generalmente, es una alegoría violenta de la “monetarización” del arte en América Latina (partiendo por la suya propia).

Si, según Raymond Bellour, el cine hollywoodense se ocupa sobretodo de la producción de la pareja, se podría conjeturar que este ejemplo del nuevo cine mexicano se preocupa de la producción del padre y su ley además de su eventual fracaso como la reciente película argentina *Pizza, birra, faso* de Bruno Stagnaro y Israel Adrián Caetano (1997).⁴ Para parafrasear invirtiéndola a la crítica que hizo Lukács de su propia obra juvenil, *Amores perros* se caracteriza por una metodología técnica de izquierda y una ética narrativa de derecha. Desde esta perspectiva, la película es una obra modernista conservadora. Pero también es una renovación de la pedagogía histórica del cine en el ver. En otras palabras, es un espectáculo y un saber de la construcción del espectáculo.

En las notas que siguen, voy a reflexionar brevemente sobre tres problemas de interpretación relacionados con una de sus partes y, en este sentido, voy a leer la película como un mural. Primero, lo que llamo la envoltura psíquica-narrativa de la historia de Octavio –importante porque se trata del contenido social de la película– pero desde la perspectiva impuesta por el deseo de escapar de Susana; segundo, la cuestión del agujero en la historia de ‘Daniel y Valeria’, asociado, quisiera sugerir, con la dimensión existencial y cultural de la película; y finalmente, el significado del diagrama histórico-narrativo con que la historia de El Chivo (especialmente su aparente giro ético anti-político) se proyecta a la película en su totalidad.

BIENES

La primera parte de *Amores perros*, ‘Octavio y Susana’, se presenta como una obra de cine neo-naturalista urbana, y moviliza a muchas de las ansiedades clasistas asociadas con tal tradición: el desmoronamiento mercantil de la comunidad, el desborde de la barbarie proletaria a través del crimen, etc.⁵ Pero, al pasar de la cámara documentalista de la *nouvelle vague* de los años sesenta y su perspectiva de observador participante al video musical popular de los años ochenta y noventa, González Iñárritu acelera y ‘rockea’ a la realidad –para en seguida disminuir su velocidad– intensificando tecnológicamente y por efectos de montaje lo que Benjamin refiere como la ‘tactilidad’ de la experiencia cinemática (aunque dicho modelo social sea hoy televisivo) como el medio que está en el centro mediático e ideológico de la obra.⁶ La película, entonces, se excita por su objeto ‘otro’, y lo comunica. Y aunque no llega al punto de enunciarse desde la proximidad antropológica del ‘observador nativo’, su focalización –al querer tocar e ‘incorporar’ a los espectadores en ‘su’ realidad– rechaza y transforma la distancia constitutiva de la enunciación naturalista convencional producido, como es el caso en la novela clásica mexicana de Federico Gamboa, *Santa* (1900), tanto por el ‘querer salvar’ religioso como por el ‘querer saber’ científico.

Una vez que se establece el carácter conflictivo de la familia quebrada (naturalismo), la parte de ‘Octavio y Susana’ nos pide reflexionar sobre dos cuestiones interrelacionadas. La primera es: ¿quién es el sujeto de su historia? A pesar de las apariencias y del uso del primer plano para dotar a la narración con profundidad psicológica –en este caso, el deseo de Octavio– es Susana quien logra –aunque sea sólo parcialmente– satisfacer su fantasía de escaparse de lo dado. Por su parte, Octavio, un joven arruinado, queda golpeado y sojuzgado por su experiencia capitalista. Ramiro (su hermano y el marido de Susana) y Jorge (su compinche más sabio en la pelea de perros) mueren. Sin embargo, para llegar a tal conclusión es necesario decidirse sobre otra cuestión: ¿qué es lo que motiva a Octavio? Es decir: ¿qué tipo de deseo lo envuelve y lo mueve, entrando por debajo de su piel para transformar afectivamente a su ‘yo’ y proyectarlo? Entendemos muy rápidamente que Octavio quiere a Susana; pero en perseguirla, Octavio descubre que quiere al dinero también, quizás más que a Susana. La ética de Octavio (su ‘bien’) es impulsado por lo económico. Es, sin embargo, el mero hecho de su deseo, de cualquier otro deseo (que no sea el de su hermano Ramiro) que provee a Susana la oportunidad de dejar el hogar brutal en que ha sido atrapada (habiendo ya escapado a su madre alcohólica: un típico ciclo naturalista). Esto es la productividad del deseo. Una manera de enunciar la diferencia es decir que si Octavio quiere a la felicidad (es utilitario), Susana quiere la libertad y despedirse de su medio naturalista (éxodo). Pero el día anterior de la partida a Ciudad Juárez que los dos habían planificado, Octavio insiste en que hará pelear a su perro Cofi por última vez: “Este sábado voy por la grande”, dice –sin darse cuenta de que Jarocho (su enemigo en la pelea de perros), ahora aliado con ‘el Gordo’

Mauricio (un cacique local y hombre de negocios ilegales neo-liberal, quien organiza a las peleas de perros) lo van a estafar? Susana, en cambio, se quiere ir de la ciudad ahora mismo, insistiendo que ya tienen suficiente dinero (de hecho, Susana sólo decide tener relaciones sexuales con Octavio cuando había acumulado y ahorrado lo suficiente para sobrevivir sin necesidad de trabajar para dos años): “Ya no lo peles...”, dice. Pero Octavio, ya adicto a la emoción de la acumulación y el negocio ilegal, insiste de manera típica: “Ésta es la última” –una decisión que eventualmente lo lleva al choque con que empieza la película.

Octavio no puede mantenerse fiel a su deseo sexual, que ha sido más bien descodificado por el dinero y subordinado a la economía de mercado ilegal –y en tal forma se podría decir que eventualmente Octavio quiere a Susana como quiere al dinero: la ‘quiere’. Bien, “¡es por eso que lo llaman dinero, estúpido!” dice el maleante interpretado por Danny DeVito en *The Heist*, la película de David Mamet, para explicar tal poder. Mamet está citando a la explicación del intercambio mercantil que da Aristóteles en su *Ética*, una fuente también de la subsecuente análisis de Marx del valor en el cual el dinero es el ‘equivalente universal’:

‘Pero el dinero ha devenido por convención en el representante de la demanda; y es por eso que tiene el nombre ‘dinero’ (nomisma) –porque existe no por la naturaleza sino por la ley (nomos)...’⁸



OCTAVIO Y COFI

Al ser ganado, robado e intercambiado, el dinero –fajos de billetes ganados en la pelea de perros, con el asesinato y el robo– se hace muy visible en *Amores perros* y circula de forma permanente. Es, en otras palabras, el capital en su forma más líquida y que fluye por la película (El Chivo, por ejemplo, toma lo que queda de las ganancias mal adquiridas de Octavio de su cuerpo quebrado en la escena del choque –para invertirlo en su reconstitución paterna– con la máquina de dinero que es Cofi, el perro). En su calidad nómica el dinero establece la ley de su medida; ordena y orienta (o territorializa) el medio que establece –el mundo del capitalismo y de la acumulación ilegal al que pertenece Octavio– especialmente hoy en cuanto experiencia generalizada y cotidiana del capital. Por eso la importancia del crimen como forma social de la acumulación originaria, suturando (o conjugando) a las economías formales e informales del mundo neoliberalizado. Si la excitación que siente Octavio por Susana es subsumida al estremecimiento de la acumulación originaria continua,

entonces ella se transforma para él en otro bien.

En su *Ética del psicoanálisis*, Lacan no sólo teoriza la idea de una militancia del deseo (a la cual alguien como Antígona, se mantiene fiel), sino que también entra en diálogo con las reflexiones de Aristóteles. Sugiere que su orden ético nómico es orientado por lo que llama 'el Bien Soberano' en que el 'bien' es puesto en relación estrecha con la soberanía: 'un punto de inserción, unión o convergencia, en que un orden particular es unificado con saber más universal, en que la ética es transformado en política, y más allá con una imitación del orden cósmico.'¹⁰

Sin embargo, con la revolución freudiana, tal Bien Soberano -que incluye al dinero en cuanto 'representante de la demanda'- es de-transcendentalizado, bajado a la tierra e internalizado como immanente. Escribe que 'el proyecto freudiano ha causado que el mundo entero nos vuelve a entrar, definitivamente poniéndolo en su lugar, es decir, en nuestros cuerpos y en ningún otro lugar' -para producir algo así como un orden afectivo de cuerpos deseantes. Pero para Lacan, la economía libidinal del 'microcosmo' (la psique individual) 'no tiene nada que ver con el macrocosmo, sólo engendra mundo', escribe, 'en la fantasía' (92). En este sentido, *Amores perros* es quizás más cercano al Deleuze y Guattari del Anti-Edipo, demostrando la descodificación del deseo -de Octavio, por ejemplo- y su subunción a la lógica acumulativa abstracta de la axiomática capitalista.

Tal 'encarnación microcósmica' -que es una suerte de 'milgrería' en la versión de Deleuze y Guattari- ocurre en 'Octavio y Susana', acompañado por la producción fantasmática mencionada por Lacan pero que yo interpretaría, contra Lacan, más bien como una 'interpelación', como cuando El Chivo 'vira', y cambia de dirección, al leer la noticia de una muerte -la de su esposa- en un periódico que viene de ningún lugar, y empieza a re-hacerse como padre. Me refiero aquí al momento en la película cuando Octavio, interpelado por el mercado, empieza a narrar a su propio deseo, es decir, conjugar a su deseo sexual por Susana -que también es su deseo de reemplazar a su hermano Ramiro como padre de familia- con el placer del riesgo de la acumulación, al lavar a su perro Cofi, transformándolo en sujeto del dinero. La internalización e immanencia psicoanalítica preserva algo de la forma del Bien Soberano, que Lacan transforma en ese punto de atadura hacia lo cual tiende y se orienta el deseo de manera inconsciente: lo llama 'la Cosa' (que es un pedacito de lo Real). Desde esta perspectiva, en cuanto Susana es, en palabras que usa Lacan para describir al amor cortesano, 'elevada[da]... a la dignidad de la Cosa' (112), orienta a Octavio. Pero, en verdad, Susana -su 'yo' realzado en esta micro-economía libidinal- se 'tuerce' para re-orientarse a sí misma, afirmando su unión -definido en la película por el placer sexual- con su marido abusivo, Ramiro, el hermano de Octavio, con quien finalmente se lleva el dinero acumulado en busca de la libertad. Jorge, el amigo (y 'carnal') de Octavio, reconoce este aspecto de Susana (él 've') y trata de advertírselo. Octavio lo ignora, preocupado en narrarse y 'engendrar mundo' en su fantasía. Aunque Ramiro, su hermano, la

ganó, Octavio insiste que él la vio y la amó primero:

-Sí, pero a mí me gustaba desde antes, desde mucho antes que ese güey la conociera.

-Sí güey, pero él se la machinó primero.

-Ni madres, ¿qué? Además, a Ramiro no le importa.

-Pero a Susana sí...

Esta es una escena clave de *Amores perros*, en la cual Octavio desconoce a su deseo y a sí mismo en cuanto sujeto. Más tarde, para asegurar su control total sobre el perro y Susana, organiza la golpiza a su hermano que le dan los secuaces de El Gordo, convencido todavía de que lo está haciendo todo por el amor.

En uno de los momentos musicales de 'Octavio y Susana' los vemos abrazados, mirando en direcciones opuestas; al sonar la palabra 'ocultar' de la canción, la película nos ofrece la cara de Susana en primer plano mientras que al sonar la palabra 'engañar', vemos la cara de Octavio. Estas coincidencias son importantes desde la perspectiva ensayada aquí porque sugieren que, al organizarse alrededor de Octavio, produciendo ciertos efectos de identificación narrativa (su focalización), este primer panel nos está engañando, 'ocultando' la importancia de Susana. Y si recordamos que el producto con que se identifica Valeria, el modelo del segundo panel, también se llama 'Engaño', el tema se nos impone con relación a la película misma como espectáculo audio-visual: opera, como todo el cine, no sólo a través de la ilusión pero también de la seducción, diciéndonos que en su experiencia habrá tanto engaño como, a veces, desengaño. *Amores perros* engaña y nos desengaña con respecto a quien parece ser su héroe.

Octavio no se mantiene fiel a su deseo, y en este sentido es un hombre ordinario. Es fiel, sin embargo, al dinero como 'representante de la demanda' en el intercambio informalizado e ilegal, su experiencia cotidiana del capital. Pero en ser fiel al dinero, abandona a Susana, dejándola para que se encargue de su propia historia, que es lo que hace -sin él. *Amores perros* no separa el microcosmo del macrocosmo, conjugando dramáticamente al dinero y al deseo en cuanto orientación subjetiva en el mundo capitalista de hoy. Encuentra lugar para ambas lógicas al producir una 'envoltura' afectiva sobredeterminada que es la arruinación criminal (pero neoliberal) de Octavio, por un lado, y la libertad relativa de Susana -su exodo de la película- por otro. Así, a la pregunta ¿amor o dinero? *Amores perros* responde: dinero representado como amor. Al final, el dinero -la indiferencia en tanto sustancia y sujeto- abandona a Octavio al ser recogido por un ambulante y cazador ('stalker'), El Chivo, quien lo invierte en su re-invencción paterna (para así, en palabras de Julio Ramos, 'limpiarla').

TUMBA

En el segundo 'panel' de *Amores perros*, 'Daniel y Valeria', hay una notable reducción en la velocidad de su imagen, semejante a lo que Deleuze describe como el colapso de su motor sensorial -pero que aquí se da literalmente- en que la imagen-movimiento y el interés en la acción ceden su lugar a una imagen-tiempo interesada en la duración y la

visión. En esta parte Valeria ve desaparecer su imagen mercantil (de 'Encanto') en el anuncio decorando la pared de enfrente; ella no puede ser más 'Gente de hoy' (el nombre del programa de televisión en que aparece) porque ha sido radicalmente temporalizada en cuanto ser, con un ayer y una mañana que, repentinamente, se han hecho presentes. Aunque este proceso queda truncado cinemáticamente al encontrarse con el 'horror' en su apartamento -un espacio importante, según Jameson, del cine modernista (por ejemplo, en *Blow-up* de Antonioni y *Le mépris* de Godard) como también en la reciente versión de Walter Salles de *Dark Water*).¹¹ Desde el punto de vista de la historia del cine, esta parte de *Amores perros* parece llevarnos lejos de su contexto original porque, en cierto sentido, se parece a muchas obras de los sesentas centradas en la vida enajenada de las nuevas clases medias profesionales y consumistas europeos. Sin embargo, paradójicamente, es también la más próxima.

Este segundo panel del tríptico filmado es el más corto, pero ocupa la posición central de la obra en su totalidad. En 'Daniel y Valeria' también hay un efecto de internalización freudiana que resuena -como las fisuras en un parabrasis- y que se encarna existencialmente en las otras historias de *Amores perros* entre las cuales se ubica: desde el cuerpo fracturado de Octavio hasta los anteojos rotos de El Chivo. Ya en el prólogo que introduce esta sección, antes del choque, cuando llevan a Valeria a su nuevo apartamento, se nos presenta una prefiguración de sus contenidos en el cuadro colgado en una pared de la sala casi vacía, en que una cápsula rojiza de tamaño humano yace sola en un paisaje azul-gris (también vacío) en que se sepulta a una figura cuyo rostro le (nos) mira a Valeria. El cuadro funciona como una *mise en abyme* especular -o un espejo interno- dentro de este panel central (que es, a su vez, otro espejo interno, pero de la película en su totalidad) y, me aventuro a sugerir, que hasta podría interpretarse como una versión de la figura de otra mujer deseada: Susana San Juan de la novela *Pedro Páramo* (desde donde nos habla de su tumba).

Valeria es una modelo cuyo lugar estratégico convencional es posando provocativamente sobre un automóvil, con su cuerpo como parte del proceso propagandístico de erotización y seducción ('Encanto'). Desde esta perspectiva, ella es una obrera productora de imágenes para la industria cultural. Pero en *Amores perros* Valeria es atrapada por el metal aplastado de su automóvil cuando es golpeado por el de Octavio mientras intenta escapar de los compinches de Jarocho: es un espectáculo ballardiano de miembros y maquinaria en que, con el choque, la imagen-mercancía se vuelve en contra de sí mismo -es decir, su soporte corpóreo- para mutilarla. En este sentido es, también, el lugar en *Amores perros* donde la obra del fotógrafo mexicano Enrique Metinides, que insiste en registrar muertes y accidentes, entra en la escena fílmica, específicamente con su 'retrato' conocido como 'Adela Legarreta Rivas es atropellada por un automóvil Datsun blanco en la Avenida Chapultepec, México D.F., 29 de abril de 1979'. Valeria había salido a comprar una botella de champaña para celebrar un brindis con Daniel, su amante, quien ha decidido finalmente dejar

a su esposa e hijos y vivir con ella en el. Según el doctor, sin embargo, Valeria tiene suerte de salir del accidente con vida.



Foto de Enrique Metinides

Como señalé arriba, las tres partes de la película han sido unificadas por la coincidencia de la experiencia del choque. Empero, tal unificación no es solamente externa -enhebrando de manera contingente a las diferentes secciones al cruzarse los personajes- sino que interna. En cada uno de sus relatos, el choque define un momento de colapso existencial sistémico, especialmente en esta parte como intermedio y pivote en que el choque en cuanto trauma se metaboliza y se encripta en la imagen fílmica.

A través de sus tres narraciones autónomas e individualizadas, cada parte de *Amores perros* ofrece una visión totalizadora de lo social. La primera ofrece una totalización económica de lo social en que se define al mundo, siguiendo a Marx, por su 'forma elemental', la mercancía, y su medida nómica generalizada, el dinero, que se nutre del deseo, transformando a todo en una lucha darwiniana de los más fuertes contra los más débiles. En 'Octavio y Susana' se teatraliza una fenomenología del capitalismo contemporáneo en América Latina como 'subsuncción formal' universal -que incluye a su forma criminal- o, en otras palabras, como 'la hibridez' en las garras férreas del dinero en cuanto forma del capital: constituye el horizonte y la infraestructura de la película.¹² Como veremos, la última parte ofrece una totalización jurídica-política corrupta de lo social, para constituirse en la superestructura de la película -en otras palabras, se trata de la hegemonía criminalizada (y la obra de Laclau se sugiere aquí), en donde elementos de los aparatos represivos del estado se re-dirigen para volverse en contra del 'público' y 'pueblo' que los definen. Tal corrupción (otra forma de privatización anterior al ajuste estructural neoliberal) era fundamental al dominio del estado-PRlista mexicano. Esta parte, por lo tanto, constituye el lugar de la lucha de *Amores perros* por la ley y el dinero 'limpio'. Mientras tanto, en 'Daniel y Valeria', se totaliza a lo social desde la cultura, como en la obra de Raymond Williams o Angel Rama, pero aquí en la forma específica de una cultura de celebridades como la de Televisa en México -y que ahora constituye el horizonte en vías de desaparición de las vidas de los dos: 'Gente de hoy', como anuncia el programa de televisión en que aparece Valeria, pero no de mañana. En esta parte, la película negocia su relación de dependencia y autonomía con la industria cultural. Así, al dramatizar a lo social desde lo

económico, lo político y lo cultural, *Amores perros* también refleja y alegoriza sus propias condiciones.

El choque automovilístico también define al relato narrado de las tres historias en forma diferente. En la primera, configura su desenlace. En la tercera y última, produce un cambio fundamental en el relato —cuando El Chivo pasa por la escena y se lleva no sólo el dinero sino también el perro de Octavio. En 'Daniely Valeria' sin embargo, define el relato desde su comienzo: trata al choque y, al hacerlo, dramatiza un tema importante de *Amores perros* que es el volver de la muerte —que incluye no sólo a Valeria, pero a los perros Cofi y Ritchie, a Octavio, e incluso a El Chivo (cuando en su mensaje telefónico a su hija le dice que, sin ella, ha estado muerto en vida).

'Daniel y Valeria' es la única parte de *Amores perros* que no está focalizada sobre el crimen y el capitalismo; registra y documenta, más bien, a un cuerpo que se retira del flujo electrónico mercantilizado de la circulación de imágenes y que, por eso, reduce su velocidad. El tiempo como duración entra en la película: dura y es duro. Sin embargo, el lugar que ocupa como el centro histórico de la obra es bien merecido, dado que redirige sus contenidos de manera existencial hacia la temporalización del ser por la muerte, condición fundamental —en cuanto experiencia de la finitud— de la historicidad. En otras palabras, este 'panel' de *Amores perros* coloca a la muerte en su centro, en la forma de una tumba, y al hacerlo, como veremos, se inscribe en una importante tradición literaria y cultural mexicana pos-revolucionaria. Claro, el agujero en el suelo del parquet está allí antes de que llega Valeria al apartamento (esperándola, quizás), y se tropieza, sin prestarle la atención debida, al entrar y lanzarse en los brazos de Daniel. Es solamente cuando sobrevive a la muerte, traumatizada, que el agujero se simboliza como tumba, y que el resto del relato desarrolla una especie de duelo —metabolización. Sin embargo, un evento crucial tiene que ocurrir antes de que tal simbolización pueda producirse.

Ya de vuelta a casa después del accidente, Valeria está confinada en una silla de ruedas, con una de sus piernas sujeta y sostenida por tornillos de metal —parecida a la columna vertebral de Frida Kahlo en sus auto-retratos. Sola, juega con su fiel perrito Ritchie, que sobrevivió el choque sin siquiera un rasguño. Valeria empieza a desplazar su ansiedad jugando una suerte de *fort-da* con el perro, tirando una pelota azul por el corredor en donde está el agujero en el suelo. El relato sobre el juego *fort-da* que cuenta Freud en su *Más allá del principio del placer* (en donde se encuentra la pulsión mortífera), ilumina como el infante negocia a la ausencia ('fort')/presencia ('da') de la figura maternal. Valeria, sin embargo, se está recuperando del accidente casi fatal, del trauma violento que ha sufrido su cuerpo. Está, en otras palabras, involucrada en el proceso lento de internalizar su propia muerte: la negatividad, como parte de ella, ha devenido el huésped de su propio fin.¹³ Valeria tira la pelota y Ritchie la recoge: es solamente cuando la pelota cae en el agujero y Ritchie desaparece siguiéndola, y no vuelve, que el agujero se transforma en tumba y Valeria (y Daniel) sufre la muerte en todo su horror y, para así

decirlo, en primer plano. Ahora la muerte, como tumba o agujero en el suelo, produce un corte horizontal en la imagen en pantalla que incluso, a veces, se presenta como perspectiva (cuando, por ejemplo, desesperado, vemos a Daniel golpear a la puerta del baño).

Cinematográficamente, esta sección de *Amores perros* muestra cómo el equipo técnico ha dado un paso atrás, poniendo cierta distancia entre la cámara y sus objetos y sujetos en contraste con la cercanía que caracterizaba a 'Octavio y Susana', prefiriendo a los planos medios asociados con la 'toma informativa' de la televisión (para que todos vean). Las combina, sin embargo, con el manejo de la cámara estilo 'horror' —por ejemplo, tomas elevadas de Valeria despertándose repentinamente en la oscuridad (similares a *Nightmare on Elm Street*) o bien tomas del corredor oscuro cuando Valeria se mueve a tientas por el apartamento (que recuerdan a *Repulsión* de Polanski) —acompañado por sus sonidos, como el efecto de *accoustré* que describe Michel Chion, cuando el encuadre se estrema con los quejidos de Ritchie fuera de pantalla (para que todos sientan).¹⁴ Valeria y Daniel batallan en contra de la muerte, y casi pierden, destrozando histéricamente a su hogar. ¿Pero, por qué está en duelo Valeria? Por su casi-muerte, que se le ha aproximado desde el futuro, dañándola irremediablemente. Esto debe incluir su muerte social en cuanto icono cultural —que le había otorgado a su vida una narración y un significado (por ejemplo, su falso casamiento de 'diva', hecho para satisfacer a su público en 'Gente de hoy'). En otras palabras, dañada, Valeria está de luto por ella misma, y esto incluye el dolor de re-narrativización sustancial (y la pérdida de 'capital corpóreo'). Al metabolizar psíquicamente los efectos físicos del choque —con la amputación de su pierna— ella tiene, de hecho, que sacrificar su persona cultural y reconstruirse para una existencia 'pos-modelo'.¹⁵ Aunque se sugiere que Daniel se siente tentado de regresar con la familia que ha abandonado por Valeria, él se mantiene fiel a su nuevo pareja dañada. Al rescatar finalmente a Ritchie, en el momento en que la imagen mercantil de su cuerpo perfumado —su 'Encanto'— es bajado de los muros de la ciudad, ellos, re- hechos, miran por la ventana de su apartamento al futuro poco prometedor y oscuro que les espera.

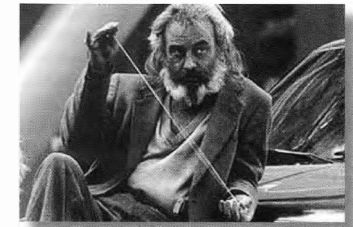
Muy distinto del espacio romantizado de clase media que aparece, por ejemplo, en *Ciudad de Dios* (2002) de Fernando Mireilles (en que el apartamento provee un modelo estable de futuro para su héroe: el fotógrafo de nota roja potencial (tan diferente de su original en la novela neo-naturalista de Paulo Lins), en *Amores perros* este espacio social es fundamentalmente fracturado. El departamento nuevo de Daniel y Valeria se caracteriza por una topografía del trauma que abre su presente para introducir una tumba en el centro de la película. Desde allí resuena por todo el texto fílmico. Y en el último panel la muerte re-aparece con El Chivo: sí, por un lado, con él se introduce en el relato como trabajo o quehacer; por otro, lo pone en circulación en las calles de la ciudad, generalizándola.

TRABAJO

La tercera parte de *Amores perros*, 'El Chivo y Maru', es la que se caracteriza por una 'ética de derecha'. Es el momento en que el modernismo de la obra parece retraerse a una historia: narrativiza el presente fenomenológico del primer panel, escindiendo existencialmente por el segundo que intenta transformar en romance, es decir, en romance familiar conservador. Es también el panel más legible de la película, girando alrededor de un personaje que se vuelve en contra de la corrupción del Bien Soberano como forma estatal (o de la corrupción en tanto Bien Soberano) de una manera noir más o menos convencional. Aquí se dramatiza el conflicto de la película con lo político. Por otra parte, la parte final de *Amores perros* lleva su carga auestas: la muerte, y el daño producido al entrar en el mercado informal e ilegal, son aspectos fundamentales de El Chivo que los lleva puestos, tanto en su apariencia como en su perspectiva sobre el mundo (eso es, su 'ver borroso' —tanto mejor para matar). Partiendo del choque, 'El Chivo y Maru', vuelve al pasado, para después volver a pasar por el choque por segunda vez —como en forma de lazo— cuando El Chivo recoge el dinero y el perro maldito de Octavio. Proseguendo hacia adelante en el tiempo, termina poco después del retiro de los anuncios de Valeria cuando El Chivo se transforma en 'hombre nuevo' para atravesar con el perro Cofi (renombrado 'Negro') un campo de nadie ennegrecido en las afueras de la ciudad. La película termina en un paisaje borrado, sin camino, como si se le hubiese pintado con alquitrán en un acto de abstracción neo-expressionista urbano. Este es el momento de la película en que se problematiza su aparente obviedad sentimental y paterna y pasa a caracterizarse más bien por la no-legibilidad, concluyendo en lo enigmático y pidiendo ser interpretado más allá de sus apariencias. Por eso es tan importante el hecho de que el deseo paterno no se realiza completamente en *Amores perros*. Aún así, el relato de la re-invención de El Chivo no sólo provee a *Amores perros* con su narrativa reinante —la producción de un padre potencial. También ubica a sus contenidos en la historia política y cultural de México y, al hacerlo, su hilo narrativo le da forma al relato fílmico de *Amores perros* conteniendo su otro deseo modernista, o bien, en palabras más adecuadas a esta película, poniéndole freno, como con una correa de perro.

Desde el punto de vista de la historia literaria y cultural, la acción sobre-codificadora de la última parte de *Amores perros* la inscribe en una serie que podría incluir, además de los murales (y otras obras visuales mencionadas) a obras literarias como *Cartucho* de Nellie Campobello, *El luto humano* de José Revueltas (en que una choza se transforma en arca y después en tumba bajo el efecto del programa de modernización del estado pos-revolucionario), novelas noir pos-'68 como *El complot mongol* de Rafael Bernal (cuyo héroe, como El Chivo, se vuelve en contra del estado que lo emplea como 'fabricante de muertos en serie', pero por amor a una inmigrante ilegal) y *Morir en el golfo* de Héctor Aguilar Camín (que tematiza a 'muertes fértiles' en el

contexto de 'modernidades petroleras' en competencia). También podrían incluirse a obras más recientes, como *Muertos incómodos* de Paco Ignacio Taibo II y *El Subcomandante Marcos* (cuyo héroe Contreras ha vuelto de la muerte para hacer justicia) y 2666 de Roberto Bolaño, que en su 'Parte de los crímenes' re-presenta a los muertos de Ciudad Juárez. Pero *Pedro Páramo* es la novela clásica de esta serie: tiene también un agujero en su centro que es una tumba —esta vez, una fosa común— poblada con los restos de la nación pos-revolucionaria. En todos estos textos, la muerte tiene una dimensión política.



EL CHIVO

Es en este contexto que la versión antropológica de la forma-nación de Benedict Anderson cobra importancia —aunque deja de lado una relación que le es crucial. Según Anderson, la nación en cuanto comunidad imaginada como soberana y limitada provee a la muerte (y, por lo tanto, a la vida) de sentido y, como la religión, de una forma de superar a la experiencia de la finitud —tanto natural como histórica. En esto, desarrolla una tradición de pensamiento romántico 'organísmico' que emerge con Kant, pero que incluye a Fichte como su principal articulador. Para éste, sin embargo, la forma-nación era necesariamente popular, enraizado en la lengua del 'pueblo'.¹⁶ Para funcionar de manera antropológica y así producir sentido, la nación debe encarnarse como experiencia, y para que esto se realice la forma-nación presupone posibles sujetos y territorio. La producción de un 'pueblo' es por eso una producción estatal. Esta es la relación que Anderson no ve como tampoco ve la violencia que la acompaña (desde un punto de vista rulfiano, la nación y su pueblo es un producto de la clase dominante organizándose como estado). Y como dice Walter Benjamin: 'incluso los muertos no estarán a salvo si el enemigo triunfa'.¹⁷ En cuanto la muerte es ingrediente del imaginario nacional, entonces, se apoya en la apropiación y sobre-codificación de las vidas y sus significados por el estado: su historia es mi historia y, ahora, nuestra historia. *Pedro Páramo*, la novela, sabe todo esto, y protesta desde una perspectiva subalternizada en el contexto de la reconstrucción nacional pos-revolucionario en México. *Amores perros* también evoca este proceso, pero desde 'arriba', desde la obra mortífera policial, y vaciado de contenidos políticos rulfianos.

El Chivo aparece primero en la primera parte de la película, deambulando por la ciudad como un vagabundo con su familia de perros: caminando, coleccionando restos de

basura y matando. Descubre que su esposa ha muerto, y va a su funeral —manteniendo su distancia de lo que queda de su familia. Con su propia muerte ahora en el horizonte de sus expectativas, decide reunirse con su hija Maru, a quien rastrea. Invadiendo su casa e introduciendo su retrato en toda la película. Pero es solamente en el comienzo de la última parte cuando aprendemos que trabaja para el estado (o para el estado en vías de privatización), es decir, para un detective corrupto —sugiriendo la presencia invisible y permanente de los aparatos estatales en lo social que patrulla. El policía está hablando con un cliente que quiere que maten a su medio-hermano y socio. El Chivo, dice el detective, es el hombre señalado, tiene la experiencia que tal trabajo requiere. Entonces, se cuenta la historia de El Chivo: era profesor en una universidad privada (como el guionista, Guillermo Arriaga, que era profesor de historia en la Universidad Iberoamericana); pero había abandonado su trabajo y su familia al hacerse guerrillero en los años setenta. Había participado en secuestros, bombardeado un 'mall' y asesinado a un policía —era un verdadero "hijo de puta"; pero, no, no era Zapatista (el neo-zapatismo es rápidamente —y cínicamente— evocado, para desaparecer de la película en cuanto material político del presente degradado). Eventualmente, el detective lo atrapó. Pasó veinte años en la cárcel, y al salir, El Chivo empezó a trabajar para él, matando. La función específica de El Chivo como asesino no es clara, pero sí es claro que está involucrado en el trabajo mortífero, y al trabajar para el estado se podría decir que produce nación en cuanto apropiador negativo del ser y sentido social por eliminación. El relato sobre El Chivo contado por el detective ubica a *Amores perros* históricamente como una obra pos-'68, reflexionando sobre (y distanciándose de) un pasado en que, por un lado, aparece la guerrilla —tanto urbana como rural— y, por otro, lo que hoy se refiere como la 'guerra sucia' de los setentas. La guerrilla que se evoca está probablemente asociada a la Liga 23 de Septiembre, conocida por su táctica de matar policías.



EL NUEVO PADRE EN UN PAISAJE ILEGIBLE

Pero El Chivo que ha caído se levantará para hacerse bueno (aunque no políticamente), definiendo a la distancia que *Amores perros* insiste en mantener con relación a la política que ignora. En la escena del choque rescata a Cofi, el perro, y lo cura. Cofi después destroza a su familia de perros. El Chivo intenta matarlo, pero no puede, y se vuelve en contra del trabajo mortífero estatal, dejando a los

hermanos (el que lo contrató para eliminar al otro) que se maten o se reconcilien entre ellos. Su giro parece ser ético, como en muchas novelas negras, pero se niega a perseguir al estado para que paguen por lo que han hecho: no hay, en otras palabras, una demanda de justicia como en *El complot mongol* de Bernal. Más bien vuelve hacia atrás, a su pasado, para rehacerse como padre y profesor —se pone el viejo saco negro y sus anteojos rotos (para ahora ver 'roto' y ya no 'borroso') —porque no parece haber otro camino. El Chivo abandona lo político por lo familiar, es decir, la subjetividad política por la paternidad, volviéndose hacia el pasado para encontrar su futuro con la ayuda del dinero que le roba a Octavio: una inversión neo-paterna. Su giro ético —como la película misma— se apoya, entonces, en la monetarización: es una capitalización. También deja algo de dinero a su hija, debajo de su almohada, como si fuera un hada —porque el dinero tiene poderes mágicos de transformación. Y se despide en un mensaje telefónico: una vez que puede mirarse a la cara, volverá. No sabemos si logrará transformarse, porque representa tanto la condición de posibilidad de la paternidad como de su imposibilidad.

La historia de El Chivo —la producción de un padre posible a través de la recuperación del pasado— funciona en términos narrativos para sobre-codificar a los relatos que lo preceden, interpretándolos retrospectivamente como historias de familias falladas (otro tropo naturalista) y padres 'malos' o ausentes: Valeria se muere en cuanto 'Encanto' seductivo porque Daniel decide vivir con ella; la familia de Octavio sufre la falta de un buen padre. En un prólogo a la versión inglesa del guión de *Amores perros*, Guillermo Arriaga ofrece una interpretación basada en *Tótem y tabú* de Freud: con la ausencia del padre, emerge el conflicto entre hermanos, y la autoridad es sustituida por el ejercicio del poder.¹⁸ En este sentido también, podría interpretarse a la película como demanda por la ley y la necesidad de ponerle correa y freno al capitalismo salvaje. Pero El Chivo no llega a convertirse totalmente, y *Amores perros* concluye en la ilegibilidad negra, sugiriendo la necesidad de des-narrativizar su texto y leerlo nuevamente, para incluir a las mujeres, en contra de su propio grano histórico-político.

¿Cómo interpretar, entonces a *Amores perros* en el contexto histórico-cultural del cine latinoamericano? Se podría comenzar comparándola brevemente con una película clásica del cine político latinoamericano como *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* (1969) de Glauber Rocha.

Como en *Amores perros*, el personaje principal de la obra de Rocha es un matador (pero 'de cangaceiros', como explica su canción). Se llama Antonio das Mortes y se parece a El Chivo —son ambos 'bárbaros', según el modelo de Facundo Quiroga establecido por Sarmiento. Como hemos visto en el caso de El Chivo, Antonio das Mortes también 'sufrir' un giro ético hacia el final de *O dragão...*, volviéndose en contra de sus patrones. Ismael Xavier describe el contexto de esta transformación en términos que evocan al idea de 'hibridez' latinoamericana analizado por García Canclini: en la plaza pública del pueblo del sertón se teatraliza el conflicto entre diferentes clases e instituciones sociales del noreste de Brazil (la iglesia, el ejército, la industria —ligado

al imperialismo— y el latifundio, los que han empleado a Antonio, por un lado, y los bandidos mesiánico-sociales, el maestro y el pueblo trabajador y explotado, por el otro). Según Xavier, tal reunión representa a la co-presencia conflictiva de diferentes tiempos socio- históricos en la plaza pública —que, ahora, se podría agregar, ha sido hibridizada— y cuya unidad se resuelve y se dramatiza en lo político.¹⁹ La escena ilustra de manera condensada una de las definiciones que da García Canclini de la modernidad latinoamericana desde la experiencia de su hibridez: el 'hacerse cargo de' su heterogeneidad temporal para producir un proyecto político con (o en contra de) ella.²⁰ El giro ético-político de Antonio das Mortes en la película de Rocha —y del 'tercer cine' en general— es el mismo, producto de la 'concientización': 'hacerse cargo' para transformar a la realidad de manera revolucionaria.



EL 'A' DE AMÉRICA: ANTONIO DAS MORTES

En el contexto de *Amores perros*, sin embargo, esa posibilidad política de 'hacerse cargo' se ha desvanecido, porque, como hemos visto, en su mundo la hibridez socio-cultural se ha mercantilizado totalmente, redefiniendo el lugar de lo político en la experiencia de la (pos-)modernidad latinoamericana: ahora es el dinero como forma del capital que se ha impuesto en cuanto nomos, reemplazando a la plaza pública como el espacio de la transformación posible. Este es el 'otro' contenido social del giro ético de El Chivo, el lado espectral de su re-construcción paterna: la mercantilización general (el 'ajuste estructural' que encarna). En sus tres paneles —en lo económico, lo cultural y lo político— *Amores perros* lleva adentro tal mutación como una carga histórica que es también su propia historia, y que parece simultáneamente desear (en 'Octavio y Susana'), sufrir (en 'Daniel y Valeria') y narrar (en 'El Chivo y Maru'). De esta manera, la obra de González Iñárritu se ofrece como alegoría dramática que traza un cambio histórico fundamental —como la acumulación originaria que describe Marx— en las lógicas de producción cultural en América Latina: desde una dialéctica política de la autonomía y dependencia artística (como en el caso de la película de Glauber Rocha), hacia otra dialéctica ya globalizada sobredeterminada por lo mercantil.

Notas

- 1 Quisiera agradecer especialmente a Julio Ramos las largas conversaciones sobre *Amores perros*. También agradezco a Jon Bessley-Murray, Philip Derbyshire, Rubén Gallo, David Hanlon, Cristina Moreira, Gabriela Nouzeilles y Gareth Williams. Este artículo es parte de un proyecto que llevo adelante con Alberto Moreira sobre el crimen.
- 2 Véase Walter Benjamin, 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction', *Illuminations*, Fontana, Londres, 1979. Para el populismo de los murales, véase Horacio Legras, 'The Revolution and its Spectres: Staging the Popular in the Mexican Revolution', *Journal of Latin American Cultural Studies*, 14.1, 2005.
- 3 Para un análisis excelente de la película, y tanto el contexto como el proceso de su producción, véase Paul Julian Smith, *Amores perros*, BFI, Londres, 2003.
- 4 La historia de Córdoba y Sandra en *Pizza, birra, fazzo* tiene lugar en un ambiente similar al de Octavio y Susana. Córdoba es un criminal callejero que quiere ser padre. Sandra, encinta, quiere dejar a la ciudad. Ella logra hacerlo, sin Córdoba (que es muerto por la policía), pero con la cámara —que también logra escapar de la ciudad maldita.
- 5 Véase el importante análisis de Ignacio Sánchez-Prado, 'Amores perros: Exotic Violence and Neoliberal Fear', *Journal of Latin American Cultural Studies*, 15.1, 2006. Mi diferencia con respecto a este artículo es que no creo que lo que se describe como el exotismo de la violencia sea una nueva construcción latinoamericanista.
- 6 Hay entonces una dimensión trans-medial de *Amores perros*: pasa (y hibridiza) al naturalismo novelístico y una modalidad paradigmática del 'cine arte' (el famoso 'segundo cine') por la experiencia televisiva del video musical. Para la supuesta dimensión afectiva anti-racional de la película, véase Laura Podalsky, 'Affecting legacies. historical memory and contemporary structures of feeling in *Madagascar* and *Amores perros*', *Screen*, 44.3, 2003.
- 7 El Gordo le explica a Octavio los beneficios de la informalidad: la ausencia de los sindicatos. Es similar a la figura de Bonanza en la película documental con el mismo nombre de Ulises Rossell. La mención de Ciudad Juárez por Susana como posible lugar en donde empezar una nueva vida en la frontera sugiere, claro, su completa imposibilidad (dado la horrenda matanza de mujeres que ha tenido lugar allí con total impunidad en los últimos años).
- 8 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, Penguin, Londres, p. 119.
- 9 Para otra historia —pos-hegeliana— de perros y sus dueños humanos, basado en la dialéctica del amo y esclavo, véase Mario Bellatin, *Perros héroes: Un tratado sobre el futuro de América Latina visto a través de un hombre inmóvil y sus veinte Pastor Belga Malinisi*, Alfaguara, México, 2003.
- 10 Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan*, (ed. Jacques-Alain Miller), traducción al inglés por Dennis Porter, Routledge, Londres, 1999, p. 22 (mi traducción de la versión inglesa).
- 11 Véase Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and the Space of the World System*, BFI, Londres, 1992, p. 114-157.
- 12 Para Antonio Negri, el capitalismo contemporáneo se define, de manera *post-industrial*, por la subsunción real de lo social por el capital. Pero, en contraste con la forma mercantil y financiera del capital encarnado en el dinero, no es claro que se puede generalizar a la experiencia del capital industrial en América Latina. Para la 'subsunción' formal y real, véase Karl Marx, 'Results of the Immediate Process of Production', apéndice a *Capital*, Vol. 1, traducción al inglés por Ben Fowkes, Penguin Books, Harmondsworth, 1976, p. 948-1084. El análisis clásico de la 'hibridez' latinoamericana se encuentra en el libro de Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.
- 13 O, a la inversa, reconociendo su pre-existencia que el 'susto' del accidente ha revelado.
- 14 Véase Michel Chion, *Audio-Vision: Sound on Screen*, traducción al inglés por Claudia Gorbman, Columbia University Press, Nueva York, 1994.
- 15 Deborah Shaw, *Contemporary Cinema of Latin America: 10 Key Films*, Continuum, Londres, 2003.
- 16 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1991 y Pheng Cheah, *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*, Columbia University Press, Nueva York, 2003.
- 17 Walter Benjamin, 'Theses on the Philosophy of History', *Illuminations*, Fontana, Londres, 1979, p. 257.
- 18 Guillermo Arriaga, *Amores perros*, Faber, Londres.
- 19 Véase Ismael Xavier, *Allegories of Underdevelopment: Aesthetics and Politics in Modern Brazil*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.
- 20 García Canclini, *ob.cit.*, p. 71.

El latinoamericanismo

después del 11 de septiembre de 2001

Si el 11 de septiembre de 1973 marca el comienzo de un largo período de restauración conservadora en las Américas (incluyendo a Estados Unidos); si la tónica del período anterior era la integración de América Latina con los Estados Unidos bajo el signo neoliberal, la tónica del nuevo período se va a definir, o puede definirse, por un enfrentamiento creciente de América Latina con la hegemonía norteamericana, en varios niveles: cultural, económico, y quizás inevitablemente, militar.

John Beverley

Recordemos el famoso párrafo de *La Filosofía de la Historia*, donde Hegel anticipa el futuro de los Estados Unidos:

Si los bosques de Alemania hubieran estado todavía en existencia, la Revolución Francesa no hubiera ocurrido. Norte América será comparable con Europa sólo después de que el inmenso espacio que ese país presenta a sus habitantes haya sido ocupado, y los miembros de su sociedad civil estén referidos unos a otros. [...] América es por lo tanto la tierra del futuro, donde, en los tiempos que vienen delante de nosotros, el destino de La Historia Mundial se revelará -quizás en un conflicto entre Norte América y América del Sur. Es la tierra del deseo para todos lo que están cansados con el almacén histórico de la vieja Europa.

¿Deberíamos pensar que el futuro de América Latina como civilización involucra necesariamente un conflicto con los Estados Unidos "en los tiempos que vienen delante de nosotros"? Creo que la respuesta tiene que ser sí.

Si el 11 de septiembre de 1973 marca el comienzo de un largo período de restauración conservadora en las Américas (incluyendo a Estados Unidos), uno tiene la impresión de que América Latina, por lo menos, entra en un nuevo período con el 11 de septiembre de 2001. Señales de este cambio son el triunfo electoral de Lula y el PT en Brasil, la sobrevivencia, contra viento y marea, del gobierno de Chávez en Venezuela, y el casi unánime rechazo de la invasión de Irak entre el público y la mayoría de los gobiernos latinoamericanos. Si la tónica del período anterior era la integración de América Latina con los Estados Unidos bajo el signo neoliberal, la tónica del nuevo período se va a definir, o puede definirse, por un enfrentamiento creciente de América Latina con la hegemonía norteamericana, en varios niveles: cultural, económico, y quizás inevitablemente, militar.

Esta perspectiva trae a colación la idea del político norteamericano Samuel Huntington de "la guerra de las civilizaciones". Como se sabe, Huntington su-

giere que las nuevas formas de conflicto en el mundo posterior a la Guerra Fría no van a estar estructuradas sobre el modelo bi-polar de comunismo contra capitalismo, pero cristalizarán más bien en "fault lines" (grietas, líneas de quiebre) heterogéneas de diferencias étnicas, culturales, lingüísticas y religiosas: el eje Estados Unidos-Inglaterra-Commonwealth; Europa (pero una Europa dividida entre este y oeste, "nueva" y "vieja"); el este del Asia (confuciano) y el subcontinente de la India ("hindú"); África del sub-Sahara; y, sobre todo, el mundo islámico en toda su extensión y complejidad interna entre Asia y Europa. Lo que esta visión involucra, Huntington prevé, es un nuevo bi-polarismo, al que denomina (usando una frase del Kishore Mahbubani) "el Oeste contra los Demás" ("the West versus the Rest"). En la taxonomía de Huntington, los países de América Latina y del Caribe son "países rasgados" ("torn countries"), divididos entre el Oeste y los Demás. ¿Van, estos países, a definir su futuro en una relación simbiótica y dependiente con la hegemonía cultural y económica de los Estados Unidos, o pueden desarrollar, individualmente, y como región o "civilización" sus propios proyectos en competencia con esa hegemonía?

Pero ¿qué sentido tiene hablar de América Latina como civilización, o aun de América latina (que es, como sabemos, un neologismo inventado por la diplomacia francesa en el siglo XIX para desplazar la influencia anglo-sajona)? ¿No se trata más bien de marcar el límite de inteligibilidad de conceptos como "civilización" o nación?

Mi pregunta, sin embargo, es otra: desde precisamente ese límite, donde se pone en cuestión la identidad y la autoridad de los conceptos de nación, identidad, o civilización -quizás de la cultura misma- ¿cuál sería la forma de un nuevo latinoamericanismo, capaz de enfrentar la hegemonía norteamericana y desarrollar las posibilidades latentes de sus pueblos? Para Hegel, lo que posterga la realización de los Estados Unidos como nación es la frontera continental, porque la expansión hacia la frontera no permite la formación de una sociedad civil coherente entre sus habitantes. Lo que ha postergado, no el enfrentamiento de América Latina y los Estados Unidos, porque eso ya tiene una

historia de más de tres siglos (el "inmenso espacio" continental a que se refiere Hegel fue precisamente una de sus dimensiones), sino la afirmación exitosa de América Latina en ese enfrentamiento, ha sido la prolongación en América Latina de elementos de su pasado colonial, combinados con un modelo postcolonial -el nacionalismo "liberal" de las nuevas repúblicas en el siglo XIX- que marginaba o reprimía amplios sectores de sus pueblos y culturas.

Uno de los síntomas -quizás menor pero significativo, creo- de la emergente polarización entre Estados Unidos y América Latina ha sido el rechazo por ciertos sectores de intelectuales latinoamericanos de los estudios subalternos, la teoría postcolonial, la problemática del postmodernismo, los cultural studies, el multiculturalismo estilo norteamericano, etcétera, vistos como un colonialismo teórico, o más bien una colonización "por" formas de teoría elaboradas desde la academia norteamericana y los "area studies". Haciendo eco del concepto desarrollado por Edward Said, se les acusa de una especie de neo-orientalismo, en el cual la configuración de América Latina y sus culturas y sociedades se da de manera excéntrica o anómala, lo que José Joaquín Brunner ha llamado "macondismo".

Esta posición puede ser calificada como neo-arielista, por su resistencia a modelos teóricos indistinguibles con los Estados Unidos y su afirmación de la autoridad de la tradición literaria y cultural latinoamericana y de un "saber local" -el concepto es de Hugo Achugar, uno de los expositores más explícitos de esta posición- representada en y por esa tradición (la posición "calibanesca" elaborada por Roberto Fernández Retamar en su celebrado y controvertido ensayo, me parece en su énfasis en el papel del intelectual letrado una variante de, más que una alternativa a lo que entiendo por neo-arielismo). Desde mi punto de vista, el problema del neo-arielismo no es que sea nacionalista o anti-yanqui, sino que no lo es de una manera eficaz. Afirma el valor de lo "latinoamericano" contra los Estados Unidos, pero su problema está precisamente en que no es hoy (y no lo era en la época de Rodó) una respuesta adecuada a la hegemonía cultural y económica norteamericana. Eso es así porque tiene una visión demasiado limitada de la naturaleza y las

posibilidades humanas de América Latina. Comparte esta limitación con la teoría de la dependencia, para la cual sirve, en cierto sentido, de correlato cultural. No es capaz de articular de una forma hegemónica la nación latinoamericana o de América Latina como civilización: es decir, no tiene una manera de representar y agrupar a todos los elementos heterogéneos y multifacéticos que componen la nación o la región; no tiene la capacidad de producir una interpelación genuinamente "nacional-popular", para recordar el concepto de Gramsci. Produce y reproduce una división perpetua entre la cultura de los intelectuales -incluyendo intelectuales supuestamente progresistas o de izquierda- y los sectores populares. Representa más que el desamparo y la resistencia de los sectores populares la angustia de grupos intelectuales de formación burguesa o pequeño-burguesa, y generalmente criollos o ladinos, amenazados de ser desplazados del escenario por la fuerza del neoliberalismo y la globalización cultural, por un lado, y por un sujeto proletario/popular heterogéneo y multiforme en el nombre del cual pretendieron hablar, por otro.

En ese sentido, la posición neo-arielista, todavía dominante en los estamentos culturales y académicos de América Latina y del latinoamericanismo como empresa académica, reproduce la ansiedad constitutiva del arielismo inicial de Rodó y los modernistas, que manifiestan un profundo anti-norteamericanismo junto con un desprecio (o temor) de las "masas" y de la democracia (la cual Rodó nombra zoocracia). Descansa en una sobrestimación, de origen colonial, del valor del trabajo intelectual, la literatura culta y el ensayismo cultural. El neo-arielismo celebra la crítica cultural contra la "teoría". Pero no puede hacer una crítica de sus propias limitaciones. Más bien, tiene que defender, re-territorializar esas limitaciones para presentarse como alternativa a lo que ve como modelos "metropolitanos". En ese sentido, aunque acusa a la "teoría" de orientalizar el sujeto latinoamericano, la posición neo-arielista no puede o no quiere ver adecuadamente la orientalización que ha operado y opera aún en la cultura letrada latinoamericana (la historia de la literatura latinoamericana es, esencialmente, la historia de una orientalización interna de grandes par-

tes de la población del continente).

El problema tiene que ver con la democracia: ¿Qué es lo que entendemos por una sociedad democrática e igualitaria? Los que trabajamos en el campo de la teoría cultural desde /sobre América Latina, estamos de una forma u otra conscientes de enfrentar una paradoja en lo que hacemos. Más allá de nuestras diferencias, lo que compartimos es un deseo de democratización y desjerarquización cultural. Este deseo nace de nuestro vínculo con un proyecto de izquierda anterior, que quería instalar políticamente nuevas formas de gobierno popular, anti-imperialistas, más capaces de representar a los pueblos del América Latina. Quizás este vínculo se haya vuelto problemático para algunos. Pero si todavía aceptamos el principio de democratización y desjerarquización como meta, nos encontramos hoy en una situación en la cual lo que hacemos puede ser cómplice precisamente de lo que pretendemos resistir: la fuerza innovadora del mercado y la ideología neoliberal. Es Néstor García Canclini quien ha pensado esta paradoja más lucidamente, sin encontrar, en mi opinión, una salida en su propia articulación estratégica de los estudios culturales más allá de la consigna –válida pero limitada– de que “el consumo sirve para pensar”.

Creo que la tarea que enfrentamos hoy tiene que comenzar con un reconocimiento de que la globalización y la economía política neoliberal han hecho mejor que nosotros un trabajo de desjerarquización cultural. Este hecho explica en parte por qué el neoliberalismo –a pesar de sus orígenes en una violencia contra-revolucionaria inusitada– llegó a ser una ideología en la que sectores de clases o grupos subalternos podían ver también cierta posibilidad para sí mismos. Es decir, para emplear una distinción de Ranajit Guha, es una ideología no sólo dominante sino hegemónica. Pero esa hegemonía comienza a desmoronarse.

Si tengo razón en este pronóstico, la respuesta neo-arielista de refugiarse en una re-territorialización neo-borgiana de la figura del intelectual crítico, del campo estético y del canon literario contra la fuerza de la globalización, se revela como una posición demasiado defensiva. La crisis de la izquierda que coincidió con o condujo a la hegemonía neoliberal no resultó de la escasez de modelos estéticos, historiográficos o pedagógicos brillantes de lo que era o podía ser lo latinoamericano, sino precisamente de lo opuesto: la presencia excesiva de la clase intelectual en la formulación de modelos de identidad, gobernabilidad y desarrollo. Lo que la teoría neoliberal celebra es la posibilidad de una heterogeneidad de actores sociales que permitía la sociedad de mercado -un juego de diferencias no sujeto en principio a la dialéctica del amo y el esclavo, porque según el cálculo de *rational choice* cada uno procura a través del mercado maximizar su ventaja y minimizar su desventaja, sin obligar al otro a que ceda sus intereses, y sin atender necesariamente

a la autoridad hermenéutica de intelectuales o estamentos culturales tradicionales o modernos (para el mercado, no importa si uno prefiere Shakespeare o un video clip, rancheros o música dodecafónica).

Por contraste, en algunas de sus variantes más conocidas –pienso, por ejemplo, en el modelo voluntarista del “hombre nuevo” de Che Guevara y la Revolución cubana, o en el proyecto de poesía de taller en la Nicaragua sandinista– la izquierda ha presentado una visión y un patrón normativo de cómo debía ser el sujeto democrático-popular latinoamericano. Si la meta de esa insistencia era producir una modernidad propiamente socialista –una modernidad superior, más lograda que la modernidad burguesa incompleta y deformada en América Latina por las limitaciones de un capitalismo dependiente–, entonces tendríamos que reconocer que el proyecto de la izquierda congeló o substituyó el socialismo propiamente dicho –es decir, una sociedad dirigida por y para “los de abajo”– por una dinámica desarrollista de modernización nacional hecha en nombre de las clases populares pero impulsada desde la tecnocracia y el estamento letrado (debo esta idea a Haroldo Dilla).

Pero si la lucha entre el capitalismo y el socialismo fue esencialmente una lucha para ver cual de los dos sistemas puede producir mejor la modernidad, entonces la historia ha dado su juicio: el capitalismo. Si limitamos la posibilidad del socialismo simplemente a la lucha para conseguir la modernidad plena, estamos condenando de antemano a la izquierda a la derrota. La posibilidad de reformular un nuevo latinoamericanismo, “desde abajo” por decirlo de cierta manera, está ligada a la pregunta de cómo imaginar una nueva versión del proyecto socialista no atada a una teleología de la modernidad. La tarea de una nueva teoría cultural latinoamericana capaz de, a la vez, dinamizar y nutrirse de nuevas formas de práctica política, sería la de reconquistar el espacio de desjerarquización cedido al mercado y al neoliberalismo. El desafío de articulación ideológica que esta meta presupone es fundir la desjerarquización, la apertura hacia la diferencia y hacia nuevas formas de libertad e identidad, y la afirmación de lo latinoamericano contra la dominación norteamericana y el lado destructivo de la globalización, por un lado, con la necesidad de desplazar al capitalismo y su institucionalidad tanto burocrática como cultural, por otro. Para ese propósito me parece más útil la postura representada por las distintas formas de “teoría” (estudios culturales, subalternos, de mujeres, de etnia, etcétera), que la posición en apariencia más “criolla” o nacionalista del neo-arielismo. Esto es porque el enfrentamiento posible (¿inevitable?) con Estados Unidos y la globalización requiere una redefinición de América Latina: no sólo de lo que ha sido, sino también de lo que puede y debe ser. Esta redefinición no puede venir principalmente de la burguesía o pequeña bur-

guesía, ni de la tradición de la cultura letrada (aunque hay mucho para rescatar en esa tradición), ni de la izquierda tradicional –porque en esencia todos estos sectores permanecen anclados al proyecto de la modernidad. Requiere una intencionalidad política y cultural que nace propiamente de los “otros”. Es esa necesidad lo que marca la idea –quizás ya demasiado divulgada y normalizada– de lo subalterno.

¿Qué habría que defender en la idea de una civilización latinoamericana articulada desde lo subalterno? No soy ni político ni politólogo, pero podría sugerir algunos elementos. Para comenzar, la originalidad teórica de lo producido desde los movimientos sociales latinoamericanos. La afirmación, “bolivariana” si se quiere, de formas de territorialidad que van más allá de la nación oficial (la nación histórica es como un hogar querido y odiado, al cual sentimos la necesidad de defender, pero es un hogar demasiado estrecho también). El hecho de que económicamente, culturalmente la base esencial de América Latina como civilización es el agro y el campesinado y la fuerza de trabajo rural (sin romantizar lo rural, porque América Latina tuvo desde los tiempos pre-coloniales también una cultura urbana altamente elaborada). La sobrevivencia y resurgimiento de los pueblos indígenas con sus propias formas lingüísticas, culturales y económicas, no sólo como “autonomías” dentro de las naciones-Estados, sino como un elemento constitutivo de la identidad de esas naciones. La redefinición de la nación latinoamericana, como, para usar el concepto del asutro-marxista Otto Bauer, un “estado multinacional”. Más allá de la nación histórica territorialidades supra- o sub-nacionales: la lucha permanente contra el racismo en todas sus formas: la plena incorporación de la población afro-latina, mulata, y mestiza (el discurso arielista de “mestizaje cultural” no es un discurso “mestizo”: más bien, representa un ocultamiento de la situación histórica y social de la población mestiza concreta); las reivindicaciones de las mujeres contra la misoginia y el machismo y en favor de una igualdad en todos los campos, porque ellas sostienen, según la consigna de la China maoísta, “la mitad de cielo”; las luchas obreras tanto en el campo como en las ciudades para enfrentar regímenes más y más duros de capitalismo salvaje y para conquistar el dominio sobre las fuerzas de producción no sólo en su nombre, sino en nombre de una sociedad justa e igualitaria para todos; la incorporación de esa inmensa parte de la población latinoamericana que vive en barrios, favelas, comunas, ranchos, callampas, esperando, generación tras generación, una modernidad económica que, como el Godot de Samuel Beckett, nunca llega.

Estoy plenamente consciente de que esta perspectiva nos deja por los menos dos preguntas sin resolver. La primera: ¿Es que nuestra tarea como intelectuales con-

siste, entonces, simplemente en anunciar y celebrar nuestra auto-anulación colectiva? Más bien creo que debe y puede dar lugar a otra posibilidad, que sería algo como una crítica de la razón académica, pero una crítica hecha desde la academia y desde nuestra responsabilidad profesional y pedagógica en ella. Por naturaleza, esta posibilidad tendría que realizarse como lo que en un lenguaje, quizás no totalmente nostálgico, se solía llamar una crítica /auto-crítica.

La segunda pregunta atiende a mi persona, como alguien que escribe sobre, y no desde, América Latina. Es la pregunta de los neo-arielistas: ¿Tiene un norteamericano el derecho de “hablar por” América Latina? ¿Qué hace un norteamericano cuando destaca que América Latina tiene que articularse, en el período que se abre, en una relación antagonica con el poder de su propio país? ¿No sería esto una forma de traición de mi propia identidad, sin poder reemplazar esa identidad por una latinoamericana? Nací en Caracas en 1943, y pasé gran parte de mi niñez y adolescencia en América Latina, principalmente en Lima; pero, al fin y al cabo, fui un niño colonial en vez de criollo, que siempre añoraba la vuelta al imaginado país de mis padres, que representaba en mis fantasías una modernidad plena, lograda (soñaba desde Lima o Bogotá con ciudades de arquitectura futurista, limpias y ordenadas, blancas, defendidos por un poder militar ilimitado, todopoderoso). No fui entonces y no soy hoy cosmopolita; estoy profundamente arraigado en mi ciudad, trabajo y familia. Sin embargo, quizás por haber experimentado a América Latina “desde la cuna”, no me siento exactamente en casa en Estados Unidos. Como en el caso de la narradora de la brillante novela de Cristina García, *Dreaming in Cuban/ Soñando en cubano*, mi identidad pertenece a un espacio literalmente utópico entre Estados Unidos y América Latina (u-topos: no lugar, o lugar imaginario).

Para producir ese espacio, es decir, un Estados Unidos otro, para que Estados Unidos desarrolle su inmensa posibilidad democrática, igualitaria, multicultural es necesario la articulación de América Latina como una alternativa a, en vez de una mera extensión de los Estados Unidos. Esto no es una posibilidad “externa” a los Estados Unidos (tampoco lo era en la época de Darío, Martí o Rodó, pero aun menos hoy, cuando Estados Unidos puede llegar a ser antes del final de este siglo el segundo país hispanohablante del mundo, sobrepasando a España en este sentido. La dialéctica del amo y el esclavo enseña que la realidad del amo está en la posición del esclavo: por eso, el amo sufre de una “conciencia infeliz”, como la llama Hegel. El nuevo imperialismo beligerante de mi país en estos años representa el dominio de esa “conciencia infeliz” sobre nuestro espíritu y destino nacional. Por lo tanto, el futuro de los Estados Unidos pasa por la emancipación de América Latina.



Dilemas del gobierno indígena

Indígenas, campesinos, sindicalistas, cooperativistas, gremialistas y clases medias votaron por el presidente indígena. La convocatoria de Evo reproduce la convocatoria de Tupac Amaru. Aquella fue una convocatoria a indios, mestizos, criollos, afro-descendientes y mulatos para liberarse del yugo colonial y construir una nación. Todos tuvieron la oportunidad de iniciar otra historia, distinta a la vivida y escogida por las traiciones, divisiones y chantajes de las oligarquías. Ahora la convocatoria es nuevamente a todos: indígenas, mestizos, clases medias, empresarios con vocación nacional, a formar una nación, en pleno sentido de la palabra. ¿Escucharán todos el clamor convocativo?

Raúl Prada Aleorza

EL PRESIDENTE INDÍGENA QUE NACE DE LAS URNAS

Las elecciones nacionales, llevadas a cabo el 18 de noviembre del 2005, culminaron con una contundente victoria, por mayoría absoluta, del Movimiento al Socialismo (MAS). Este resultado ha dejado perplejos a sus contrincantes, quienes esperaban, en el peor de los casos, una derrota menor. Fueron literalmente aplastados por la abrumadora victoria del instrumento político popular, vilipendiado por una guerra sucia llevada a cabo a través de los medios de comunicación controlados por empresarios partidarios de los partidos derrotados. No hay nada que discutir. Se ganó como dijo, el electo presidente, a pesar de las circunstancias, y jugando también en contra del arbitro del partido. Se ganó contra el poder del dinero, contra el poder del miedo, y en contra de la conspiración técnica tejida minuciosamente por la corte electoral.

Esta victoria electoral por mayoría absoluta no tiene precedentes, no solamente tomando en cuenta el período democrático iniciado el año de 1982, sino antes, considerando lo ocurrido después de la revolución nacional de 1952 cuando el control de las elecciones estaba en manos del partido-Estado. Las mismas elecciones de 1966 formaron parte de un *show* cívico-militar que llevó a la presidencia al extravagante General René Barrientos. Durante el período neoliberal ninguno de los partidos que llamamos *tradicionales* o *sistémicos*, llegó jamás a acercarse a una mayoría absoluta. Para resolver la dispersión de la fragmentación del voto se inventó la *governabilidad* sostenida por pactos de partidos. A su vez, estos *pactos por la democracia*, se sostenían en relaciones clientelares y prebendales, en lo que se ha venido en llamar el cuoteo político. El gobierno popular se presenta como una conclusión política

del proceso de las movilizaciones. El presidente indígena aparece como una reivindicación histórica de las mayorías. Con esto no se quiere decir que las movilizaciones acabaron, sino que las movilizaciones ahora se trasladan al plano del Estado, sin dejar sus propios territorios en las entrañas de la sociedad civil. Antes, con las elecciones del 2002, las movilizaciones se desplazaron al parlamento, sin abandonar sus recorridos en la geografía de las luchas sociales. Por eso, lo que ocurre está íntimamente ligado al proceso constituyente, y en la matriz de este proceso, con el poder constituyente de las multitudes. La multitud ahora aparece como multitud electoral, quizás de un modo expansivo, incorporando a los no movilizadados, a los descontentos con el cretinismo parlamentario de los partidos neoliberales, con el cinismo de los gobiernos de turno de las clases dominantes. Indígenas, campesinos, sindicalistas, cooperativistas, gremialistas y clases medias votaron por el presidente indígena.

La convocatoria de Evo reproduce la convocatoria de Tupac Amaru. Aquella fue una convocatoria a indios, mestizos, criollos, afro-descendientes y mulatos para liberarse del yugo colonial y construir una nación. Todos tuvieron la oportunidad de iniciar otra historia, distinta a la vivida y escogida por las traiciones, divisiones y chantajes de las oligarquías. Ahora la convocatoria es nuevamente a todos: indígenas, mestizos, clases medias, empresarios con vocación nacional, a formar una nación, en pleno sentido de la palabra. ¿Escucharán todos el clamor convocativo? ¿Otra vez se impondrá el localismo empedernido de las oligarquías que apuestan a particularismos sin destino? ¿Otra vez se disolverá la cohesión movilizadora, la multitud electoral? ¿Otra vez reaparecerá la conspiración como un monstruo de mil cabezas? ¿Volverá el fantasma de la derrota de la Unidad Democrática y Popular (UDP), abriéndose

dos frentes al gobierno, uno de derecha y otro supuestamente de izquierda? No sabemos la respuesta. En realidad la respuesta está en nuestras manos, está en la acción política tanto del gobierno como de las multitudes. Materializar la convocatoria es seguir consecuentemente el programa encarnado en los movilizadados. Un programa que podemos resumir en la nacionalización de los hidrocarburos, en la convocatoria a la Asamblea Constituyente originaria, en la nueva reforma agraria, que corrija las faltas y perversiones de la anterior, en la reterritorialización de las comunidades indígenas. Esto tendrá que hacerlo el gobierno, respaldado por su mayoría congresal. Materializar la convocatoria es controlar, vigilar y también apoyar y defender al gobierno popular.

ESTADO Y NOMADISMO

La soberanía política aparece con dos rostros, uno de ellos es la del emperador terrible y mago, el segundo es la del rey sacerdote y jurista. El primer rostro pertenece a un cuerpo que procede por captura, lazos, nudos y redes. El segundo rostro pertenece a un cuerpo que procede por tratados, pactos y contratos. Los dos rostros, los dos cuerpos no están separados. Uno de ellos no tiene la exclusividad de los signos y el otro de las herramientas. El déspota atroz ya es amo de las grandes obras, en tanto que el soberano sabio conquista y transforma todo el régimen de signos. La combinación de ambos rostros y de ambos cuerpos, la combinación de signos y herramientas, conforma el rasgo diferencial de la soberanía política. Podemos llamar a esto complementariedad del Estado. La guerra tiene otro origen, forma parte del saber práctico de los nómadas. Por eso la guerra, en sus orígenes, es exterior al Estado. Empero, la guerra establece con el Estado una relación perversa. La guerra media entre los dos cuerpos del Estado, permite el paso de un rostro a otro, de un cuerpo a otro, produciendo una sucesión. Pasamos del emperador terrible y mago al rey sabio a través de la captura de los guerreros.

Gilles Deleuze y Félix Guattari dicen al respecto que no hay que confundir esta mediación de la guerra entre los dos polos con ninguna casualidad. La máquina de guerra no explica nada, es exterior al Estado, la máquina de guerra se dirige contra el Estado, lucha contra esta soberanía política y tiene, en cambio, otra legitimidad. La máquina de guerra puede ya estar atrapada, formar parte del Estado, pero encastrada, recortada y subordinada. En todo caso, si interviene en el desarrollo del Estado, lo hace articulándose con otros factores en un juego de condiciones y determinantes. Si ocurre una evolución del Estado, es menester que el polo jurídico tenga

resonancia con el polo heurístico, que haya conjunción y complementariedad entre signos y herramientas. El segundo polo recarga el primer polo. De este modo el Estado tiene una *unidad de composición*, ésta es su medio de interioridad. Hay una *unidad de composición* a pesar de todas las diferencias de organización y desarrollo.

Se puede definir al Estado como un aparato de captura. La captura aparece como captura mágica, en el proceso descrito de la complementariedad de los dos polos y la mediación de la máquina de guerra o, más bien, la exterioridad de este flujo inmanente de la acción. La captura mágica muestra que la captura ya fue hecha. El Estado supone ya esta captura. Se trata de la captura de los nómadas y de los territorios, la captura de los animales y de las tierras, la captura de las plantas y de los flujos de agua, la captura de los recursos y sus potencias. La relación del medio de interioridad del Estado, de su unidad de composición con la exterioridad (quizás sea mejor decir con el afuera salvaje), es de expansión y también de colonización. El asentamiento de la ley y de las instituciones se produce una vez que ha sido capturado y cooptado el entorno. La periferia sin ley y sin instituciones o con otras leyes y otras instituciones, la construcción de una centralidad y también de una jerarquía forma parte de la evolución del Estado.

En Bolivia el problema del Estado puede ser planteado de una manera enriquecida recurriendo a esta mirada genealógica, escapando de las rejillas de la ciencia política, aunque también de la antropología política y de la historia. No se trata de pensar el Estado a partir de un nivel de evolución de las sociedades, a partir de determinadas condiciones de posibilidad históricas, como la escritura, la sedentarización, las clases sociales, alguna base tecnológica, el comercio. Sino que se trata de partir de la comprensión que el nacimiento de los Estados es tan antiguo como el nacimiento de las sociedades mismas, sobre todo pensando en las sociedades nómadas, las que Pierre Clastres llamó sociedades contra el Estado. La arqueología nos muestra la coexistencia de ambas instituciones desde tiempos remotos. Tiwanaku se pierde en la noche de los tiempos, compartiendo con el *ayllu*, la comunidad en forma de archipiélago territorial, estas procedencias inmemorables. Alguna vez se planteó que habría que dar otros nombres a estas instituciones, sociedades con Estado y sociedades sin Estado. Sin embargo, ahora no se trata de discutir los términos, sino de evaluar los procesos. Por razones de síntesis llamemos a una institución ancestral *Estado arcaico* y llamemos a la otra institución ancestral *sociedad nómada arcaica*. A esta última podríamos haberla llamado sociedad del archipiélago territorial o definitivamente proponer el nombre de *ayllu* como

categoría universal. En la geografía andina los Estados parecen haber vivido transformaciones en sus medios de interioridad, en sus unidades de composición, a partir de una correspondencia confrontada con los *ayllus*. En la geografía amazónica y chaqueña las sociedades parecen haber impuesto una predominancia de las sociedades nómadas. No es éste un panorama homogéneo pues en Moxos se llegó a una agricultura elaborada usando lo que se conoce como *sucacollo*, una red de canales y terraplenes. En el período expansivo del Tawantinsuyu se incorporó a la administración Inca a lo que se vino en llamar el cuarto *suyu*, el *Atisuyu*, que corresponde a lo que es la Amazonia y el Chaco. La múltiple historia del ámbito de relaciones entre Estados y sociedades en el continente antes de la conquista y la Colonia está por hacerse. Sólo se han rasgado estudios de caso, haciendo seguimiento a las crónicas y trabajando con la mirada del historiador los archivos documentales que dejaron la administración colonial y la acumulación de sus correspondencias. Queda la tarea pendiente. Es necesario el apoyo de la arqueología para armar el mapa de relaciones de las diversas instituciones en los distintos contextos sociales.

Los períodos coloniales incorporan otras instituciones a los territorios conquistados, con sus poblaciones, sus instituciones, sus ámbitos imaginarios y simbólicos, a los flujos descontrolados del comercio, del mercado, de la colonización, del trajín de la administración extraterritorial de las coronas y los imperios, de la explotación del oro y la plata, más tarde de las plantaciones. El Estado que se instala en las tierras de *Avia Ayala* es el Estado moderno, en su versión patrimonial. El gran Estado colonizador es ya el instrumento de la expansión imperial, pero sobre todo instrumento del desplazamiento mundial del capitalismo. Estos estados son los grandes dispositivos que diseñan el sistema-mundo capitalista. La evolución de estos estados al Estado-nación pasa por las guerras de independencia. La conformación de las repúblicas criollas después de lograda la independencia instituye los Estados-nación en el continente. Empero se trata en su amplia mayoría de Estado-nación subordinados a los Estados-nación de los imperialismos en desarrollo, en los distintos ciclos del desarrollo capitalista. Observando los procesos políticos en los contextos periféricos vemos que los dos polos del Estado, que habíamos dibujado más arriba no se dan en la sucesión planteada en el esquema, mediante la combinación a través del mecanismo de captura de la máquina de guerra. Los polos del Estado, en la metáfora del emperador terrible y el rey sacerdote, se dan en el continente como ruptura, en la trasgresión inaudita en la violencia sin precedentes. La guerra que se da no es la guerra de los nómadas contra el Estado y después la captura mágica del Estado de la máquina de guerra, sino la guerra de conquista. Una guerra desatada por el Estado patrimonial colonizador, por los aparatos militares, administrativos y de explotación de las grandes empresas coloniales, financiadas por la expansión capitalista. Si habría que recurrir a alguna metáfora, ésta tendría la del cuerpo cortado, la del cuerpo fragmentado, además de torturado. Se trata de rostros y cuerpos de las constituciones de soberanía política no sólo de distintos ámbitos estatales sino también de horizontes históricos radicalmente diferentes. Se trata de un quiebre con sus consecuentes disyunciones y descomposiciones de mapas institucionales, estructuras simbólicas y de imaginarios sociales. Se trata de la supeditación violenta de la alteridad y la diferencia a la subjetividad moderna; de la subsunción formal del trabajo al capital en una gigantesca acumulación originaria de capital. Es

el nacimiento violento del mundo moderno.

La crisis que se pone en evidencia con la historia reciente de luchas sociales en Bolivia, desde abril del 2000 a mayo y junio del 2005, rasga completamente el velo de ficciones que cubre la composición quebrada de la república. La institucionalidad jurídica-política no es más que una ilusión jurídica y política, a pesar de su materialidad, pues no tiene correspondencia con las relaciones, prácticas y estructuras sociales, con la vida cotidiana, tampoco con la vida política; es decir, con el campo bullente del consumo, del intercambio, de la complementariedad y de las producciones, tampoco con el campo de fuerzas concurrentes y los mapas de los conflictos. Esta crisis múltiple —crisis de la república, del Estado, del modelo político, del modelo económico, crisis social y cultural—, pone en cuestión la existencia misma del Estado-nación subalterno. La crisis requiere hurgar en el accidente del quiebre histórico mismo. Esto significa hacer visible lo que se ha puesto en la sombra, iluminar la pluralidad que anida en la oscuridad arrinconada por la ilustración, recuperar de las profundidades geológicas las composiciones diseminadas de las sociedades indígenas. Las dos polaridades del Estado deben ser abolidas. Polaridades de un cuerpo cortado, partes del cuerpo fragmentado, amarradas en su mezcla forzada que solapa el Estado arcaico por las formas reiteradas del Estado colonial. La guerra de conquista media en esta complementariedad espuria entre el pasado y el presente, entre Estado arcaico y Estado colonial. El descuartizamiento del Tawantinsuyu se llevó a cabo a través de un apabullante proceso de desterritorialización. La guerra anticolonial, en oposición a la guerra de conquista, desamara el nudo que enlaza las partes indebidamente del Estado. Disuelve los pactos coloniales, los pactos señoriales, los pactos clientelares, los pactos de gobernabilidad. En esta perspectiva el horizonte posible es el de la descolonización radical. En un continente donde los estados criollos hicieron la guerra a las sociedades indígenas, hay que constituir las condiciones materiales y subjetivas de posibilidad histórica de una democracia efectiva. Esto es, de una democracia que no sólo iguale a los hombres y las mujeres, sino también haga equivalentes a las culturas, con sus proyectos civilizatorios y sociales. Al respecto los movimientos sociales idearon una consigna que es la Asamblea Constituyente, pensada como instrumento del poder constituyente originario.

La Asamblea Constituyente no puede reducirse a una Asamblea Nacional, que sólo se encargue de redactar la nueva carta magna, que es lo que pretenden las entidades conformadas para apoyar al proceso constituyente, desde la unidad para la Asamblea Constituyente, conformada por el gobierno de Carlos Mesa, hasta el consejo preconstituyente apresuradamente armado por el gobierno de Rodríguez Veltzé, pasando por la comisión del parlamento, organizada con el mismo fin. Estas instancias no son más que podadoras del poder constituyente de las multitudes. Se oponen a los alcances del poder constituyente, que usa la Asamblea Constituyente como instrumento político con el objeto de cambiar la unidad de composición del Estado, para modificar el mapa institucional y producir un nuevo reordenamiento territorial, avanzando en la reterritorialización indígena y en la recuperación absoluta de los recursos naturales, en aras de gestiones colectivistas y comunitarias. El gobierno popular, que nace de las urnas, no puede repetir estas reiteradas limitaciones del poder constituido, que quiere enjaular al poder constituyente, como si fuera una fiera salvaje. Si lo hace, se limitará a contentarse con una

gestión de gobierno que, en el mejor de los casos, opte por reformas estructurales de signo opuesto a las anteriores, a las reformas neoliberales. Las reformas no nos sacarán de la crisis múltiple de la república. ¿Qué posiciones se tienen respecto al Estado, institución heredada de la colonia? ¿Cómo traspasar el poder efectivo a las comunidades, colectividades, organizaciones sociales, que realicen el control social? ¿De qué manera desplazarse, creando miles de líneas de fuga, que nos permitan salir de los diagramas de poder impuestos por una larga historia de dominaciones polimorfas? ¿Cuáles son los pasos claves para una descolonización radical? ¿De qué manera podemos evitar una nueva suplantación de los deseos, las pasiones, las esperanzas de las multitudes? ¿Cómo se puede estar a las alturas de los seis años de luchas sostenidas por los movimientos sociales (2000-2005), los que supieron crear nuevos horizontes políticos que hoy nos hacen diferentes, cambiando raudamente las coyunturas? Son estas preguntas las que palpitaban en el ambiente y hacen de parámetro para medir las políticas que se implementen.

Para escapar del dramatismo de una historia ya escrita y crear un nuevo relato, es indispensable transferir el ejercicio político a los portadores del cambio, los movimientos sociales, las comunidades, las colectividades. Desde esta perspectiva, el gobierno no puede sino ejercerse desde abajo. Lo demás es suplantación. El gobierno popular no puede olvidar que es un gobierno de transición en el proceso constituyente. No tiene ni las competencias, ni los atributos, ni los instrumentos, para completar el devenir de las transformaciones políticas y sociales. En cambio la Asamblea Constituyente tiene estas competencias, estos atributos y estos instrumentos, no sólo porque es soberana, sino sobre todo porque es instrumento del poder constituyente originario.

LA REESTRUCTURACIÓN DEL ESTADO Y EL PODER POR OTRAS VÍAS

Las revoluciones nos han entusiasmado por su fuerza volcánica, por su ruptura y quiebre, por su irrupción desordenadora e inauguradora de un nuevo tiempo. Pero, también nos ha llamado la atención que, después de las revoluciones, pasado un tiempo, retornen fuerzas que intentan desesperadamente volver al equilibrio, terminar con la revolución. En Bolivia no hemos tenido una revolución sino seis años de luchas sociales sostenidas, una sucesión de victorias de los movimientos sociales. Las elecciones del 18 de diciembre ratifican estas victorias políticas con una contundente victoria electoral, por mayoría absoluta. La victoria en las urnas lleva a un presidente indígena a la cumbre del poder. Desde ese momento se dan signos de modificación, por lo menos en el terreno de las estructuras simbólicas. El presidente ungido barre con los protocolos. La parafernalia del rito del poder es desechada. El recorrido institucional del presidente elegido da nuevos aires al tratamiento de las relaciones internacionales. Según Esteban Ticona se trata de una diplomacia indígena. En Tiwanaku se produce la manifesta-

ción simbólica más importante en los nuevos escenarios que se forman, pues se trata de la ascensión de un Inka después de la muerte de Atahualpa. Le otorgan el báculo los amautas, como símbolo de poder indígena. Allí en presencia del testimonio lítico de la ciudad ceremonial semienterrada, en parte develada a la vista por los arqueólogos, en gran parte todavía hundida y enterrada como secreto, se le encomienda la gran tarea de dar continuidad política a los cambios desatados. El presidente Juan Evo Morales Aima se compromete a hacer cumplir los objetivos imperiosos de los movimientos sociales e indígenas-originarios, en ese horizonte político y cultural de restauración del Tawantinsuyu. Al día siguiente el Estado boliviano lo posesiona como presidente. En el congreso Evo Morales desarrolla un discurso interpelador en la remembranza de la memoria de las víctimas de la historia. Dice "Nosotros somos presidente, los indígenas". Esta identificación colectiva se remite a la presencia envolvente de la comunidad. Las tareas planteadas por los movimientos sociales son recogidas en el discurso presidencial. En la plaza San Francisco se retoman los argumentos vertidos ante la presencia masiva y entusiasta de la multitud. Después de esta fiesta popular los ganadores de las elecciones se enfrentan a la tarea política de gobernar de otra manera.

Gobernar de otra manera, éste es el problema principal. ¿Cómo? Ya no se puede representar al pueblo. Esta fue la justificación de la democracia formal, de la democracia representativa. El pueblo se representa a sí mismo, a través de sus organizaciones y sobre todo de los movimientos sociales. Desde otra perspectiva el gobierno debe ser un instrumento del pueblo, de las formaciones populares, de sus estructuras organizacionales y sobre todo de sus dinámicas moleculares. En este sentido el gobierno debe cumplir los objetivos que se trazaron los movimientos sociales en sus luchas, debe recoger estas tareas como suyas y realizarlas. En este sentido la estructura del gobierno cambia, cambia su mapa institucional, la gestión social y el control social se imponen como praxis de gobierno. No es pues en los ministerios donde se va a resolver la materialización de la práctica de la nueva forma de gobernar, sino en otra estructura de interrelación entre Estado y sociedad. La sociedad absorbe al Estado, lo diluye en su proceso deliberativo, en la efectuarización de las asambleas, en la formación de consensos y la toma de decisiones, para pasar luego a la ejecución. La democracia viene a ser un ejercicio de todos. El gobierno es también de todos. Las mediaciones y las representaciones desaparecen.

¿Cuál es el papel de los funcionarios en este escenario democrático? Los funcionarios son pues, para decirlo, en un término conocido y de moda, facilitadores. Nada más. Abandonar este nuevo paradigma político en ciernes es caer en un peligro probable: la reestructuración del Estado y del poder por otros medios, en otro escenario, a pesar de la presencia popular. Esto es volver a las viejas estructuras del Estado y del poder, aunque con otras personas y con otro membrete político. En Bolivia significa volver a reestructurar el estado colonial con otros recursos, a pesar de la presencia indígena en el gobierno que en este caso sig-



nifica una revolución simbólica: un presidente indígena. Un cambio simbólico tiene sus límites mientras no hay transformaciones en la esfera de lo imaginario, es decir en la constitución de los sujetos.

DILEMAS DE LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE

Es difícil evaluar en la proximidad de los sucesos, sobre todo cuando todo se encuentra recién comenzando. No es fácil entonces comprender el sentido de lo que ocurre, la dirección que toman los sucesos. Una primera evidencia se podrá anotar. El aparato de Estado no ayuda a resolver la problemática planteada por las demandas. No ayuda a materializar los objetivos caros de los movimientos sociales. Para poder cumplir con las demandas, para realizar los objetivos de los movimientos sociales es menester hacer funcionar de otra manera al Estado. Que el Estado funcione como un no-Estado. Que funcione como una sociedad que se autodetermina. Para que esto ocurra se requiere renunciar a los privilegios del poder y tiene que pasar lo que dijo el subcomandante Marcos y el presidente Evo Morales el día su asunción: Mandar obedeciendo. Pero también falta que la sociedad se organice, en su conjunto, para gobernar. Esta es ciertamente la tarea de la Asamblea Constituyente, en tanto y en cuanto esta Asamblea sea verdaderamente constitutiva, sea el poder constituyente en acción. En palabras simples, para que la Asamblea constituyente sea soberana. Por lo que se ve de la convocatoria a la Asamblea Constituyente así como de otras propuestas de convocatorias elaboradas, además de la posición de partidarios, de uno y otro lado, de analistas y constitucionalistas, es que no hay voluntad para llegar a una Asamblea Constituyente y que se quiere limitar sus poderes, traslaparle anticipadamente tareas, acuerdos, consensos.

Se confunde la convocatoria extraordinaria a una Asamblea Constituyente con la convocatoria ordinaria a la elección parlamentaria. Los constituyentes no son parlamentarios sino diseñadores y constructores de un nuevo Estado. Por lo tanto el problema de la representación es otro que el de la representación demográfica y territorial. No se trata de asegurar si están presentes y bien representados las circunscripciones y los departamentos, ni de si se trata sólo de circunscripciones o sólo de departamentos. ¿La elección constituyente, en el mejor de los casos, es una elección corporativa? En la convocatoria del gobierno se perdieron los 21 escaños para los pueblos originarios de la anterior propuesta consensuada en la comisión parlamentaria para la Asamblea Constituyente. ¿Esta es una ganancia o una pérdida? ¿Qué pasaría si toda la representación fuese corporativa?

La lucha por la asamblea constituyente fue desplegada a partir de un deseo incesante de descolonización por parte de los pueblos indígenas y originarios. La historia de esta idea desenvuelta desde la emergencia misma de los movimientos indígenas se puede remontar a la marcha por la dignidad y el territorio de 1990, cuando parece empezar a dibujarse la idea de una Asamblea Constituyente pensada como instrumento supremo democrático puesto en funcionamiento para cumplir la tarea prioritaria en territorios conquistados, colonizados y mercantilizados: la descolonización. Sin embargo, es conveniente remontarse un poco más atrás. Se puede apreciar que la nueva conciencia anticolonial renace después de la Masacre del Valle (1974), después de haber pasado por el interregno de

la formación de la conciencia nacional, que tiene su precedencia en la Guerra del Chaco. La conciencia nacional se constituye como Revolución Nacional en 1952, atraviesa las vicisitudes de los gobiernos de la revolución, viviendo dramáticamente su declinación, sobre todo su ridícula pantomima en los gobiernos militares, terminando abatida con el calamitoso derrumbe del frente popular de la Unión Democrática y Popular en 1984. En el contexto de declinación de la conciencia nacional, la llamada Masacre del Valle produce un efecto devastador en el alma campesina. Este evento dramático provoca la ruptura del pacto militar campesino, que no era otra cosa que la institucionalización perversa del pacto de los campesinos con el Estado de 1952 que, a su vez, puede ser reconocido como la nueva forma paradójica del pacto señorial. Si bien el pacto señorial no llegó a disolverse, el acontecimiento del 52 planteó la crisis del Estado oligárquico en forma de explosión popular. Después del pacto señorial y el pacto entre campesinos y Estado, el pacto militar campesino aparece como una institucionalización perversa entre el sindicalismo campesino y las Fuerzas Armadas, las mismas que se encontraban en función de gobierno. El pacto militar campesino revive el pacto señorial ya no en su versión inaugural, entre indígenas y Estado colonial, que de alguna manera conllevaba el pacto entre indígenas y los señores de la tierra, los terratenientes, los gamonales, en la versión criolla, sino entre campesinos y los señores de las armas, los oficiales del ejército. Cuando estas armas son usadas contra los campesinos y los sectores populares de Cochabamba que se levantan contra la escasez, el aumento de precios de la canasta familiar, contra la crisis económica ocasionada por las medidas del gobierno que promocionaba la inversión extranjera a costa de los pequeños productores del agro, el pacto se rompe en los hechos sobre los cadáveres de los campesinos muertos. Con la ruptura del pacto militar campesino se cumplen en cadena los quiebres de los pactos históricamente constituidos que sellan las formas de dominación. La Masacre del Valle abre un boquete histórico y reabre entonces un nuevo ciclo de formación de la conciencia indígena. El corto ciclo de los movimientos sociales, que arrancan con la guerra del agua y llegan a las movilizaciones de mayo y junio del 2005, abriendo la coyuntura electoral, que nos llevan a la victoria electoral del Movimiento al Socialismo (MAS), se encuentra dentro de un ciclo de mayor duración. La construcción de la ideología katarista da comienzo a la formación discursiva indianista. Si bien este discurso entra en crisis conjuntamente con la crisis de la izquierda tradicional, empujadas al naufragio con la caída de la UDP, el pensamiento indianista recupera sus cauces en versiones guerrilleras, que articulan marxismo e indianismo.

Tomando estos dos ciclos, el corto y el mediano, el ciclo relativo a las recientes luchas sociales y el ciclo de la nueva conciencia anticolonial que se inicia con la Masacre del Valle —ambos ciclos corresponden a la formación de la conciencia indígena en la historia reciente—, podemos abordar la comprensión de la emergencia de una consigna como la Asamblea Constituyente. ¿Cómo conciben las organizaciones indígenas la Asamblea Constituyente? Como un acto constitutivo, el instrumento democrático por excelencia para iniciar un proceso radical de descolonización. La Asamblea Constituyente es el instrumento del poder constituyente originario. Esto quiere decir que el instrumento asambleísta es usado y atravesado por la fuerza intensa y expansiva del poder constituyente. El poder constituyente no sólo es la voluntad colectiva sino y sobre todo es la movilización,

la acción y la práctica transformadora de redes organizativas y comunitarias que atraviesan el entramado social. El poder constituyente es la fusión y emergencia volcánica de las composiciones profundas de la sociedad, que se rebelan contra el poder constituido. Cuando ocurre esto, cuando el poder constituyente se conforma, quiere decir que ha llegado el fin de la forma del poder constituido establecida. Se debe dar comienzo a una nueva forma de diseño de Estado, de nación y sociedad. Por eso se dice que el poder constituyente es ilimitado. Este carácter absoluto es transmitido a la Asamblea Constituyente, que vendría a ser la forma política, democrática y deliberativa del poder constituido. No se pueden poner límites a la Asamblea Constituyente. Un acto de muerte para la Asamblea Constituyente es ponerle límites como, por ejemplo, decir que la Asamblea Constituyente no puede tocar al poder constituido. ¿Entonces para qué se hace una Asamblea Constituyente? ¿Si se trata de disminuir los alcances de la Asamblea Constituyente, de convertirla en una Asamblea Nacional o en un aparato de reformas constitucionales, no es mejor dejar estas tareas mezquinas al mismo parlamento? ¿Por qué encandilar a una población que ha luchado durante seis años por una Asamblea Constituyente, es decir por un instrumento democrático constitutivo? La Asamblea constituyente ha muerto en el mismo momento que el poder constituido se ha impuesto, conculcando las pretensiones constitutivas de las multitudes. Imponerle tareas como la vinculación del referéndum autonómico es también limitar los alcances constitutivos de la Asamblea Constituyente. ¿Si la autonomía es un proyecto de Estado, por qué no dejar que el problema se resuelva en la Asamblea Constituyente? El llamado proyecto autonómico no viene a ser otra cosa que un proyecto de contención del desborde libertario de las masas: un proyecto conservador de las minorías dominantes que usan la propuesta autonómica para preservar los privilegios de las minorías ricas sobre latifundios, el monopolio bancario, el circuito clientelar del Estado, privilegios de casta en un país de mayorías indígenas, es decir, un proyecto racista. Cuando se incorpora este mandato vinculante a la Asamblea Constituyente, se pervierte el sentido democrático de la Asamblea, echando por la borda su tarea descolonizadora. Si no hay descolonización no hay democracia y si no hay democracia no hay República.

Los embarazosos deslices de la Ley de convocatoria a la Asamblea Constituyente no sólo tienen que ver con estas dos limitaciones impuestas al poder soberano de la Asamblea Constituyente: la de respetar a los poderes constituidos y la de darle el mandato vinculante del referéndum autonómico, sino con otros que también recortan las potestades constituyentes y deforman el carácter soberano de la Asamblea. La convocatoria sólo se centra en la forma de elección de los constituyentes, combinando la elección demográfica por circunscripción con la forma territorial por departamentos, olvidando el contenido y la estructura de problemas que deben afrontar los constituyentes. Nada garantiza que los constituyentes

aborden la composición y la estructura de la forma de Estado. Todo parece que se van a circunscribir a nuevas reformas constitucionales. Según un vocero del gobierno, la Asamblea Constituyente sólo podrá reformar parte de la actual constitución política del Estado. Cuando la forma del discurso jurídico político se mantiene aunque varíe en su hechura de una narración a otra, de un conjunto de dispositivos legales a otro, pero manteniendo la misma estructura del marco legal, el Estado no cambia. El discurso jurídico político es la expresión conceptual de la materialidad fáctica del Estado. La forma y contenido de la expresión se correlacionan con la forma y contenido histórico y político del Estado. La Asamblea convocada no es constituyente si no va a cambiar el Estado ni la forma de relacionamiento entre Estado y sociedad.

Después de seis años de lucha sostenida, de haber abierto los movimientos sociales nuevos horizontes políticos, después de la victoria electoral contundente, por mayoría absoluta, del MAS, no se puede comprender bien cómo, en un momento crucial para los movimientos sociales y para el gobierno, se termina firmando una concesión inaudita a los grupos de poder económico. Los movimientos sociales lucharon por la Asamblea Constituyente y la nacionalización de los hidrocarburos. Lo que se ve en el horizonte de la coyuntura postelectoral es una desconstitución de la Asamblea, limitándola a los prejuicios de las clases dominantes, garantizando de esta forma la continuidad de sus privilegios. Tampoco se vislumbra una nacionalización de los hidrocarburos, pues las señales del gobierno, desde el anuncio de la nacionalización de las gasolineras hasta la predisposición de la compra hasta el 51% de las capitalizadas, obviando lo que se va a ser con las no capitalizadas que precisamente controlan la mayor parte de las reservas de petróleo y gas, nos muestra un avance gradual y diferido de recuperación de los recursos, respetando los intereses de las empresas trasnacionales. No aparece una voluntad para derogar el decreto ley que inaugura el proceso neoliberal en Bolivia (21060), ni se nota una reacción inmediata y contundente ante la aparición de la ley 3065, aprobada entre gallos y media noche, firmada por el ex presidente Carlos Mesa el 30 de mayo del 2005, nueve días antes de su renuncia. La ley 3065 otorga a la Prefectura de Tarija, atribuciones especiales para firmar contratos con empresas trasnacionales. Esta supuesta ley atenta contra las normas constitucionales y va en contra de la soberanía de la nación. Toda esta secuencia de comportamientos dibujan una coyuntura postelectoral donde reaparecen los grupos de poder económico dispuestos a recuperar el espacio perdido, a costa de la democracia participativa y a costa de la esperanza del pueblo que apostó por el cambio.



Notas

1. Revisar de Gilles Deleuze y Félix Guattari *Mil mesetas*. Particularmente el capítulo "Aparato de captura". Pre-textos 2000. Valencia. Pág. 433.
2. *Ibidem*: Pág. 434.
3. *Ibidem*: Pág. 435.
4. Ver de Raúl Prada Alcoreza *Largo Octubre. Genealogía de los movimientos sociales*. Plural 2004. La Paz.

Pasajes de *El Entrevero*

(*inéditos de Andrés Ajens*)

(...) DE CHARAZANI, apersonado, a Sorata: un pueblo, cabecera del municipio homónimo, en el contrafuerte oriental de la Cordillera Real de los Andes, o Ande, decir inveterado. Antaño el camino de La Paz abandonaba abruptamente el altiplano antes de Tiwanaku y penetraba en picada las zonas tórridas; hoy hay que dar una serie de vueltas y revueltas, curvas angulosas, giros, e intrincadas, cruzar puentes pre y posrevolucionarios, pasos, vegas, ciegos acantilados que amortiguan el sopor de la entrada en materia. Los primeros occidentales que hollaran Sorata lo hicieran por la vía del oeste, del Cuzco y, antes, de la Ciudad de los Reyes, más enmalezada: un lote vascoandaluz embobado por fabulaciones de oro y pájaros plateados, imposibles traslaciones de aves fénix discurriendo en el candor de sus cenizas. Aun Cervantes, que entre su cautiverio en Argel y el primer envío de EL QUIJOTE solicitara al Consejo de Indias una destinación de corregidor en La Paz (*factum* por demás abundantemente documentado), indagara entre *peruleros* recién vueltos del Ande sobre Sorata y sus aves cinerarias. Sobre Sorata pudiera hablarse sin cuenta, hay bibliografía varia.¹

De Charazani, no lejos de la actual frontera boliviano-peruana. Había parado cuánto tiempo ahí, horas, días, ¿años? A cuatro mil metros de altura, ebrio de alcohol y de lenguas, ¿cómo saber, cómo computar tiempo reloj calendario? A *traducir*, dízque le dijo a Puba reojeando la estatua de Colón en El Prado de La Paz, a *traducir*

VARIATIONS SUR UN SUJET *al aymara*. Como Puba se había rejurado no volver a t o c a r prosa (*todo lo que no brilla es prosa*, su decir), aun la mallarmeana —la cual estrictamente hablando, sabido, no se da— y como el *aymara* la tenía por entonces sin cuidado, no acabó de recalar qué es lo que le decía diciéndole que iba a Charazani a traducir las susodichas VARIACIONES al aymara. Apersonado: sin soy ni yo ni nombre de pila ni apellido o sobrenombre ni de humano.

A Sorata, casi a la cresta del mundo en jerga metropolitana, que no en aymara —donde la o no se da (tampoco la e), y entonces Sorata es *Surata* y 'a Sorata', *Suratarux sará*. Su inclinación, casi fijación por los sufijos hácela, decir de los lingüistas, lengua polisintética o aglutinante, tal otras (*mapudungun* o *mapuzungun* y *runa simi* o quechua, kichua o qheshwa, tupi y aun náhuatl), no todas, singulares empero, amerindianas. Y allende el océano también: el vasco o vascuense, eusquera o *euskera* —y el húngaro o *magyar*. A ratos la occidentalía de esquina habrá visto en ellas un estadio intermedio en un (in)cierto progreso natural de las lenguas —entre las archisubdesarrolladas aislantes o silábicas (tal las chinas) y las más avanzadas y complejas declinantes o de flexión (tal las indoeuropeas). Unamuno, a horcajadas en el evolucionismo espiritual-vitalista del siglo del cual fuera nativo (Hegel, Darwin y hasta cierto punto Nietzsche), habrálo dicho con todas sus letras: *un idio-*

¹ Cf. MISCELANEA BIBLIOGRÁFICA DE SORATA, de Juan Mendizábal de Iyapa, La Razón, Oruro, 1994. Consúltense también la HISTORIA DE LA CIUDAD DE SORATA, de Atalía Varga, particularmente los capítulos VI y VII acerca de la impronta de la HISTORIA DE LA VILLA IMPERIAL DE POTOSÍ de Arzáns de Orsúa y Vela sobre el conjunto de la historiografía andina y, en especial, la de Sorata.

ma aglutinante no puede nunca ser tan perfecto y claro como uno de flexión.² Con todo, la marejada progresiva del siglo XIX habrá dado para eso y aun para su contrario; incluso para azuzar doctamente el debate intraeuropeo sobre la *lengua primigenia* arguyendo que el idioma que hablaran Adán y Eva en el Paraíso, del cual desprenderíanse todas las demás lenguas, no fuera el hebreo ni el sánscrito ni el celta —tesis encontradas de la época—, sino, evidencias a la mano (a la lengua), el aymara —y en el vórtice del teatro adánico: Sorata. Emeterio Villamil de Rada, versado anfitrión de Bolívar en La Paz, aprendiz de filólogo con Wilhelm von Humboldt en Berlín y de filósofo con Cousin en París, tempranero lector de Hugo y Lamartine, Comte y Tocqueville, Kant, Lessing, Fichte, los hermanos Schlegel, Hegel, Büchner y Hölderlin en sus respectivas lenguas, doctor en Bellas Letras y primer catedrático de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, minero cuprífero en Corocoro, exiliado político en Lima, manufactor de quinina en la Amazonía norperuana, empresario periodístico multilingüe en la aurífera California, puntual comerciante en México, migrante abreviado en Sydney, asiduo de las chinganas bravas en sus pasos por Valparaíso, consumado escribiente (la mayor parte de los originales de su extensa obra literalmente se consumiera, empero, en el incendio que en 1875 le diera nombre al Palacio Quemado), miembro de la Comisión de demarcación de límites entre Bolivia y Brasil, werthereano suicida en la aún lusoimperial playa de Copacabana y diputado e hijo ilustre de Sorata, en LA LENGUA DE ADÁN no se amilana³: delirio

² Cf. M. de Unamuno, *Más sobre el vascuense*, in OBRAS COMPLETAS, vol. IV. También: *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, donde explícitamente se deja conducir por DIE SPRACHEN EUROPAS IN SYSTEMATISCHER UEBERSICHT (1850), del neohegeliano August Schleicher. Don Miguel toma de éste la tripartición de tipos o megafamilias de lenguas (que Schleicher a su vez tomara de los hermanos Schlegel, y especialmente de UEBER DIE SPRACHE UND WEISHEIT DER INDIER, de Friederich), adoptando de paso la convicción de que las lenguas de flexión constituirían una *superación* de las aglutinantes y éstas de las aislantes o monosilábicas.

³ Hay al menos cuatro ediciones de LA LENGUA DE ADÁN (1860; 1888, con introducción de Nicolás Acosta; 1939, con notas de Gustavo Adolfo Otero; y 1972, con nota biográfica); se trata, según indica su preámbulo, sólo de un *resumen de autor* de un par de escritos más vastos: LA LENGUA DE ADÁN Y EL HOMBRE DEL TI-AHUANACU (cuyos manuscritos, en su versión integral, habrán sido reducidas a cenizas en el mentado incendio de 1875). Seguimos aquí la edición de 1939, publicada por el Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas de Bolivia.

por delirio, teta a teta, topología por topología, romanticismo a romanticismo y errata por errata.⁴

En el lapso inmemorial que tras despedirse de Puga en El Prado transcurriera en Charazani, sólo diera con el siguiente nominal fraseo: *Mã lurawix tuputaw*, por decir, *L'actïon restreinte* (acotada). Estupefáctamente febril, aún exhausto, quiso de pronto comunicar al universo ésa, su proeza mínima, con sus restos desplazada; empero, el universo entendería algo, mudo el indistante, ¿qué lengua hablaba? ¿Cómo pergeñar qué transacción había comedido entre lengua y lengua; una romance, y no neolatina sin más, pues mallarmeana, y otra sin artículos ni géneros ni *ser* propiamente tal —y qué decir de la restricción operada en la traslación de la franca voz *restreinte* (de la raíz indoeuropea *streig* —, 'estrechar')? *Mã lura.wi.x tupu.ta.w* punteara en entreverácea papelería, *mã lu ra wix tu pu taw* escandiera a pulmón batiente una vez y otra, justa octava.

Era de noche cuando llegó de Charazani, a Sorata. De noche, empero, ni nadie fuera —pero el *quién*, el *qué* incluso, ni convinieran. El caso era que era de noche cuando Sorata se dio a ver en lo oscuro de una espesa niebla a unos ojos que ni los suyos propiamente fueran: la plaza escasa, los árboles pluricentenarios, la iglesia prácticamente deshecha, un centro de llamadas telefónicas —atrás la sombra congelada del Illampu, del cual De Rada, vía el griego λαμπω, 'brillar, resplandecer',

⁴ Más que de erratas propiamente tales, de ratas (literal y biológicamente) y de puntos suspensivos marcando los pasajes roídos, como lo subraya a pie de página el autor de las *Notas sobre Emeterio Villamil de Rada* incluidas al comienzo de la edición de 1939, G. A. Otero: *Por desgracia, las ratas habían acometido con este manuscrito; y un extremo de su parte superior se encuentra roído y lo suplimos con puntos suspensivos...*

deriva precisamente 'Olimpo'. Y todo y real, otra vez, oscuramente.

Puba lo observara alejarse por entre los autos con lágrimas llenas de ojos (según ella: hay lágrimas televisonarias —las que en su ceguera o desenfoque extremo anticipan lo imprevisto). Había querido retenerlo, honrar una vez más su rayuéllico renombre, de veras sobrenombre, que Puba por transmigrancia bilabial viene de *pubis* y éste del latín, mata de pelo (de) púber. Pero. Sólo. Atinó a decirle diciéndose al dodecasílabo oído: *cuí da te tam bién de ti, al ma mons truo sa* (la madre de Puba había sido poeta transvanguardera del lote de Puraduralubia y, dato decisivo, en las últimas correrías de Jaime Saenz por La Paz, tras la desaparición de su padre, había formado también parte de la partida).

Al voltear la esquina noroeste de la plaza se encontrara de golpe perdido. Como si le faltara todo el aire del mundo y el suelo de Sorata se desfondara en sus narices, como si todo de un golpe lo extrañara y entre golpe y golpe, otro, como la yesca, seco entregolpe, hasta los tímpanos ascendiera... Se seseó la oreja, se incendió la historia —pispara—, se jodió (en) Sorata — todo (en) vano.

JAQIPUNQU

Sin *ser*, aunque con un *estar* próximo al portucastellano (*akapaña*), el aymara sufija a ratos (a) eso que aún se da en llamar *Occidente* —sufijo en *-wa*, habitualmente hacia el final de la raíz correspondiente; v. g. *chijiwa*, una 'perdición (es)', *inti jalantawa*, 'Occidente (es)'. Sufija: airea y desustancializa, y a la vez subraya, interrumpiendo de paso la indelimitación de la fábula del Ser, de *Occidente*, *Far West* o *Proche Orient*. El Arte (occidental, contable) opera mediatamente.

Andes aparecido balbuceara —quien fuera, pues nada era seguro en tamaño trance. ¿Qué era lo que lo paralogizara por un segundo interminable? Paráfrasis, paralogías imposibles, ¿nomás pleonasmos? Como si una figura retórica se le hubiese aparecido en persona camino a la pensión La Castellana, casona de antiguos lavadores de oro de Sorata

— al voltear, ¿recordaría?, se habrá desvanecido a una cuadra, o antes, de la plaza.

(...) ¿Un puerto para Bolivia?

Creo y afirmo como chileno y como ser humano que debemos entrar cuanto antes en conversación con Bolivia y que ambos países deben y pueden resolver generosa, fraternalmente, este gran problema de la salida al mar de la nación boliviana. ¿Más claro? Interpretaría mal mis palabras quien creyera que yo pretendo que se debe entregar sin más un pedazo de nuestro territorio nacional. Lo que yo quiero decir es que se debe abordar este problema cuanto antes y resolverlo de un modo que sea ventajoso para ambos países. ¿Más? En nuestros grandes países despoblados las almas no pueden empequeñecer, tienen que ensancharse o abrir las alas inmensas bajo el sol.

Acaso marino, el caso chileno-boliviano aparece hoy como ayer, por ejemplar, primordial. Y se trata de un ejemplar ejemplar, pues en él se conjugan radicalmente dimensiones de memoria y de porvenir envueltas en las (nuestras) con/fabulaciones republicanas, sus entreverados vínculos y desvínculos, pluricentenarios. De memoria: pues no sólo nos confronta a un momento republicano en que se asientan las bases de una cierta cultura militar nacional cuyos ecos se habrán hecho sentir con máxima crudeza en ambos lados de la cordillera durante la segunda mitad del siglo XX, sino que también muestran cómo las fronteras inter-estatales originadas a partir de particiones coloniales no sintonizan con las demarcaciones de los 'substratos populares' ancestralmente asentados en la macro-región andina ni con la simple voluntad de poder republicana, sino, antes, con la prepotencia egótica de la sin/razón de Estado (del estado de cosas, por demás, *statu quo* del *utis possidetis juris*, colonial). Y de porvenir: en un tiempo en que las tecnomeditaciones aceleran tanto las desestructuraciones como las reconfiguraciones de pertenencias e identificaciones, estremeciendo a cada paso las fronteras heredadas, ¿no es hora de acentuar un *tempo* que entreurda temporalidad occidental (Conquista, Colonia, República, etc.) con las acalladas amerindieras eras (Pachakuti)? Un tiempo a más de un tiempo, tal, al paso, doble compás, co-marcas. Y entonces, *tal vez otra vez: qhi-paru nayraru uñtas sartañani. Voilà. [...]*

La Guerra del gas

PACHACUTIK, el nuevo tiempo

René Dávila

La ciudad de La Paz está rodeada por un centenar de cumbres de más de 5.000 metros; debe ser una de las pocas ciudades del mundo en que los ricos viven abajo y los pobres arriba: los barrios acomodados del Sur de la capital boliviana están en zonas que llegan a estar mil metros más bajos que las partes altas, gozando de un clima más clemente. Los más pobres están en la ciudad del El Alto. Los casi 800.000 habitantes de la ciudad más joven de Bolivia viven en una meseta en la parte alta del Norte de La Paz (4.100 m). Desde allí parten los caminos que cruzan el altiplano, estamos en país aymara, en el Quillasuyu.

Cuando llegué a La Paz, al día siguiente de la huida del ex presidente Sánchez de Losada, todavía se veía en las calles la huella de las batallas de octubre. Un año antes Alvaro García me había dicho: "si las elites no entienden que no pueden seguir gobernando contra la sociedad, estarán echando leña a un fuego que ya existe, y que no se apagará con represión..." y fue exactamente lo que los partidos gobernantes hicieron. Durante el corto gobierno de Sánchez de Losada murieron más bolivianos en las confrontaciones sociales que durante períodos dictatoriales enteros: 140 muertos en 10 meses y 14 días.

Lo de octubre, ¿fue una revuelta, una sublevación, una revolución, una asonada, una poblada, una insurrección? El mismo Alvaro García dice que en Bolivia se vive "una época revolucionaria"... "Una época revolucionaria se caracteriza por las reiteradas olas de sublevación social, por los flujos y reflujos de insurgencias sociales separadas por relativos períodos de estabilidad pero que a cada paso cuestionan u obligan a modificar, parcial o totalmente, la estructura general de la dominación política, hasta un momento en que habrá que darse, de una u otra manera, una nueva estructura estatal emergente de una puntual situación revolucionaria en el que el despliegue de la fuerza desnuda dirima, ya sea por la vía de la confrontación abierta o el armisticio duradero, la calidad y orientación de ese nuevo Estado que regulará la vida política de las personas durante las siguientes décadas."

Había estado en Bolivia hacía un año, iniciando una serie de documentales sobre ese proceso revolucionario, con la idea de que en esas tierras está pasando algo importante para el continente y que Bolivia, a pesar de ser un pequeño país

(con una superficie equivalente a dos veces Francia) y sus menos de 10 millones de habitantes, representa algo especial en América.

En junio de 2002, Evo Morales, representando a los cultivadores de hoja de coca, a los indígenas, los sindicatos y a la izquierda había estado a menos de dos puntos de ganar en las elecciones presidenciales, y por primera vez en América Latina entraba al Parlamento una importante representación indígena, que no sólo llevaba sus trajes tradicionales, sino una misión encomendada por sus bases, el MAS un partido que se define como "instrumento político"; que no tiene aparato, los representantes en el Parlamento en su mayoría han sido designados directamente por las bases y Evo Morales, más que "jefe" o caudillo es el portavoz de ese conglomerado. Este verdadero terremoto político iniciaba una nueva etapa en un ciclo de sublevaciones que había empezado el 2000 en Cochabamba, en lo que después se llamó "La Guerra del agua" y que inició esta "época revolucionaria". En Cochabamba, por primera vez, una movilización popular amplia y masiva logró desalojar a la transnacional Bechtel que se había apoderado del agua potable de la ciudad... fue una victoria emblemática, que anunciaba que era posible ganarle al capitalismo global.

Los acontecimientos no se detuvieron allí, los indígenas del altiplano bloquearon la ciudad de La Paz. Indígenas de todo el país marcharon exigiendo la realización de una Asamblea Constituyente, el ritmo de las movilizaciones se mantuvo. Cinco meses después de iniciar su mandato, Sánchez de Losada, inspirado por el FMI, pretende imponer un impuesto suplementario del 12% sobre los salarios: una manifestación de liceanos se transformó en una batalla entre policías (que simpatizaban con los manifestantes) y militares... después de dos días de batallas callejeras se contaban más de 30 muertos. Fue "La Guerra de febrero". El Presidente debió retirar su proyecto.

La sublevación de octubre 2003 es el resultado de una serie de movilizaciones sectoriales que se fueron articulando alrededor de diferentes organizaciones, líderes y consignas para terminar en una sola que era la salida del presidente, un referéndum para decidir sobre el gas y la realización de una Asamblea Constituyente. La represión desatada por el gobierno contra



los indígenas del altiplano provocó la ira popular, y a partir de ese momento, los días de Sánchez de Losada como presidente de Bolivia estaban contados, la “Guerra del gas” sería ganada por el pueblo.

Los principales actores de estas batallas fueron los habitantes de El Alto, de los barrios de La Paz, y los mineros. La violencia represiva desmedida sólo logró acrecentar la decisión del pueblo.

En 1781, Tupac Katari se levanta contra la opresión española y junto con 40.000 aymaras cerca la ciudad de La Paz desde las alturas de Pampabasi y El Alto. Los españoles enviaron tropas desde Argentina que terminaron con la rebelión; el 13 de noviembre de 1781 Tupac Katari, hecho prisionero, es torturado; le cortan los cabellos y la lengua, es descuartizado atando sus miembros a 4 caballos que parten en direcciones opuestas, se le corta la cabeza, sus miembros son dispersados y su casa destruida, su compañera, Bartolina Sisa es torturada y masacrada en La Paz un año más tarde. La primera revolución boliviana había terminado abogada en sangre. Dicen que Tupac Katari habría dicho, como Espartaco, “sólo me matan a mí, volveré y seré millones...”

Hace 18 años se inició en Bolivia la aplicación estricta del modelo capitalista liberal en su vertiente más extrema y claudicante. Al igual que en el resto de América Latina, los movimientos sociales han reaccionado a la pobreza creciente organizando formas nuevas de resistencia e intervención política. En Bolivia esta resistencia se apoya en tradiciones obreras e indígenas, que a su vez están ligadas entre sí. La aplicación del modelo se apoyó en la desnacionalización de los bienes del Estado y la entrega de las riquezas del subsuelo.

En el cuadro social y político actual, la explotación y venta de los recursos gasíferos de Bolivia se convirtió en la causa central para los distintos movimientos sociales y políticos. Para los bolivianos el gas es una posibilidad de salir del subdesarrollo, en la medida en que sea recuperado para Bolivia, mediante la derogación del decreto de Sánchez de Losada que “regaló” el gas a las empresas trasnacionales, y que además sea industrializado en Bolivia. Para los bolivianos el gas no puede ser como la plata del “Cerro Rico” de Potosí, o el estaño y otras materias primas que luego de ser exportadas no

dejaron nada para el país, riquísimo en recursos naturales, pero con sus ciudadanos sometidos a la miseria. Que se exporte por Chile o Perú no tiene mayor importancia. Las conexiones de Sánchez de Losada con empresas trasnacionales y con intereses vinculados a empresas chilenas no hicieron más que exacerbar el carácter “no nacional” de su gobierno.

Todo esto pasa en un continente que se está transformando, en el que la dominación imperial ha sufrido y sufre serios reveses. Ninguna conspiración, ni el derroche de medios, de presiones y amenazas han limitado el apoyo popular al gobierno de Hugo Chávez en Venezuela, quien, junto a su pueblo y a las Fuerzas Armadas, han sobrellevado todo o casi todo. El presidente Lula de Brasil encabeza junto a otros países del tercer mundo la resistencia a la globalización en Cancún, haciendo fracasar un objetivo mayor del imperio. En diciembre de 2001 el presidente argentino Fernando De la Rúa debe renunciar obligado por las manifestaciones populares. Antes, en julio de 2000 una sublevación popular, mayoritariamente indígena, logra la expulsión del gobierno de Jamil Mahuad en Ecuador. Alberto Fujimori en Perú, empujado por la movilización social debe exiliarse en Japón para evitar las acusaciones de corrupción, su sucesor Alejandro Toledo debió retroceder en sus planes de entrega a las trasnacionales ante una fuerte movilización. Unos días después de la huida de Sánchez de Losada, en Colombia, el presidente Alvaro Uribe, el más firme aliado de Estados Unidos en América del Sur pierde el referéndum y dos de las ciudades más importantes del país, Bogotá y Medellín.

En este cuadro la “Epoca revolucionaria boliviana” se sitúa como una avanzada. En la ola revolucionaria de los 60, Bolivia se había adelantado. En abril del año 1952 una insurrección del pueblo de La Paz abre los arsenales, reparte las armas y recibe a los mineros que llegaban con la dinamita. Bajo el gobierno nacionalista surgido de la revolución se nacionalizaron las minas de estaño, se abolió el sistema de servidumbre que existía desde la colonia, se repartieron las tierras, se organizaron los sindicatos, que tuvieron sus milicias obreras mineras y campesinas, con las armas conquistadas en la insurrección, se estableció el control obrero en las minas. La clase obrera boliviana era la vanguardia revolucionaria en América. En 1952.



Las calles de El Alto hacen pensar en Gaza... como en Palestina, allí están los más jóvenes, los más pobres, los más decididos... las calles son atravesadas por el frío viento altiplánico, reina el color del ladrillo, las casas a medio hacer y a medio terminar, la presencia permanente de la pobreza, pero también ese infinito ir y venir de gente afanada en sus actividades, en el comercio, en la auto-organización, en el trabajo, allí están los gérmenes de algo que está obligatoriamente por venir... Un diputado del MAS por El Alto nos decía sonriente que al final la gente, el pueblo, no puede esperar, que lo que necesitan es hoy día, no mañana, que entre morir de hambre o morir luchando es mejor hacerlo luchando... y mientras decía eso, que puede ser una frase más, una pieza más de la retórica revolucionaria, sonreía... y sonreía como los heridos que visitamos en los hospitales de El Alto y que al preguntarles que podían decir, sencillos y modestos, decían que no quedaba otra cosa que luchar... El Alto es el resumen de Bolivia, allí están, en tierra aymara, los quechuas y los guaraníes, los pobres de todas partes, los ex mineros, los inmigrantes de tierra adentro, los que siempre lucharon... no lejos de aquí están las tierras de Tupak Katari.

Aquí es donde más víctimas produjo la "Guerra del gas" y aquí se selló la suerte del "mejor presidente posible" para el imperio... el "gringo" Sánchez de Losada. El momento preciso en que las cosas cambiaron fue cuando los militares no lograron impedir, a pesar de haber matado a varios, la entrada de los mineros hasta El Alto... y al mismo tiempo en la ciudad de La Paz empezaban a multiplicarse las huelgas de hambre pacíficas de la clase media... en ese momento Tupak Katari había ganado el cerco que comenzó en 1981.

Nadie puede vaticinar el curso de los acontecimientos. Los movimientos sociales, lo que solemos decir "el pueblo", en Bolivia tiene una representación múltiple. Los partidos, los sindicatos, las juntas vecinales, las agrupaciones indígenas, no han dado más que una tregua, que les permite

reorganizar sus fuerzas, precisar sus demandas y afinar su organización.

Los grandes protagonistas son el MAS con Evo Morales, que une coccaleros, sindicalistas, izquierdistas, comerciantes y clases medias, el MIP, especialmente representando a los aymaras, una nación de más de dos millones de habitantes con continuidad geográfica entre los bordes del lago Titikaka hasta la ciudad de La Paz y la legendaria Central Obrera Boliviana, que a partir de su plaza fuerte de mineros ha logrado un papel protagónico inesperado, logrando coordinar y encabezar los movimientos que terminaron con el presidente gringo.

Ese protagonismo no tiene que ver con la fuerza real de los mineros en la sociedad boliviana de hoy, tiene que ver con algo más profundo, viene de ese sueño de rebelión victoriosa que ya en 1952 transformó realmente la sociedad... en la Bolivia revolucionaria de hoy día los sueños se funden y se mezclan... el pueblo no tiene sólo el coraje, como decía Sanjines, tiene también un proyecto múltiple y esencial: refundar el país sobre otras bases; cuando en 1825 se creó Bolivia no había ningún indio, hoy día se trata de refundar el país teniendo en cuenta a todos: aymaras, quechuas, tipi-guaraníes, mestizos, blancos y negros.

Desde hace más de tres años que en Bolivia se construye, paso a paso, una alternativa de cambio profundo, que se prepara la transformación, y en esa preparación el pueblo es el principal actor. El contenido popular y democrático del proceso boliviano es, tal vez, lo más importante. Ese "laboratorio" social en ebullición es uno de los fenómenos más exaltantes en América Latina.

No se puede partir de Bolivia sin un desgarrar, no se puede dejar ese pueblo valiente y modesto, orgulloso e irreductible, suave y sabio, sin perder algo... en esas tierras americanas, como siempre, se juegan muchas cosas, sus derrotas son las nuestras, sus victorias también.

El problema mapuche

y los límites del pensamiento liberal

Los gobiernos concertacionistas que sucedieron al período dictatorial habrían efectuado distintos rituales de reconciliación nacional –bajo el lema de Ernest Renan: un olvido en común como condición de una historia en común. Informe Rettig, Mesa de diálogo, Informe Valech, etc.–; rituales enfocados a esclarecer los casos de tortura y asesinato político, predominantes en el régimen de Pinochet. De esta forma, Chile volvía a convertirse en un ejemplo de transición pacífica y el, muchas veces elogiado, excepcionalismo chileno se confirmaba como muestra de una democracia sólida, madura y liberal. Sin embargo, el único excepcionalismo del que cabe hablar con respecto a Chile es el relativo a una larga y soterrada bio-política de segregación, exclusión y negación de la condición multiétnica de su sociedad.

Sergio Villalobos-Ruminott

1.- Con la reciente elección de Michelle Bachelet como primera mujer presidente de la historia de Chile (enero del 2006), el país pareciera estar dejando atrás los oscuros años dictatoriales y enfrentando el nuevo milenio con un mensaje claro: la continuidad insitucional y la estabilidad democrática que habrían caracterizado a la nación desde los comienzos de su historia republicana volvían a predominar en el territorio, más allá de las consabidas cuentas pendientes en materias relativas a derechos humanos. Es más, los gobiernos concertacionistas que sucedieron al período dictatorial habrían efectuado distintos rituales de reconciliación nacional –bajo el lema de Ernest Renan: un olvido en común como condición de una historia en común. Informe Rettig, Mesa de diálogo, Informe Valech, etc.–; rituales enfocados a esclarecer los casos de tortura y asesinato político, predominantes en el régimen de Pinochet. De esta forma, Chile volvía a convertirse en un ejemplo de transición pacífica y el, muchas veces elogiado, excepcionalismo chileno se confirmaba como muestra de una democracia sólida, madura y liberal. Así, la excepción chilena debería servir de ejemplo para las demás naciones del continente y mostrar el camino del verdadero desarrollo con equidad social, según profetizaba la CEPAL a comienzos de los años 90s.

Aún así, las claves de esta transición democrática todavía se encuentran remitidas a los acuerdos palaciegos de la clase política criolla, y los secretos del milagro chileno tienen que ver, no con la supuesta madurez económica de sus agentes sociales, sino con la cruenta imposición de medidas neoliberales por la dictadura de Pinochet, quien no vació en aplicar mano dura a cualquier intento de protesta social. Sin embargo, el viejo argumento del excepcionalismo chileno sigue dominando la escena ideológica nacional e internacional y, lo que podríamos llamar, la mentalidad liberal tanto de políticos como de investigadores sociales. La afirmación que queremos realizar es la siguiente: el único excepcionalismo del que cabe hablar con respecto a Chile es el relativo a una larga y soterrada bio-política de segregación, exclusión y negación de la condición multiétnica de su sociedad. La pretendida excepción chilena no es sino la versión liberal del permanente estado de excepción aplicado a su población indígena (y popular, en sentido lato), que desde comienzos del período republicano en el siglo XIX, ha sido víctima de todos los mecanismos bio-políticos de control, inminización, asimilación y negación histórica, cultural y, más importante aún, material. Como decía Walter Benjamin en sus famosas *Tesis sobre el concepto de historia*: "el estado de excepción es la regla" cuestión que se confirma ostensiblemente si nos abocamos a considerar

la historia de este país más allá de las limitaciones impuestas por los presupuestos del pensamiento liberal.

En lo que sigue, plantearé ciertas hipótesis sobre la relevancia del actual problema mapuche para un cuestionamiento sostenido de los límites del pensamiento liberal. Mi intención no es presentar las formas de organización social del pueblo mapuche como alternativa a la organización estatal nacional (lo que sería un etnocentrismo invertido, al estilo del que Derrida denuncia en Levi-Strauss), sino, mostrar la fisura que tal pueblo y su actual dinámica oposicional representa para el llamado mito democrático chileno y la supuesta unidad nacional.

2.- ¿Qué se quiere decir con el enunciado "problema mapuche"? En torno a él habita un conjunto no menor de malos entendidos que debemos dilucidar para acceder al planteamiento general de este trabajo. Como se sabe, mapuche es una categoría genérica que nombra un conjunto de pueblos indígenas que han habitado y aún habitan la zona centro y sur de Chile y los territorios equivalentes en Argentina. Entre otras múltiples especificaciones se ha hablado de Pincunche, Pewenches, Huiliches, y Mapuches según su ubicación geográfica y, en términos de una posible identidad común, se los tiende a homologar con una representación mítico-heroica de la región de la Araucanía, de donde viene el apelativo genérico de *araucanos*. De forma más violenta, se los subsume bajo la noción de pueblo, clases populares o, simplemente, chilenos, evitando ponderar las operaciones de forclusión y ocultamiento que tales categorías operan objetivamente (precisamente por su vocación inclusiva y humanista). Por ello, para el movimiento mapuche actual, el auto-nominarse como mapuches no es casual, sino más bien parte de su política de recuperación identitaria y oposicional.

En este sentido, el problema mapuche no puede ser pensado unilateralmente. Por un lado, habría que preguntar ¿para quiénes los mapuches son o han llegado a ser un problema? Pero, por otro lado, ¿cuál sería el problema que afecta a los mapuches? Efectivamente, al saber para quienes los mapuches representan un problema, se hace diáfano el campo social de tensiones y antagonismos que constituyen el contexto en que actualmente se desarrolla la lógica oposicional de éste movimiento. Podríamos señalar que los mapuches son un problema, primero, para las forestales e hidroeléctricas que arrasan en el sur de Chile con los territorios y recursos naturales absolutamente indispensables para la vida de estos pueblos. Esta situación, obviamente, responde a la vieja tendencia constitutiva de la historia estatal chilena que va desde 1852 hasta el pre-

sente y que comienza con el proceso de *exploración pacífica* de aquellos territorios descuidados del dominio colonial español –en atención a su evidente carencia de riquezas–. Luego, con la primera pacífica, pero luego violenta, *pacificación* de la Araucanía –que corresponde a los territorios de la actual novena región de Chile (1852-1927). Más tarde, dicha pacificación se transforma en una clara política estatal de *integración o asimilación*, mediante la privatización de las tierras comunitarias y mediante la imposición de la educación básica obligatoria, concebida, a principios del siglo XX, como la única posibilidad de rescatar a los indígenas de su retardo cultural y hacerlos útiles a la patria (1927-1970). Una excepción en esta tendencia integradora, pacificadora y excluyente estaría dada por los tres años de la unidad popular (1970-1973) en las que se sientan las bases para una *conversación* con los pueblos indígenas que pronto será interrumpida, *manu militari*, para dar inicio a la etapa actual de *absorción generalizada* de la población indígena a las faenas temporeras y precarias de la actual industria de explotación intensiva en la región. Es decir, la historia de la negación del pueblo mapuche puede ser escrita positivamente como la historia de consolidación institucional del estado chileno y como la historia de la llegada, penetración y desarrollo del capitalismo en la región. Recordemos la tesis de David Vías que en su libro *Indios, ejército y frontera* (1983) interpreta el período de pacificación, acaecido en el continente latinoamericano en la segunda mitad del siglo XIX, como una guerra genocida, desde el punto de vista de las consecuencias bio-políticas, y como *última etapa* del proceso de conquista comenzado en el siglo XVI. Con ello ya se hace inteligible porqué la historia de América Latina no puede ser presentada en clave liberal, como la historia del progreso y la civilización, por sobre la barbarie y lo comunitario. En rigor, la historia del continente no es sino el dramático desarrollo de la acumulación imperial primitiva comenzada en la conquista y proseguida hasta la actualidad: la heroica historia criolla no es sino la historia del capital. Ahora, con respecto al caso chileno, esto equivale a decir que la historia excepcional de la república esconde en el corazón de su pulcritud institucional, la sostenida voluntad de exclusión, sometimiento y eliminación de los habitantes indígenas en el territorio definido como soberano. En el diecinueve, cuando la consigna era: "tierra buena con indios malos" y ahora, cuando la consigna es "recursos naturales inagotables con comunidades reticentes al trabajo, proclives a la violencia y a la barbarie, tendientes al vicio y la lascivia". Es como si el espíritu de Sarmiento estuviese anclado profundamente en el discurso mediático actual.

El movimiento mapuche, entonces, constituye un problema en cuanto es no sólo un síntoma de los desperfectos del modelo neoliberal actual, sino también una práctica crítica que pone en evidencia las formas de operación micro-políticas del estado nacional y de los grupos económicos que monopolizan las tierras y los recursos naturales del territorio, situación precipitada por la revolución neoliberal de la dictadura chilena y perpetuada por los gobiernos concertacionistas que prosiguen con el modelo macroeconómico heredado del régimen de Pinochet. Lo que equivale a decir que los mapuches son, en cuanto movimiento político activo, un problema para el estado y el mercado. Un estado flexibilizado, descentralizado, sin ingerencia efectiva más allá de las regulaciones generales del juego económico y un mercado expandido que implica un juego de fuerzas económicas trans-estatales y flexibles para su adaptación a las heterogéneas dinámicas del mundo actual. En un plano más teórico podríamos aventurar la siguiente hipótesis, en la medida en que la negación de los pueblos indígenas es condición *sine qua non* del excepcionalismo chileno, entonces la activación de prácticas de empoderamiento por parte de la Coordinadora Arauco-Malleco o del Consejo de Todas Las Tierras, entre muchas otras instancias que han emergido en los últimos quince años, marca a la vez el límite de tal excepcionalismo, mostrando que toda la teoría moderna del estado soberano no es sino un ejercicio de ajuste liberal a la cruenta facticidad de la explotación y aniquilación del otro. La juridicidad nacional estatal descansa en el ejercicio soterrado de una violencia constitutiva mostrando que en el origen de la ley está el crimen. Más aún, si en nombre de la moderna noción de soberanía se ha oprimido, subsumido y negado la problemática étnica, entonces *no deberíamos* repetir lecturas modernistas del problema indígena –tan abundantes en la academia norteamericana– desde las cuales *el indígena soberano* aparece en el lugar del sujeto imperial moderno, fundando una suerte de epistemología "alternativa" pero finalmente confirmatoria del esquema soberano de pensamiento occidental. El fundamentalismo *anti-occidentalista* es una variante interna al pensamiento imperial moderno.

Por otro lado, debemos precisar cuál es el problema mapuche, aquello que los afecta en mayor medida. Con el arribo de la concertación democrática en la década de 1990, se creó un conjunto de expectativas relativas a dar pronta solución al llamado problema indígena. Junto con el censo de 1992, en el que más de 900.000 personas declararon pertenecer al pueblo mapuche, en una población que bordeaba los 16 millones de chilenos, apareció la ley indígena, cuya primera innovación

fue el intentar un reconocimiento del carácter actual y constitutivo de los distintos grupos indígenas en el territorio nacional. Por vez primera en la historia jurídica chilena, los indígenas parecían ser sujetos de la ley y no sólo sujetos a la ley, es decir, objetos pasivos y receptores de la legislación estatal asimilacionista. La ley partía reconociendo la presencia de ocho etnias en el territorio nacional: Mapuche, Aymará, Rapa Nui, Atacameña, Quechua, Colla, Kawaskar y Yamana. Obviamente, este reconocimiento dista mucho de ser un comienzo de solución al problema indígena, pues junto con este culturalismo legislativo, se invirtieron importantes sumas en la celebración de los famosos 500 años. Pronto, aún cuando una cierta moda étnica abundaba en las declaraciones gubernamentales, el problema mapuche quedó desplazado por una representación mediática, culturalista, museizante, que nos devolvía una suerte de indígena heroico trascendental, que gatillaba desde el fondo de los tiempos la valiente historia patria. Curiosamente, ya a principios del Siglo XX, Nicolás Palacios en su famoso libro *La raza chilena* (1904), extraía del elemento araucano, sumado al elemento godco, las claves de la valentía del llamado *roto chileno*, un personaje folklóricamente investido, ideosincrático representante del pueblo y en el que lo único de indígena que quedaba era la valentía y una "cierta tendencia étnica". La sociedad chilena siempre ha tendido a definirse como una excepción continental, y la única forma en que logra procesar los componentes indígenas en su cultura es mediante el *investimiento* y *mitificación* de estos componentes, cuestión que les permite llegar sólo al reconocimiento simbólico de las identidades minoritarias al interior del país, pero les impide comprender la radicalidad y contemporaneidad del llamado problema mapuche. Así, el problema del indio sigue siendo de difícil delimitación, ambiguo y etéreo, y el mismo indio es representado mediáticamente como una suerte de tótem turístico adornado con depurada platería colonial.

Sin pretensión de redescubrir la pólvoa, podemos afirmar que el problema mapuche sigue siendo la tierra. Esta obviedad, en la que resuenan las advertencias tempranas de González Prada y Mariátegui, no por ello pierde vigencia. No se trata, en todo caso, de proponer que una nueva reforma agraria solucionar el problema, sin mencionar su extrema necesidad en un país que, a pesar de la Reforma Agraria de los años 1960, presenta una abusiva distribución y monopolio de latifundios en muy pocas manos. Tampoco se trata de destacar, solamente, la relación culturalmente diferente del mapuche con la propiedad comunitaria de la tierra, que fue violentamente interrumpida por las políticas asimilacionistas y privatizadoras de principios del siglo XX, cuestión que favoreció, históricamente, la desposesión de tierras por parte de familias propietarias individuales y el consiguiente monopolio de los actuales latifundistas. Se trata también de la cuestión simbólico-identitaria del territorio en el que éste pueblo se reconoce, a pesar de su efectiva heterogeneidad. Podríamos decir que la llamada nación mapuche no está basada en la clásica triada individuo-familia-sociedad civil (tan determinante para el pensamiento occidental, desde la *Ciudad de Dios* hasta la *Filosofía del derecho* hegeliana), y que su rizomática proliferación plantea una grave dificultad para quienes piensan la nación según el modelo contractualista europeo. Históricamente, la

nación mapuche no podría ser contenida, sin evidentes y forzados artificios, en los límites soberanos del moderno estado nacional. Pero, finalmente, el problema mapuche que no es ni el de identificación simbólica ni de reconocimiento cultural, que no se resuelve con la capacitación laboral implementada por los programas de reconversión impulsados por el estado para paliar las consecuencias del proceso brutal de neo-liberalización económica, y que no pasa por su instrumentalización política al viejo estilo de las agendas militantes del siglo XX, podría ser planteado como el de un pueblo al que se le impide la reproducción en cuanto se le impide hacerse de las condiciones materiales para su propia subsistencia. Sin atender al plano material de la discriminación, la sociedad chilena podrá seguir alegando su antirracismo y su *coqueño humanismo etnográfico*, mientras la explotación, expoliación y eliminación del pueblo mapuche sigue en curso.

Esto nos lleva a concluir que el llamado problema mapuche tiene una doble inscripción: por un lado, está relacionado con las condiciones materiales de discriminación y con las bio-políticas de asimilación y segregación emanadas continuamente desde el estado nacional. Pero, por otro lado, el hecho de que el problema mapuche se exprese contemporáneamente según índices de activismo político autogestionado e independiente de la representación partidaria tradicional, nos permite evaluar su potencialidad más allá de las claves de historicidad de la historia patria, criolla u homogéneamente popular².

3.- Por ello, hemos intentado leer la polisemia del enunciado "problema mapuche" en relación con los límites del pensamiento liberal. De manera más acotada, el problema mapuche parecería evidenciando los límites de dicho pensamiento, siendo algo así como su revés histórico. Cuando hablamos de pensamiento liberal nos referimos no sólo a la doctrina política de origen británico, fuertemente basada en lo que Mc Pherson ha llamado el "individualismo posesivo", sino al conjunto de elementos que tejen la episteme moderna y que parten con las discusiones entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, en los albores de la colonización de América. Afirmamos una cierta continuidad entre dicho momento y las posteriores escaramuzas de la antropología hipotética del XVII, en la que hobbesianos y rousseauianos se peleaban por definir la naturaleza del orden social. El llamado derecho secular moderno, que con Kant habría llegado a su máxima expresión en la figura del imperativo categórico, y que con Hegel habría funcionado como modelo de lectura de la historia universal, tendría su continuidad en el llamado liberalismo emancipador que esta a la base del pensamiento nacional y nacionalista latinoamericano. No sólo se trata de las ideas directrices de igualdad y libertad, adornadas con la cínica fraternidad francesa, sino de unas constantes del pensamiento liberal que le fuerzan a pensar en términos de comunidad nacional, sin advertir que el requisito fundamental de la *comunidades* es, precisamente, la *inmutabilidad*, que toda comunidad es basada en un principio diferido de su plena realización, una inmunidad que la limita a la vez que la hace posible, para recordar el análisis del filósofo italiano Roberto Esposito³.

A esta continuidad también se le ha llamado razón

imperial (Moreiras, Heidegger, etc.), con la intención de mostrar cómo a la racionalidad occidental le es immanente e inherente un principio de dominación de la otredad. O, para decirlo con palabras de Enrique Dussel, al *ego cogito* cartesiano le antecede y complementa el *ego conqueor* occidental.

Quiero presentar sólo algunos elementos constitutivos de este llamado pensamiento liberal, que son evidentes en la actualidad. Ya sea en sus fuentes teórico-epistemológicas, ya sea en sus narrativas históricas y literarias, el pensamiento liberal, en Chile, se habría desarrollado de la mano de un cierto *principio evolucionista de comprensión*. Desde él, la historia es leída como proceso en constante progreso, se trata de la Historia Patria como realización de la comunidad nacional, en un camino excepcional y fuertemente marcado por la temprana institucionalización del llamado *Estado en Forma* (Diego Portales). Tal principio evolucionista es tan perentorio que incluso la etapa violenta y para nada excepcional de la dictadura ha sido leída como una simple y, a veces necesaria, interrupción de la gloriosa democracia chilena. La dictadura habría sido un paréntesis en la historia chilena. Nótese como, desde el punto de vista del problema mapuche, la historia completa de Chile quedaría incluida en dicho paréntesis.

Como complemento a este principio evolucionista, también se presenta como constante un cierto *reduccionismo jurídico* desde el que la historicidad de los actores sociales viene asignada por el marco jurídico-institucional dado por el estado. No habría más historia que la historia de la ley, y más sujetos históricos que aquellos que se mueven en el marco jurídicamente sancionado por ella. Desde esta perspectiva, la heterogeneidad de movimientos sociales que constituyen la historia de Chile habría quedado fuera de la atención de los historiadores liberales, siempre preocupados de los eventos relativos a la ciudad criolla y patricia. Será recién a mediados del siglo XX, con el desarrollo de la historiografía marxista, que los sectores populares entraran en el discurso historiográfico, aunque claro, homogeneizados desde la perspectiva de las clases sociales, ya sea como proletarios consumados o en camino de serlo. En los años 80s, una corriente historiográfica fuerte y renovadora, encabezada por el historiador Gabriel Salazar dará paso a lo hoy se conoce como historia social. En este plano, el aporte de José Bengoa es excepcional con respecto a lo que hemos llamado la historiográfica estándar de la República. Como sea, interesa mostrar que este *reduccionismo jurídico* no es sólo un criterio que limita la historia a su versión política institucional, sino, más relevante aún, que limita la historicidad de la agencia popular e indígena a los criterios de racionalidad impuestos por el Estado. Por ello, los mapuches no entran en la historia nacional, sus actividades no califican en el campo de la razón, y sus propuestas son el fruto de una mentalidad bárbara y pre-racional. Quiero destacar, finalmente, que es este mismo criterio el que ha impedido a los gobiernos de la concertación comenzar un diálogo serio con las actuales organizaciones mapuches, pues no sólo se les niega legitimidad, sino que se les acusa de atentar contra la soberanía nacional, de ser, literalmente, terroristas. Quizá sea pertinente recordar aquí el análisis de la negatividad radical y la violencia en los motines campesinos

realizado por Ranajit Guha en su famoso texto sobre las insurrecciones campesinas en la India colonial, o los famosos análisis de la *economía moral de la multitud* de Edward Palmer Thompson o del *ludismo* por parte de Eric Hobsbawm. Sin mencionar la serie de incomprendimientos que nos han impedido sopesar la cuestión del anarquismo latinoamericano.

Finalmente, un cierto *contractualismo* o *comunismo* termina por mostrarnos esta imagen del pensamiento liberal, que en Chile se ha expresado, como en las otras naciones del continente, bajo la idea de una comunidad nacional indivisa. Este contractualismo no sólo repite la hipótesis hobbesiana del pacto secreto que todos los miembros de la comunidad habrían, simbólicamente, firmado, para mantener el orden de la nación —y aquí, obviamente, los indígenas no habrían sido invitados pues ¡no sabía ni saben firmar!— sino que también desconociera la co-dependencia de *inmunidad* y *comunidad*, y al desconocer esta co-dependencia no es capaz de problematizar cómo la condición de posibilidad de la llamada comunidad nacional se haya en la permanente inmunización, control y segregación de sus diferencias: ¿o te asimilas a nosotros o te mantienes lejos, en el sur! Que pasa si afirmamos, como de hecho lo hizo el historiador conservador Mario Góngora, que en Chile, al menos, es el estado el que ha producido a la nación. No se deja ver acá el reverso del pensamiento liberal, es decir, que detrás de su contractualismo bien intencionado habita una endémica voluntad de poder y sometimiento.

4.- Por último, si somos capaces de renunciar al presupuesto moderno del progreso, a la pretendida y pretenciosa racionalidad de la acción, a la narración jurídica y bien intencionada de la historia nacional estatal, entonces, por qué habríamos de pedirle al movimiento mapuche que repita los mismos modelos e hipotecas de la razón liberal; por qué habríamos de pedirle a su política que reproduzca el problema de la soberanía, del sujeto, de la transparencia y racionalidad de la acción. En este plano, todavía nos falta mucho para poder comprender la especificidad de los actuales movimientos indígenas en el continente, sin traducirlos groseramente a las coordenadas identitarias y soberanas del pensamiento liberal moderno y su inherente razón imperial.

Notas

- 1.- De la Concertación de partidos por la democracia, conglomerado de partidos de centro y centro izquierda que gobierna Chile desde 1989: Patricio Aylwin, Eduardo Frei, Ricardo Lagos y Michelle Bachelet.
- 2.- Éste es, sin duda, uno de los desafíos más importantes para una praxis historiográfica y sociológica advertida de sus limitaciones y presupuestos liberales. Entendiendo que tales presupuestos liberales no se reducen a la doctrina liberalista, sino a los presupuestos y preconcepciones de la llamada razón imperial, a la que Heidegger, entre otros, llamó onto-teo-logía.
- 3.- Esposito, Roberto. *Inmunitas. Protección e negación de la vida*. Euaudi editores, Torino, 2002. Pero más allá de Esposito y de manera más incisiva, podríamos decir que son estas continuidades de la tradición onto-teológica (que Heidegger advierte como constitutivas de la Pax Romana y de la consiguiente traducción de la experiencia griega de la verdad (aletheia) en *veritas* e *imperium*), y que en su libro Parménides, relaciona con el poder imperial de la Monarquía Universal Católica de la España del descubrimiento), las que vuelven a aparecer en el contractualismo europeo, en el formalismo del derecho ilustrado, en los presupuestos soberanos del pensamiento liberal, y en la tradición nacionalista y emancipadora de la izquierda latinoamericana en el siglo XX. Nuestra incapacidad para comprender el problema indígena no se debe sólo a nuestro olvido occidentalista sino también a nuestro liberacionismo nacional-popular y marxista, mismo que nos obliga a reducir permanentemente la negatividad radical de los movimientos indígenas a simple nihilismo. Un izquierdismo indigenista de estilo identitario (identity politics) y reivindicativo no es suficiente para entender el potencial problematizador de la actual dinámica oposicional indígena en la región y, aunque desde el punto de vista afectivo parece ser una posición ética inevitable, lo cierto es que en cuanto izquierdismo liberacionista, sigue preso de los presupuestos humanistas de la tradición onto-teo-lógica que está a la base de la razón imperial occidental.



La máquina del tiempo

Independencia y Socialismo en el siglo XXI

En un comienzo la ciencia social de la región se encontró sin herramientas propicias para describir el proceso venezolano. Es razonable pensar que así como el alineamiento entusiasta con el actual proceso parece temerario, las objeciones basadas en el paradigma liberal de funcionamiento democrático, con sus normas, divisiones y mandatos institucionales, tampoco abarcan la atipicidad de este objeto venezolano, bastante imperfecto según los manuales y de algún modo ejemplar en su singularidad. Es probable que con el correr del tiempo aparezcan las definiciones y precisiones que describan con mayor pertinencia la combinación de elementos ideológicos y sociológicos de lo que ocurre. Hasta ahora las interpretaciones, casi todas, han sido demasiado parciales o voluntaristas, tanto de uno como de otro lado.

Uno de los rasgos más llamativos del proceso venezolano es su tendencia a combinar varias temporalidades: el presidente asume la voz de distintos tiempos y gobierna sintonizado imaginariamente con todos ellos. Es una tarea monumental que se traduce en el ritmo arrollador y personalista de gobierno, según una noción de la democracia representativa como escenario subalterno, a veces también bastardo, de los conflictos históricos. Mientras tanto varios sectores de la izquierda regional ven el proceso bolivariano: de nuevo aparece la posibilidad de actualizar cuentas pendientes desde los años 70. Incluso parte del entusiasmo ideológico ante el protagonismo popular actual, no advierte que las mismas representaciones de su turbulencia o disciplina son versiones del pasado que intentan amoldarse al presente, dejando en evidencia lo arduo o desajustado del intento.

La mañana de febrero de 1992, cuando lideró el intento de golpe de Estado, Hugo Chávez reconoció frente a las cámaras de televisión el fracaso de la asonada militar. Pero lo hizo a su modo, dijo "Por ahora". Por ahora entregaban las armas, por ahora se rendían. Las dos palabras provocaron un clima de simpatía espontánea: el golpe podía ser criticable, los muertos podían haber sido matados sin necesidad, ese paracaidista desconocido podía haber cometido un error, pero sus palabras sonaban espontáneas, la reticencia a admitir la derrota se expresaba a la criolla, diciendo las cosas con certera ambigüedad. Después los hechos políticos tomaron un curso vertiginoso, de los cuales sin embargo Chávez estuvo alejado en la medida en que su papel protagónico dentro de la política civil no sería central hasta 1998 (el Movimiento Quinta República, el partido de Chávez, recién se inscribe en el registro electoral en 1997). Hasta entonces su rol consistió, aparte de conspirar entre los militares, en dirimir o desequilibrar situaciones focalizadas en un contexto de paulatina descomposición del sistema político, donde cada quien buscaba salvarse como mejor pudiera

y donde muchos encontraron en Chávez la plataforma sobre la cual llegar con vida política al período que se abrió hace siete años.

Lo ocurrido desde entonces es una serie afebrada de hechos medianamente difundidos y sobre todo bastante polémicos. En un comienzo la ciencia social de la región se encontró sin herramientas propicias para describir el proceso venezolano, probablemente debido al secular desinterés hacia este país (una isla de estabilidad durante décadas), cuya consecuencia inmediata fueron numerosas hipótesis, a menudo demasiado genéricas, sobre las bases de la crisis; y en parte debido a la orientación de izquierda del nuevo gobierno, que despertaba o despierta la admiración de los sectores progresistas, a veces dispuestos a contemporizar, si bien en algunos casos tácticamente, con los cursos autoritarios bien intencionados según su perspectiva. En cualquier caso, es razonable pensar que así como el alineamiento entusiasta con el actual proceso parece temerario, las objeciones basadas en el paradigma liberal de funcionamiento democrático, con sus normas, divisiones y mandatos institucionales, tampoco abarcan la atipicidad de este objeto venezolano, bastante imperfecto según los manuales y de algún modo ejemplar en su singularidad.

El proceso de Venezuela es algo instalado en la dinámica latinoamericana de las próximas décadas, así como el chavismo ha diseñado un nuevo y perdurable régimen político en su propio país. Es probable que con el correr del tiempo aparezcan las definiciones y precisiones que describan con mayor pertinencia la combinación de elementos ideológicos y sociológicos de lo que ocurre. Hasta ahora las interpretaciones, casi todas, han sido demasiado parciales o voluntaristas, tanto de uno como de otro lado. Pero me interesa subrayar una dimensión consustancial a este proceso, de alguna manera inscripta en aquella breve aparición en la televisión de 1992. Me refiero al "Por ahora". Ya entonces de manera con-

tenida, pese a los cinco o seis años de ostracismo inmediato, Chávez advertía que el tiempo, en varias de sus alternativas, conformaría parte principal de su medio de navegación y sería, digamos, su régimen natural de imaginación política.

En su oportunidad fue motivo de risa la silla vacía que Chávez durante los actos de campaña presidencial le dejaba al Libertador Simón Bolívar, para que lo acompañe y, obviamente, convalidara su candidatura y proyecto. Pero quienes bromeaban pasaban por alto que se asistía a un método de apropiación simbólica no por inocente menos efectivo, que buscaba reunir en un solo punto historia patria y realidad política. Aquellos que lo percibieron no lo tomaron demasiado en serio, dado que el país parecía mantener, pese a la crisis, un sistema institucional articulado. En aquel tiempo, el folclorismo de Chávez fue asociado sobre todo a esa tanda de figuras presidenciables o presidentes latinoamericanos estrambóticos por irreverentes o sometidos a entredichos, que se había puesto de manifiesto con Collor de Mello y compañía su elenco con Menem, Fujimori, Bucaram, la misma venezolana Irene Sáez o el entonces en ciernes Vicente Fox. Sin embargo, en medio del clima enrarecido de la campaña de 1998, el discurso de este oficial medio proveniente de la antipolítica y la antipartidocracia, que demonizaba las organizaciones políticas establecidas, dentro del novedoso paradigma iconoclasta que proponía era más político e ideológico que el de todos sus oponentes.

Con la llegada al Gobierno el viaje al pasado, y su consecuente apropiación simbólica, se fue perfilando como una empresa vital para los objetivos políticos del oficialismo, en la medida en que estaba en juego su propia identidad movimientista; tanto que esa apropiación por momentos se confundió, y confunde, con los usos de la siempre enérgica propaganda gubernamental y de la proyección continental de la revolución bolivariana. Al igual que otros gobiernos de la región en el pasado, el de Chávez se proclamó refundador

de la historia del país sobre nuevas bases, que acabarían con el desdichado recuerdo del mal gobierno de décadas anteriores. La nueva etapa era una gesta renovada, que continuaba a la de las figuras de la Independencia y a las de otras de las guerras interiores (una asociación con algunos de cuyos personajes sin embargo resultaría más ardua).

Sentido de la historia y valor del presente convergen en un destino, Chávez, y en un sitio particular, donde el líder se encuentra en ese momento. Es como si la historia persiguiera al personaje, haciéndolo protagonizar acontecimientos históricos. A grandes rasgos, es un método (podría hablarse de una operación) presente desde los comienzos de la actividad política del líder (hay un hecho legendario que pertenece al mito de origen del movimiento bolivariano, cuando Chávez y otros jóvenes oficiales del ejército actualizan frente a un árbol emblemático el juramento independentista de Simón Bolívar, aunque en este caso prometiendo romper las cadenas de los poderosos y de la oligarquía que oprimen al pueblo). Y como todo método, se ha ido afinando o variando de acuerdo con los mandatos de la coyuntura. (Las dos notas periodísticas adjuntas, sobre el mismo acto oficial, pueden ser ejemplos de este punto. Pertenecen a un diario a medias independiente, *El Tiempo*, y a un vocero oficialista, diario *Vea*.)

En la batalla por enderezar el curso de la historia, la acción política del oficialismo precisó un campo libre de dificultades, porque lo que se dirimía era la traducción práctica del mandato histórico (como en la lectura que el chavismo tiene del pasado, en el presente también la realidad se divide en amigos y enemigos políticos, patriotas y traidores, o correlaciones equivalentes). Ese terreno sin obstáculos estuvo representado por otro tipo de vehículo temporal, una suerte de limbo cronológico, la llamada provisionalidad. Prácticamente desde la asunción de Chávez, el carácter provisorio de las normas, los mandatos, los objetivos, las decisiones,

Sergio Chejfec

etc., ha sido permanente. A veces lo provisional derivaba de caminar sobre la Constitución de la Cuarta República (que estaba viciada y condicionaba los cambios que precisaba la Quinta); después, una vez aprobada la nueva Constitución, se inició la provisionalidad que requería la adaptación institucional, la reglamentación e interpretación de artículos, la creación de los nuevos poderes, las convalidaciones electorales y también la propia lucha política entre un oficialismo cada vez más identificado con el universo popular y una oposición sobre todo inepta e impredecible. Una vez derrotada la oposición, y luego incluso de su auto exclusión de las convocatorias electorales, la situación de provisionalidad proviene de las amenazas externas, la política de Estados Unidos en primer lugar, y de la necesidad de disciplinar a algunos actores, incluso oficialistas, según el desarrollo de la revolución. Las distintas crisis políticas ayudaron también a ese clima, dado que las opciones para ser resueltas pasaban por un cambio acentuado de escenario (en este sentido, a veces la radicalización de sectores de la oposición ha sido funcional a la radicalidad del Gobierno, y viceversa). Dicho sea de paso, los episodios entre trágicos y grotescos que vivió el país (en particular el golpe de abril de 2002 y el paro petrolero de fines de ese año), de los que Chávez salió consolidado, permitieron también al oficialismo tender sobre estos frescos momentos una mirada historizante que sería crucial para la consolidación de la identidad política del chavismo como movimiento nacional.

El cruce de constantes interpretaciones históricas referidas a la realidad, junto con una representación de peligro continuo, da como resultado una atmósfera de permanente situación transitoria. Cuando la historia en mayúsculas debe verificarse cada día, y para ello se le pide al pueblo que sea consciente del sentido de aquello que está por ocurrir y de lo que debe evitarse, y cuando el mismo oficialismo presenta las amenazas como de concreción inminente, se construye desde el poder una situación de emergencia que deja en segundo plano la esfera del tiempo cotidiano. La lucha entre la temporalidad que quiere imponerse desde el Estado (la heroica del manual escolar) y la bulliciosa y doméstica de la gente, atravesada por la difícil situación social en la que están quienes componen buena parte de las bases chavistas, es una de las mayores tensiones culturales del presente. Infiere también que el proceso bolivariano llega cuando muchas de las categorías en las que su opción simbólica se apoya están

en crisis desde hace tiempo (pueblo, nacionalismo, lucha de clases). Claro, podría decirse también que este proceso indica una disolución sólo engañosa, o provisoria, de aquellas. En cualquier caso se produce un choque entre la interpelación oficial a protagonizar la historia y la dificultad de generar consensos ideológicos amplios alrededor de consignas percibidas como lejanas (en el mejor de los casos) o anacrónicas, en un contexto de decepción de numerosas bases, enfrentadas a los clásicos obstáculos cotidianos de una política demasiado tradicional en sus prácticas, que condiciona y es selectiva, cuando no represora, ante la participación popular y la acción colectiva no oficialista.

Dado que el proceso de hoy debe continuar la labor inconclusa de la primera mitad del siglo XIX, el síndrome de la "larga duración" se proyecta también hacia el futuro. Según palabras propias y de allegados, la intención de Chávez es ser presidente hasta 2021 (año del bicentenario de la Batalla de Carabobo). No hay razones para suponer que su voluntad vaya a verse frustrada de mantenerse la actual correlación de fuerzas. Obvio, tampoco consiste en una mera vanidad personal: las fuerzas que operan en Venezuela y las tensiones existentes entre distintos proyectos políticos, encuentran en el liderazgo de Chávez una garantía de convivencia pautada y dinámica. La operación de gobernar hasta 2021 se proyecta hacia el futuro, anticipándose al natural fatalismo histórico con que son vistas las cosas del pasado. Esto se configura en la opinión pública como una prolongación indefinida de la emergencia. Como todo régimen con claras tendencias autoritarias, el chavismo sucumbe a la necesidad de regular el tiempo según sus tentaciones.

Al igual que en otros aspectos, la relación de Chávez con el tiempo no es original: también fuera de América Latina abundan casos de líderes contemporáneos que se asumen como protagonistas históricos. Pero parte de lo intrigante del proceso venezolano se relaciona con el momento en que se desarrolla, y consecuentemente con el enorme esfuerzo de instalación por parte del Estado de un discurso, un conflicto y una cultura política basada en la confrontación, como la exhalación de una voluntad tozudamente anacrónica. Los escenarios de conflicto y las distintas crisis políticas se perciben en el chavismo en esos términos de confrontación, aunque lo más importante es que se extraen siempre las mismas enseñanzas: la política es la ceremonia de la imposición, a lo

sumo de la toma de decisiones; por lo tanto, todo lo que ocurra en el campo del adversario será visto como conspiración (en una suerte de localización analógica del conflicto con Estados Unidos, la oposición en general, incluso lo no-chavista, es considerada la avanzada interior de la amenaza externa).

Como obra de construcción política, el chavismo es una empresa fenomenal de inyección de recursos de todo tipo, que por supuesto incluye una buena dosis de manipulación simbólica. Pese a las buenas conciencias que optan por un apoyo estratégico, esperando u operando para que la misma dinámica política venezolana vaya perfilando el proceso hacia alternativas de construcción democrática y progresista, Venezuela es hoy una suerte de diorama donde se muestran los tics, las fatalidades, las ilusiones y los fraudes relacionados con la política y el Estado de todo el siglo XX latinoamericano. Es otra transfiguración, también bizarra, de la dimensión temporal: un proceso que muestra en simultáneo cuadros con distinto régimen de procedencia. En muchos contrastes de ese cuadro, cada vez más rutilantes, incide la actual bonanza petrolera.

Tiempo y petróleo se mezclan en este nuevo experimento de populismo siglo XXI, confundidos en un mismo capital que requiere ser usado como inagotable. Se trata quizá del salto temporal más intrigante: la experimentación de un modelo que incluye concentración del poder y participación popular administrada, una excursión hacia tiempos ya conocidos y a la vez distintos, como si la sociedad que quiere diseñarse desde el poder no pudiera reconocerse sino como tributo a lo más fantasmal del pasado.

En carro descapotado Chávez llegó para anunciar la segunda independencia. En su breve discurso del Día de la Juventud y la Batalla de la Victoria, el Presidente pidió seguir el ejemplo de Ribas.

El Mundo, sección País, Caracas, 13-2-06.

El escenario en donde hace 192 años se libró la Batalla de la Victoria, comandada por el procer José Félix Ribas –concretamente la avenida Interindustrial de La Victoria, estado Aragua– se vistió de fiesta con las misiones sociales del Gobierno y los seguidores del presidente Hugo Chávez, para recibir a su máximo líder quien, sin los micrófonos de su acostumbrado programa "Aló, Presidente", celebró el heroico Día de la Juventud.

Chávez llegó a La Victoria en un carro descapotado, levantando sus manos para saludar a su público y con una sonrisa pintada en los labios, como en los viejos tiempos. Fue recibido por el ministro de la Defensa, Vicealmirante Orlando Manjilía y el Alto Mando militar, quienes lo acompañaron hasta el presidio, pero les fue imposible evitar que el Jefe del Estado rompiera el protocolo, al detenerse a saludar a una persona con muletas, quien se preparaba para iniciar el desfile entre los discapacitados. Allí condecoró a la alcaldesa del municipio Ribas, Rosa León, con la orden del Día de la Juventud.

Si José Félix Ribas fue "el vencedor de los tiranos", como lo bautizó el Libertador, el presidente Chávez quizás merecería la denominación de "el señor de los procesos", porque no le faltó tiempo para anunciar, a través de su corto discurso que dejó asombrado a más de uno, que ya está en marcha la segunda independencia nacional".

Chávez aseguró que en Venezuela se hará realidad el grito heroico de José Félix Ribas, respecto a vencer o morir". La gran diferencia, según el máximo líder de la revolución bolivariana, es que aquí está prohibido morir y la urgencia es vencer. "Es necesario vencer. Vencer significa lograr la concreción firme, la concreción profunda, plena e integral del proyecto nacional Simón Bolívar", dijo.

Sin el ánimo de hablar mucho, Chávez dijo sentir gran amor por el pueblo de La Victoria y por sus autoridades. También saludó al gobernador de Aragua, Didalco Bolívar, antes de elevar su mirada al cielo y concentrarse en la imagen de la Inmaculada Concepción, patrona de la Academia Militar de Venezuela, que abrió el desfile conmemorativo. Acto seguido, los colegios militares y las carrazas de las misiones sociales del gobierno comenzaron a exhibirse entre los presentes, en su mayoría personas vestidas con franjitas rojas, gorras, boinas o pañoletas del mismo color y energía para soportar el incidente sol que los hizo sudar. Los dispensarios de Barrio Adentro junto a los mesones de la Misión Identidad impresionaron sobre ruedas.

Presidente resaltó necesidad de concretar proyecto Simón Bolívar

Diario Vea, sección Nacionales, Caracas, 13-2-06.

El presidente de la República, Hugo Chávez, indicó que es imperante concretar el proyecto nacional Simón Bolívar, un plan que tiene como fin colocar el poder en manos del pueblo.

Durante el desfile cívico-militar celebrado en La Victoria, estado Aragua, para conmemorar la gesta heroica de José Félix Ribas en 1814, que dio origen al día de la Juventud, Chávez aseguró que el cumplimiento del proyecto permitirá concretar el proceso independentista "truncado en el siglo XIX". Refirió que el proyecto incluye el establecimiento de una democracia profunda, un sistema social donde todos los venezolanos estén incluidos y un esquema económico que sirva para satisfacer las necesidades de todos. Afirmó que esto se traduce en "una República sólida, integral". El jefe de Estado señaló que si Ribas, Simón Bolívar y Antonio José de Sucre murieron "con el sabor amargo de no haber hecho una patria", a los venezolanos no se les "está permitido terminar de esa manera". "Cueste lo que cueste hoy, sí es verdad que se hará realidad el grito heroico de José Félix Ribas. Es obligatorio vencer", apuntó Chávez.



Notas

¹ Vale destacar trabajos anteriores y en especial uno reciente de Javier Corrales: "Hugo Boss", en *Foreign Policy*, enero-febrero 2006. Corrales propone una taxonomía rigurosa del modelo político chavista, comparándolo con los rasgos del autoritarismo histórico en América Latina; para ello asume la perspectiva de la democracia liberal según su esquema de funcionamiento ideal, lo cual describe detalladamente el fenómeno venezolano, pero quizá no explica con el mismo grado de profundidad complejidad. A la vez, para un análisis de los mecanismos políticos del oficialismo, la evolución del sistema de partidos y la articulación de las organizaciones políticas con el Gobierno y con la cambiante coyuntura de los últimos años, sugiero los varios textos de Alfredo Ramos Jiménez (Centro de Investigaciones de Política Comparada de La Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela), cuyas referencias pueden encontrarse en internet. En un plano más teórico, si bien el libro de Ernesto Laclau no la menciona, la experiencia venezolana resulta probablemente el modelo más acabado de su descripción del fenómeno populista. El populismo como administración de significados simbólicos sociales a través de los cuales se renueva la política; cf. *La razón populista*, FCE, México, 2005.

SER. POST. LATINOAMERICANO ¹

remitir, admitir, discernir la Nueva Izquierda Latinoamericana

Las tendencias políticas latinoamericanas se miden en el contrapunto que abren la legitimidad democrática de sus gobiernos, el interés que suscita la región como 'economía emergente' así como los diferentes ejes de conveniencia frente a los tratados de libre comercio.

La *movilidad* del capital cultural y la capitalización de la *cultura de la movilidad* son otras formas de contrapunteo entre la economía global y la construcción de los imaginarios de lo latinoamericano.

Tanto la democracia representativa como la economía cultural fluyen hoy entre casetas electorales y oficinas de remisión de capitales.

La proyección de una nueva cartografía de la latinoamericana reclama entonces la reconsideración de los recursos inmateriales, los flujos de subjetividades, las economías blandas y los imaginarios que, localmente o desde la distancia, construyen y dan vida a los múltiples latinoamericanos.

Estas formas de recartografiar la latinoamericana exigen el reconocimiento de nuevos saberes, saberes otros sin los que las reflexiones sobre las democracias actuales simplemente reiteran los planteamientos ideológicos de los latinoamericanismos bipolares.



La 'oficina de aduanas' del SERVICIO POSTAL LATINOAMERICANO les remite los siguientes documentos:

> Fotografías de las elecciones presidenciales del Perú de la serie *Habilitación de mesas de votación para inmigrantes peruanos en el Polideportivo Municipal "La Mar Bella"*, Barcelona, 9 de abril de 2006. Estos documentos forman parte del depósito de imágenes acerca de los procesos electorales en los nuevos escenarios geopolíticos latinoamericanos globalizados, el cual desarrolla Tristestópicos² desde 2005. La normalización de la participación democrática por medio de ejercicios electorales a distancia abre otros enfoques respecto al problema de la democracia representativa y frente a la representación misma de la democracia.

> Datos estadísticos extraídos del *Informe Latinobarómetro 2005*. Este estudio es un reporte de las investigaciones anuales realizadas por la Corporación Latinobarómetro entre 1995 y 2005. Este sondeo de opinión ha recogido muestras en 18 países latinoamericanos realizando un total de 176.554 entrevistas. Esta corporación es una ONG sin ánimo de lucro que indaga sobre las democracias, las economías, las actitudes, los comportamientos y los valores de los países de Latinoamérica. De estos gráficos surgen diferentes interpretaciones respecto a las relaciones entre la democracia, la economía y los imaginarios políticos latinoamericanos.
<http://www.latinobarometro.org/uploads/media/2005.pdf>

> Respuesta de Walter Mignolo³ al cuestionario de investigación que desarrolla TRISTESTÓPICOS a diversos intelectuales, activistas y teóricos culturales sobre las percepciones que se generan, desde enfoques críticos, frente a la idea del surgimiento de un nuevo bloque de izquierdas en Latinoamérica.



¹ El SERVICIO POSTAL LATINOAMERICANO es uno de las estrategias de inserción del colectivo TRISTESTÓPICOS a través del cual se remiten parte de los documentos archivados en el Depósito a diferentes destinatarios.

² TRISTESTÓPICOS es un proyecto de acción y reflexión crítica. Su trabajo se centra en los procesos de construcción y circulación de los imaginarios de lo latinoamericano en contextos internacionales. El colectivo trabaja a partir de dos plataformas: un Depósito de documentos y un conjunto de reflexiones o ejercicios críticos sobre la negociación cultural de los imaginarios de lo latinoamericano. www.tristestopicos.org

³ Teórico argentino nacionalizado estadounidense. Dirige el *Center of Global Studies and the Humanities* en *Duke University* (EUA), en donde es profesor de *Cultural Anthropology and Romance Studies*. Algunas de sus publicaciones son: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000); *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento: la Filosofía de la Liberación en el Debate Intelectual Contemporáneo*, [edit.] (2001). Actualmente desarrolla la tesis sobre el giro descolonial en Latinoamérica desde la cual promueve el concepto de las 'pluriversalidades' en relación a los actuales condiciones geopolíticas del conocimiento.



TRISTESTÓPICOS: En el escenario geopolítico global ha aparecido recientemente un nuevo agente, lo así llamada Nueva Izquierda Latinoamericana, lo cual se percibe como una alternativa política vinculada a su lugar de origen pero también en armonía con la estabilización de la democracia. Desde algunos 'lobbys' en el ámbito local y en el transnacional —preocupados tanto por el crecimiento de la economía regional como por la legitimidad de los gobiernos— esta nueva izquierda se interpreta como un bloque homogéneo, perdurable y con expectativas comunes.

Bajo esta óptica, la de un paradigmático escenario de izquierdas latinoamericanas que opera de manera homogénea y en diálogo fluido con la modernidad democrática occidental ¿qué tipo de conveniencias supone interpretar y dar legitimidad a estas formas de estandarización política en Latinoamérica? ¿qué tipo de intereses subyacen a esta perspectiva uniformadora?

WALTER MIGNOLO: Cuando Evo Morales fue elegido como presidente de Bolivia por una mayoría abrumadora de votos, la prensa internacional anunció un giro hacia la izquierda en ese país. *Le Monde Diplomatique* publicó un artículo en el que iba aún más lejos. Se anunciaba que la "Bolivia indienne rejoint la gauche latine". Nada más pretencioso y fuera de mira que este reclamo. Desde Francia, me parece que se ve turbio o se desea demasiado. Lo que ocurrió en Bolivia no fue un giro a la izquierda sino un giro descolonial. La cuestión será más bien que la izquierda latina ha de "rejoindre" la Bolivia indienne si no quiere perder el tren de la historia.*

Si con "la nueva izquierda latinoamericana" se hace referencia a una tendencia a desprenderse de los dictados del neoliberalismo que floreció en los 90 pero que entró en América Latina con Pinochet, pues ¡vaya y bien! propiamente hablando, ya que hoy el único gobierno de izquierda es el de Fidel Castro. La izquierda y la derecha son caracterizaciones propias del escenario político europeo posterior a la revolución francesa. En historias locales como las de América del Sur y del Caribe (o las del África o Sur Asia, o Asia Central y el Cáucaso), contrario a la historias locales de Europa, la colonialidad es el complemento obligado de la modernidad. Así, derecha e izquierda son constantemente interrumpidas por la diferencia que el republicanismo y el liberalismo decimonónicos en América Latina continúa teniendo: las historias y memorias indígenas y africanas. Sólo la población de descendencia europea es visible y ella posee el control de la política. Sólo en ese esquema restringido, que fue hegemónico, derecha e izquierda tienen sentido. Tanto Evo Morales como el movimiento social (MAS), el cual dominó la vida política en Bolivia durante los últimos cinco años, cambiaron la manera de leer el escenario político en América del Sur.

Yo diría que el liderazgo político actual y futuro lo están trazando Hugo Chávez y Evo Morales. ¿Por qué? Porque ambas introducen la identidad en

la política. Ojo, no estoy hablando de la política de la identidad sino de la identidad en la política. Al hacerlo, ambos escapan de la camisa de fuerza de la identidad en la política eurocentrada, en la cual la totalidad se distribuye entre la derecha y la izquierda. La diferencia colonial, esto es, todo aquello que fue construido como el afuera (bárbaro, primitivo, tradicional, queer, inferior, femenino), esto es, todo aquello que fue racializado (inferior al ideal del ser humano imaginado por hombres blancos europeos y cristianos), quedó fuera de la derecha y de la izquierda en la política, así como de otras esferas de la vida.

La energía negada y la negación de la dignidad humana que en la actualidad esto conlleva, vuelven como articulación política de la negociación de formas de vida, lenguas, creencias, organización económica y política, etc. Eso no quiere decir que todos los indígenas tengan que plegarse a tal proyecto ni que los blancos queden fuera de él. Significa que son proyectos políticos y epistémicos tangenciales de la totalidad eurocentrada, derecha e izquierda. Si Evo Morales emerge entonces en el seno de un movimiento político y epistémico indígena que da en el traste con la teoría política desde Maquiavelo hasta Karl Marx y Carl Schmitt —¿por qué tendrían los mencionados prioridades sobre la teoría política indígena?—, Hugo Chávez capitaliza por su parte la identidad de mestizos y mulatos, siempre relegados por los criollos mestizos de sangre mezclada y mentalidad eurocentrada que tuvieron acceso al gobierno. En este escenario habría que revisar la idea de populismo, tanto desde la óptica de la derecha, que hoy habla con horror del retorno del populismo en América Latina, como desde la óptica de izquierda o la Laclau, que justamente reivindica lo político en el populismo. Evo Morales y Hugo Chávez, no obstante, abren otro escenario: el del giro descolonial. El populismo sigue siendo una cuestión de dividir el mundo entre la derecha y la izquierda.

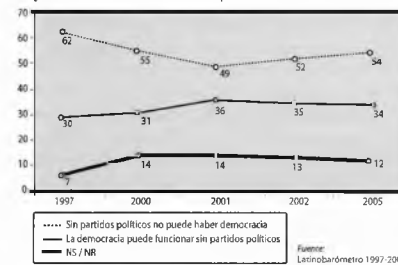
Por lo tanto, ¿quién podría hablar de una izquierda homogénea en América Latina sino alguien que se sitúa desde la perspectiva de la razón imperial de derecha o de izquierda? Para la derecha, la imagen de una América Latina de izquierdas conviene a la justificación de una política de represión (mas aún de las que ya conocemos). Para la izquierda eurocentrada es una auto reivindicación, pero, al mismo tiempo, la ceguera frente a un mundo que está rodando a otra velocidad. Las elecciones democráticas que llevaron a Hamas y a Evo Morales al gobierno y los gobiernos mismos de Hugo Chávez y de Mahmoud Ahmadinejad ¿son un giro a la izquierda o giros descoloniales? El movimiento indígena en Ecuador y el movimiento Zapatista —el cual abrió la era posguerra fría y los crecientes movimientos sociales en Europa y en el mundo— ¿son un giro global hacia la izquierda o un giro descolonial? no ya de los estados sino de la sociedad política consciente de la colonialidad y de los procesos de descolonización del saber y del ser, de la autoridad y de la economía.

*http://www.mestizomundo.org/revista_del_sur/una_completa_2007_04_29910

NO PUEDE HABER DEMOCRACIA SIN PARTIDOS POLÍTICOS

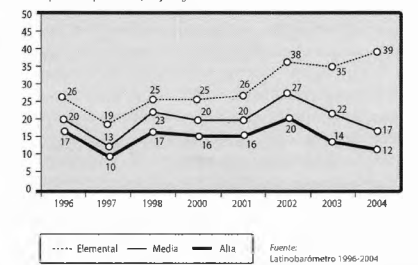
¿Hay gente que dice que sin partidos políticos no puede haber democracia, mientras que hay otra gente que dice que la democracia puede funcionar sin partidos.

¿Cuál frase está más cerca de su manera de pensar?



ESCALA IZQUIERDA-DERECHA: NO RESPONDE POR EDUCACIÓN

En política se habla normalmente de "izquierda" y "derecha". En una escala donde "0" es la izquierda y "10" la derecha, ¿dónde se ubicaría Ud.? Aquí sólo respuestas NS, NR y Ninguna.



Recientes recorridos de la izquierda uruguaya

Hoy se confirma una estructuración de la izquierda en cuatro niveles y prácticas, incluso culturales, aunque desde el punto de vista político-electoral, dichas diferenciaciones no son excluyentes, dado que estén contenidas y encauzadas dentro del mismo lema Frente Amplio, que admite la pluralidad de organizaciones y liderazgos en su interior. Una izquierda gubernamental, cuya lógica gira en torno a la administración y gestión de los asuntos del Estado; una izquierda partidaria-parlamentaria-municipal que actúa en torno a requerimientos partidarios y parlamentarios, incluida la que se desempeña en las Intendencias municipales en manos de la izquierda y Juntas Departamentales donde es mayoría (Montevideo, Canelones, Maldonado, Salto, Paysandú, Florida); una izquierda societal, que canaliza su experiencia en las diversificadas organizaciones de la sociedad civil; una izquierda-individuo, sin adscripción partidaria, muchos de ellos "ex" de alguna generación de militantes y organización política, críticos y/o decepcionados con cualquier orgánica o forma de disciplinamiento, ciudadanos calificados que se orientan en base a su experiencia personal pero que no logran transformar su malhumor político en una opción, siquiera cultural, alternativa al statu quo.

Álvaro Rico

Fuera del Frente Amplio no existe izquierda y fuera del Gobierno no existe oposición en el Uruguay.

Aunque tajantes, dichas afirmaciones quieren ilustrar una situación peculiar de la realidad política actual del país, con sus ventajas y desventajas.

Por un lado, quiere señalar que el proceso de unidad y de alianzas desenvuelto por las organizaciones de izquierda desde el mismo surgimiento del Frente Amplio, en 1971, hasta el presente, se ha caracterizado por una amplitud ideológica y por una impronta política tales, que prácticamente todas las membrías ideológicas posibles y todos los formatos organizativos imaginables en la izquierda han encontrado su representación en el Frente Amplio. Incluso, los sectores y/o personalidades que, luego de la reinstitucionalización de la democracia, en 1985, se escindieron de los partidos tradicionales y formaron alianzas electorales con el Frente Amplio aportando sus propios lemas ("Encuentro Progresista", "Nueva Mayoría"), recientemente han acordado su ingreso pleno a la orgánica frentista, que vuelve así a denominarse "Frente Amplio", a secas. En síntesis, ser de izquierda en el Uruguay es ser frenteamplista y, para muchos, ello no deja de ser una ventaja en este mundo plagado de dudas, incertidumbres y crisis de identidad.

Por otro lado, el resultado electoral de noviembre del año 2004 que por el sistema de "segunda vuelta" implementado en la ocasión le dio casi el 51 % de los votos a la izquierda así como el prolongado proceso de deslegitimación de los partidos tradicionales y su dirigencia—sobre todo a raíz de la crisis financiera del año 2002 y sus secuelas sociales en el presente—, determinan que el gobierno y el Presidente de la República, el Dr. Tabaré Vázquez, ocupen no sólo el centro sino todo el universo (real y virtual) de la política, mostrando inconsistente la actitud francamente opositora de los líderes de los partidos tradicionales (Nacional y Colorado), que no logran encauzar así el necesario aprendizaje de ser oposición, luego de gobernar interrumpidamente al país por más de un siglo y medio.

I

Algunas desventajas de la primera afirmación. En su

proceso de institucionalización, las fuerzas de izquierda han transitado por distintos formatos organizativos y de representación. El actual, parece reforzar la forma Partido por sobre la de Movimiento y la forma Gobierno por sobre la partidaria. Veamos.

Una de las características originales del proceso de unificación de la izquierda en el Frente Amplio, fue que éste era una coalición de partidos políticos y, al mismo tiempo, un movimiento, principalmente de ciudadanos independientes y de bases sociales no encuadradas previamente en grupo y/o definición ideológica alguna. Ahora, si bien se mantiene la representación de las bases en las instancias orgánicas del Frente, la dinámica de funcionamiento regular y la eficacia en la toma de decisiones privilegia el formato de partido político, la representatividad electoral y parlamentaria de los mismos y el peso político de sus líderes principales a la hora de negociar las cosas importantes.

Este reforzamiento del carácter partidocrático de la izquierda no sería ninguna novedad para el sistema político uruguayo dado que ésta es su impronta tradicional, aunque no deja de ser una curiosidad, a seguir pautándola en el tiempo, ver cuál será la capacidad de innovación de las fuerzas de izquierda en relación con la matriz y dinámica del mismo sistema político y de partidos, afectados de crisis de representación y envejecimiento.

Es más, la centralidad y urgencias de las tareas de gobernar para una izquierda sin experiencia en la materia, salvo a nivel municipal, entre otras razones, han llevado al Presidente Tabaré Vázquez a incorporar a todos los líderes de partidos, grupos y movimientos más representativos al Poder Ejecutivo, incluso, al mismo Presidente del Frente Amplio, el ex Rector de la Universidad Ing. Jorge Brovetto, es el Ministro de Educación y Cultura. Por lo tanto, de hecho, la dirección del Partido de gobierno es el Gobierno del partido. Y ello tampoco sería una novedad para la lógica de un sistema de partidos que se ha dinamizado históricamente por su relación con el Estado y no con la sociedad civil, aunque, también será bueno apreciar de aquí a un tiempo, qué renovación impone la izquierda frente a las inercias del sistema de dominación político-estatal, en la

rearticulación de la relación Estado-sociedad-individuo y las nuevas formas de ciudadanía.

La izquierda uruguaya apareció ante la opinión pública como una alternativa real de recambio de la élite conservadora en el gobierno y hacia allí se inclinó masivamente el voto ciudadano. Ello, en cierto modo, revitalizó coyunturalmente al sistema político y de partidos y ésta es la diferencia entre el "que se vayan todos los políticos" en Argentina y el triunfo de la izquierda en el Uruguay, luego de la crisis financiera que afectó a ambos países en el inicio del milenio. Pero, no obstante la importancia de la alternancia en el gobierno, (más aún cuando son de distinto signo ideológico y tradición política), ello no necesariamente implica una alternativa al sistema, y esto es lo que también deberá construir la izquierda uruguaya en el largo plazo, atenta a los resultados de otras experiencias de gobiernos de izquierda y a las dificultades que históricamente representa cambiar desde el poder al poder mismo.

Hoy se confirma una estructuración de la izquierda en cuatro niveles y prácticas, incluso culturales, aunque desde el punto de vista político-electoral, dichas diferenciaciones no son excluyentes, dado que estén contenidas y encauzadas dentro del mismo lema Frente Amplio, que admite la pluralidad de organizaciones y liderazgos en su interior.

Una izquierda gubernamental, cuya lógica gira en torno a la administración y gestión de los asuntos del Estado; una izquierda partidaria-parlamentaria-municipal que actúa en torno a requerimientos partidarios y parlamentarios, incluida la que se desempeña en las Intendencias municipales en manos de la izquierda y Juntas Departamentales donde es mayoría (Montevideo, Canelones, Maldonado, Salto, Paysandú, Florida); una izquierda societal, que canaliza su experiencia en las diversificadas organizaciones de la sociedad civil; una izquierda-individuo, sin adscripción partidaria, muchos de ellos "ex" de alguna generación de militantes y organización política, críticos y/o decepcionados con cualquier orgánica o forma de disciplinamiento, ciudadanos calificados que se orientan en base a su experiencia personal pero que no logran transformar su malhumor político en una opción, siquiera cultural, alternativa al statu quo.

Más allá de las zonas de cooperación y/o conflicto de dichos niveles y que algunos, en forma personal, se desempeñen en más de uno, lo cierto es que ningún experimento organizativo, ya sea aparatista o en red, ha podido romper la compartimentación de esos ámbitos o reagrupar el tránsito nómada al interior del Frente Amplio, incluso expresado en la volatilidad de las adhesiones electorales que, en cada elección nacional premia con la mayoría de los votos a grupos frentistas siempre distintos: desde el socialdemócrata Partido por el Gobierno del Pueblo (1984) hasta los tupamaros que vertebran el Movimiento de Participación Popular (2004), pasando por los comunistas (1989), el grupo Asamblea Uruguay (1994) y los socialistas (1999).

En este proceso deberían jugar un rol importante los intelectuales aunque, quizás como no se da ni en Argentina ni en Chile, en el Uruguay posdictadura han perdido la voz en el escenario político y su relación pública con los partidos, replegándose a sus lugares especializados de trabajo, diagnosticando más que proyectando, sustituidos por los todólogos en los medios de comunicación de masas.

Justamente, la izquierda no siempre puede tener definidas políticas culturales a instrumentar desde el Estado o las Intendencias. Pero, en estos pocos más de 20 años transcurridos desde la reinstitucionalización democrática, más particularmente desde la derrota del Voto Verde por "Verdad y Justicia" impulsado en el plebiscito de 1989 para derogar la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado ante delitos de lesa humanidad y económicos cometidos bajo la dictadura, la izquierda no ha logrado generar condiciones subjetivas, y menos discutir, una alternativa cultural—ya no económico-productiva—al sistema capitalista, el gran ausente en la reflexión de la izquierda.

En el plano de la cultura política este proceso tiene sus efectos negativos. Como dicho sistema ha logrado consensuar la dominación en torno a un sentido común aceptado sin problematizar (del que son parte: la democracia liberal, la estabilidad de los parámetros macroeconómicos, la necesidad de la inversión extranjera, la inflación no es de derecha ni de izquierda, la pacificación del país sin vencidos ni vencedores), ello ha dado

lugar a un discurso político de la trivialidad y lo obviedad que, repetido y automatizado durante dos décadas, ha generado los reflejos condicionados en el periodismo, la enseñanza, los saberes calificados, la política, autorreproduciéndose como sinónimo de lo "políticamente correcto", la lógica de "los hechos consumados", el "imperativo de lo fáctico".

Por eso mismo, la izquierda necesita hacer un gran esfuerzo contrahegemónico, medible no solamente en las grandes propuestas sistémicas sino en su capacidad de dotar de sentidos diferentes una cotidianidad que transcurre inercialmente y que parece presentarse como lo único obvio, siempre más de lo mismo, sin sujetos de la dominación ni relaciones de poder ni intencionalidades políticas conservadoras.

II

El otro aspecto que señalamos es una izquierda que se presenta ocupando el universo político en su totalidad. Aquí los cambios en el sistema político uruguayo son muy significativos a partir del resultado electoral exitoso obtenido por la izquierda en las últimas elecciones y la gran distancia que lo separó de la oposición nacionalista y colorada (51,7 % a 35,1 % y 10,6 % respectivamente), dándole, de paso, mayoría política propia en el Parlamento.

El Uruguay, desde su vida política independiente ha sido gobernado y /o cogobernado por los partidos tradicionales, en particular, por el Partido Colorado, el gran Partido-Estado que, recién a fines de los años '50 del siglo pasado, fue derrotado en las urnas durante dos períodos por el Partido Nacional (1959-1966), retornando nuevamente al poder en 1967 hasta el golpe de Estado del 27 de junio de 1973, cuando nuestro presidente *de iure* se convierte en dictador *de facto*, en un golpe no propiamente militar sino cívico-militar. Juan María Bordaberry fue electo en 1971 por poco más del 20 % de los votantes, resultando el sector más votado dentro del partido más votado entonces, el Partido Colorado.

Después del interregno militar de 11 años, en las elecciones de 1984, resulta nuevamente ganador el Partido Colorado, y el Dr. Julio María Sanguinetti asume la Presidencia de la República, investidura que ocupará por segunda vez entre 1995 y 1999. El Partido Nacional ejercerá el gobierno bajo el liderazgo del Dr. Luis Alberto Lacalle, entre 1990 y 1994. Y, finalmente, con el Dr. Jorge Batlle, el Partido Colorado gobernará al inicio de este milenio, a partir del año 2000, retirándose derrotado a manos de la izquierda, con el más bajo caudal de votos en toda su historia.

Por lo tanto, el triunfo de la izquierda en el año 2004 no solamente implica una rotación del elenco gobernante sino un trastocamiento de la estructura que asumió el poder político en el Uruguay independiente, basada en el cogobierno del

Estado por los partidos del sistema. Dicho poder, a su vez, recababa el apoyo social a través de políticas clientelísticas, el intercambio de cargos públicos por votos, que se ve ahora fuertemente alterada al alejarse dichos partidos del control del Gobierno y del presupuesto del Estado.

Finalmente, otro factor configurador de la estabilidad del poder político conservador recae en la legitimidad de la clase política tradicional en tanto grupo calificado, con experiencia de gestión, que se reproducía como tal de elección en elección. La crisis de confianza por la que atraviesa dicha élite desde el año 2000 y las dificultades que enfrenta para su recambio generacional, determinan que algunos cuentistas políticos ya hablen no sólo del gobierno de la izquierda sino de una verdadera "era progresista", augurando la continuidad de la experiencia en sucesivas elecciones.

Por otra parte, si bien la izquierda ha reforzado últimamente sus características partidistas y gubernamentales, sigue siendo una izquierda con fuertes raíces sociales, sindicales y populares que se mantienen en la actualidad, no sólo a través de un relacionamiento institucional cooperante entre gobierno y sindicatos que guarda la autonomía de clase de estos últimos sino, también, a través de otros relacionamientos informales, una historia en común procesada en la resistencia a la dictadura y del hecho de que muchos gobernantes, parlamentarios y directores de empresas estatales, son ex dirigentes sindicales y ex presos políticos, que mantienen aún sus vínculos subjetivos y emocionales con sus orígenes de luchadores sociales. Todavía, puede decirse, nos amamos.

III

Volviendo a ejemplos de la política práctica, ¿en dónde residen los principales logros del gobierno frenteamplista a un año de triunfar en las elecciones como para mantener los altos índices de apoyo a su gestión?

Sin alterar la lógica del modelo económico pero aprovechando una coyuntura internacional muy favorable para el país y demostrando una muy buena capacidad de gestión por parte del ministro de Economía, Cdor. Danilo Astori, (quien junto al ministro de Ganadería y Agricultura, el ex dirigente tupamaro José Mujica, comparten con el Presidente Vázquez los mayores índices de apoyo en las encuestas), el gobierno frenteamplista se apresta a debatir lo que considera el eje de sus transformaciones para poder aplicar una mayor equidad distributiva: la reforma tributaria.

Donde el gobierno ha demostrado una intención renovadora es en algunas materias sociales y de derechos humanos, partes de su propia identidad histórica. Veamos brevemente.

En materia de violación de derechos humanos cometidos bajo la dictadura, el Poder Ejecutivo ha habilitado las excavaciones de un equipo de antropólogos de la Universidad de la República

en cuarteles y predios militares sindicatos como lugares de enterramiento de detenidos desaparecidos. Resultado positivo de esas labores de investigación ha sido la localización de restos óseos en una chacra perteneciente a la Fuerza Aérea y en el Batallón de Infantería N° 13. Dichos restos fueron identificados como de Ubagesner Chaves Sosa, militante comunista y dirigente metalúrgico y de Fernando Miranda, escribano y profesor universitario, militante del Partido Comunista desaparecido en 1975.

Este contexto ha incidido favorablemente para acelerar trámites radicados desde hace años en la justicia o rever fallos negativos de la misma. Recordemos que sólo un civil ha sido procesado por delitos cometidos bajo el terrorismo de Estado en estos últimos 21 años de recuperada la democracia en el país. Por ejemplo, recientemente un tribunal tomó la decisión de reabrir la causa contra el ex dictador Juan Ma. Bordaberry por los delitos de atentado a la Constitución y otros de lesa humanidad. Asimismo, otro tribunal de apelaciones revocó un fallo judicial anterior y desarchivó el expediente por los asesinatos de los legisladores Zelmar Michelini y Héctor Gutiérrez Ruiz y el matrimonio Whitelaw-Barredo ocurridos en Buenos Aires en 1976, considerándolos delitos no prescriptos. Como autores de este delito especialmente agravado está también comprometido Bordaberry y su ex Cancellor, el Dr. Juan Carlos Blanco. Finalmente, la Suprema Corte de Justicia se expidió favorablemente al pedido de extradición de la justicia chilena en los casos de tres militares uruguayos involucrados en el secuestro y asesinato en Uruguay, como una extensión del Plan Cóndor en democracia, del ex agente de la DINA Eugenio Berriós.

El proceso de recesión pautado desde 1999 y la crisis financiera del año 2002 han dejado en el país cerca de un millón de personas en situación de pobreza. El Gobierno creó el Ministerio de Acción Social para atender esas necesidades urgentes y éste ha instrumentado el Plan de Atención Nacional a la Emergencia Social (PANES), que ya ha atendido a 322.000 personas, integrantes de casi 75.000 familias, el doble de lo que inicialmente tenía como objetivo. El plan, entre otras medidas, cubre un ingreso social mínimo y trata de generar "rutas de salida" laborales a futuro. Precisamente, en la última reunión de Gabinete se anunció la sustitución del PANES, una vez cumplidas sus metas, por un Plan de equidad social.

El Ministerio del Interior ha cobrado una relevancia que no se puede desconocer, en tanto el incremento de cierto tipo de delitos y la política de la derecha centrada en acrecentar los temores de la población por la delincuencia, han hecho del tema de la seguridad ciudadana uno de los centrales en la agenda del gobierno. Entre otras medidas adoptadas, y luego de muchas polémicas y críticas de la oposición, finalmente se logró aprobar una Ley de humanización y democratización del sistema carcelario que atiende a reconocer

derechos olvidados para miles de uruguayos que purgan condenas en cárceles superpobladas y a descongestionar las mismas.

Tres áreas muy sensibles ante la opinión pública son Trabajo, Salud y Educación. Las líneas fuertes de acción del gobierno en el Ministerio de Trabajo han ido en dirección a establecer nuevas reglas de juego laborales donde se destaca la reimplantación de los consejos de salarios, el reconocimiento de los fueros sindicales y el proyecto de ley que intenta regular las ocupaciones de los lugares de trabajo considerándolas una extensión del derecho de huelga. En que se refiere a Salud Pública, el objetivo es la implementación de un Sistema Nacional de Salud. Finalmente, en materia educativa ha comenzado un debate participativo organizado por el Ministerio de Educación y Cultura sobre la reforma de la enseñanza, un tema donde la izquierda tiene mucho que aportar y más que transformar.

A contrapelo de lo que eran los pronósticos electorales de los analistas políticos, que especulaban con una región que giraba a la izquierda a través de los gobiernos de Lula, Vázquez y Kirchner, el eje de colaboración entre Argentina y Uruguay se ha roto por el conflicto de los papeleras. La radicación de las empresas Botnia y Ence representan la mayor inversión en toda la historia del país y la posibilidad para el gobierno de ir concretando el modelo de "Uruguay productivo" que propuso a la ciudadanía en la campaña electoral así como ir resolviendo el tema del empleo en una zona del interior muy relegada económicamente.

Al margen de si la técnica a emplear es la más avanzada o de las garantías ofrecidas por el gobierno en materia de protección del medio ambiente y del Río Uruguay, el enfrentamiento con el gobierno Argentino y el apoyo de este último a los piquetes desplegados por los ambientalistas que coartan el derecho a la libre circulación en los puentes, ya ha causado daños económicos (en el tema del turismo y los transportes de carga se calculan en 200 millones de dólares) y también daños políticos, que llevan al MERCOSUR a una verdadera encrucijada sobre su razón de ser. En ese marco, se abre paso la posibilidad de la firma de un Tratado de protección de inversiones con los Estados Unidos.

La presentación de recursos ante la Corte de La Haya y ante el Tribunal de Solución de Controversias del MERCOSUR así como la próxima entrevista del Presidente Tabaré Vázquez con George W. Bush en Washington, irán develando las formas en que se resolverán (o no) el tema de las papeleras y del TLC, dos temas urticantes que no sólo hacen a los próximos recorridos de la izquierda uruguaya sino a sus trayectorias que vienen del pasado.

Nota
1. Docente de Ciencia Política y Director del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (CEIU). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Ha publicado 15 años que estremecieron al Uruguay: golpe de Estado y huelga general (Ed. Fin de Siglo, 2005) y Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia postdictadura. Uruguay 1985-2005 (Ed. Telcel, 2005).



EL ARTE CHILENO EN EL CONTEXTO INTERNACIONAL

5 preguntas de R. de C. C. a Gerardo Mosquera, a propósito de la próxima publicación de *Copiar el edén, arte reciente en Chile*

1) *Apareces como editor de Copiar el Edén, arte reciente en Chile. ¿En qué la publicación de un libro sobre arte chileno podría beneficiarse de que su editor sea, como en tu caso, un curador y un crítico internacional? La condición de "internacional" implica, como desventaja, que tu mirada podría no tener suficiente familiaridad con el contexto de las producciones y discusiones chilenas pero, al mismo tiempo, esta condición de "internacional" tiene la ventaja de poder jugar —relacional y comparativamente— con las distancias y la movilidad de los puntos de vista. ¿Cómo crees tú que intervienen las condiciones de lo internacional o lo local en la configuración del libro?*

Gerardo Mosquera: Chile ya ha tenido demasiada —y brillante— reflexión local. Necesita con urgencia compensar en la otra dirección, rompiendo un aislamiento determinado por su posición geográfica, por la herencia todavía resonante de la dictadura, el conservadurismo, el nacionalismo oligárquico y el militarismo, y por cierta satisfacción localista en una cultura introspectiva, endogámica, que contrasta con la agresividad con que la economía chilena está jugando la carta global. Ojalá pueda este libro contribuir a abrir un poco esa muralla china, aunque, sin duda, serán necesarios mayores esfuerzos en tal dirección.

Es un lugar común insistir en la internacionalización del mundo, y en las artes visuales asistimos a la interacción de nuevos y muy variados agentes culturales en una arena mucho más globalizada. Sin duda, el hecho de que cierta cantidad de artistas provenientes de todo el planeta esté exponiendo internacionalmente sólo significa, en sí mismo, una internacionalización cuantitativa.

Esto es crucial, pero, más allá, el asunto no es sólo la cantidad. El punto crítico para estos nuevos sujetos es su capacidad de transformarse: el desafío de mudar una situación restrictiva y hegemónica hacia una pluralidad activa y enriquecedora, en lugar de ser tragados por los *establishments*, hegemónicos o no.

Si pensamos en cómo era el mundo del arte hace veinte años, cuando la II Bienal de La Habana realizó la primera exposición verdaderamente mundial, podremos apreciar el alcance de la revolución silenciosa que ha venido produciéndose. En un proceso lleno de contradicciones, nuevas generaciones de artistas están diversificando el viejo *status quo* hegemónico. Lo están haciendo sin manifiestos o programas conscientes, sólo al introducir nuevas problemáticas y significados provenientes de sus experiencias diversas, y al infiltrar sus diferencias culturales, sociales e históricas en circuitos artísticos más amplios. Naturalmente, éste no es un camino sin obstáculos, y muchos retos y contradicciones permanecen. ¿Estará enriqueciéndose y complejizándose la situación? ¿O estará simplificándose dado el grado necesario de estandarización que requiere la comunicación transcultural e internacional? ¿Estará comunicándose y negociándose la diferencia, o se habrá sólo convertido en una taxonomía auto-complaciente? ¿Quién ejerce las decisiones culturales, y en beneficio de quién se toman? Sea como fuere, éste es el desafío que plantea el mundo de hoy.

Ahora bien, en realidad, tampoco yo he aterrizado en Chile desde el planeta Marte: durante muchos años he seguido bastante el arte chileno, sobre todo la órbita de la Avanzada, a través de exposiciones, eventos y, sobre todo, publicaciones, que tan abundantes han sido entre ustedes. Digo más: el pensamiento teórico que configuró todo el proceso de la Avanzada ha sido fundamental para mis propias reflexiones y posicionamiento. Si ha resultado nuevo para mí conocer una parte del arte de los 90 y los 2000, del que me he informado abundantemente para el libro, y con algunos de cuyos artistas he comenzado a trabajar ya en proyectos internacionales (por ejemplo, Mario Navarro en la Bienal de Liverpool y Marcela Moraga en la muestra *20 Desarreglos*). De otro lado, salvo mi introducción, todos los demás que

escriben en el libro son críticos chilenos de diversas posiciones.

2) *Revisando el libro en su versión final ya editada: ¿qué es lo que se confirma de lo que ya sospechabas del arte chileno y de sus discursos críticos y qué es lo que, en el proceso del libro mismo, ha ido modificando tus expectativas o reformulando tu mirada?*

Ante todo, se ha confirmado y expandido la comprobación del alto nivel general del arte chileno contemporáneo, que posee figuras ya históricas de escala mundial. También el carácter introspectivo al que hacía referencia, y que ha dificultado tanto un reconocimiento internacional como una interacción más productiva con otros procesos artísticos, aún en América Latina. Fue una sorpresa ver el extraordinario número de artistas que han trabajado en Chile en el período de más de 30 años presentado en el libro, y notar como, a diferencia del resto del mundo, casi todos cuentan con estudios universitarios. También el sorprendente respeto con que los artistas siguen a sus profesores y a las poéticas prevaletentes en sus centros de estudio, algo verdaderamente notable.

3) *Situándonos en el contexto del arte latinoamericano que tan bien conoces, ¿cuáles son, según tú, los rasgos de particularidad y especificidad que demarcan a la escena artística y crítica chilena en relación a otras escenas de arte?*

En el Continente a menudo el arte se ha visto afectado por la ingenuidad, el nacionalismo, el "primitivismo" vernacular, la epigonalidad modernista y otros males endémicos. En Chile esto ha ocurrido menos. Desde fines de los 70 se alcanzó un nivel general de sofisticación y se estableció un arte crítico complejo, un arte de investigación que brega con una gran diversidad de problemas contextuales desde la madeja de sus contradicciones, sin valerse de las rutas cliché aún frecuentes en América Latina entonces. Por el contrario, la tendencia es a problematizar el contexto desde una referencialidad abierta, nada localista. Esto se llevó a cabo a la vez mediante el cuestionamiento de los artificios de la representación, el dato sicoanalítico,

el desplazamiento y promiscuidad de las imágenes, la resignificación múltiple y contradictoria... produciendo nuevos sentidos. Todo este acercamiento general hizo al arte, por un lado, muy adecuadamente contextual, por otro, propositivo en cuanto a su propia construcción, y, por otro más, proyectarse más allá del contexto, inspeccionando problemas generales. Sin abandonar la inclinación postconceptual, este esquema se ha ido transformando por los artistas más jóvenes, que prestan menor atención al contexto específico en favor de una visión más general, más ocupada con ámbitos y cuestiones de la vida de hoy en todas partes: medios masivos, publicidad, consumo, objetos "globales", etc.

Estoy seguro de que bastará con hojear el libro para descubrir un cuerpo de arte sólido e intrincado, sostenido a través de tres décadas, y con una consistencia peculiar por encima de su amplitud. Sin duda alguna, el libro recoge un proceso de importancia mundial, que sitúa a la escena artística chilena como una de las más notables de América Latina, y de gran interés internacional, con un alto, sólido y consistente nivel general, y con un lenguaje decodificable fuera del contexto. Pero parece una meseta sin altas cumbres, entendidas éstas como personalidades, movimientos y energías sobresalientes. Resulta un poco como si, parafraseando a Mao, se hubiera dado un gran salto adelante... en todas direcciones; es decir, sin orientaciones particulares de fuerza. De otro lado, en Chile hay rigor, pero también aburrimiento. Queda algo de cultura de monasterio: un refinamiento enclaustrado. Claro, esto resulta difícil de conservar en el mundo de hoy, y los artistas jóvenes también lo están mudando. Pero, además, ya han comenzado a emigrar...

4) *Pasando a un contexto más amplio que el chileno, ¿se te puede preguntar cuáles son las actuales prácticas artísticas latinoamericanas que más te interesan y por qué?*

Si aceptamos hablar en términos generales, y no referimos a la importancia de artistas individuales, diría que me interesa lo que, desde hace décadas, viene ocurriendo en la escena brasileña. Sus artistas han introducido —quizás paradójicamente— expresividad, sensualidad y

juego en el postminimalismo y el postconceptualismo, han complejizado al máximo la estética del material, proveyéndolo a la vez de una carga subjetiva, han refinado el arte de la instalación desde época temprana, y han diversificado, vuelto más compleja y aún subvertido la práctica del "lenguaje internacional".

La personalidad de esta plática anti-samba no se produce —como tanto ocurre en el arte latinoamericano— mediante representaciones, simbolizaciones o activaciones importantes de la cultura vernácula, sino por una manera específica de hacer el arte contemporáneo. Es decir, más por los modos de hacer los textos que de proyectar los contextos. Desde muy temprano se superó allí la neurosis nacionalista, al punto de que Marta Traba —"inventora" del arte latinoamericano— ignoró olímpicamente al Brasil. Esto, junto con la atracción por la vanguardia internacional que se fue enraizando como consecuencia de las bienales de Sao Paulo, y unido a otros procesos facilitados por el sincretismo cultural del Brasil, ha producido lo que veo como una superación del programa de la Antropofagia. Ya no se trata de apropiarse y deglutir lo "internacional", sino de hacerlo. La diferencia está en el cambio de una operación de incorporación creativa a otra de construcción internacional directa desde una variedad de sujetos, experiencias y culturas.

Esta inclinación propone una estrategia muy plausible en el mundo de hoy. Si, en términos generales, se ha impuesto una suerte de "lenguaje artístico internacional" fruto de la mayor internacionalización de los circuitos y del mercado del arte, los brasileños, más que hablar este lenguaje con acento, lo están reinventando a la brasileña. Se trata de un giro muy importante, porque el flujo de la cultura no puede quedar siempre en la misma dirección Norte-Sur, según dicta la estructura del poder y el dinero. No importa cuán plausibles resulten las estrategias de apropiación y transculturación comunes al ámbito poscolonial, implican un juego de rebote que reproduce aquella estructura hegemónica, aunque la contesten y se valgan de ella para afirmar las diferencias e intereses propios de aquel ámbito.

De otro lado, me interesa también la escena mexicana por el modo radical en que los artistas trabajan a partir —y

desde dentro— de los profundos problemas sociales que caracterizan a nuestro Continente: pobreza, desigualdad, violencia, corrupción, drogas, delincuencia, migraciones... Los mexicanos a que me refiero no se andan con retóricas, y a la vez son sutiles y propositivos en términos artísticos a pesar de su exceso. Las obras realizan una crítica social y cultural demoleadora, pero en forma, podríamos decir, participativa. No se sitúan en una posición crítica explícita, lo que siempre implica un cierto estar fuera; simplemente, le salpican a uno la mierda latinoamericana.

5) *¿Cuáles son, según tu visión, los efectos que han generado en el interior de las instituciones artísticas los discursos del multiculturalismo y de las políticas de identidad que hace circular la globalización cultural? Algunos piensan que, si bien les han dado una merecida visibilidad a historias y memorias no hegemónicas hasta ahora ocultas, también han generado un lenguaje demasiado documentalista o testimonialista que cae en el simplismo referencial y en el programatismo político-social o de género...*

Estoy de acuerdo con la disyuntiva planteada, pero pienso que corresponde más a la situación en los años 90. Los discursos y prácticas multiculturalistas que implican políticas de *correctness*, de cuotas, o neoxotistas han perdido actualidad, al extremo de nombrarse ya como adjetivos descalificadores, que connotan el simplismo y programatismo a que te refieres. Han sido desplazados por la nueva internacionalización de las prácticas y circuitos artísticos contemporáneos. Hasta hace poco, se buscaba una representación balanceada en la composición de las exposiciones y eventos. Hoy, el problema es opuesto: las instituciones tienen que responder a la vastedad contemporánea. Su desafío es poder mantenerse al día ante la eclosión de nuevos sujetos, energías e informaciones culturales que estallan por todos lados. Esto se corresponde con una transformación en las bases epistemológicas de los discursos artísticos contemporáneos, construidos no en la diferencia sino desde la diferencia. Si el museo nació como colección y devino después un espacio, pienso que tendrá que convertirse en un *hub* para ser capaz de responder a los cambios.

TRES COMENTARIOS A LAS
RESPUESTAS DE
GERARDO MOSQUERA

Alberto Madrid / Carolina Lara /
Patricio M. Zárate

GEOGRAFÍA DEL ARTE:
PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN DEL ARTE
CHILENO / Alberto Madrid

La *lección de geografía* es el título de una pintura de Alfredo Valenzuela Puelma de fines del siglo XIX; en ella se ve un adulto y un niño ante una mesa en la que se observa un libro de mapas y a un costado de ésta se encuentra un globo terráqueo. Se diría que la pintura relata una escena de enseñanza. Con posteridad será una “constante” de la pintura chilena la representación del territorio en tanto descripción de la topografía y morfología de éste; en términos de la identidad de la constitución de lo nacional. En el inicio de otro siglo (XXI) dichas nociones han experimentado modificaciones. El alcance a ésta como figura escritural en relación a la entrevista de Gerardo Mosquera como editor del libro *Copiar el edén, arte reciente en Chile*, edición de la Galería Animal.

Si la geografía es una descripción del territorio, una entrevista se podría asociar con una impresión en la que se precisa una percepción. A propósito, recuerdo la figura del curador como cartógrafo de Ivo Mesquita. “Su oficio nace la observación de las transformaciones que percibe en el territorio que recorre...”

En este caso es la revisión de la visión de Gerardo Mosquera sobre la producción de artes visuales chilenas de la última treintena, en la que comparece la mirada del otro y la del interior, en el entendido que Mosquera editorializa las escrituras y obras producidas localmente. Por cierto una expresión que se reitera en la entrevista es la de contexto, si se atiende a la cronología —treinta años— este pone de manifiesto transfor-

maciones materiales y simbólicas.

La escala, marcas y trazado del contexto tiene que ver con la (des) territorialización de la producción del arte chileno: de la dictadura a la transición democrática en lo que dice relación con las prácticas, estrategias de circulación, cartografía que da cuenta de las modificaciones en los mapas, por simplificar: ayer periferia —centro, hoy global— local. Los programas de circulación no son los mismos tanto en lo geopolítico como simbólico.

De ahí la desterritorialización del contexto y la legibilidad de *Copiar el edén...* el cual debe entenderse como registro o la apropiación de la cita del referente internacional. Lo que diagnostica Mosquera es una asimetría en el tratamiento del contexto, en término de las especificidades, de cómo han sido trabajadas en la producción de arte no solo chileno sino latinoamericano, lo local, el cual es muy distinto en la dictadura y la transición democrática. Solo por ejercicio de fechas *Margins and Institutions Art in Chile Since 1973* de Nelly Richard (Francisco Zegers, editor para Art & Text, Melbourne, Australia 1986) que ejemplifica una estrategia de plataforma de circulación internacional y de historizar la producción designada como “Escena de Avanzada” caracterizada en su contexto de inscripción en la no oficialidad.

Dos décadas después *La lección de geografía* es otra, la oficialidad de la transición ha carecido de una política programática para la visibilización del arte chileno, si bien están las representaciones nacionales en los envíos a bienales se deberían revisar sus modelos. De modo que *Copiar el edén...* corresponde a una iniciativa de un privado, Tomás Andreu, que se ha ocupado de fomentar un público —comprador, de arte contemporáneo en un sector identificado como comercial, cuestión que se ha relativizado en las actuales redes de internacionalización y la relación con el mercado. Lo que hace en la práctica es recurrir a un garante internacional, en tal situación Mosquera actúa como habilitador, lo que se podría considerar una operación de lobby en la actual lógica de intercambio material y simbólico, lo último como efecto también en la ofi-

cialidad ya que los tratados comerciales llevan en la letra chica lo simbólico.

Es sobre esto que se ocupa la primera pregunta, el papel del editor en su condición de un sujeto externo que se hace cargo de lo local, en términos de externalizar la producción de arte chileno, en asociación *La lección de geografía*, lo que diagnostica Mosquera es precisamente ese lugar común del aislamiento del territorio que afecta la circulación de arte, lo que no es comparable con la política económica del país, como se ha indicado más arriba pone en evidencia la ausencia de una política de internacionalización del arte.

La cartografía que traza Mosquera establece dos territorios: el internacional-globalizado y el latinoamericano-local. El primero en términos del mapeo de lo que significa en la actualidad la circulación internacional como un territorio en movimiento ante la eclosión de prácticas y estrategias. De modo que la internacionalización no sólo es un problema cuantitativo de circulación sino de las condiciones y las lógicas de visibilización de las diferencias y sus estandarizaciones. Aspecto que siempre ha estado latente en las participaciones, en las bienales o envíos, y de cómo éstas son leídas; si ayer era la relación centro-productor / periferia-reproductor, hoy la confrontación global-local pasa por las diferencias, de lo que indica Mosquera “¿Estará comunicándose y negociándose la diferencia, o se habrá sólo convertido en una taxonomía autocomplaciente? ¿Quién ejerce las decisiones culturales, y en beneficio de quién se toma?” Cuestión desarrollada en otra década por Nelly Richard en el texto “¿Culturas de la repetición o culturas de la diferencia?” (catálogo del envío chileno a la bienal de Sydney en 1984) “La presencia internacional de obras venidas de regiones periféricas significa —para esas obras— un acto de renuncia aparte de lo que las motivó como obras: se exponen desde ya a carecer de pasado en un país otro que les desconoce toda anterioridad, haber mutilado su presente nacional por su presión de todo alcance contextual con lo que definiría su entorno. Al desprenderse de la totalidad social de la cual son parte (y que —a su vez— es parte de ellas) y al

cortar la red de sus relaciones interpretativas con las demás prácticas, esas obras corren incluso el riesgo de permanecer injustificadas. Se encuentran en todo caso forzadas a sacrificar parte de la legibilidad de sus coordenadas de significación histórico cultural”.

Lo segundo aborda la frontera de la producción del arte chileno respecto del arte latinoamericano, sobre la traducción de los contextos y su problematización de cómo se ha productivizado la referencialidad, la búsqueda de su identidad y sus dinámicas según distintas contingencias sociopolíticas en la cronología que cubre la edición. En lo específico de la producción bajo condiciones de restricción en las dictaduras, en la crítica de la representación y la reformulación del significante y en la transición en el desdibujamiento del contexto local por la incorporación de las mediaciones de la imagen y la transición.

También es aquí interesante retener la experiencia de la primera bienal del Mercosur (1997) cuyo curador general Frederico Moraes postuló “la reescritura de la historia del arte latinoamericano”, y en la presentación del envío chileno, curatoria a cargo de Justo Pastor Mellado señala: “en este sentido, el diagrama de este envío pretende activar modificaciones sustanciales en la historiografía de las obras y los discursos, al hacer uso de dos nociones: transferencia y transversalidad. Estas operan teniendo un doble propósito: la primera busca desarmar el efecto lineal de la noción de influencia; mientras la segunda busca reconstruir el reticulado de la circulación y recepción de los efectos de las obras”. Retengo a efectos de esta contextualización de Mellado la noción de transversalidad, la cual a diferencia de la tradición historiográfica del modelo de la analogía de la dependencia, de la búsqueda del antecedente de la influencia, él desarrolla un estudio de carácter comparativo buscando relaciones de transferencia en la frontera cercana, lo que reitera en la última versión del envío chileno a la bienal del Mercosur (2005) que se expone posteriormente en el Centro Cultural Palacio de la Moneda (2006) “La Letra y el Cuerpo”, de Chile debe recomponer la mirada histórica sobre

las relaciones con los países vecinos.

De ahí entonces la cita a *La lección de geografía* como figura escritural en relación con la entrevista de Mosquera como un ejercicio de mapeo de las condiciones actuales de la circulación internacional y sus negociaciones. Y la recuperación de dos prácticas locales de quienes se han ocupado de la circulación del arte chileno en diferentes proyectos en distintas coyunturas sociopolíticas (Richard y Mellado) para evidenciar la modificación de los mapas.

También en la mesa de trabajo tengo otras publicaciones recientes que permiten armar otro mapeo sobre la promoción y circulación del arte chileno: *De arco a Arco, artistas y galerías participantes Santiago de Chile*, CityScapes / Arco 2006, además acompaña el periódico *Poblado; Chile Internacional Arte Existencia Multitud*, Andreas Fanizadeh, Eva-Christina Meier (HG); *Arte Contemporáneo Chileno: Desde el otro sitio / Lugar, envío chileno a Korea (2005-2006); El pez, la bicicleta y la máquina de escribir* (un libro sobre el encuentro de espacios y grupos de arte independientes de América Latina y el Caribe /2005). Materiales para otra “Lección de Geografía” de las idas y venidas del arte chileno reciente en que se exponen diferentes estrategias de gestión y prácticas de circulación.

ALGUNAS PREGUNTAS (SOBRE EL
NUEVO ARTE CHILENO) / Carolina Lara

Entre la posdictadura, la economía de mercado y el proceso de globalización, se conformó en Chile una escena crítico-experimental perfilada tanto por el contexto de fin de siglo como por la herencia de la Escena de Avanzada, la academización de lenguajes neoconceptuales y la condición de precariedad del sistema del arte chileno. En los años 90 surgió desde las universidades una prolífica generación que —a fuerza de exponer— fue movilizándolo la apertura de salas especializadas, el apoyo de teóricos, la publicación de catálogos de obra y la necesidad del curador, recibiendo al mismo tiempo el ungimiento estatal. Sin embargo, lo que se generó fue un circui-

to dado a la introspección, la autorreferencia y la —tan nombrada a estas alturas— “endogamia”. Esto probablemente aqueja a otros países de Latinoamérica (recuerdo la expresión “pueblo chico infierno grande” de Mario Vargas Llosa, al referirse hace poco al medio artístico peruano): en un recorrido restringido y paralelo al galerismo comercial, los mismos artistas apoyados por los académicos de siempre —firmantes además de la multiplicidad de teorías parciales publicadas para un grupo restringido de lectores—, son los que suelen obtener los pocos fondos concursables disponibles, copando el puñado de salas abiertas principalmente bajo el alero institucional. El resultado ha sido un circuito impenetrable para autores de afuera y para el público “común”. Lenguajes incomprensibles en un sistema que parece agotarse en sí mismo. Es más o menos lo que se alega ya ampliamente dentro del propio circuito. Especialmente al haber transcurrido una década de todo este fenómeno, los propios implicados se han vuelto todos autocríticos, ejerciendo un esfuerzo consciente por dinamizar la escena. Y lo están logrando. Un ejemplo: gracias a la propia gestión, al apoyo de curadores tanto nacionales como extranjeros, y en un panorama global que gusta de borrar fronteras, los artistas chilenos tienden a internacionalizarse en forma más agresiva y asertiva. Ya varios exponentes post-90 transitan por pasantías, universidades, galerías y bienales del mundo (Patrick Hamilton y Mario Navarro llegan a las dos últimas versiones de la Bienal de Sao Paulo, una de las instancias más importantes del arte contemporáneo donde Chile tiene acceso y se juega una imagen cultural). Al mismo tiempo, nuevas obras y autores parecen refrescar este circuito que ya se estaba poniendo “fome”. Sigue la tendencia crítica y experimental, pero han surgido propuestas sazonadas con buena dosis de humor, más un fuerte interés en sacudirse de las retóricas ya probadas, de los lugares investidos, e incluso del formato “proyecto” utilizado para postular a fondos y galerías. En busca de instancias ojalá extra institucionales, se acercan a códigos como el cine, el cómic y el diseño; a la ciudad como espacio de intervención, al transcurso común, a la vida misma. Mientras

surgen artistas exportables y la escena chilena parece importar al menos a nivel latinoamericano, otros generan sus propios espacios de promoción e intercambio, surgen galerías con empeño comercial abiertas a las nuevas prácticas, los sitios emblemáticos mutan, se intenta actualizar el arte regional y distintas instancias trabajan en publicaciones sobre arte chileno actual. La escena se abre. Y aparecen nuevas preguntas: ¿hay política exterior de artes visuales?, ¿hay coleccionismo e interés privado en apoyar las prácticas contemporáneas?, ¿hay historiografía?, ¿se ha reflexionado lo suficiente sobre arte chileno?, ¿quiénes son los que reflexionan?, ¿qué sabe la "gente" sobre arte contemporáneo?, ¿cuáles son las urgencias que impone al respecto el mundo de hoy? El antojo de enfocar una escena todavía en proceso no puede dar resultados conducentes, pero al menos reafirma que este proceso está inserto en una historia artística poco estudiada en su generalidad, con lecturas hegemónicas que es necesario ampliar y confrontar desde distintas disciplinas y firmas. La internacionalización del arte chileno (o hacer visible internacionalmente el arte chileno) depende del fortalecimiento de un circuito propio donde los artistas puedan transitar a través de espacios, discursos e instancias de apoyo diversas. Para abrirse sin simplificaciones desde la aldea particular al estado globalizante. Si todo lo anterior suena a obviedad, esto puede ser majadería sesentera: cuando aún se sufren profundos conflictos nacionales y grandes desigualdades, ¿a quién le interesa la internacionalización del arte chileno?, ¿no será una urgencia inmediata a la densidad local, el diálogo con "lo social" y reconsiderar —de paso— el rol del artista en el país actual?

LA HABILITACIÓN COMO SÍNTOMA O EL EFECTO DE SALIDA /

Patricio M. Zárate

La entrevista a Gerardo Mosquera deja entrever subrepticamente como trasfondo, el cometido solicitado por un espacio de galería, que pretende conformar una plataforma de inserción internacional, exhibiendo en garantía el expediente político de la crítica de arte, encargado de garantizar su discurso de salida. Expansión lógica y legítima, de

acuerdo al marco regulador expansionista de una economía "agresiva" propuesta por el entrevistado. Aunque es una visión excesivamente optimista sobre nuestras actuaciones económicas, que a diario debemos padecer y cada cierto tiempo deja aflorar sus profundas contradicciones, valga como ejemplo las últimas movilizaciones estudiantiles. Una operación de acreditación indudablemente tiene "un efecto", pero no seamos inocentes; toda maniobra en busca de habilitación está, de hecho, sujeta a ciertas regulaciones. En este caso, la "editorialización del contenido", al que extrañamente se concurre sin reparos, acatamiento pocas veces visto en nuestro medio.

A ratos, el diagnóstico parte de precisiones erradas; nuestro país carece de investigación y exhibimos una precaria cultura de archivo. Muchos capítulos de la historia del arte local adolecen del espesor necesario, otros simplemente se han quedado en el destierro; la escena de avanzada no es una excepción, más bien se ha establecido una lógica de discurso endogámico, un "status quo" al que se rinde demasiada pleitesía. Tampoco se ha discutido suficientemente el real alcance de la dictadura en las instituciones culturales y artísticas, más bien, se reivindica una postura heroica respecto a la actuación de determinados actores.

Mosquera es más asertivo en su comentario al considerar algunos tópicos de carácter global y latinoamericano, haciendo referencia sobretodo, a la "pluralidad activa", "experiencias diversas" y a la tendencia de las nuevas generaciones a la superación del "status quo hegemónico", situación que en nuestra escena local comenzó hace algún tiempo. La nueva generación de artistas entiende la necesidad de la "salida" y realiza esfuerzos en ese sentido. Lo que falta es una disposición atenta de las instituciones a apoyar este tipo de iniciativas. Si esta publicación se suma en esa orientación, bienvenida sea.

Es cierto que las retóricas localistas dificultan la lectura, pero llevamos 500 años haciendo lo mismo con los localismos de otros. El arte brasileño, que tanto estima Gerardo Mosquera, desde la "Semana del 22" y posteriormente el manifiesto de Oswal de Andrade, nunca

se ha planteado la traducción como un problema e insistentemente restablece su discurso "desde la diferencia". En este contexto, resultan desconcertantes y contradictorias las preguntas que el propio Mosquera se plantea, ya que en todas se puede deducir su respuesta, quizás, tal vez una forma de adelantarse a efectos no deseados. Todo indica que la estandarización de la comunicación y lo transcultural implican deflación de lo propio, una manera, tal como lo deduce Mosquera, de negociar la diferencia. Pero más perturbador y atingente resulta responder a la inquietante interpelación: ¿Quién ejerce las decisiones culturales, y en beneficio de quién se toman?. Anteriormente, la respuesta era simple; los vencedores, ahora podrían ser también los vencidos, pero sobretodo los exportadores, aquellos capaces de instalarse en la lógica del mercado del arte.

No se puede dejar de comentar la sorpresa y admiración que manifiesta Gerardo Mosquera frente a la enseñanza de los artistas chilenos, "que a diferencia del resto del mundo, casi todos cuentan con estudios universitarios". Situación histórica derivada de la crisis de la enseñanza de las artes en 1928, que tuvo como resultado el traspaso de la Academia de Bellas Artes a la Universidad de Chile, introduciendo la profesionalización de las artes, cuestión ventajosa a la hora de definir un currículum y una especialización, pero sujeta a las variables de la oferta y demanda, o sea una mayor propensión a la liquidación del producto en vez de lo sustentable del contenido. La falta de competitividad real contribuye además, al monopolio de las ideas, y hace que en la actualidad predomine tan sólo un centro de estudios. No existen "poéticas" en el sentido plural, sino una oferta similar de contenido equivalente de diversas instituciones encargadas de la enseñanza en Artes Visuales.

Si, está en lo cierto Mosquera, cuando alude a nuestra "cultura introspectiva y endogámica", tendencia al enclaustramiento, que se autorreproduce en micro-escala en nuestra propia escena. Aunque no estoy seguro de que esta propuesta de "ajornamiento" del arte chileno, en clave internacional y a escala global, nos libere por sí misma de este "cautiverio feliz".

EL ARTE MÁS ALLÁ DEL DISPOSITIVO DE EXHIBICIÓN

Conversación sobre El pez, la bicicleta y la máquina de escribir (un libro sobre el encuentro de espacios y grupos de arte independientes de América Latina y el Caribe / 2005) / DUPLUS*
Galería Metropolitana, marzo 2006

Teresa Riccardi: Quiero hacer una breve genealogía de Duplus. Duplus existía como galería de arte contemporáneo autogestionada por dos artistas: Lucio Dorr y Santiago García Aramburu. Ellos trabajaban en diseño y a la vez desarrollaban, desde 1999, exhibiciones de arte contemporáneo. Producían ellos mismos sus muestras y convocaban a artistas, mostrando una visualidad completamente diferente a lo que se podía ver en el medio e intentaban desarrollar un trabajo con la comunidad barrial. La galería estaba ubicada en El Abasto, y la idea era trabajar en educación, con artistas que tuvieran que intervenir el barrio y trabajar con y en las escuelas. El proyecto no pudo funcionar por diferentes razones. Ustedes saben que la crisis institucional de 2001 en Argentina provoca una insurrección popular: hay una destitución radical de la representación política, cinco presidentes en una semana, etc. Entonces, construir en ese contexto era muy difícil. Creo que la pregunta que se hicieron en ese momento Santiago García Navarro y Santiago García Aramburu fue justamente la de cómo vincular el arte con las problemáticas del contexto de la crisis. Santiago se incorpora primero, después Valeria González y luego yo. Nosotros en el primer momento en el taller intentamos hacer conexiones entre un colectivo de investigación militante, el Colectivo Situaciones, y artistas que estaban trabajando en cercanía con prácticas políticas y movimientos sociales. Se trataba de repensar el arte, lo social y lo político, desde la preocupación por no demarcar, no buscar contornos ni

límites de inscripción, sino por vincular cuestiones que venían de otros ámbitos, no sólo de la esfera del arte, y de pensar la práctica artística más allá del dispositivo de exhibición.

Santiago García Navarro: No es para nada casual que ese primer recorrido nuestro —que tiene como resultado este libro— haya sido durante 2002 y 2003, ya habiéndonos atravesado el cuerpo la experiencia de la crisis de diciembre de 2001. Para nosotros esa fue una marca muy fuerte, desde la cual empezamos a pensar de otra manera. Habíamos participado ya de una cantidad de experiencias callejeras en las que se destituía cualquier tipo de organización o territorio tradicionales que estuvieran vinculados con o fueran espacios de poder. Y, por ende, caían los valores y sentidos que esas instituciones generaban. Por ejemplo, el hecho de que un grupo de trabajadores experimentara que podían dirigir cotidianamente la fábrica en que antes eran empleados —la certeza, porque la experiencia la daba, de que una fábrica podía funcionar sin patrón—, o la experiencia de que un grupo de vecinos se reuniese espontáneamente en una calle, en un barrio y, movilizado por los problemas de esa comunidad, intentara recrear nuevos vínculos con el entorno además de gestionar soluciones a su situación. Nosotros pasamos por toda esa experiencia y ahí empezamos a armar Duplus. Se podría decir que Duplus fue nuestra manera de vivir ese período revolucionario. A fines de 2002 también tuvimos la idea de realizar el Encuentro de Proyectos de Gestión Independiente de América Latina y el Caribe (EPGIALC), que se realizó finalmente un año después, del 28 de octubre al 2 de noviembre de 2003. Y es a mediados de 2003 que tenemos la idea de armar un taller con artistas que estaban trabajando con diferentes grupos en la calle y con los nuevos sujetos sociales que surgían después de diciembre de 2001.

Teresa Riccardi: El taller de discusión que organizamos con los artistas aparecía como una situación muy privada, pero al mismo tiempo abierta. Trabajábamos con escritura, tratába-

mos de pensar más en términos de agenciamiento estético que de arte como producción específica de un campo. Hubo una gran proliferación de textos, de trabajo crítico, que los mismos artistas hacían. El texto que aparece al final del libro que presentamos hoy es, en cierta medida, resultado de ese taller.

Luis Alarcón: Sería bueno tal vez que contaran algo del EPGIALC, que es el asunto que organiza ese libro.

Santiago García Navarro: Partamos diciendo quiénes participaron del encuentro: los espacios La Rebeca (Bogotá), Hoffmann's House y Galería Metropolitana (Santiago), Duplus y Trama (Buenos Aires), Espacio Aglutinador (La Habana) y Capacete (Rio de Janeiro). Además, nos acompañaron dos teóricos: el filósofo argentino José Fernández Vega y el teórico de arte mexicano Francisco Reyes Palma. En una sala de Fundación Proa, nos juntamos unas veinte personas durante cuatro días, desde la mañana temprano hasta entrada la tarde. Al final hubo dos días de presentación pública de los espacios y surgió una pequeña discusión ahí también. En el libro aparecen primero las presentaciones de los diferentes espacios invitados, luego una edición de los diálogos del taller, y por último un ensayo de Duplus. En este texto procuramos pensar las prácticas artísticas desde, por un lado, una posición que no le concede al sistema del arte ningún poder de determinación de sentido, ordenamiento o visibilidad sobre ellas, y por otro, desde una suerte de confianza en que serán los movimientos peculiares de una práctica en relación con su cotidiano los que precisamente generarán ese sentido, ese valor, así como su territorio de eficacia. Contra el tipo de relaciones definidas por la lógica institucional (estatal y/o de mercado), que anteceden a las prácticas organizadas desde la pura exterioridad (Estado), o desde una exterioridad disfrazada de immanencia (mercado), planteamos el desafío de no distinguir lo estético y lo político en tanto campos de producción separados y, en cambio, producir ideas, proyectos, formas de percibir y de pro-

vocar, de experimentar, en las que lo estético y lo político se tornan consistentes en la medida en que aparecen como dos dimensiones, entre otras, de una práctica compleja inseparable de la creación social. Lo que nosotros deconstruimos fue esa conexión que se da, en el dispositivo de exhibición, entre un sujeto "autor" (S), un objeto "obra de arte" (O) y un sujeto "público" (S), y que regresa infinitamente sobre una condición contemporánea clave: la de la abstracción característica de la lógica comunicativa. Al menos para nosotros, la relación S-O-S ha llegado al punto en el que no produce sino la repetición de un vacío de subjetividad colectiva. Ausencia de relación que es, por otra parte, aquello que hoy más capital está produciendo: mucho más que la enajenación del fruto del trabajo del obrero, el capital actualmente expropia la energía misma de los cuerpos y, sobre todo, de las mentes, pues es esto último lo que hoy produce más que nada. El artista como empleado free lance del mercado —no sólo del mercado de arte, sino también del mundo de la publicidad, del mercado universitario, de la moda, etc.— es una suerte de paradigma del sujeto autoexplotado contemporáneo.

Teresa Riccardi: En esa imagen del arte que describimos en el libro como práctica de resistencia-creación en tanto plano de afectos y perceptos situados, la relación S-O-S entra en crisis. En el territorio que se abre más allá del S-O-S, el sujeto no produce voluntariamente un objeto para un público, sino que es parte y se constituye en esa praxis. Lo estético configura el proceso mismo, la experiencia misma, y esa experiencia es siempre política en la medida en que genera diferenciación social. Porque, en el magma flotante del mercado, producir una diferencia real es producir vida. Hacemos la distinción entre un arte participativo y un arte de participación un poco en este sentido: porque no se trata de hacer participar a otros en el juego que propone una obra de arte, sino de provocar o consolidar una producción colectiva no jerárquica, gozadora de lo que ella misma produce. O sea que, en

este caso, no hay mensaje para un público, sino una intensificación de procesos de identificación, de conformación subjetiva. Para decirlo de otra manera, un arte de participación implica distribuir determinados materiales en una situación como medio para organizar esa situación en algún aspecto creativo y liberador. Por ejemplo, el Grupo de Arte Callejero (GAC), de Buenos Aires, se une a distintos movimientos en lucha, proyecta con ellos una determinada acción, y luego se vale de imágenes para contribuir a darle forma a la acción situada. La acción más conocida y recurrente que ellos han producido es en el contexto de los escraches. Los escraches son esos procesos de justicia popular que se llevaron adelante en Argentina en los últimos diez años contra los represores de la dictadura militar de 1976-1983, y que consisten básicamente en una marcha que concluye con el señalamiento del domicilio del genocida por medio de expresiones visuales, canciones, acciones performáticas, etc. El GAC, que suele recurrir a la subversión de la imagen y de la función de la señalética vial, en el caso de los escraches confecciona carteles donde aparecen los datos del escrachado, y los va colocando cada cincuenta o cien metros por el camino que hace la marcha, de manera de indicar la distancia que queda para alcanzar el "blanco".

Cecilia Brunson: Mi pregunta a Duplus es cómo se inscriben ustedes dentro de esa genealogía propia de Argentina con artistas —como los de Tucumán Arde— que siempre han participado en movimientos políticos y sociales.

Santiago García Navarro: Tucumán Arde tiene una lógica directamente ligada a las militancias de los 60s y 70s, es decir, a una concepción de lo político como proceso revolucionario vanguardista. Me interesan más, para pensar ahora, casos como el del Siluetazo, una acción que se da por primera vez en el 83, en el espacio de memoria y lucha abierto por las Madres de la Plaza de Mayo. Cuento sintéticamente la historia: un día, en medio de la Tercera Marcha de la

Resistencia, que organizaban las Madres, todos los edificios de la Plaza de Mayo, los edificios del poder, aparecen forrados con siluetas a escala natural, en referencia directa a los cuerpos de los desaparecidos. La gente, espontáneamente, agregó sobre las siluetas vacías el nombre de cada uno de los desaparecidos o alguna otra inscripción. Es un proyecto que se inicia por provocación de tres artistas, pero que inmediatamente toman y reelaboran las Madres, y que después se disemina entre los que estaban en la Plaza y por el microcentro de Buenos Aires, y deviene un gigantesco sistema expresivo, el catalizador de un deseo profundo de justicia y de rebeldía contra el mando militar. (Recién dos meses más tarde se acaba la dictadura). Pensando en Chile, el Colectivo de Acciones de Arte (CADA) me parece que también hizo una apuesta muy fuerte por trabajar en ese territorio nuevo que se dibuja más allá de los campos específicos de lo político y de lo estético. El CADA se interroga sobre cómo hacer para que la multiplicidad de voces de un conjunto social se haga visible sin que sea reprimida, y sin que, a la vez, sus singularidades —cualesquiera— pierdan consistencia bajo alguna imagen de totalización política de izquierda.

Juan Castillo: Cuando conversamos Fernando Balcells y yo contigo el otro día, decíamos que quizás es un poco inútil ese ejercicio de oponer burdamente la institución y el afuera, porque en verdad las prácticas interesantes que suceden son las que vinculan y viajan desde la institución hacia fuera y viceversa. ¿Qué piensan ustedes?

Santiago García Navarro: Lo que pasa es que hay por lo menos dos maneras de hablar de institución: una, como el espacio de lo dado, de la gestión, de la mera administración, donde no hay lugar para lo creativo, porque ahí la creación o se normaliza o es aniquilada. Otra cosa es ver la institución como la base material para una acción, de la misma manera que el mercado neoliberal es una base material para nuestra acción crítica. La cuestión es cómo producir una diferencia

con cualquier herramienta que se tiene a mano, con cualquier materialidad, pero de tal manera de provocar otra cosa que lo institucional como espacio de la dominación y el control. Esa diferencia creativa es, así, una forma de resistencia. En este sentido, existe claramente un afuera de la gestión, de la normalización, cuando se crea algo.

Fernando Balcells: Yo quería, primero que nada, hablar del libro. Leí el libro, me gustó, pero creo que efectivamente hay un quiebre entre sus dos partes. Me interesó mucho la primera parte porque hay un esfuerzo por describir y por pensar prácticas desde el espacio de esas prácticas. Me encantó poder leer relatos y descripciones que no pasaban necesariamente por la teoría del arte y eso en este país es aire fresco y es muy bienvenido. Hay, sin embargo, en las descripciones de las distintas experiencias, todas valiosas, atisbos de trampas que se desarrollan en la segunda parte y son las trampas del pensamiento teórico. Yo tengo la sensación de que la estética, y en general la filosofía, es un gran sistema de prohibiciones y una señalética de los caminos correctos y ese camino correcto se ha ido haciendo cada vez más delgado. Yo encontré que el texto de Duplus es un inmenso esfuerzo de decantación, de depuración, pero que sin embargo recorre ese camino hacia el estrechamiento del pensamiento, que es doloroso. Por ejemplo, me acuerdo de esa frase que citan, esto de que el poder es la negación de la potencia o algo así, que en realidad es una frase hermosa pero que a mí me suena como un juego, porque hasta donde sé el poder es la potencia efectuada y la verdad es que no hay potencia que no aspire al poder, es decir, a poder efectuarse, porque en ese caso se niega a sí misma. Ustedes mismos citan a Spinoza un poco antes, que de alguna manera desarrolla una ética del poder o de la potencia. Entonces, ese tipo de dificultades que ustedes se van poniendo, me da la impresión de que limitan las posibilidades de lo que ustedes mismos abrieron, que es recoger prácticas independientes, margina-

les, no institucionalizadas, alternativas. Es decir, es muy difícil sostener prácticas sobre la institución mayor que nos constriñe, que es el lenguaje. Más todavía si el lenguaje está sustentado en una tradición filosófica que, por muy posmoderna que sea, sigue siendo el trazado del camino de lo correcto y la depuración de todo aquello que es impuro. Hay una tentación en esto del camino a la pureza, a la descontaminación, y esa tentación de lo puro e incontaminado está en la base de las múltiples paradojas que constituyen las prácticas alternativas de arte, y que es su incapacidad para pensar la política desde el punto de vista de la justicia o de la ética. Creo que todas las prácticas que se describen aquí tienen un presupuesto ético muy fuerte, si prefieren puedo decir un prejuicio, una predisposición que es en el fondo la que traza las posibilidades y los límites de su relación tanto con el arte como con la política. Es la que las sitúa en ese borde con una productividad distinta que no es la productividad intelectual del juego lógico o categorial de la relación entre las esferas estéticas, las esferas éticas, las esferas con las que el funcionamiento de estas sociedades se mantiene. Y necesariamente no es pensable el funcionamiento social sin estas autonomías que constituyen instituciones. Entre autonomías e instituciones hay una complicidad absoluta. O sea, es la libertad del arte la que lo constituye en institución, es su autonomía la que lo constituye en institución, además autoreferida, cerrada, celosa, y es su autonomía respecto del mundo del poder cualquiera sea, religioso, sobre todo político probablemente. En la experiencia nuestra, por lo menos de alguno de nosotros cuando empezamos el CADA en Chile, nuestro problema no era el arte, sino la política. Nosotros veníamos de una tragedia, de una tragedia de las instituciones políticas, de las prácticas políticas, del pensamiento político, de la organización política, de la carencia de política y de la imposibilidad de seguir pensando desde la política. El único lugar excedente, el único lugar desde el cual podíamos

volver a pensar, era el arte con su autonomía, con su institucionalidad propia. Todo bastante rasca en realidad, pero desde ese lugar bastante rasca de alguna manera pudimos reconstruir una cierta relación entre lenguaje y justicia, un lugar desde el cual más que encontrar objetos, encontrar lugares de encuentro y recomponerlos, yo diría que más o menos eso resume la búsqueda del CADA.

Santiago García Navarro: Si hay un esfuerzo purificador en nuestro texto, quizás esté en función de imaginar un afuera de esa producción simbólica que prolifera al mero fin de garantizar un sentido de pertenencia a un sistema de mercado, es decir, a una esclavitud que ya no sólo se vende, sino que también se vive como libertad. Justamente con Spinoza se puede distinguir la potencia de actuar —como decía, la efectuación de una potencia—, del poder que se sustenta en la negación de las potencias de otros. En ese sentido decimos que poder es carencia de potencia. Y es en ese sentido también, como hablaba yo hace un rato, que la potencia del arte se la chupa el mercado.

Rodrigo Vergara: Escuchaba a Fernando y me acordé de uno de los temas que se tocaron en el encuentro y de un término curatorial que aparece en el libro y me pareció a mí revolucionario: el de "curatoría emocional". Yo lo entiendo como trabajar con lo que se tiene, trabajar con la gente amiga, trabajar con las personas en las que creemos. Creo que la sobreteorización aporrea un poco una cuestión que no es tan complicada. No es explicable, uno trata de racionalizarla, al final lo único que me queda es una acción amorosa, nada más, puro amor, dedicación.

* Teresa Riccardi y Santiago García Navarro integraron el colectivo DUPPLUS (junto a Valeria González y Santiago García Aramburu) entre los años 2002 y 2004.

DE MULTIVÍAS Y
DETENCIONES OBLIGADAS*

Rubi Carreño

Comentario a *Ciudades Translocales:
espacios, flujo, representación*Rossana Reguillo y
Marcial Godoy (eds.)

Estación Unión Latinoamericana:

A finales de los noventa, Alberto Fuguet, el visionario escritor de la ciudad neoliberal, realizaba una síntesis inesperada y brutal de la caída de la ciudad letrada así como de los trabajos que describen el paso del imaginario ilustrado al mediático o virtual. En *Mc Ondo*, su prólogo-manifiesto, afirmaba que Latinoamérica era MTV Latina y que Miami, con perdón de los presentes, era su Mecca.

El proyecto narrativo de Fuguet dialoga con los trabajos críticos que afirman las promesas de la globalización, las elegías que cantan el nuevo trabajo de la imaginación al que instan migraciones y medios; la posibilidad de disolver los esencialismos nacionalistas y la alfabetización digital como un pasaporte (mejor que una American Dinners o un tac) al momento de querer convertirnos en ciudadanos de la aldea global.

En las antipodas, *Mano de obra* de Eltit, realiza una de las críticas más consistentes y lúcidas al trabajo y trabajo intelectual en tiempos globalizados: de alguna forma intelectuales y artistas seríamos también, reponedores en el supermercado de la cultura. En esta novela y en los trabajos teóricos que presentan las contraposturas de la globalización, esta significa hipercapitalismo, colonización del inconsciente, fragmentación de la subjetividad capitalista clásica; pauperización creciente del trabajador y de sus reivindicaciones históricas, así como la erosión del imaginario nacional ilustrado y su papel redentor. En esta línea crítica, se sitúan los trabajos de Jameson, Franco y con diversos matices, procedimientos y énfasis, el de los jugadores locales, Richard, Rojo, Moulian.

El libro que nos convoca es en sí mismo un ejercicio de mundialización de la cultura en cuanto convoca investigadores del norte, del sur y del caribe puestos en diálogo gracias al gentil auspicio de la fundación Rockefeller. Al mismo tiempo, sus editores expresan en la introducción el deseo de relevar "las nuevas formas de pertenencia y de resistencia" a la vez que intervenir en un proceso que se entiende como "fatal y teleológico".

Antes de leer el libro y por ende, desde el prejuicio, se podría esperar, entonces, un texto con olor a informante nativo, o con un excesivo énfasis en migraciones y migrantes y un silencio respecto en quienes controlan y determinan las fronteras. En una lectura más ladina, también podría leerse como el trabajo de quienes entienden que comerse o robarse el queso del gato y llevarlo para el barrio, es meramente, un ejercicio de reciprocidad. Finalmente, también podría leerse como una forma de resistencia a la globalización realizada en términos de Negri y Hardt, es decir, una pasafrente.

Creo que esta última intuición podría acercarse, un poco, al proyecto del libro, sólo me gustaría agregar que el trabajo desplegado por críticos, antropólogos, escritores, y editores también es expresión de las otras redes globales, esas que se fundan en la colaboración de aquellos que no siempre se han sentido parte de los centros nacionales y por ende, entablan sus lealtades con las nuevas/viejas comunidades. Estación Unión-Latino-Americana.

Más allá de los cuestionamientos realizados a la relación entre el discurso académico y la voz del entendido como otro, existe un trabajo fino y maduro que realmente consigue poner bajo la lámpara no sólo el mapa de Buenos Aires, Santiago, Lima, Nueva York, sino que, las errancias y detenciones obligadas, el viaje mismo, de las miles de personas que en este continente mantienen en cuestión su libertad para permanecer o desplazarse. Al flujo convocado por los temas abordados en el libro, se suma el viaje que el lector realiza entre textos, entre líneas, movimiento que permite leer en un texto lo que el otro sugiere o incluso, omite. Así, en uno de los artículos leemos sobre la repatriación de los jóvenes salvadoreños, y en otro, la historia

de sus madres y padres. De este modo, se van formando las hebras de estas familias transnacionales que el libro logra entretejer.

Estación Bellas Artes,
detención en Plaza de Armas,
Las Rejas y Cementerios:

A través de diversos recursos, como la entrevista, la crónica urbana, las estadísticas, la historia de las ciudades o la crítica, es posible oír los pasos, las voces, los desplazamientos y negocios, es decir, el trajín en las ciudades, pero esta vez, a nivel continental. Lo que quiero hacer es trazar entre algunas de las metáforas culturales presentes en varios de los textos y que los ponen en diálogo.

O por ejemplo, la reflexión asentada en las murallas de la ciudad, las reales y las invisibles, como se observa en el trabajo histórico de Silvia Alvarez Curbeo que analiza el paso de un San Juan colonial amurallado a los muros invisibles de la wallmartización. Las murallas vuelven a aparecer en "Un barrio para el mercado: Latinidad comercial en el East Harlem de Nueva York" de Ariene Dávila, texto que da cuenta de cómo las murallas del barrio condensan, tanto en el arte callejero como en los avisos exteriores, la publicidad de la latinidad como parte del mercado de las subjetividades. Murallas que también nos estrellan en el propio barrio de los estudios de género, estudios queer o estudios culturales.

En este texto, como en otros de la primera parte, el mercado y el mall como lugar metonímico, aparece como hoyo negro que absorbe historias, formas de vida y espacios de socialización, como afirma Javier Avila en su ensayo sobre el centro de Lima. El texto aborda el abandono de los virreyes del centro de Lima y su posterior cholificación, una narrativa que resuena en Santiago y su Plaza Perú. Estación Plaza de Armas.

Estación Las Rejas:

Isabel Quintana retoma la "Casa tomada" como alegoría de los vínculos interclase. Como en *Los invasores* de Egon Wolf, este relato cortazariano daría cuenta del temor creciente de la burguesía -poquito después de la revolución cubana, poquito antes de la unidad po-

pular- de que los cabecitas negras argentinas o los rotos chilenos se tomaran, literal y simbólicamente, los espacios de privilegio y prestigio de las clases altas, siempre autodefinidas como blancas y europeas. En la obra de Sergio Chejfec, según la lectura de Quintana, se realizaría una inversión en cuanto serían las clases altas quienes ocuparían no sólo la casa, sino que el cuerpo del otro a través de cierto vampirismo, como también se observa en los mitos del robo y tráfico de órganos, y en la reparación del piuchen del fundo latinoamericano en la figura del más urbano chupacabras.

La casa tomada como alegoría vuelve a aparecer en el trabajo de Kristen Hill Maher, "Trabajadores y extraños: la economía del servicio doméstico y el panorama del miedo suburbano". El texto analiza las relaciones entre el aumento de servicio doméstico transnacional y el desarrollo de calles con portón o condominios en los suburbios de California. Extraños deambulan por la calle, son pobres y de rostro oscuro. No se les teme si se blanquean con el delantal o ancan repartiendo volantes, tienen la ciudadanía del que "no es nadie, Sr". Dentro de la calle enrejada su pasaporte es el trabajo. Así, una mujer morena con niños rubios no es delincuente, es obvio, que está trabajando, pero una morena con niños morenos desata el miedo: "veo a mucha gente con carriolas con niños rubios y gente sudamericana empujándolas. Tú sabes que no son las madres así que puedes darte cuenta"... "tenías a una nana con niños de cabello oscuro en el parque y alguien dice, tú sabes, ¿quiénes son estos que entran y ocupan el parque?" La casa no sólo aparece tomada por los extraños oscuros, los invasores, sino también por las relaciones laborales globalizadas en las que el mismo rol reproductivo se percibe como delito si eres pobre y cuidas a tus propios hijos, como trabajo si es a los ajenos, y como un nivel de prestigio, si has contratado a alguien de otro lado, que haga ese trabajo por ti.

En Buenos Aires y Santiago, según Alejandro Grimson en "Fronteras neoliberalismo y protesta en Buenos Aires", no es necesario el portón ni la reja, la ciudad está sectorizada en sus exclusiones. Palermo y el barrio alto, al igual que el condominio californiano son lugares donde el otro pobre solo podrá entrar a

trabajar. En ese sentido, como mostró el proyecto de Eltit en los ochentas, mendigos y cartoneros tienen un precario pero efectivo pasaporte que les permite deambular por los diversos sectores de la ciudad guetto: la simple trasgresión del mendigo o, como afirman los vecinos de Palermo en el texto de Grimson "se trata de alguien que está trabajando, y si trabaja la basura es porque no está robando".

Lo que a nivel de barrio permite cruzar la frontera, es decir el trabajo, a nivel global, precisamente, impide la pasada. Así negrear, rotear y flaytear a una persona a la entrada, permite que en mi casa pueda ponerse, casi gratis el delantal del blanco. Ya no es necesario que mujeres negras sirvan a una blanca en el formato ominoso de la esclavitud, primera migración no deseada. El trabajo de la otra será siempre negro y barato, trabajo a la negra, mercado negro, en esa literalidad que expresa tan claramente, que "blanco será siempre el que te da trabajo" y que tú tendrás que trabajar como china o como negra. Y acá el género no es una coincidencia, toda vez que hay una feminización creciente del trabajo serializado y de la emigración laboral (ver Sassen). ¿Y cómo andamos por casa? Sólo diré que la fantasía artiliana de quemarlo todo, de volarlo todo, pero esta vez conmigo adentro (y quizás eso también pueda leerse desde el género) se instala en la casa y no en la industria, como hemos visto recientemente, en el suicidio que culminó con la explosión del edificio en Talagante.

Estación Los Héroes y Tumbas:

Si en Buenos Aires los movimientos de piqueteros y caceroleros rompen la sectorización de la ciudad y constituyen un ejercicio de ciudadanía a través del movimiento, en su doble acepción del término, como vemos en el texto de Grimson, en Santiago, se luchará por el derecho a permanecer, a no ser erradicado. La casa tomada se vuelve literal en las tomas de Peñalolén.

Las tomas serán descritas por los medios como violentas, los allegados serán delincuentes o terroristas, se les acusará de estar infiltrados en un discurso que tiene. Evidentemente, el tu-fillo dictatorial con el que los medios se referían a la disidencia. Por otro lado,

las formas de protesta de allegados y deudores habitacionales tienen el dramatismo y heroicidad del que se inmola. No estamos en presencia de la ira colectiva y callejera que patea los bancos durante el corralito bonaerense. Asistimos a suicidios a lo bonzo y extensas huelgas de hambre. Más que héroes, hay mártires. Se observa entonces, una continuidad desde una opresión política a una económica, toda vez, que cada vez más, la casa no sólo es el lugar de la habitación, sino también, el lugar del trabajo y por ende, es el cuerpo y la propia vida la que se arriesgan por la casa, al no tener una casa.

Los textos de Nelly Richard "Intervenciones urbanas: arte ciudad y política" y "Santiago modernización y catástrofe" de Carlos Ossa, de alguna forma, aluden a esta continuidad entre la ciudad guetto dictatorial y la ciudad trans bank neoliberal, al enfatizar la cripta y el cementerio como posibles metáforas de la ciudad. En el artículo de Ossa, el metro sería la manera de negar el cementerio, las postales de Santiago ciudad moderna vendidas en la Plaza de Armas, el envés de las postales que él llama negras, como por ejemplo, las fotos de los detenidos desaparecidos. Del mismo modo, la ciudad cripta aparece en análisis de Richard sobre la obra cruces sobre el pavimento de Lotty Rosenfeld. Esta intervención no sólo se lee como un desacato sino como la traza que marca la ciudad como cementerio. La ciudad encriptada da paso a la ciudad nostálgica, melancólica, como vemos por ejemplo en la gran mayoría de las novelas de la narrativa chilena reciente. Bueno y acá llegué a mi casa, seguiré con esto en otros trajines, no sin antes agradecer la posibilidad de celebrar este libro así como la invitación de Nelly Richard a salir de mi barrio, y venir al centro, un centro que además ostenta y hace uso de su sede, Libertad.

Textos citados

Eltit, Diamela. *Mano de obra*. Santiago: Planeta, 2002.
Fuguet, Alberto. *Mc Ondo*. Santiago: Mondadori, 1996.
Sassen, Saskia. *Los aspectos de la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

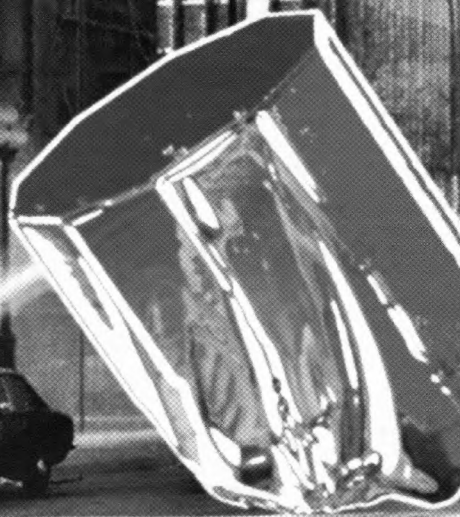
Este texto forma parte del proyecto Fondecyt 1051005, "Memorias del 2000: narrativa chilena y globalización" del que soy investigador.

Mario Navarro XXVII Bienal de São Paulo Cómo vivir juntos

07 de octubre - 17 de diciembre 2006

Proyectos en exhibición

Red Diamond · T.N.I.L. (opala)



Fundação Bienal de São Paulo



loswinners

HUESORECORDS

www.incubo.cl

área de artes visuales
programación 2006

Proyecto Circulación Nacional

Lanzamiento nuevo sitio web y red nacional de espacios para artes visuales / Encuentro nacional de espacios / Lanzamiento manual de habilitación y administración de espacios / Exposición de artistas emergentes de Valparaíso, Concepción y Temuco, edificio CNCA Valparaíso

Proyecto Circulación Internacional

Mesa de trabajo para generación de proyectos de inserción internacional

Día Nacional de las Artes Visuales 29 septiembre 2006

Acto central Museo Nacional de Bellas Artes
28 septiembre 19:30 hrs. / Homenaje a Eduardo Vilches / Talleres, intervenciones, encuentros, actividades a nivel nacional

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes



Eduardo Vilches, *Retrato*, 1974

Galería Gabriela Mistral

Trama / La línea
Juan Castillo / Francis Naranjo
23 marzo - 22 abril

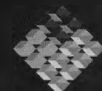
A un lado de tu piel
Norma Ramírez
04 mayo - 02 junio

Winnis
Rodrigo Salinas
08 junio - 08 julio

Medidas mínimas
Isidora Correa
20 julio - 19 agosto

Babélica
Demián Schopf y Máximo Corvalán
31 agosto - 30 septiembre

Jaar SCL 2006
Alfredo Jaar
20 octubre - 31 enero



GOBIERNO DE CHILE
CONSEJO NACIONAL
DE LA CULTURA Y LAS ARTES

Galería de Arte | GM

Gabriela Mistral

Área de Artes Visuales
Departamento de Creación Artística

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes - Sotomayor 233, piso 2 - Valparaíso, Chile
(56 32) 33 6623 - Fax: (56 32) 32 6620
www.artesvisuales.cl - www.consejodelacultura.cl
Galería Gabriela Mistral - Alameda 1381 - Santiago - Chile (56 2) 390 4108
galeria@mineduc.cl - www.artesvisuales.cl/galeria/contenido.htm

étape #3

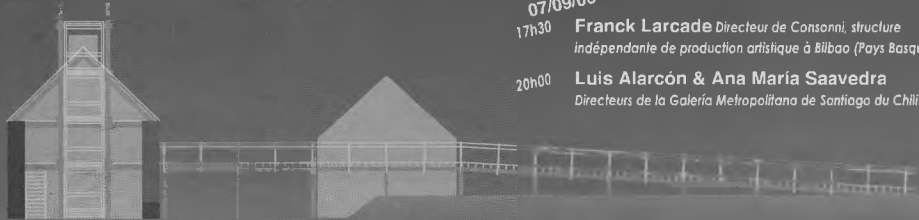
Mémoire en demeure

un projet de **Tadashi Kawamata**
cycle de **conférences**

du 30 août au 7 septembre 2006

Salle des Fêtes de **Saint-Thélo** Cotes d'Armor entrée libre

- 30/08/06 18h30 **5.5 designers** collectif de designers
- 01/09/06 18h30 **Dominique Truco** Directrice artistique de la Biennale d'art contemporain de Melle (Deux-Sèvres)
- 02/09/06 17h30 **Jean-Luc Vilmouth** artiste
- 04/09/06 18h30 **Gabriel Chauvel** paysagiste et enseignant à l'École Nationale Supérieure du Paysage de Versailles
- 07/09/06 17h30 **Franck Larcade** Directeur de Consonni, structure indépendante de production artistique à Bilbao (Pays Basque)
- 20h00 **Luis Alarcón & Ana María Saavedra** Directeurs de la Galería Metropolitana de Santiago du Chili



renseignements
ETERNAL NETWORK
02 47 54 10 68
eternalnetwork@wanadoo.fr
www.eternalnetwork.fr

FONDATION DE FRANCE

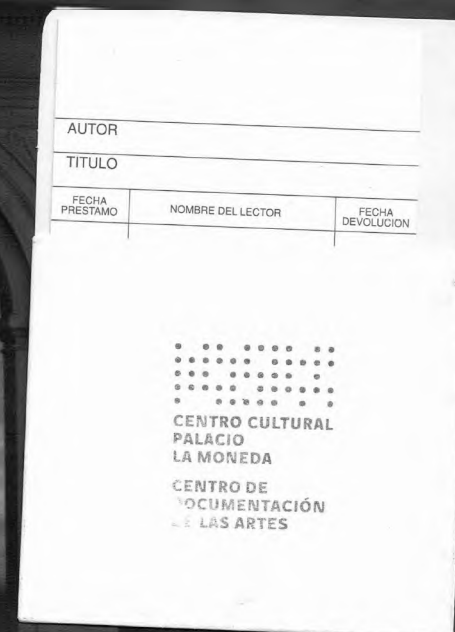


avec le concours de CAC sud

MAC

MUSEO DE ARTE CONTEMPORANEO
FACULTAD DE ARTES
UNIVERSIDAD DE CHILE

REFUNDACION MUSEO DE ARTE CONTEMPORANEO VOLVIO RESTAURADO AL PARQUE FORESTAL



www.revista-de-critica-cultural.cl

suscripciones y números anteriores: (56-2) 563 0506
revista@entelchile.net / anamariasaa@hotmail.com

REVISTA DE CRITICA CULTURAL

números disponibles
5, 10, 11, 14, 15, 17, 21, 22, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 29/30, 31

VISITAS GUIADAS

CONFERENCIAS | DEBATES

COLECCION | EXPOSICIONES TEMPORALES | ARTE LATINOAMERICANO

NUEVA SALA ZOCALO

www.mac.uchile.cl

56.2 977 1942 | 46



© InCl

