

REVISTA DE CRITICA CULTURAL

DIC. 2007

Nº 36

\$ 3.000

70	71
Primeros de Mayo	LIBERTAD
72	73
AURORA DE CHILE	
74	75
OLGA DONOSO	
76	77
MARTIRES DE CHICAGO	
78	79
ESTRELLA BLANCA	RAMA PARA
80	81
RANQUIL	UNIDAD POPULAR
82	83
LA VICTORIA	ALFONSO DE CERROS
84	85
ANTONIO ACEVEDO HERNANDEZ	miedo, violencia, exclusión social
86	87
GALO GONZALEZ	
88	89
EUGENIO MATTE	

30 DE OCTUBRE

Matrimonio gay y nuevos parentescos

La Victoria: 50 años

Subjetividades urbanas:

miedo, violencia, exclusión social

CeD

POST GRADOS 2007/2008

PROGRAMAS DE DOCTORADO

DOCTORADO EN PROCESOS SOCIALES Y POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA (Semipresencial)

Mención Ciencias Políticas
Mención Historia

Director: Juan Carlos Gómez L.
Doctor en Ciencia Política,
FLACSO (México)

DOCTORADO EN CULTURA Y EDUCACIÓN EN AMÉRICA LATINA (Semipresencial)

Mención Educación y Modernización
Mención Comunicación y Cultura

Coordinador Académico: Álvaro Cuadra
Doctor en Semiología,
Universidad de La Sorbonne (Francia)

INFORMACIONES

LA APERTURA DE CARRERAS Y PROGRAMAS ACADÉMICOS ESTÁ SUJETA A LA MATRÍCULA DE UN MÍNIMO DE ALUMNOS.

PROGRAMAS DE MAGÍSTER

MAGÍSTER EN ESTUDIOS CULTURALES (Semipresencial)

Directora: Nelly Richard
Crítica y Ensayista. Universidad de La Sorbonne (Francia)
Directora Revista Crítica Cultural

MAGÍSTER EN POLÍTICAS SOCIALES Y GESTIÓN LOCAL (Presencial)

Directora: Teresa Quiroz
Magíster en Sociología CLACSO

MAGÍSTER EN HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES (Semipresencial)

Director: Sergio Grez Toso
Historiador y Doctor en Historia, París III
Exponente Historia Social y Popular Chilena

MAGÍSTER EN PSICOLOGÍA (Semipresencial)

Mención Análisis Institucional y Grupos
Directora: Martha Elva López
Psicoanalista, Estudios Doctorado en Psicología, UNAM (México)
Post-graduada FLACSO-Chile

MAGÍSTER EN EDUCACIÓN (A Distancia)

Mención Gestión Educacional
Mención Escuela y Comunidad
Mención Currículum y Evaluación
Mención Orientación
Coordinadora Académica: Marcela Aravena
Magíster en Políticas Sociales y Gestión Local

MAGÍSTER EN CIENCIAS SOCIALES (A Distancia)

Mención Política
Mención Epistemología
Mención Comunicación
Coordinador Académico: Javier Zúñiga
Magíster en Políticas Sociales y Gestión Local

Rossana Reguillo

La in-visibilidad resguardada: Violencia(s) y gestión de la paralegalidad en la era del colapso 06

Leonor Arfuch

Pasiones y violencia 14

Inés Dussel

Recuerdo, transmisión y educación: reflexiones sobre la conmemoración del golpe militar en la escuela argentina 18

Judith Butler

La legitimación del parentesco homosexual como arma de doble filo 28

Felipe Rivas San Martín

Matrimonio y familia lésbico-homosexual: normalización cultural y discurso político-estatal 44

Karen Atala Riffo

El pacto de Uniones Civiles: consagración de la heteronormatividad y del apartheid jurídico 52

Víctor Hugo Robles

A pecho descubierto (Diálogo con la líder transexual Carla Antonelli) 58

José Luis Rodríguez Zapatero

Discurso en el pleno del Congreso de los Diputados para defender la modificación del Código Civil que reconoce el derecho a contraer matrimonio a las personas del mismo sexo. 58

Raúl Rodríguez / Natalia López

Sobre Estudios Culturales, literatura y subalternidad: entrevista a John Beverley 64

Juan Carlos Gómez Leyton

Camino a "La Victoria": el movimiento político y social poblacional, 1930-1971 72

LECTURAS **MIGUEL LAWNER**
La Victoria: 50 años de victorias 82

Agradecemos las imágenes de este número al GRUPO DE TRABAJO DE LA VICTORIA y, muy especialmente, a Claudina Núñez y Gloria Rodríguez.

Directora: NELLY RICHARD

Consejo Consultivo: DIAMELA ELTIT / CARLOS PÉREZ V.
CARLOS OSSA / FEDERICO GALENDE

Producción: ANA MARÍA SAAVEDRA / LUIS ALARCÓN
Fono / Fax: (56-2) 563 0506 / E-mail: revista@entelchile.net

Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile

www.criticacultural.org

Diseño Gráfico: ROSANA ESPINO

Imprenta Salesianos



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 4377
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.

EN EL FONDO
**TODOS
LEEMOS**

Suscríbese y podrá descargar mes a mes:

Revista La Gaceta
Revista Lecturas
Boletín de Novedades

www.fcechile.cl

fce FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Letras sin fronteras

Distribuidores exclusivos de:
TROTTA - PRE-TEXTOS - MINUSCULA
CIRCULO DE BELLAS ARTES DE MADRID - ALBA



Márgenes e Instituciones

Arte en Chile desde 1973

Nelly Richard

2ª edición facsimilar

Escena de Avanzada y Sociedad
Documento FI ACSO N°46

R. Cánovas/ N. Lechner/ B. Subercaseaux/ D. Eltit/ P. Oyarzun/ G. Muñoz/
J.J. Brunner/ F. Brugnoli/ A. Valdés/ M. Hoppenhay/ E. Dittborn

ediciones/metales pesados

ediciones/ metales pesados

De lo sublime

Pseudo-Longino

Traducción: Eduardo Molina, Pablo Oyarzun

Memorias visuales. Arte contemporáneo en Chile

Adriana Valdés

El fragmento repetido.

Escritos en estado de excepción

Willy Thayer

Tres textos sobre Heidegger

Abensour, Levinas, Derrida

Traducción: Alejandro Madrid

Entre Celan y Heidegger

Pablo Oyarzun

Parque Central

Walter Benjamin

Traducción Ronald Kay

Del espacio de acá

Ronald Kay

José Miguel de la Barra 460/ Fono: (2-56) 638 75 97/
mail: ediciones@metalespesados.cl

IV ENCUENTRO DE HISTORIA DEL ARTE EN CHILE

visualidad relatos escrituras
29 / 30 de noviembre 2007

PROGRAMA

DÍA 1. JUEVES 29 DE NOVIEMBRE

MAÑANA

9:00 - 10:00 am

INAUGURACION

Palabras del Decano

Mesa 1

10:00 - 11:45

IMAGEN, ARCHIVO Y DOCUMENTALIDAD

Carlos Pérez Villalobos

Ana María Risco

Pablo Oyarzun

Moderador: Gonzalo Arqueros

Mesa 2

12:00 - 13:45

ESCRITURA, RELATO Y FICCIÓN

Paula Honorato

Francisca Lange

Cecilia Sánchez

Moderadora: María Eugenia Brito

TARDE

Mesa 3

15:00 - 16:45

OBRAS, LENGUAJES Y MODELOS DE TEMPORALIDAD

Gastón Molina

María Elena Muñoz

Soledad Novoa

Moderador: Jaime Cordero

Mesa 4

17:00 - 18:45

PRODUCCION HISTORIOGRAFICA CONTEMPORANEA EN CHILE Y AMERICA LATINA

Isabel Jara

Guadalupe Álvarez de Araya

Sebastián Vidal

Moderadora: Constanza Acuña

DÍA 2. VIERNES 30 DE NOVIEMBRE

MAÑANA

Mesa 1

10:00 - 11:45

PRODUCCION HISTORIOGRAFICA CONTEMPORANEA EN CHILE Y AMERICA LATINA

José de Nordenflycht

Alberto Madrid

Guillermo Machuca

Moderador: Rodrigo Zúñiga

Mesa 2

12:00 - 13:45

OBRAS, LENGUAJES Y MODELOS DE TEMPORALIDAD

Rodrigo Zúñiga

Gonzalo Arqueros

Sergio Rojas

Moderadora: Isabel Jara

TARDE

Mesa 3

15:00 - 16:45

ESCRITURA, RELATO Y FICCIÓN

Miguel Valderrama

Sandra Accatino

Constanza Acuña

Moderador: Juan Manuel Garrido

Mesa 4

17:00 - 18:45

IMAGEN, ARCHIVO Y DOCUMENTALIDAD

Willy Thayer

Carlos Ossa

Federico Galende

Moderadora: María Elena Muñoz

Auditorio Juan Gómez Millas
Facultad de Artes Universidad de Chile, Las Encinas 3370 Organiza Departamento de Teoría de las Artes

EDITORIAL UARCIS

NUEVOS TITULOS

FILTRACIONES I
Conversaciones sobre arte en Chile
 (de los 60's a los 80's)

FEDERICO GALENDE



Colección Rabo del Ojo.
 Coedición UARCIS / Cuarto Propio

Este libro se inscribe al interior de un proyecto más amplio, consistente en reconstruir por medio de conversaciones abiertas e informales el conjunto de relaciones que han tenido lugar entre el arte local y "sus mundos" o "sus épocas." En este primer volumen -al que seguirán al menos otros dos- el campo de la producción artística y textual se remonta al período que se extiende desde finales de los años 60 hasta la publicación, en 1986, del libro *Márgenes e Instituciones* de Nelly Richard.

LA VICTORIA
Rescatando su Historia

GRUPO DE TRABAJO
 DE LA VICTORIA



La Victoria, rescatando su historia, es el resultado de una investigación dirigida por Janet Finn y realizada por el Grupo de Trabajo de la Población La Victoria, integrado por José Manuel González, Juan Lagos, Natalia Núñez, Gloria Rodríguez y Claudina Núñez. Dicha investigación -efectuada entre los años 1999 y 2006- se propuso reconstituir la memoria social de sus protagonistas, haciendo que ellos narren sus propias vivencias. Este libro se publica con motivo de la conmemoración de los 50 años de la toma de terrenos que dio origen a la Población La Victoria.

UNIVERSIDAD UARCIS
 UNIVERSIDAD DE ARTE Y CIENCIAS SOCIALES

LIBRERÍA UARCIS
 Universidad de Arte y Ciencias Sociales
 LIBERTAD 53, Santiago de Chile
 386 6412 / mail: publicaciones@uarcis.cl
 web: www.uarcis.cl
 Atención Librería: Lunes de viernes de 10:00 horas a 18:00 horas.

Todo es posible
 con un Libro



Conozca nuestro catálogo y adquiera nuestros títulos en www.lom.cl



AÑO ACADÉMICO

2008 **Universidad de Chile**
 FACULTAD DE ARTES / ESCUELA DE POSTGRADO

DOCTORADO

- * FILOSOFÍA CON MENCIÓN ESTÉTICA Y TEORÍA DEL ARTE (acreditado por CONAP)

MAESTRÍA

- * ARTES VISUALES
- * COMPOSICIÓN MUSICAL (acreditado por CONAP)
- * MUSICOLOGÍA (acreditado por CONAP)
- * DIRECCIÓN TEATRAL
- * TEORÍA E HISTORIA DEL ARTE (acreditado por CONAP)
- * GESTIÓN CULTURAL (acreditación internacional)
- * ARTES MEDIALES (en red con universidades de España, Argentina, Colombia, etc.)

POSTÚTULOS DE ESPECIALIZACIÓN

- * ARTES Y NUEVAS TECNOLOGÍAS: MULTIMEDIAS INTERACTIVAS
- * GESTIÓN CULTURAL EN ARTES VISUALES (acreditación internacional)
- * GESTIÓN CULTURAL EN MÚSICA (acreditación internacional)
- * MUSICOTERAPIA
- * ARTE TERAPIA

- * RESTAURACIÓN DEL PATRIMONIO MUEBLE
- * MÚSICA ELECTRÓNICA
- * COMPOSICIÓN MUSICAL

DIPLOMADOS DE POSTÍTULO

- * PRODUCCIÓN GRÁFICA, VIDEO Y FOTOGRAFÍA
- * REALIZACIÓN CINEMATOGRAFICA
- * COMPOSICIÓN BANDA SONORA EN CINE Y DIGITAL
- * DIRECCIÓN DE FOTOGRAFÍA Y MEDIOS DE LA IMAGEN (CINE)
- * DIRECCIÓN ORQUESTAL
- * DANZA APLICADA A LA EDUCACIÓN
- * SEMIÓTICA DEL ARTE Y LA CULTURA
- * EDUCACIÓN ARTÍSTICA MENCIÓN
- * TECNOLOGÍA Y GESTIÓN
- * DRAMATERAPIA

DIPLOMAS

- * DIRECCIÓN DE ORQUESTAS JUVENILES E INFANTILES
- * GESTIÓN CULTURAL EN PUERTO VARAS

INFORMACIONES: LAS ENCINAS 3370 - ÑUÑO A - SANTIAGO - CHILE - TELÉFONOS: (56-2) 978 7515 - (56-2) 978 7510 - fax: (56-2) 978 7514
 Email: leon@uchile.cl - posgarte@uchile.cl - Sitio web: arteuchile.uchile.cl/postgrado/

978 7515
 FACULTAD DE ARTES - UNIVERSIDAD DE CHILE
 MAGISTER EN ARTES VISUALES
 DURACION: 4 SEMESTRES
 12 VACANTES
 POSTULACIONES: 15 DICIEMBRE - 15 ENERO DE CADA AÑO
 VACANTES ESPECIALES PARA ARTISTAS CON TRAYECTORIA

La in-visibilidad resguardada: Violencia(s) y gestión de la paralegalidad en la era del colapso

Rossana REGUILLO

Profesora-investigadora del Departamento de Estudios Socioculturales (ITESO), Guadalajara.

[...] Las pasiones resurgen, pero bajo el modo de un aumento de los extremos, son fulminantes, paroxísticas, de una violencia radical, infernal. Precipitan siempre la llegada de la muerte, están fascinadas por la muerte en directo. Entre ambos extremos, la violencia adopta dos figuras simétricas: por una parte la violencia invisible, interior, proyectada sobre sí, en el secreto del cuerpo, que brutaliza y aturde. Por otra parte otra violencia exteriorizada, hipervisible, que lleva más lejos aún la imagen surrealista de la iluminación, de la guerra total, de la muerte en directo de la víctima.

Oliver Mongin

El dispositivo no existe ahí para ejecutar al hombre, sino que éste está precisamente ahí por el dispositivo, para proveer un cuerpo sobre el cual pueda escribir su obra maestra estética, su registro ilustrado sangriento lleno de florilegios y adornos. El propio oficial no es más que un criado de la Máquina.

Michael Löwy

Es el carácter abismático de las violencias el que las reviste de su condición mistificada y exterior, con la que, incluso, buena parte de las ciencias sociales se identifican en un acto de pura seducción. Para ser “comprendidas,” es decir elevadas a rango de explicación tanto de sentido común como de segundo orden, ellas requieren de un doble movimiento, aquel que aísla sus códigos del conjunto de códigos sociales y por ende posibilita al observador-analista colocarse en una posición de calificación y atribución y, aquel otro movimiento constituido por el gesto de traducción del código a un lenguaje capaz de dotarlas de inteligibilidad o circunscribirlas a un marco que al mismo tiempo que neutralice la anomalía que ellas comportan, haga visible y patente precisamente

esa anomalía y la fije en un universo de sentido que busca salvaguardar la “normalidad.”

Tensión y paradoja, el pensamiento que piensa la(s) violencia(s), se enfrenta al desafío de anclar el análisis en un lugar que al tiempo que sea capaz de configurar “el punto de vista,” se constituya en una estrategia de desplazamiento que posibilite desnaturalizar los binomios anomalía-normalidad, exterior-interior, bueno-malo, violento-no violento, con el que suelen calificarse las violencias. No sirve, me parece, pensar en términos de “violencias buenas” y “violencias malas” o en violencias “legítimas” y violencias “ilegítimas,” toda vez que entre otros colapsos, la contemporaneidad se enfrenta al vaciamiento de las instituciones y de los sentidos hegemónicos (es decir, legítimos) en ellas depositados y de esa crisis no se salva el Estado con su pretendido “monopolio de las violencias legítimas.” Las aceleradas transformaciones en la escena social han desbordado las categorías y conceptos para pensar el mundo.

Bajo esa perspectiva intento aquí acercarme a las violencias desde un “lugar,” la legalidad y, desde un constante “desplazamiento,” las retóricas de la seguridad. En otras palabras, me interesa tanto el análisis y la reflexión situada en torno a los efectos de las violencias en la institucionalidad y sociabilidad

como los usos políticos de la seguridad como espacios-prácticas de contención de esas violencias. Esta estrategia me permite introducir la hipótesis central de este texto: las violencias contemporáneas han inaugurado una zona fronteriza, un orden abierto a la definición constante, un espacio de disputas entre fuerzas asimétricas y disímboles que desbordan el binomio legal-ilegal. Quisiera señalar que considero que las violencias constituyen un “pasillo,” un “vestíbulo” entre un orden colapsado y un orden que todavía “no es” pero que está siendo, de ahí su enorme poder fundante y su simultánea ligereza.

Lo legal desafiado y la emergencia de la paralegalidad

Una madrugada del verano de 2004, en la ciudad de Piedras Negras en Coahuila, completamente devastada, aislada y declarada zona de desastre por las torrenciales lluvias que habían reducido la geografía de esa zona a ruinas, el párroco de la iglesia principal atendió unos golpes en la puerta: se trataba del chofer de un gigantesco trailer que le entregó al párroco una pequeña tarjeta con el mensaje “con los atentos saludos de Osiel Cárdenas.” El trailer venía cargado de cobijas, agua potable, medicinas, víveres y juguetes para los niños damnificados. Cárdenas, el gran capo del Cartel del Golfo y sin duda uno de los más poderosos narcos en la historia mexicana, se adelantaba así al propio Estado mexicano, incapaz de responder a las múltiples emergencias de aquel verano catastrófico.

“Escenas” como ésta se reproducen cotidianamente a lo largo y a lo ancho de la geografía latinoamericana. Pero más allá de lo anecdótico, estas “escenificaciones” del poder (más que escenas aisladas) que ratifican el creciente empoderamiento del narco en diferentes ámbitos de la vida social, revela, además de la debilidad y la corrupción de las instituciones del Estado, algo mucho más profundo: la compensación de un vacío, de una ausencia, de una crisis de sentido. Es decir a través de estas continuas escenificaciones el narco hace visible el desgaste de los símbolos del orden imperante y genera sus propios símbolos que, aunque puedan corresponderse con los símbolos de la política vigente, son escenificaciones que se toman a sí mismas como referencias, como si cada vez que el narco actuara en la esfera pública, se produjera una renuncia explícita a cualquier instancia “exterior.”

El 6 de septiembre de 2006, en plena crisis postelectoral y en medio de un clima de alta polarización social, un comando de sicarios al servicio del narcotráfico hizo rodar 5 cabezas “impecablemente” cortadas y aún sangrantes en una pista de baile de la discoteca llamada “Luz y Sombra” situada en la pequeña ciudad de Uruapan en el estado de Michoacán, en México. El mensaje que acompañaba las cabezas fue: “la familia no asesina mujeres, ni niños” y se dijo que el suceso, que causó horror y pánico entre los parroquianos –devenidos testigos–, que era un ajuste de cuentas entre narcos por el supuesto asesinato a manos de un cartel rival, de la esposa e hijos de un gran capo y que los “ejecutores” bien podían ser “maras” salvatruchas o “kaibiles.”¹ Esta escenificación, tiene dos rostros: de un lado, ratifica que bajo la superficie de las agitadas aguas de la política formal, fuerzas inasibles controlan amplios territorios de la geografía y son capaces de operar de espaldas a la ley; de otro lado, entregan un mensaje –inapelable–, de que “ellos” son “parte, juez y verdugo” en una trilogía que lejos de desafiar las normas jurídicas, las leyes, en tanto ellas no son parámetro o unidad de medida, funda sus propios marcos de operación y de sentido.

Si a los 25 decapitados que “aparecieron” en distintos puntos de México en el 2006, inaugurando una nueva fase en las violencias vinculadas al narco y si añadimos los datos disponibles, es posible afirmar que estamos frente a una operación sin control ni límites por parte de la delincuencia organizada;² y entonces no basta, me parece, apelar a la irrupción de la anomalía o al estado de excepción como lugar analítico. Si en buena medida los dos dispositivos simbólicos que han servido para “procesar” las violencias, han sido el de la lejanía y el de la excepcionalidad, la realidad se ha encargado de mostrar el agotamiento de estas lógicas. Las violencias no se ubican en un más allá, circunscriptible a un espacio otro, a una heterotopía³ salvaje y lejana vinculada a la barbarie por contraposición a la civilización; ellas están aquí, ahora, presentes en un espacio complejo que no admite las distinciones de las viejas dicotomías⁴ y, de otro lado, es indudable que su comportamiento y recurrencia anuncia, cuando menos, la falacia de pensarlas como brotes excepcionales⁵ que sacudirían de vez en vez el paisaje armónico y pacífico de una pretendida “normalidad.” Y quizás habría que añadir que ni Foucault ni Agamben, representan, en este sentido, coartadas epistemológicas suficientes para asimilar e incorporar tanto exceso de anomalía y excepcionalidad.

Si más bien, son lo ordinario, lo normal y lo cotidiano las expresiones y espectaculares escenificaciones de la violencia (pienso aquí en los cuerpos rotos de tantas mujeres asesinadas en Ciudad



Juárez, en Guatemala, en otras latitudes), lo que procede es entonces interrogar el lugar de la legalidad como el espacio donde se visibilizan de manera más nítida las fracturas del orden vigente.

La legalidad representa fundamentalmente un contrato, un pacto social hecho de normas y acuerdos cuyo sustento es la ley y el discurso jurídico. Pero quizás lo más relevante para nuestra discusión es que la legalidad representa un límite, un muro que separa y al separar distingue, jerarquiza, califica y sanciona. Y su pretendida universalidad no deja lugar para la duda ni el intervalo, establece claramente un adentro (de la legalidad) y un afuera (en ilegalidad). La legalidad es la historia de las delimitaciones y de los esfuerzos y luchas por hacer de estas delimitaciones campos prescriptivos capaces de incorporar –sin demasado éxito–, los desniveles, diferencias y lógicas locales, nacionales, globales. La legalidad internacional (llamado derecho internacional) se enfrenta continuamente a interpretaciones incompatibles con los ámbitos locales y en sentido contrario, lo local se ve continuamente desafiado por las delimitaciones supranacionales.

En este contexto resulta difícil afirmar que las violencias desatadas por el narco-poder y el crimen organizado, puedan ser inscritas en el afuera de la ilegalidad. Este análisis es a todas luces simplista e insuficiente. Por ello propongo abrir un tercer espacio analítico: la paralegalidad, que emerge justo en la zona fronteriza abierta por las violencias, generando no un orden ilegal, sino un orden paralelo que genera sus propios códigos, normas y rituales que, al ignorar olímpicamente a las instituciones y al contrato social, se constituye paradójicamente en un desafío mayor que la ilegalidad. En una metáfora infantil podríamos decir que el juego de policías y ladrones está agotado y que el nuevo juego consiste en la disputa entre ladrones en un mundo “propio” en el que la policía es una figura accesoría.

Y para ratificar el poder paralelo o el segundo Estado (como lo llamaría Segato⁹), hay dos analizadores claves.

a) El aumento de la violencia expresiva en detrimento de la violencia utilitaria.⁷ Es decir, se trata de violencias que no parecen perseguir un “fin instrumental,” sino constituirse como un lenguaje que busca afirmar, dominar, exhibir los símbolos de su poder total.

b) El control casi absoluto de los grandes señores que aún desde la cárcel, una institución que ha dejado de ser “total” (en la terminología de Goffman), para organizar, dirimir, gestionar importantes áreas de la vida social que resulten relevantes para sus intereses. Así la figura del “bandido” de Hobsbawm (2000), que quizás en referencia al narco, fue inaugurada en la región por el colombiano Pablo Escobar (y al que los más grandes capos mexicanos han tratado de emular, como el Osiel Cárdenas del relato que abre esta sección), cede su lugar a la figura de un poderoso empresario-gobernante que es magnánimo con sus incondicionales y terribles con sus adversarios; dueño y señor de un vastísimo territorio social (que no está escondido en un bosque o parapetado en una montaña).

Violencia expresiva y control geopolítico se constituyen en los dispositivos principales para gestionar el creciente poder de una paralegalidad que se extiende y que, parapetada en su enorme capacidad para la acción, abre lo que Bourdieu y Passeron (1977) bautizaron como violencia simbólica. Aquella que es capaz de imponer como legítimo múltiples significados mediante su inscripción en la dinámica social. Pero como bien advirtieron ambos autores de manera temprana, la violencia simbólica, para constituir los signos de su legitimidad, requiere de un proceso de identificación con los portadores del significado.

Recientemente Cristian Alarcón, periodista de *Página 12*, premiado en 2006 por NACLA, me hizo notar que la prensa mexicana informa cotidianamente de los “ejecutados” por el narco, con pasmosa

tranquilidad, como se informa en Argentina de los índices del “riesgo-país” o en las grandes metrópolis, de los índices de contaminación: narco: 314 muertos; narco: 515 ejecutados; narco: 3 nuevos decapitados. Y si en Colombia, cuando uno inquiriere sobre el destino de alguna persona, la gente suele responder con un “se tuvo que ir” para decir sin decir que se trata de una víctima más de las violencias; en México, la palabra “ejecutado,” apela en la complicidad de un código compartido, a las muertes y saldos cotidianos del narcotráfico.

Quizás la formación de la paralegalidad es esto: la normalización de un modo particular de gestión del conflicto en una zona fronteriza o espacio intermedio.

En el verano de 2003, con las secuelas de la guerra intervencionista en Irak y la resaca del olor a sangre y a pólvora de las luchas contra el terrorismo “mundial,” se estrenó la película *28 days later*, de Danny Boyle, que fue traducida al castellano como *Exterminio*. Más allá de los muchos méritos cinematográficos de la película, el guión de Boyle dramatiza al extremo uno de los mayores miedos sociales: la violencia mortal (que ejercen los otros), incontenible, desatada, informe, como un virus que se expande sin respetar a niños, mujeres, ancianos, sacerdotes, padres de familia que se convierten en agentes de la violencia; el virus está inoculado y frente a su poder la única alternativa es la violencia misma. En la metáfora de Boyle, ninguna institución queda en pie, no hay espacios –en la sociedad del “exterminio”– capaces de contener la irracionalidad de la destrucción. Cuando parece que el Ejército, podría representar una alternativa, las características mismas de la institución, la obediencia extrema, la prepotencia, el poder excesivo y, de manera especial, un orden masculino, se convierten en un germen aún peor que el virus de la violencia. En la “sociedad del exterminio” que recrea Boyle, no hay escapatoria posible y los protagonistas se ven enfrentados a la evidencia incontestable de que la única alternativa para sobrevivir a la violencia es la violencia.

La violencia se ha convertido en el relato fuerte en la narrativa de la contemporaneidad, lo que significa que su presencia, su estadística, sus imágenes ocupan el centro de un espacio público que encuentra en la violencia, la narrativa que, a la manera de la *Sherazada* de *Las mil y una noches*, es capaz de mantener el suspenso y “re-encantar” el mundo cada día, a través de un dispositivo narrativo que se perpetúa en una historia sin fin.

Los datos son ciertamente aterradores, pero más allá de la epidemiología de las violencias, lo que no aparece o aparece muy debilitado, es el análisis reflexivo de lo que puede estar significando el mensaje de estas violencias. A la manera de Boyle, la sociedad parece relacionarse con la violencia como si éste fuera un virus escapado fortuitamente de un laboratorio, un germen irreductible y fatal, pero siempre exterior.

Retóricas de la seguridad: el uso político del miedo (a las violencias)

Esta “atmósfera” instalada, la de la fatalidad frente a las violencias, es la que las provee de su capacidad de reproducirse a sí mismas sin contención alguna. No hay, parece decir el imaginario, ninguna institución capaz de protegernos contra este virus mortal. La alternativa es entonces enfrentarla con los recursos a la mano: el rezo solitario, el armamentismo privado, el repliegue hacia lo íntimo e individual, el establecimiento de fronteras y aduanas cada vez más duras, una vida cotidiana al límite de la (auto)vigilancia y especialmente la producción política de “zonas de riesgo cero,” es decir la seguridad a toda costa.

Hasta aquí he intentado pensar las violencias desde un punto de vista, desde un lugar (la legalidad desafiada).

Ahora intento el movimiento contrario, un desancleaje del lugar específico, un desplazamiento que permita calibrar los impactos sociopolíticos de su presencia en la sociedad.

Parece ya un lugar común apelar a los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 como “fecha fundacional” de la emergencia de un reordenamiento global que reactualiza la relación seguridad-libertad, pero estoy convencida de que efectivamente el 2001 estadounidense representa un giro dramático para la sociedad global. El ataque terrorista trajo a la escena principal del debate un replanteamiento del clásico binomio seguridad-libertad (Bauman), instaurado en la formación de los Estados nacionales: ceder en las libertades para alcanzar un mínimo de seguridad.

De maneras complejas, y problemáticas, el ataque terrorista trajo no sólo en Estados Unidos, un “retorno del Estado” que, parapetado en las apelaciones emotivas a un nacionalismo trasnochado⁹ y simultáneamente, a la extraña geometría de una corresponsabilidad global,¹⁰ mostró su rostro más temido: el represor y policíaco. En América Latina, el rostro policíaco del Estado que había sido “sometido” con relativo éxito por las incipientes democracias modernas a lo largo de nuestra geografía, encontró en este acontecimiento y sus interpretaciones políticas y jurídicas, nuevos bríos para mostrar con fuerza su brazo represor.

Un segundo rasgo ha sido el exacerbamiento de las atmósferas de la sospecha no sólo en el plano de las relaciones entre autoridades y ciudadanía, sino, además, en la trama de interacciones cotidianas y horizontales entre la sociedad. La vinculación del terrorismo con procesos, zonas, paisajes e identidades locales cuyo vocabulario obedecía a otras lógicas, se ha convertido en agenda y en un asunto de la llamada "seguridad nacional." La criminalización de la pobreza, la estigmatización étnica de ciertos grupos sociales (o la racialización del delito), el incremento de los dispositivos de vigilancia y el tenso debate en torno a los derechos humanos como espacio de protección de "criminales," configuran un ambiente en el que se sobredimensiona la noción de seguridad.

Desde luego, estos rasgos o tendencias no agotan la explicación de un imaginario que ha ido normalizándose a partir de septiembre 11 de 2001, alimentado también por los procesos de violencia y aumento de la delincuencia organizada y común en la región; pero se trata de dos procesos que permiten organizar, analíticamente, las dimensiones macro y micro o, puesto en otros términos, las dimensiones tanto estructurales como antropológicas de las retóricas de la seguridad, que entenderé como el conjunto de argumentaciones elocuentes que buscan persuadir y provocar respuestas emotivas, a través de tropos (juicios y razonamientos) anclados en un principio de inseguridad generalizada.

Al analizar el conjunto de cadenas significativas que circulan profusamente por el espacio público en la región, es posible constatar el peso creciente de la "seguridad" como discurso ordenador de la dinámica social. Diversas encuestas aplicadas en los últimos años en varios países de la región, señalan que el tema de mayor preocupación ciudadana es, junto con el desempleo, la cuestión de la seguridad. Y más allá de las condiciones locales que favorecen la hipersensibilidad al tema (crecimiento del narcotráfico, aumento de la delincuencia, deterioro estructural de las sociedades, por ejemplo), es indudable que la percepción y acción frente a los temas de la seguridad están profundamente influenciados por una geopolítica del miedo, que no se explica solamente por el poderoso influjo de los Estados Unidos, autoasumido paladín en la lucha contra la inseguridad, sino en la articulación de espacios y procesos transnacionales que tienden a unificar los modos de concebir la seguridad y la aplicación de políticas públicas y medidas concretas para enfrentarla. Puedo citar como ejemplo la famosa "Cumbre Antimaras," celebrada en junio de 2005, entre los jefes de Estado Centroamericanos y de México. Las leyes conocidas como "mano dura" y "super mano dura," de origen salvadoreño,¹¹ se han ido extendiendo hacia otros países y el enfoque y modo de conceptualizar el binomio seguridad-inseguridad tiende a estabilizarse y (auto)legitimarse sin que los intentos por cuestionar estas lógicas punitivas alcancen cierto nivel de eficacia o visibilidad.

Hoy, todo conspira para fortalecer los lugares de enunciación vinculados a las "seguridad" que operan como eficiente maquinaria de producción de visibilidad, credibilidad y lo más importante de agenda¹² para el debate. El aseguramiento y blindaje de espacios, prácticas, discursos, ha venido introduciendo nuevas sintaxis, estéticas y valoraciones, cuyo eje vertebrador es la producción de una narrativa disciplinante que no admite refutaciones.

¿El sistema experto?

Así los millones de pasajeros acatan sin protestar las llamadas medidas de seguridad y se dejan someter al escrutinio de un sistema altamente falible pero sumamente poderoso. El viaje y el desplazamiento, al ser motivos de sospechas a priori, producen un efecto perverso: el de la des-identificación; es decir, la necesidad de desmarcarse de cualquier indicio de sospecha, lo que provoca que los "viajeros" entren a un territorio de continua previsión sobre aquellas huellas, indicios, marcas que puedan incrementar las sospechas. No basta ya un pasaporte en regla y un visado legal, si al guardia en turno la piel morena, el pelo rizado, un movimiento, un libro, un gesto o la ausencia de éste, le parecen "sospechosos."

Lo más fuerte de los efectos de estas dinámicas, sustentadas en las retóricas de seguridad es precisamente que dependen de la interpretación subjetiva y contingente de los "policías de tránsito." En otras palabras, hay un desfase irresoluble entre el sistema experto¹³ de la seguridad "aeroportuaria" y el momento de su aplicación. Las personas no se enfrentan con máquinas o reglamentos (solamente), sino con otras personas, cargadas de miedos, prejuicios, prenociones y de manera especial, atribuciones.

¿En manos de quién está la seguridad? Y ¿cómo conciliar la norma abstracta con la aplicación empírica?

La importancia de llamarse Samuel

Dice Pross que "la imagen oscura del enemigo une al Estado y a sus sujetos [...] La figura del enemigo permite simbolizar toda la oscuridad y bajeza que sea necesaria a fin de que la constitución interna salga favorecida" (1989:63). Esta cita expresa con nitidez la

articulación de dos ámbitos claves para las retóricas de la seguridad: la idea de frontera y la imagen del intruso.

Y para ambos casos no encuentro mejor analizador que lo que quisiera llamar el "efecto Huntington." El profesor de Harvard retorna al debate público con su polémica tesis sobre la "identidad estadounidense." Frontera e intrusos constituyen el corpus de su acitado análisis. No es que considere que vale la pena rebatir las falacias, vacíos, vicios, manejos en el pensamiento de este profesor metropolitano, sino que me parece que representa, junto con los "caza inmigrantes," las milicias llamadas "Minuteman Project," lo más "acabado" en términos de retóricas de la seguridad. En la profecía neoconservadora de Huntington en tensión crispada con las lógicas de sostenimiento del neoliberalismo, los otros, los diferentes, los llegados "están sin duda evolucionando, ayudados por la difusión del protestantismo evangélico, [pero] es improbable que esa revolución (cultural) esté pronto terminada" opina Huntington (2004: 295), para añadir: "mientras tanto, el elevado nivel de inmigración procedente de México sustenta y refuerza entre los mexicano-americanos los valores mexicanos que constituyen la fuente primaria de su rezagado¹⁴ progreso educativo y económico y de su asimilación a la sociedad estadounidense" (ibid: 295).¹⁵

Rezago y asimilación, atraso y progreso, el bien y el mal, re-emergen en los horizontes del orden neoliberal, como categorías incómodas de una matriz civilizatoria que no logra romper con su vocación etnocéntrica para repartir etiquetas que regresan sobre los sistemas de clasificación que establecen la diferencia entre civilización y barbarie.

Si los autoritarismos temerosos y sus dispositivos de enunciación, tan en boga desde el quiebre que representan los acontecimientos terroristas del 2001, configuran un saber sustentado en un poder, se abre a mi juicio una interesante pregunta en torno a la relación compleja y contradictoria entre neoconservadurismo y neoliberalismo en los Estados Unidos (y en el mundo). Es decir, cómo se concilian ambos regímenes si el segundo apela al individuo, a la deslocalización de las identidades y a la desregulación, mientras que el primero apela fuertemente a la comunidad y a la esencialización (territorial y simbólica de las identidades). La paradoja y las



interrogantes que abren las retóricas de la seguridad son múltiples y no colocan a salvo a quienes pretenden volver de la "seguridad" un credo, un catecismo cuya formula representa la salvación.

El muro fronterizo entre México y Estados Unidos, trazado por la administración Bush, ha sido ampliamente celebrado por las milicias de "Minuteman Project," la agrupación anti-inmigrante más visible en este momento.

En semanas recientes, en *El Show de Cristina* (Saralegui) transmitido por Univisión, se discutió acaloradamente sobre los efectos de la migración latinoamericana, el problema de los ilegales y la defensa de las fronteras norteamericanas. En este talk show, el más visto en los Estados Unidos (se calcula una audiencia de 14 millones), participó por parte de los "Minuteman," Raymond Herrera¹⁶ vocero en español de la organización, un descendiente de mexicanos, convencido al extremo de que la inmigración mexicana debe ser detenida, pues ellos están "destruyendo nuestra gran nación." Con un acento más propio de Bush, Herrera se dedicó, en español, a denostar a los mexicanos, a los hispanos, a los latinoamericanos, sus valores, su cultura y su necia resistencia a vivir "la vida de los anglos." Afirmando que "la gente de México son como pollitos sin cabeza, tienen machismo, que bueno que se van a ir pa' atrás."

Huntington y las milicias fascistas que de desplazan por una de las fronteras más patrulladas del mundo, permiten, como analizadores, darle al rango de la pregunta por los efectos de las retóricas de la seguridad, una mayor amplitud y plantear que los valores, las ideas, las doxas a ellas asociadas, repetidas machacona y tramposamente, tienen efectos sobre la organización social y el "contrato" que emerge en el reordenamiento geopolítico del mundo.

Un presidente en busca de proyecto

Finalmente, la propaganda y la publicidad también generan símbolos políticos, reconocimientos, adscripciones. Frente al descrédito de la política, frente a la crisis de representación y especialmente frente a una legitimidad impugnada, acudir a las retóricas de la seguridad como golpe de timón para fortalecer una imagen, es una estrategia.

En el México de la crisis postelectoral, con un presidente recién nombrado y debilitado por los fuertes conflictos y polarización social que caracterizaron el escenario mexicano del 2006, la primera medida, una vez tomado el poder, no podía ser otra, que una señal contra el narco y una a "favor" de la seguridad nacional.

Así, el nuevo presidente Calderón, reduce el gasto social en educación, ciencia y cultura y aumenta el presupuesto de las fuerzas de seguridad y crea una super oficina de seguridad nacional. Su primer acto como titular del Ejecutivo en diciembre de 2006, fue el de incorporar diez mil soldados a la Policía Federal Preventiva y a la Agencia Federal de Inteligencia y, en enero de 2007; iniciar una operación de "ataque frontal" contra los carteles de Michoacán y Baja California, con gran aparato de prensa. No sin antes advertirnos "que habrá pérdidas humanas en esta guerra."

Pero en un dato que no es irrelevante, el año concluye con diez "ejecutados" en un solo día, en el Estado de México y Guerrero, pese al operativo añadido de "blindaje" a las fronteras estatales para "evitar la fuga de los narcotraficantes." Se confirma en la prensa nacional que al menos desde el 2003, varios narcos y sus familias recibían subsidios gubernamentales "agrícolas," a los que se sumaban los entregados para crianza de ganado y cultivo de pastos para reses: se produce silencio sobre esta noticia que no es comentada ni problematizada por los editorialistas entusiastas de la mano dura del nuevo presidente.

Calderón tendrá en el narco un enemigo adecuado para fortalecer su debilitada imagen. Los grandes y aparatosos operativos ocupan los grandes titulares, mientras el orden paralegal abierto por el poder del narco sigue su curso.



¿Resguardar lo evidente?

Lo que las imágenes anteriores permiten aprehender es que el efecto principal de las retóricas de la seguridad es exacerbar de un lado, tensiones pre-existentes pero de otro lado, promover la emergencia de nuevas categorías bajo sospecha y abonar el terreno para una "zona libre de derechos humanos," como alguna vez se refirió Rumsfeld a la prisión en Guantánamo.

Es útil acudir a los viejos filósofos. David Hume planteó, al elaborar su teoría de las pasiones (el miedo, la esperanza, el odio, el amor), que hay que distinguir "causas y objetos." La "causa," sería aquella idea que excita las pasiones mientras que "el objeto" es aquello a que dirigen su atención, una vez excitadas.¹⁷

Me interesa destacar aquí la noción de "objeto de atribución," en tanto éste es siempre producido por la propia pasión, lo que permite desestabilizar la idea positiva de que motivo (causa) y objeto de la pasión, en este caso el miedo (a la inseguridad, a las violencias), son la misma cosa. El concepto de "objeto de atribución" de Hume resulta fundamental para comprender los mecanismos que intervienen en la difusión de las retóricas de la seguridad y su efecto en la emergencia de "objetos de atribución."

Lo que me interesa es precisamente calibrar el impacto en las dinámicas de la vida cotidiana, en los procesos de socialidad y sociabilidad, toda vez que encuentro en estas retóricas una interpelación directa a las pasiones (o "afecciones" en el vocabulario de Hume). Dice el filósofo: "nada excita con mayor fuerza una afección que el ocultar una parte de su objeto envolviéndolo en sombras, las cuales, al mismo tiempo que dejan ver lo suficiente para disponernos a favor (o en contra, añadiría yo) del objeto, dejan aún algún trabajo a la imaginación. Además de que una incertidumbre acompaña siempre a la oscuridad, el esfuerzo que hace la imaginación para completar la

idea despierta los espíritus, y proporciona una fuerza adicional a la pasión" (Ibid., 149). Considero que las retóricas de la seguridad trabajan sobre la tensión realidad-imaginación, el "mostrar" y el "ocultar" y, en ese sentido, el papel que Hume otorga a la incertidumbre provocada por esta tensión, cobra en esta cita toda su importancia. Aunque el miedo (a la inseguridad), la esperanza (en la solución), el odio (a los supuestos culpables) y el amor (por el líder carismático cuyo gesto elimina el miedo) promovidos por los discursos de la seguridad, sean una pasión subjetivamente experimentada, sus ritmos y sus tonos pueden ser modulados según se incrementa el espacio de indefinición de su figura.

La (in) visibilidad como estrategia

Una de las principales características de las retóricas instaladas en torno a la seguridad, es su rechazo a cualquier forma de disenso con respecto a las verdades que erige. De talante autoritario, estas "verdades" suelen autoerigirse como proclamas universales a salvo de la crítica o de la prueba empírica. Adquieren el estatuto de "profecías" que al instalarse en el sentido común, comportan fuertes dosis de disciplinamiento social, en tanto que, de maneras ambiguas, el territorio en el que operan no admite argumentación.

Por tanto, el resguardo de la (in)visibilidad de las violencias es asunto clave para el mantenimiento del orden colapsado; su visibilidad o silenciamiento actúan como mecanismo para garantizar la perpetuación de un desgastado y anacrónico orden desbordado. Este mecanismo tiene el efecto mayor de invisibilizar la creciente emergencia y empoderamiento del orden paralegal.

Pese a lo dramático de sus efectos, las retóricas de la seguridad no dejan de ser "lamento," "conjuro," "amuleto" contra los efectos evidentes de la fortaleza de una paralegalidad que viene anunciando un mundo en el que los pactos conocidos han tocado fondo. No deja de resultar paradójico que Norbert Elias haya señalado (en su crítica a Kant) que la búsqueda de causas personales (la culpabilidad de las personas) caracterizó el periodo anterior a la modernidad. Dice Elias "La pregunta ¿Quién destruyó mi casa con un rayo?, precedió a la pregunta ¿Qué destruyó mi casa?" (Elias, 1994:43). Siguiendo a Elias, podríamos afirmar que la etapa por la que atravesamos reactualiza la pregunta por la responsabilidad de "personas vivas," concretas, y elude la pregunta por las configuraciones sociales y los cambios. Mientras los operadores de la paralegalidad se "modernizan," avanzan, reconfiguran; las retóricas de la seguridad apelan a las fuentes primordiales de los miedos pre-hobbesianos: la causa eficiente, el ejemplo a mano, el enemigo ejemplar.

Así me parece que la colaboración compleja entre la violencia expresiva y la compensación de la ausencia (de orden), la geopolítica del miedo y las retóricas de la seguridad, traen al centro del debate y de manera muy seria, un replanteamiento en la idea de modernidad que nos hemos dado.

Sin tener certezas, me aventuro a plantear que la paralegalidad abierta por el crimen organizado constituye una primera respuesta al declive de la institucionalidad y su desafiliación acelerada. Por ello quisiera preguntarme con Elias, por los cambios que explican la configuración actual del mundo.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah (2005): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude (1977): *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona, LAIA.
ELIAS, Norbert (1994): *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona, Península.
GIDDENS, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad.
HOBSBAWM, Eric (2000): *Bandits*. NY: New Press.
HUNTINGTON, Samuel (2004) ¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense. México: Paidós.
LÖWY, Michael (2003): "Las formas modernas de la barbarie," en *Metapolítica* Vol 7. No. 28. Marzo-abril. México. Pp. 38-46.
MONGIN, Olivier (1993): *El miedo al vacío. Ensayo sobre las pasiones democráticas*. Buenos Aires: FCE.
REGUILLO, Rossana (2006): "Los miedos: sus laberintos, sus monstruos, sus conjuros. Una lectura antropológica," en *Etnografías contemporáneas* No. 2. UNSAM, Buenos Aires, Abril de 2006, pp. 45-74
— (2005): "La mara: contingencia y afiliación con el exceso," en *Nueva Sociedad* Nº 200. Noviembre de 2005. Caracas. Pp. 70-84
SEGATO, Rita Laura (2004): "Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez." En *Ciudad Juárez: De este lado del puente*. México: Instituto Nacional de las Mujeres / Epikela / Nuestras Hijas de Regreso a Casa. 2004 (también disponible en <http://www.unb.br/cs/dan/Serie-362em.pdf> y en *Labyrin, Estudios Feministas* Nº 6, agosto/diciembre 2004, <http://www.unb.br/lh/hs/gelem/>)

Notas

- 1 La "mara" es la denominación que reciben las pandillas de centroamericanos y norteamericanos inmigrantes cuyos métodos violentos y crueldad han crecido en los últimos años. Los "kaibiles," son soldados de fuerza especial guatemalteca cuya triste popularidad se hizo visible durante los años de la guerra sucia en ese país. Hoy, distintas investigaciones afirman que tanto maras como kaibiles se han convertido en las nuevas fuerzas de operación del narcotráfico mexicano. Ver Reguillo, 2005.
- 2 Los informes de distintas corporaciones de seguridad nacional indican que en México existen alrededor de 130 organizaciones vinculadas al narcotráfico, con infraestructura y armamento superior al de las fuerzas policíacas. Y en el más reciente informe de la Procuraduría General de la República, se reporta que de los cien mil delitos de orden federal cometidos en 2006, el 51% corresponde a la producción, transporte, comercio, suministro y posesión de drogas.
- 3 Desarrollo este concepto en Reguillo, 2006, que antropológicamente posibilita el análisis de la especialización de los miedos sociales.
- 4 La muerte de Sadam Hussein a través de la hora es una buena metáfora del colapso de la oposición civilización-barbarie.
- 5 Una visita cotidiana por la prensa latinoamericana bastaría para desestabilizar la idea de "excepcionalidad."
- 6 Ver de esta autora....
- 7 Tomo en préstamo esta categorización de Sagato que utiliza para referirse a los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez.
- 8 Como la guerra entre estados, el secuestro, el robo.
- 9 Pienso que un analizador importante de estas interpelaciones emocionales, disfrazadas de científicas son por ejemplo los intrépidos "argumentos" que esgrime el Dr. Samuel Huntington en su obra más reciente, sobre la identidad estadounidense y la plaga mexicana. Ver Huntington (2004)
- 10 Por ejemplo la simplista organización geopolítica del mundo en un "eje del mal" y un "eje del bien."
- 11 Ver la "Ley contra el combate de las actividades delincuenciales de grupos o asociaciones ilícitas especiales," de la Corte Suprema de Justicia de El Salvador, promulgada en el Diario Oficial 65, Tomo 383, o la "Operación Mano Dura y la Ley Antinarco, propuesto por el Presidente de El Salvador, Francisco Flores, difundido en cadena nacional (radio y televisión) el 23 de julio de 2003.
- 12 Para entender estos mecanismos, me parece fundamental establecer la diferencia política entre tema y agenda. Todas las agendas se sustentan en temas, pero no todos los temas logran transformarse en agendas.
- 13 Fue Giddens (1993) el que introdujo esta importante categoría para referirse al sistema "ciego," constituido por decisiones y operaciones despersonalizadas, sistémicas e invisibles. Si bien he compartido esta formulación, hoy tengo serias dudas de que el sistema sea tan "ciego" y tan "experto" como supone Giddens y la tecnología desarrollada. El subrayado es mío.
- 14 Al Doctor Huntington le parece suficiente evidencia de este "rezago" el hecho de que en 1998, "José reemplazó a Michael como nombre más popular entre los niños recién nacidos tanto de California como de Texas" (Ibid., p. 296). Tal vez podríamos titular este apartado como la importancia de llamarse Samuel.
- 15 Una versión sintética de la emisión de este programa, está disponible en <http://www.minutemanproject.com/default.asp?contentID=99>
- 16 Ver el interesante estudio introductorio a la Disertación sobre las pasiones realizado por José Luis Tasset Carmona. Hume, 1990, pp. 23-27.

Pasiones y violencia

Leonor ARFUCH

Profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

El día es un atentado
Roberto Matta, 1942

Miedo, violencia, inseguridad, vulnerabilidad, son significantes que cualquier habitante urbano reconocería hoy como ligados a su propia experiencia, aunque no hubiera sufrido en carne propia ninguna pérdida o agresión derivada de ellos, más allá de la violencia cotidiana –física, visual, sonora– que se despliega hacia adentro o afuera del umbral doméstico y en los intercambios más corrientes.

Curiosamente, esta percepción, en relación directa con el título de la mesa redonda que hoy nos convoca –“Miedo, violencia y exclusión social”*- apareció extensamente tematizada en una nota del diario *La Nación* –uno de los más importantes de la Argentina, de tradición conservadora- aparecida el domingo 12 de agosto de 2007, cuyo título, en la primera página, rezaba “Un porteño de cada cuatro fue víctima de la inseguridad,” acompañado de un típico “mapa del delito.”

La nota remitía a los resultados de una gran encuesta realizada por el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y la Universidad (privada) de San Andrés, que interrogó en la primera mitad de ese año a 24.000 vecinos en torno de la “victimización,”

es decir, de su experiencia (o la de sus allegados) respecto de haber sufrido algún delito, así como de su “sensación” respecto de la inseguridad en su barrio y por ende, de su “temor” de ser víctima de alguno. Estos resultados, comentados cualitativamente en relación al tipo de delito, frecuencia, distinción de género, etc. aparecían graficados en varios “mapas” que señalizaban las zonas de alto, medio y bajo riesgo, según un trazado, en orden decreciente, que iba de las más desfavorecidas a las más favorecidas: aun cuando los delitos ocurren siempre entre los más pudientes, son los barrios más pobres los de mayor riesgo.

Más allá de la amplitud de la encuesta y de su peculiaridad –es la primera de este tipo, realizada con un muestreo comunal que recoge resultados diferenciados por barrios y hasta por calles y manzanas-, la idea de “victimización” parece más apropiada, para abordar el tema de la violencia urbana desde el plano de la subjetividad, que los habituales “mapas del delito” que los diarios suelen construir frente a acontecimientos de este tipo y que en general remiten (o pretenden remitir) a la facticidad de los “hechos.” La “sensación” o la “percepción” aparecen aquí ponderadas frente a la estadística de esos “hechos,” siempre incierta, cuyos datos suelen provenir de diversas fuentes (policiales, judiciales, etc.), a menudo incompatibles, y donde ya se sabe que sólo se denuncia uno de cada tres.

Pero si el “miedo” en la ciudad –o la sensación de “inseguridad”- aparece hoy como componente inherente de la subjetividad, no es solamente en relación al delito, a esa crónica roja que constituye el

género privilegiado del discurso de la información, ya sea en medios gráficos o audiovisuales –aun cuando esa crónica aparezca cada vez más investida de esa “innecesidad del crimen,” al decir de Barthes, que lleva a matar porque sí, por poca plata, por nada... (y en ese gesto innecesario es quizá donde anida la mayor violencia, la reacción más primitiva y visceral que enfrenta el tener y no tener, el ser y no ser). Hay otro miedo, que podríamos llamar global, que sobrevuela los espacios físicos y simbólicos, donde la guerra perpetua –el atentado, el secuestro, la invasión, el bombardeo, la huida desesperada, la disolución de los cuerpos, todo lo que condensa la expresión *War on terror* – está presente en una cotidianeidad amenazada –y amenazante- aunque transcurra en lejanas, desoladas geografías. El hábito de sentarnos frente a ese panorama aterrador desde la intimidad del hogar –y frecuentemente, a la hora de la cena- forma parte inherente de esta “nueva” subjetividad que es también la percepción de una nueva vulnerabilidad, que nos expone al peligro en cualquier escenario. Mucho antes del 11/9, del 11 de marzo en Madrid y del 7 de julio en Londres, tuvimos en Buenos Aires dos escenas de parejo horror: los atentados a la embajada de Israel en 1992 y a la sede de la AMIA, la comunidad judía argentina, en 1994, ambos con elevado número de víctimas y ningún responsable juzgado.

La idea de “victimización” es así pertinente para pensar no solamente nuestro lugar –real o posible- en la trama de delitos comunes de la ciudad en que vivimos –secuestros, robos, hurtos, violaciones- sino también el lugar mismo de la víctima, como figura paradigmática de nuestro tiempo, y su relación necesaria, metonímica, con el miedo. Víctimas de la guerra, la violencia, la discriminación, las catástrofes naturales, que la mediatización pone ante nuestros ojos en un vaivén ya típico, donde las cámaras saltan de las ruinas humeantes, la barricada o la inundación, a los gestos del dolor o la estupefacción, los rostros de testigos o familiares y las fotografías de los afectados, imágenes que se inscriben, bajo un modo trágico, en esa gran retórica de subjetivación, también en auge, donde lo vivencial y lo biográfico adquieren un interés prioritario.¹ Así, más allá de las vidas famosas, consagradas, de los géneros canónicos de la intimidad –autobiografías, diarios íntimos, correspondencias- y sus innumerables variantes, los medios han ido acentuando en los últimos años la focalización en las vidas comunes, cuyas peripecias e infortunios –aún cotidianos- suscitan una inmediata identificación. Una colocación ante la desdicha

de un otro “que podría ser yo” –estupor, piedad, indignación, miedo- no exenta de pasión escópica, que comparte, con formas artísticas más elaboradas, esa obsesión de la presencia que Derrida anotara como un rasgo de época: el testimonio, la voz, el cuerpo, la persona, como garantía de autenticidad, es decir, del lazo emocional que anuda la creencia.

Y aquí también podría anotarse una disrupción en la figura de la víctima, una cierta indeterminación entre víctima y victimario, tanto en las pequeñas violencias cotidianas como en ese punto límite que supone la autoinmolación: reunir las dos figuras en un instante imposible donde es el propio cuerpo el que hace estallar otros cuerpos.

A veces, una historia personal, una víctima de la delincuencia, se transforma en emblema, en estandarte, en un asunto público, político, donde se añan la sensación de inseguridad, la tristeza, el miedo y la venganza –las pasiones “tristes” según Spinoza- con un sospechoso deslíz acusatorio hacia otras víctimas, las de la exclusión social. Así sucedió en la Argentina en 2004 con el “caso Blumberg,” donde el padre de un hijo de clase media alta asesinado por sus secuestradores en un confuso episodio con participación policial, se convirtió de un día para el otro en el referente obligado de la lucha contra la “inseguridad” –con su correlato de violencia represiva y autoritarismo- convocando, con la ayuda de un descomunal aparato mediático, a casi 200.000 personas en la plaza pública más de una vez, bajo el lema “Axel es el hijo de todos” –proeza que ningún político estaba en condiciones de realizar- e imponiendo un endurecimiento en las leyes penales que ningún debate parlamentario hubiera sido capaz de acordar. Afecto, identificación y lazo social se articulaban así dando una nueva forma a la política, o poniendo en evidencia, en torno de una cuestión sin duda candente e insuficientemente abordada por el progresismo –quizá, por nuestra trágica historia, la “seguridad” como ámbito propicio para la vida y su resguardo siempre quedada ante su mala fama- la profunda imbricación entre pasiones y política, que la derecha parece tener muy bien asimilada.²

El caso, por demás paradigmático, revitalizó una vieja polémica: la de los delitos cometidos por “menores” –un signifiante que sólo alude a niños o jóvenes de clases bajas- y la consiguiente demanda por la baja de la edad de imputabilidad, así como, en general, por el aumento de las penas a toda edad. La clásica aleación entre pobreza/ marginalidad/delincuencia –con una tímida referencia a la “corrupción policial”- volvía a poner en la balanza dos polos hipotéticos e inconciliables: de



un lado la gente “decente” que estudia y trabaja y respeta las normas –como su hijo–, del otro, los malvivientes, que sólo requieren del rigor de la ley, a cuyo endurecimiento se oponen los defensores de los “derechos humanos” (“que –según el padre–, sólo parecen ocuparse de los derechos humanos de los delincuentes...”). Y aquí, obviamente, en el terreno de la “demanda de seguridad” volvía a dirimirse la cuestión de la democracia –y de la vigencia plena de derechos, como los que postula la Convención Internacional de los Derechos del Niño y el Adolescente suscripta por la Argentina, por ejemplo, y vulnerados por esas demandas– versus la típica reacción represiva, clasista y autoritaria, incrementada sin duda, en cierto registro del imaginario y el sentido común, por la experiencia de nuestras dictaduras.³ Difícil aprehender los rasgos sutiles de esa supervivencia, que a veces se manifiestan muy lejos de su “fuente,” si pudiera decirse, hasta en mínimos episodios de la vida cotidiana.

A ese registro de los delitos que podríamos llamar “corrientes,” donde se mezcla la crónica roja con las redes del narcotráfico y de otros tráficos ilegales, involucrando muchas veces a figuras y funciones de la política, a nivel nacional e internacional (las famosas “valijas,” los hechos de corrupción) podría sumarse otra violencia, de distinta índole, pero que suele tener los mismos resultados trágicos: la del fútbol, la de las aglomeraciones, la que a veces estalla en una protesta popular, impulsada por la represión policial, por ajenos a la misma o por la lógica genuina del antagonismo: si la política se juega también en la calle –el aumento de la protesta y la movilización es notable en la Argentina, y, creo, en toda Latinoamérica– la tensión del enfrentamiento es siempre difícil de graduar: es más una cuestión de cuerpos y de espacios a conquistar que de discursos temperados y meras consignas. Aquí también se “actúa” para (que venga) la televisión y el éxito puede estar dado a veces por la eficacia de la performance (en la Argentina, son claros los ejemplos de los piqueteros, los cortes de ruta, la toma de edificios en protesta, etc.).

Hay también por cierto una violencia simbólica, que atraviesa los géneros discursivos, de la multiplicidad de sus ocurrencias, de la palabra al audio/visual, del cine a la literatura, de la publicidad, el diseño o la moda a las artes plásticas, de la pomografía *hard* o *soft* a la fotografía documental o la Internet: violencia temática y también formal, violencia del consumo y de la adecuación a modelos excluyentes, forzamiento de los límites de la representación, trabajo sobre lo espectral, lo trágico, lo cadavérico, lo repulsivo y lo abyecto, violencias sobre el cuerpo y sobre el propio cuerpo, sobre la pequeñez y la desmesura, sobre la potencia y la fragilidad, en definitiva, sobre la complejidad del ser en el tiempo y en nuestro tiempo. Una violencia que es a la vez sintomática y catártica, que está presente, con las consabidas diferencias éticas, estéticas y políticas, tanto en el cine de taquilla de Hollywood como en obras de arte o de culto, tanto en el exceso espectacular como en la mortificación minimalista, y que, de diversa manera, escenifica los miedos concientes e inconcientes, la pérdida del rumbo, esas “vidas precarias,” al decir de Judith Butler, que son las nuestras, las de todos nosotros, aún al amparo de una cierta comodidad del vivir y del pensar. Un miedo, cuidadosamente construido desde los medios y la política, como uno de los más eficaces dispositivos de control social.

Uno podría decir que esta violencia no es “nueva;” que el siglo XX, para no ir más atrás, sobrepasó todos los límites del horror y de la experimentación, tanto en la maquinaria de la muerte como en la fantasía apocalíptica, la dislocación formal del arte o el despliegue inaudito de la técnica. Es verdad, pero toda “novedad” presente combina elementos de distintas maneras y en diverso grado, y tal vez de lo

que se trate ahora sea justamente de una cuestión de grado, en que una supuesta “normalidad” de la vida –no hay conflictos “mundiales” más allá de la universalidad dudosa de la globalización– transcurre todo el tiempo amenazada por estados de excepción.

Pero quizá la mayor violencia sea aquella que no tiene una escena específica, que sin ser para nada “invisible” sólo puede ser aludida en conexión metafórica o metonímica, o por frías estadísticas que percuten en el imperativo ético pero que tienen muy poca incidencia sobre los “hechos” –porque aquí sí se trata de “hechos:” la inequidad social, el abismo de la desigualdad. El mismo día en que apareció el artículo de *La Nación* que mencioné al principio, el diario nacional *Página/12*, que podríamos catalogar como “progresista” –haciéndonos cargo de la imprecisión de este significante– publicó una larga entrevista a un economista argentino muy respetado, Javier Lindenboim, profesor de la UBA (Universidad de Buenos Aires) y especialista en temas de trabajo, donde se aludía precisamente a la desigualdad social como “la madre de todos los temas” pero que, sin embargo, no figura al tope de la agenda pública ni como tematización privilegiada de los medios: su “costado perverso, decía Lindenboim, es que a nadie le importa.” Más allá del adagio quizá bíblico de que “pobres habrá siempre,” es indudable que la herencia de nuestras dictaduras y el neoliberalismo salvaje de los ‘90 dejaron como saldo –entre muchas otras pérdidas– un notorio agravamiento de la desigualdad, en términos de esa brecha distributiva entre los más ricos y los más pobres, que, según las estadísticas, no ha dejado de ahondarse. Es cierto que este fenómeno es de algún modo extensible a los países desarrollados –para algunos, efecto indeseado de la globalización– pero también es cierto que, en un hipotético “mapa” mundial, la cartografía de peligro se sitúa en África, Asia y América Latina.

Esta violencia de la desigualdad se da precisamente en tiempos de una acumulación inaudita de riquezas y de una visibilidad exacerbada de las mismas, gracias a las tecnologías de la

comunicación global –nunca hemos asistido a tal despliegue de exhibición de las fortunas, sus cálculos estimativos y comparativos, los modos de vida consecuentes, la invención de territorios donde se concentran los super-ricos. Hace poco también leí, en un diario, una nota, obscena en sus términos, sobre una región en los Estados Unidos creada para que vivan y proliferen sin perturbaciones aquellos cuyas fortunas equivalen –o superan– el PBI de ciertos países.

Esta creciente inequidad, que también se traduce en imparables flujos migratorios, dio impulso, hace algunos años, a la categoría de “exclusión” como analizador ineludible para las ciencias sociales. Un significante sin embargo riesgoso, controversial, por cuanto traza, performativamente, una barrera entre un “adentro” y un “afuera” colocando “afuera” a cierta parte del cuerpo social –a cierta parte de los “sin parte” diría Jacques Rancière– dejando a menudo en la sombra todas las “inclusiones” –afectivas, identitarias, solidarias, institucionales, etc.– que la misma posición genera. Como advertía el etnólogo francés Gérard Althabe, a veces, queriendo denunciar la marginalidad o la exclusión, se corre el riesgo de cristalizarla, esencializando sus términos y sus sujetos.

Violencia de la desigualdad que está en el corazón de esa “violencia sin nombre” –tomo esta expresión de Pietro Barcellona– que afecta a nuestras sociedades y a la idea misma de “comunidad” y que requiere de una nueva concepción de la justicia, tanto en sus términos jurídicos –justicia no como castigo ni como venganza– como éticos y entonces, más allá de los complejos y perversos mecanismos del capital y del mercado, de una nueva concepción de la responsabilidad por el otro, en los términos absolutos en que lo plantea Lévinas, responsabilidad que nos concierne a todos, pese a las (insalvables) disimetrías de poder.

Texto leído en la mesa redonda: “Nuevas subjetividades urbanas: miedo, violencia y exclusión social,” organizada por el Magister en Estudios Culturales de la Universidad ARCS, agosto 2006.

Bibliografía

- ALTHABE, Gérard 1991 *Vers une ethnologie du présent*, Cahier 7, Paris, Editions de la Maison du Sciences de l’Homme.
 ARRUCH, Leonor 2002 *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
 — 1997 *Crímenes y pecados. De los jóvenes en la crónica policial*, Buenos Aires, Cuadernos del UNICEF Nº 2, 1997.
 BARCELONA, Pietro 1992, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta.
 BARTHES, Roland 1984 [1967] *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, du Seuil.
 BUTLER, Judith, 2006, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
 LEVINAS, Emmanuel 1983 [1979] *Le temps et l’autre*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France
 MOUFFE, Chantal, 2005 “Política y pasiones: las apuestas de la democracia” en Arluch, L. (Comp.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Paidós. pp. 75-101.
 RANCIERE, Jacques 1995 [1996] *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Notas

- ¹ He abordado extensamente esta temática en mi libro *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2002 (2da. Reimpresión 2007).
² Es interesante al respecto el planteo que hace Chantal Mouffe en el artículo “Política y pasiones: las apuestas de la democracia” en Arluch, L. (Comp.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 75-101.
³ En la minuciosa construcción de la “criminalidad juvenil” –como de la criminalidad, a secas– en la prensa gráfica o televisiva, son notorios los procedimientos discursivos que recrean la escena del crimen, su anterioridad o sus resultados, a través de la voz de testigos, vecinos, parientes, a menudo reproducida –o recogida– como en el diálogo de la novela, y donde aflora de inmediato la violencia como excusa para más violencia, el “ojo por ojo” como única forma de entender la justicia. He trabajado este tema, en particular ligado a la “criminalidad juvenil” en *Crímenes y pecados. De los jóvenes en la crónica policial*, Buenos Aires, Cuadernos del UNICEF Nº 2, 1997 (2da. Edición, 2001).

Recuerdo, transmisión y educación:

reflexiones sobre la conmemoración del golpe militar en la escuela argentina

Inés DUSSEL

Coordinadora del Área Educación y Sociedad, FLACSO/Argentina

En el 2006, la sociedad argentina conmemoró los 30 años del golpe militar de diversas maneras: actos, marchas, muestras artísticas, debates, publicaciones, discursos. Tomadas en conjunto, estos eventos marcan un nuevo hito en las formas de recordar el pasado reciente. Vale la pena señalar que siempre se recuerda desde el presente: la conmemoración del golpe en este 2006, posterior a la acción reparatoria de Kirchner en la ESMA en el 2004 y a la reapertura de los juicios a los genocidas en estos años, es bien distinta a lo que se puso en escena en 1996, en plena vigencia de las leyes de amnistía de Menem, y a 1986, con el juicio a las Juntas militares aún fresco.

Así como hay que destacar que el recuerdo es algo que se produce en el presente,¹ también vale remarcar que se lo hace en contextos determinados. La pregunta sobre cómo se recuerda hoy en la escuela no es, entonces, una pregunta cualquiera, que pueda prescindir de las discusiones actuales sobre las políticas de la memoria ni de los problemas y desafíos contemporáneos de las instituciones educativas argentinas. En escritos anteriores (Dussel, 2001 y 2002),

planteé que el tema de la memoria se entroncaba con la cuestión de las políticas de la transmisión más generales de la escuela y de la sociedad. No es sólo un problema de los contenidos de la memoria, sino también de las formas que ella asume, de las relaciones con la cultura que propone, de las formas institucionales en que se la ejerce, y de los diálogos que habilita con lo contemporáneo. Esto último es particularmente importante, ya que, como decía Walter Benjamin, cada generación tiene una cita propia y original con el pasado. Se plantea allí la cuestión: ¿qué lugar se le hace desde la escuela a que esa cita, ese encuentro donde cada uno se apropia y recrea ese pasado, tenga lugar? La pregunta –una vez acordado, como parece estarlo en la sociedad argentina actual, que esa memoria debe ser transmitida–, es qué se enseña de esa memoria y cómo se la enseña en las escuelas, para que el compromiso con el “Nunca Más” sea renovado y recreado por las nuevas generaciones. En ese sentido, la noción de “políticas de la transmisión” se enmarca en preocupaciones políticas y pedagógicas sobre qué vínculos con el saber, con el pasado y con el futuro habría que habilitar desde la escuela hoy, aquí, en este tiempo, para estos tiempos.²

Pensar en ese “contexto determinado” que es la escuela implica admitir que ella no es una correa de transmisión neutra, sino que es una institución con sus propias lógicas, su cultura, sus tradiciones, sus agentes. Entre esos rasgos propios, está la dificultad de la escuela argentina, por sus peculiares tradiciones pedagógico-políticas, de hacerle lugar a los temas polémicos o

beligerantes. Todos sabemos que la dictadura es un tema difícil, porque abrió una grieta profunda en la sociedad argentina que todavía no cierra (y está bien preguntarse: ¿podría cerrarse alguna vez?), y también planteó una demanda de justicia y memoria que, afortunadamente, sigue abierta. No se trata de revanchas, sino de reclamos que hacen a nuestra propia condición como sociedad, a la voluntad de no matarnos, a la posibilidad de reclamar juicios justos, a la conciencia de que la vida propia y la vida ajena son igualmente valiosas. ¿Cómo “acomoda” la escuela estos temas, cuando el sentido común normalista ha tendido a plantear que la escuela debe ser “neutral” y “objetiva”? ¿Cómo lo hace, también, frente a ciertas “partidizaciones” evidentes³ que no dan lugar a recreaciones más libres? Algunas investigaciones recientes (Pereyra, 2006) muestran que en las escuelas argentinas se habla de estos temas, y se es eficaz en lograr una contundente condena moral (absolutamente necesaria) a la dictadura, pero muy ineficaz en proveer explicaciones, marcos de referencia y sobre todo en promover la pregunta sobre cómo fue posible el horror, y el lugar que a cada uno le toca en revisar ese pasado y en sostener un compromiso democrático hacia el futuro.

En las páginas que siguen, me gustaría reflexionar sobre la memoria y la educación, para contribuir al debate sobre el lugar de la escuela en la construcción de una memoria pública en estas condiciones presentes, y para ayudar a que lo que ya se hace –que, reitero, no debe ser subestimado–, produzca mejores efectos sobre la vida escolar y sobre la sociedad en general.

1. La escuela y la memoria

Volvamos un poco atrás en el argumento. En el sentido común post-dictatorial, todos quienes suscribimos al gesto de un “Nunca Más” coincidimos en que una de las tareas principales de la educación ciudadana es mantener viva la memoria sobre la historia reciente y sentar las bases de la condena de cualquier otro intento dictatorial y genocida. A través de libros, actos, murales y monumentos, se ha buscado afirmar una memoria pública que transmita esta condena a las nuevas generaciones.

Una encuesta publicada en la revista *Viva* hace unos años (*Clarín*, domingo 11/8/2002) da indicios de que parte de esa transmisión está teniendo lugar. En un cuestionario sobre las opiniones políticas de más de 11.000 adolescentes de entre 11 y 17 años, un número considerable de chicos clasificó a la dictadura del '76/'83 como la peor crisis de la historia argentina (la primera, no sorprendentemente, es la crisis del 2001/2002). El señalamiento de estos chicos, que no habían nacido en aquel entonces ni vivieron tampoco los primeros años del despertar democrático, muestra que hay un sector importante de la sociedad que repite ese gesto, aún en medio del derrumbe de muchas instituciones y el descrédito de la democracia, y que sus hijos, nietos o alumnos les creen lo suficiente como para enunciar la opinión como propia. La investigación doctoral de Ana Pereyra, ya citada, apunta algo similar: los alumnos de escuelas secundarias de distintos sectores sociales coinciden en condenar a la dictadura como algo malo, como un hecho nefasto que signó la historia argentina reciente.

Quizás el lector adivinará que en mi argumentación viene un “pero,” un “sin embargo” que muestre que no todo son rosas en este camino. Hay algunos obstáculos evidentes; por ejemplo, la lucha entre políticas de la memoria antagónicas y la tendencia de muchos adultos a silenciar, reprimir o menospreciar lo ocurrido, expresión, entre otras cosas, de la dificultad que tiene parte de la sociedad argentina de hablar de la tragedia y de dar cuenta de cómo fue posible el horror, de explicar y explicarse a través de qué mecanismos y complicidades se sostuvo y justificó lo peor. Hay muchos libros y artículos sobre estos temas (entre ellos, el estudio en clave del sistema educativo de Jelín y Lorenz, 2004), por lo cual no me extenderé sobre este punto.

Quisiera, en cambio, reflexionar sobre otros obstáculos, menos explícitos y abordados, que tienen que ver con la propia política de la transmisión de la memoria en la escuela, su inscripción en relaciones de autoridad culturales y pedagógicas, y la particular definición de la memoria y el olvido que establece esa política de transmisión.⁴

Una de las primeras cuestiones a abordar es qué se entiende por recordar en la escuela, y cómo se lleva con el “entender,” el “apropiarse” de cada nueva generación. Es bien sabido que la memoria fue siempre un contenido importante de la educación sistemática o asistemática de las nuevas generaciones.⁴ Muchas sociedades tribales se organizaban a partir de consejos de ancianos; y las primeras formas educativas consistían en general en ritos de pasaje a la edad adulta, en la que los jóvenes eran iniciados en los misterios y secretos del mundo de sus mayores. Más cerca de nuestras instituciones educativas actuales, los monasterios medievales ponían el énfasis de la enseñanza en el arte de la memoria, a través de técnicas y habilidades para recordar las enseñanzas de los padres de la Iglesia. La memoria era, por otra parte, fundamental para entender los libros. Todavía

sin organización en párrafos y oraciones (de acuerdo a Ivan Illich, la puntuación es un invento del siglo XII), los textos se cantaban, y era la cadencia vocal lo que otorgaba sentido a los signos (Illich, 1993).

El medioevo vio resurgir el arte de la memoria de los griegos y latinos, que se basaba en una arquitectura de palacios y casas con habitaciones que guardaban recuerdos (Yates, 1966). La pedagogía de los siglos XV y XVI también hizo hincapié en la memoria; por ejemplo, Juan Vives (1492-1540) sostuvo que “el alumno debe ejercitar diariamente su memoria, de modo que no haya un solo día en que ésta no tenga algo que aprender.” (cit. por Weinrich, 1999:80). Esta lucha sin cuartel contra el olvido era la clave de la tarea educativa, y sus consejos pedagógicos tomaron muchas veces la forma de mnemotécnicas para profundizar y “tensar” esta capacidad, incluyendo posturas corporales, consejos para la dieta, selección de ambientes y escenarios para aprender. Unos siglos después, Kant también repetiría que “sólo sabemos cuanto retenemos en la memoria” (*Didáctica Antropológica*, cit. por Weinrich, 1999:79). Ya en el siglo XX, la psicología de Víctor Mercante (fundador de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata en 1915) también insistió con los ejercicios de la memoria; para él, incluso la imaginación era el producto de recordar múltiples imágenes (cf. Dussel, 1996).

Puede decirse, entonces, que transmitir la memoria ha sido una parte central del contacto entre las generaciones, y más aún, de la tarea escolar. Para el psicoanalista Jacques Hassoun, la inscripción simbólica en una genealogía de mortales es lo que diferencia a los humanos de otros animales. Se trata de pasar “un saber sobre la muerte y la genealogía que dicta la necesidad de que un mínimo de continuidad sea asegurada.” Los humanos “somos todos portadores de un nombre, de una historia singular (biográfica) situada en la Historia de un país, de una región, de una civilización. Somos sus depositarios y sus transmisores. Somos sus pasadores.” (Hassoun, 1996: 15) Sigue Hassoun: “Que seamos rebeldes o escépticos frente a lo que nos ha sido legado y en lo que estamos inscriptos, que adheramos o no a esos valores, no excluye que nuestra vida sea más o menos deudora de eso, de ese conjunto que se extiende desde los hábitos alimentarios a los ideales más sublimes, y que han constituido el patrimonio de quienes nos han precedido.” (Hassoun, 1966:15/16)

Ser deudores de eso: he aquí una primera constatación que sostiene la necesidad de enfrentar la dificultad de la transmisión (Legendre, 1996). Por acción, reacción u omisión, el pasado pesa sobre nosotros como un espectro que señala lo bueno y

lo malo. Más adelante reflexionaremos sobre si es posible “liberarse” de ese pasado, pero mientras tanto retengamos la idea de una deuda, de una carga, que será posible pagar o no, descargar o sostener en la mochila. Por otro lado, dice Hassoun que la transmisión da cuenta del pasado y del presente, porque involucra las acciones y sentimientos actuales. Obviamente, también delimita horizontes del futuro.

2. Las vueltas de la transmisión

Ahora bien, esta relación inter-generacional no debe llevarnos a pensar que la transmisión tiene una temporalidad simple, con una flecha unidireccional que va desde el pasado hacia el futuro, o que se produce necesariamente desde los individuos adultos a los individuos jóvenes. René Kâes señala que “el tiempo de la transmisión no siempre es lineal, puede ser circular, perforado, intermitente. Hoy sabemos mejor que, en los sistemas complejos, tiempos diferentes interfieren, coexisten o se excluyen. De este modo, en las situaciones de pánico o multitud, el tiempo del sujeto singular desaparece en una fusión de las duraciones, al punto que el tiempo ya no puede manifestarse en sus escansiones y ser pensado como sucesión. En este tipo de transmisión, el tiempo puede ser recorrido en diferentes sentidos.” (Kâes, 1996:44/45). La multitemporalidad es otro elemento a retener: la transmisión es un proceso denso, cargado de múltiples dimensiones, donde intervienen sujetos e instituciones que imprimen sus propias huellas, mandatos, deseos.

Esta multitemporalidad hoy está tensada al máximo, por una variedad de factores. En primer lugar, hay un quiebre en las relaciones de autoridad entre las generaciones. Jacques Hassoun dice que hoy a los viejos no se les permite transmitir sus historias, lo que en términos de un tiempo humano implicaría no poder transmitir la historia. En una sociedad crecientemente “juvenilista,” donde lo que vale y lo que corre es ser eternamente jóvenes, cuanto más adolescentes mejor, hay una desautorización de los viejos y de sus experiencias.³ El quiebre en las relaciones de autoridad entre las generaciones también ha llevado a una puesta en cuestión de la misma acción de transmisión. En los debates pedagógicos, no es casual que esta crisis haya coincidido con el auge de un constructivismo “natural” que postula que el sujeto aprende sólo, y que el papel del maestro/adulto es guiarlo o facilitar ese proceso. En sus versiones extremas, pareciera que no hay nada que transmitir, porque el sujeto aprenderá lo que debe aprender por su cuenta.



En segundo lugar, las tecnologías de transmisión y de archivo de la memoria también se han pluralizado (Huysen, 1995). La televisión, la computadora, el consumo masivo de bienes culturales, ha puesto en circulación una cantidad y calidad de información como pocas veces antes en la historia humana. Para algunos, esta diversidad va en contra de darle un sentido a esa transmisión, y los individuos parecen perderse en un laberinto de mensajes; para otros, estos mensajes están altamente estandarizados y la diversidad no es otra cosa que variedad de lo mismo, de un mono-discurso; para otros, en fin, implica un desafío mayor para las instituciones tradicionales de transmisión de la cultura, como la escuela, para desarrollar estrategias y capacidades de selección de este flujo de información, para volver a inscribir a los sujetos en una trama colectiva. Cualquiera que sea la lectura que hagamos de esta pluralidad, lo cierto es que ella está instalada.

En tercer lugar, hay un fenómeno local que se vincula a los efectos de la represión dictatorial en los adultos y en los jóvenes, y que, obviamente, se pone muy de manifiesto cuando se aborda la enseñanza de la historia reciente. Hace unos años, en un reportaje, una hija de una desaparecida contaba que había encontrado un cassette con la voz de su mamá, y que nadie en su familia quería escucharlo con ella. En muchos casos, los adultos no se quieren hacer cargo de esa transmisión, y queda a los hijos ocupar ese lugar de conservar y transmitir la memoria. Como señala Vezzetti en un artículo por demás controvertido, este lugar deja poco espacio para revisar y re colocarse frente al mandato de los padres (Vezzetti, 1998). Podría decirse, siguiendo también los ejemplos de los inmigrantes argentinos en Francia que analiza Hassoun, que es el silencio y la represión de una memoria traumática lo que más limita a las nuevas generaciones para procesar y compartir esa carga, para vincularse a la historia de una manera que permita una recreación de la herencia que no sea pura repetición.⁶

En este sentido, hay que repensar la idea de la transmisión como mera reproducción de la memoria. Por el contrario, dice Hassoun, “una transmisión lograda ofrece a quien la recibe un espacio de libertad y una base que le permite abandonar (el pasado) para mejor reencontrarlo” (Hassoun, 1996:17). El pasado nunca nos termina de abandonar, y la idea de una liberación total es impracticable y poco eficiente –aún ese gesto de rechazo absoluto estaría condicionado por el pasado–; pero podemos “reencontrarlo” de forma que su carga sea menos pesada, más compartida, más elaborada. Es en la diferencia con las generaciones pasadas que inscribimos nuestra propia huella en el mundo.

Pensando en esta huella propia en el mundo, conviene detenerse en la frase ya citada del libro de Beatriz Sarlo (nota 2): “El tiempo propio del recuerdo es el presente: es decir, el único tiempo apropiado para recordar y, también, el tiempo del cual el recuerdo se apodera, haciéndolo propio.” (Sarlo, 2005:10) Notablemente, o no tanto en un libro que discute la primacía de la primera persona, Sarlo usa el adjetivo propio con una conjugación impersonal (es el tiempo el que se apropia/es propio/es apropiado). Sin embargo, me parece importante acotar que, para ser o acontecer, el recuerdo debe pasar por un sujeto (individual o colectivo) que lo apropie, que lo en-carne, que lo asimile, que lo reclame, que lo pase a otros. Hay allí una acción en la que el recuerdo debe ser, con todas las prevenciones que articula tan claramente Sarlo, conjugado en primera persona. Sin esa conjugación más personal, que –también lo sabemos– nunca es del todo “propia” (siempre se hace con lo que uno tiene a mano, con lo que la sociedad y/o la vida pusieron a mano, y, en el caso que nos ocupa, el lugar de la escuela es



especialmente importante en este “poner a disposición”), no hay posibilidades de una “transmisión lograda.” Tampoco hay, creo, posibilidades de dar cuenta y responder más exitosamente a las tensiones actuales de la transmisión, que exigen un diálogo diferente entre las generaciones, y una articulación más abierta de los legados.

En este reencuentro con el pasado, en esta recreación original, Hassoun deja ver que el “olvido,” el abandono, en otras palabras, la libertad del sujeto, también tiene un lugar. En una línea parecida, el psicoanalista norteamericano Adam Phillips sugiere que el olvido tiene un valor para el sujeto y para la sociedad que no debe ser despreciado. Empieza reflexionando polémicamente: “La gente empieza un tratamiento psicoanalítico porque está recordando de formas que no le permiten olvidar.” (Phillips, 1994:22) El “olvido,” en este caso, no sería una desmentida del pasado, una represión pura y dura del pasado, sino que sería parecido al “reencuentro” con el pasado del que habla Hassoun: vincularse con la herencia de una manera más libre y menos atada a sus condicionantes.⁷ También es muy interesante el análisis del autor sobre la “forma” del olvido, sus verbos, sus acciones. Dice Phillips:

“...El olvido..., ¿es más parecido a comer algo o a escupirlo?... Freud describe [en una cita sobre el juicio en “La negación,” ID] dos formas de olvido: si uno escupe algo, uno lo despacha de una vez y para siempre; si uno lo come, lo olvida a través del proceso llamado

digestión. Escupido, sería como si fuera a ser metabolizado en un futuro del cual uno se imagina exento; ingerido, será metabolizado en el cuerpo, y propulsará el futuro. La pregunta entonces no es: ¿qué es lo que quiero recordar y qué quiero olvidar?, si no: ¿qué forma del olvido quiero usar? La imagen de la escupida, tomada literalmente, suma al repertorio una noción paradójica, un olvido absoluto: aquello que puede ser puesto más allá del alcance de la memoria, aquello que no puede ser redimido. ...

Puede haber una cura para los síntomas pero no hay, desde el punto de vista psicoanalítico, una cura para la memoria. El pasado, escrito fantasmáticamente como deseo, nos empuja hacia el futuro; de hecho los síntomas, en esta visión, son los intentos, siempre infructuosos, de una persona para curar su memoria. Y sin embargo Freud nos dice, en su artículo “La negación,” que hay un olvido, que es una manera de recordar, que se convierte en represión y que nos alienta a llamarlo “comer;” y que hay un olvido que es su propia negación, que no deja nada para recordar. Sugiero que Freud siempre mantuvo este dilema sobre cuál de estas alternativas representaba el mejor camino para el psicoanálisis. ... El psicoanálisis, ¿era exorcismo o reciclaje? ¿Puede el pasado ser olvidado, y entonces transformarse en algo que no necesita del olvido?” (Phillips, 1994:24).

El trabajo de memoria, sigue Phillips, es un proceso similar al duelo; quedarnos eternamente reprimiendo la memoria, “olvidando,” es una manera de mantener el duelo abierto; permitimos “olvidar” incorporando la memoria (eso que no tiene cura) de otra manera, reciclándola o escupiéndola para compartirla o para terminar de masticala e incorporarla, podrá ayudar al completamiento del duelo.

Por otro lado, el alemán Harald Weinrich (1999) aporta también una tradición honorable sobre el olvido, que le otorga algo de verdad y de felicidad. “Poder olvidar la desgracia es ya la mitad de la dicha,” dicen Eurípides y Alceo, hablando de las tragedias y los amores. Recuperando la historia de la pedagogía, puede encontrarse en Rabelais y en Montaigne a dos paladines del olvido como método pedagógico. En Gargantúa y Pantagruel, de Rabelais (ca. 1494-1553), el profesor Ponócrates le hace beber a Gargantúa, hasta entonces

educado por los escolásticos más rigurosos, una droga del olvido, el eleboro de Antiquira, que a través de estornudos expulsivos lo purga de “toda la alteración y el perverso hábito del cerebro” que le habían inculcado los profesores de retórica (cit. por Weinrich, 1999:83). Hay aquí una conexión con la escupida y la expulsión del cuerpo de la que habla el psicoanalista Phillips que debería rastrearse en la historia de la cultura. También Montaigne (1533-1592) revaloriza el olvido, y postula que la memoria es contraria al ingenio y la inteligencia. “Saber de memoria no es saber,” dice Montaigne; el conocimiento que importa es el que proviene de la experiencia vital y que, en todo caso, tiene que ver con una memoria de las cosas antes que con una memoria de las palabras (idem, p. 86-88).

Frente a la enseñanza memorística, frente al esclerosamiento de una transmisión, el olvido ha actuado como posible reversión de lo heredado. El “olvido” del que venimos hablando implica, en este caso, el rechazo a una autoridad, a un orden instituido, y puede ser más o menos violento (los matices entre la “digestión” y la “escupida” dan cuenta de esta violencia).⁸ Weinrich llama a las revoluciones “desplomes históricos de la memoria” (idem, p. 189), momentos de cesura donde la orquestación de la temporalidad sufre profundos trastocamientos.

En la sociedad argentina, aún urgida por la falta de castigo a los genocidas y la represión de la memoria, el recordar es casi un imperativo categórico, y las reflexiones de Phillips y de Weinrich sobre el olvido suenan no sólo “políticamente incorrectas” sino sobre todo peligrosas, porque pueden leerse como una adhesión a la desmentida del pasado. Son muchos los que han intentado que se olvide/niegue este pasado siniestro, que se olviden/nieguen las responsabilidades de los genocidas, que se olviden/nieguen las responsabilidades de muchos poderosos que apoyaron la dictadura y que se beneficiaron con sus políticas económicas y sociales. Incluso la misma operación de la dictadura de desaparecer los cuerpos, de buscar la aniquilación hasta del recuerdo, pone más peso sobre la responsabilidad del recordar. Pero lo que me preocupa es una pregunta que me ronda desde que leí el texto de Phillips: ¿no será que estamos recordando de formas que no nos permiten “olvidar,” en el sentido de negarnos la posibilidad de reencontrarnos con el pasado de otra manera, recuperando la transmisión de la experiencia y sueños de una generación a la par que recreando los mandatos que nos dejaron con mayor libertad? Si coincidimos en que algo de esto pasa (y ello es evidente cuando uno recorre las escuelas y ve que, efectivamente, se recuerda, se habla de la dictadura, pero eso no alcanza), quizás entonces habría que pensar en producir otros movimientos en el trabajo de la memoria. En particular, algo que me pregunto es si no hay que producir las condiciones para que aquellos que hasta ahora han sostenido el mayor peso de conservar y transmitir esa memoria (las Madres y Abuelas, los

H.I.J.O.S., los organismos de derechos humanos, los militantes de los setenta) puedan compartirlo con otros, para que ellos encuentren en la sociedad instituciones y políticas que se responsabilicen de esa transmisión y les permitan “digerir” o “escupir” sus recuerdos más libremente. Y también creo que habría que pensar cuáles son las formas que la memoria y el olvido han tomado, cuáles son sus cargas, qué futuros habilitan y cuáles clausuran, y qué otras formas podrían tomar para abrirle el camino a otro reencuentro con el pasado.

3. Otras pedagogías para una nueva cita con el pasado reciente

En esa dirección de pensar las formas de la memoria hoy, el trabajo de Beatriz Sarlo (2005) sobre el lugar del testimonio en la cultura de la memoria –que ya he citado profusamente– abre un debate muy importante para indagar sobre estas condiciones de la transmisión, sus formas, sus posibilidades y sus límites. Sarlo discute el privilegio del testimonio, de la primera persona, en los relatos que se han estructurado sobre la historia reciente; considera que esa primacía no permite discutir y poner en contexto opciones políticas, estrategias de acción, incluso decisiones éticas que se tomaron respecto a la vida propia y la ajena.⁹ Un elemento no menor que aporta Sarlo es que esa primacía del testimonio viene a jugarse en un “teatro posmoderno de los afectos,” que conecta de maneras insospechadas a los testimonios de las víctimas de la dictadura con los relatos de los *talk shows*, los noticieros sensacionalistas y los géneros autobiográficos más espurios. El reinado del “yo” (“yo siento, yo opino, yo creo”) parece no dejar lugar a una discusión pública más general, más democrática, que instale otras premisas y formas de resolver los conflictos. No ayuda a “entender,” no ayuda a promover operaciones críticas que promuevan políticas más democráticas, y lo que es más grave, nos deja sólo padeciendo la experiencia, y no pudiendo construir otros sentidos sobre ella.

Esta condición del “reinado del yo” en el teatro posmoderno de los afectos es también visible en las pedagogías que se ponen en juego en las aulas. Hoy buena parte de las escuelas buscan promover el debate y la participación de los alumnos, pero muchos docentes confiesan no saber “qué hacer” una vez que les dan la palabra a sus alumnos. Parece que, si traemos la primera persona, se instala un régimen de la opinión que no deja lugar a otras empresas de conocimiento, sino a una catarsis repetitiva. A muchos adultos, además, les cuesta



instalar la primera persona, temerosos de tener que responder dónde estuvieron o qué hicieron en esos años funestos.

Aquí, convendría destacar dos cuestiones. La primera es que, tal como lo señala Sarlo, no se trata de borrar la primera persona, ni de negar el valor del testimonio en términos jurídicos o políticos (ni aún en la construcción de memorias públicas), sino de ubicarlo junto a otras fuentes, otros relatos, otros marcos de interpretación. En una frase sobre la que convendría detenerse mucho más de lo que podemos hacer en este artículo, la autora enuncia que hay que apartarse de “la simple noción consoladora de que la experiencia por sí produce conocimiento” (Sarlo, 2005:96). Hay que producir alguna operación con/sobre el testimonio para poder entenderlo, y para que produzca pensamiento. Hay que proveer marcos que ayuden en ese proceso, y aquí el descrédito en que cayeron las variantes expositivas o las lecciones en las clases argentinas no ayuda mucho, porque dejan a los docentes (y mucho más a sus alumnos) sin posibilidades de organizar la información y las emociones que se convocan de manera que aporten a estrategias de conocimiento más sistemáticas y rigurosas.

La segunda cuestión a señalar, distanciándonos en parte del argumento de Sarlo, es que la escuela debería habilitar la primera persona, tanto para que esa enseñanza dé lugar a un aprendizaje, a una apropiación original por parte de los sujetos (porque si no hay un sujeto que se las apropie, que haga que el recuerdo se vuelva propio, esas posiciones no van a perdurar), como también para habilitar la discusión sobre la

responsabilidad social colectiva (“dónde estaba yo,” “qué hicimos cada uno de nosotros en ese momento”). No siempre en la escuela “sobra” el testimonio; muchas veces falta hablar de estas cuestiones, da miedo, hay censura.¹⁰ Lo importante es que, al traer el testimonio, la escuela debiera ayudar a ver que, además de la primera persona, también hay otras “conjugaciones” posibles y necesarias para entender lo que pasó: hay plurales propios y ajenos, hay conjugaciones impersonales, y así como hay individuos, también hay instituciones, hay estructuras y hay procesos sociales, no sólo argentinos sino también mundiales.¹¹ También sería deseable vincular nuestros acontecimientos a otras experiencias humanas de pérdidas, genocidios, memorias. Eso ayudaría a salirse del régimen de la opinión en que “todo vale,” y en que no pueden construirse sentidos comunes más colectivos, y sobre todo más democráticos.

Esta doble articulación de registros personales con otros más colectivos y también más impersonales es importante para pensar a la escuela en el marco de cuestiones políticas y culturales más amplias, que hacen a la idea de comunidad, de lo público y lo privado. Dice el sociólogo Zygmunt Bauman: “Se ha vuelto la tortilla, por decirlo de alguna manera: se ha invertido la tarea de la teoría crítica. Esa tarea solía ser la defensa de la autonomía privada respecto al avance de las tropas de la “esfera pública”... Hoy la tarea consiste en defender la evanescente esfera de lo público, o más bien recondicionar y repoblar el espacio público que se está quedando vacío... Ya no es cierto que lo “público” se haya propuesto colonizar lo “privado.” Es más bien todo lo contrario: lo privado coloniza el espacio público, dejando salir y alejando todo aquello que no pueda ser completamente expresado sin dejar residuos en la jerga de las preocupaciones, las inquietudes y los objetivos privados.” (Bauman, 2002:45). En otras palabras, en el reinado del individuo que se hace a sí mismo, en el dominio del “yo siento-yo creo-yo

opino,” ¿no habría que insistir, más que nunca, en poder pensar políticamente la cuestión de las pasiones y los afectos, no dejarlas libradas al espacio privado? Es allí donde convocar la primera persona, no para darla por sentado sino para trabajar en ese registro problemático donde lo general y lo particular se cruzan, parece muy necesario. También parece necesario para promover otro aprendizaje importante que nos plantea la experiencia de la dictadura: el reconocer que no todo se resuelve en un “yo creo” o “yo siento” implica plantear que hay normas, reglas y leyes que organizan nuestra vida en común y que existen para garantizar que todos podamos decir lo que creemos y sentimos, y también disfrutemos de iguales derechos.

Por otra parte, creo necesario abrir otra serie de reflexiones sobre las prácticas pedagógicas en las escuelas. ¿Con qué prácticas se asocia el recuerdo de la dictadura si se convierte en memoria oficial sin revisar otras cuestiones de la vida escolar? ¿Podemos repensar los contenidos sin repensar al mismo tiempo los vínculos que habilita la escuela? Imaginemos un ejemplo un poco brutal, pero no inverosímil: un docente castiga severamente o hasta expulsa a un alumno por “faltarle el respeto a la bandera” (léase: reírse en la formación de saludo inicial) pero al entrar al aula enseña las atrocidades de la dictadura. ¿A cuál de sus gestos le creará ese chico? Parece urgente, entonces, proceder a revisar las formas de la transmisión, la autoridad pedagógica que instauro, la relación con el saber que propone. Queremos resaltar que las formas que adquiere la memoria no son en absoluto indiferentes al tipo de encuentro que habilitan con el pasado, el presente y el futuro.¹²

Puede objetarse que muchos de los docentes actuales no se sentirían reflejados en este docente expulsor, autoritario. Por el contrario, hay en ellos una preocupación por lograr una enseñanza que no sea intrusiva, invasiva u opresiva. El problema es que tampoco en esa pedagogía hay respuestas claras y unívocas sobre qué y cómo transmitir. Más bien, a veces, en esa pedagogía reaparece la fantasía de la neutralidad y la objetividad del docente, esta vez revestida de ropajes más “progresistas.” James Donald, un crítico cultural inglés, dice que la identidad personal y comunitaria contienen lo abyecto y lo sublime, lo “limpio” y lo “sucio,” lo puro y lo impuro. “Este aspecto de la escolaridad no puede ser higiénicamente empaquetado bajo las nociones de derechos y atribuciones.” (Donald, 1992:169). No vale de nada abstenerse, porque la abstención es también una toma de posición. Si la educación es una pregunta, la pregunta sobre una autoridad que está siempre en cuestión, entonces tenemos que confrontar la responsabilidad de tomar partido, y hacernos cargo de nuestra “contaminación radical” (Spivak, 1994). La pedagogía así se convierte en un ámbito “no para trabajar estrategias más eficaces [y transparentes] de

transmisión sino para ayudarnos a aprender a analizar los discursos que están disponibles y circulan entre nosotros, cuáles nos invisten, cómo estamos inscriptos por lo dominante, y también cómo estamos afuera de ello, y somos otro que lo dominante.” (Lather, 1991: 143). Es memoria, y es olvido; es transmisión de una tradición, y es habilitar un lugar que la conteste y la recree.

Es importante, también, pensar conjuntamente al “recordar” y al “entender.” Parece que lo primero hace referencia más a una actitud ética y política, y lo segundo a una acción de conocimiento; lo primero sería más afectivo, y lo segundo más racional.¹³ La escuela ha tendido generalmente a pensarse como el espacio de aprendizajes intelectuales-racionalistas, pero también tuvo un peso fundamental, aunque no siempre fue explicitado y mucho menos sometido a escrutinio y discusión pública, en la formación de sensibilidades, de disposiciones éticas y políticas. Este es un terreno “pantanos,” en el que cuesta abrirse paso sin sentirse acosado por las tendencias sentimentalistas o la literatura *new age* que procura administrar los sentimientos cual manual de cocina. Sin embargo, si queremos intervenir sobre la formación ética y política, hay que hacerse cargo de esta dimensión de los afectos, de la sensibilidad, y de la dimensión “visceral” de la política y de los vínculos entre los seres humanos (Cohen, 2001). El entender tiene que ir de la mano del convivir, del sentirse afectado, de algún grado de implicación, aunque esa implicación no deba inundarnos ni pretenda diluarnos los unos en los otros (cf. Dussel, 2006).

La dimensión afectiva nos hace entrar de lleno en la cuestión identitaria, que es a fin de cuentas una de las problemáticas centrales de la escolaridad. ¿Cuáles son las identidades colectivas que estamos promoviendo hoy con la enseñanza de la historia reciente? Conviene estar atentos a no reproducir una vieja tradición de la escuela argentina, que creyó que lo colectivo debía ser un todo homogéneo, unívoco, “puro,” rígidamente controlado desde el Estado. Pensemos, por ejemplo, en la identidad nacional que promovió la escuela del siglo XX, no sólo a través de los contenidos sino sobre todo de los rituales; no es casualidad que éstos adoptaran crecientemente formas militaristas, con ideas sobre la autoridad, la comunidad y la educación del cuerpo muy autoritarias (Amuchástegui, 2002). Si en la época de Sarmiento una de las fiestas principales era la del árbol, concebida como una celebración de la naturaleza y de la evolución, a partir de 1908, con el auge de la “Cruzada patriótica,” las efemérides pasaron a ser las de la muerte de los próceres patrios, muchos de ellos recordados por sus hazañas militares antes que por sus logros cívicos. Tampoco es casual que se recordaran las muertes de los “héroes” y no los nacimientos: en este imaginario chauvinista, y tomando las ideas más conservadoras de

los nacionalismos europeos, lo importante para cimentar la unión era el panteón de los caídos, la deuda con los muertos, y no la suerte de los vivos y el futuro de todos.

Lo que está en juego en la enseñanza actual del pasado reciente es qué entendemos por escuela: si es un lazo hacia el pasado, primeramente, o es una construcción que enlaza pasado, presente y futuro de maneras más abiertas o impredecibles. Hay maneras de recordar en la escuela que, paradójicamente, hacen avanzar al olvido. En un maravilloso ensayo sobre Azucena Villalor, Horacio González se interroga sobre las perspectivas de una política progresista que sólo piense el futuro en términos de la deuda con el pasado. Dice, en otras palabras, que corre el riesgo de quedar encerrada en “el culto a los muertos” –aunque éstos sean nuestros queridos y admirados luchadores de la década del setenta–. Retomando una idea de Marx del 18 Brumario,¹⁴ González sugiere que hay que analizar qué pasó en la Argentina para que la izquierda se haya quedado con el panteón de los muertos, otrora patrimonio de la burguesía chauvinista, y sea la derecha quien se embandera con promesas de futuro. El planteo de Horacio González es un trabajo valiente e importante también para revisar nuestro “progresismo pedagógico” y su relación con el pasado y el futuro (González, 2001). Hablar de la escuela sólo en términos de las deudas y legados del pasado (de un pasado, además, nostálgicamente considerado, visto en clave decadentista –“todo lo que vino después fue peor”–), no contribuye a articular una política orientada en otras direcciones. Parafraseando a González y a Sarlo, no nos permite salir de la pesadilla, sino sólo padecerla.

¿No será que tenemos que recordar de otras maneras, maneras que contengan también la promesa de un futuro mejor? ¿No será que, en el recuerdo, hay que habilitar otros sentidos que el de la melancolía? Nelly Richard también nos alerta en esa dirección, cuando denuncia cierto estado de melancolización del pensamiento de izquierda postdictatorial. Entre la pérdida del sentido que impuso la dictadura y sus horrores, y el sentido de la pérdida que nos sigue vinculando a las deudas impagas con respecto a ese pasado, Richard nos conmina a producir efectivamente el trabajo de duelo, que reclama, entre otras operaciones, que narremos ese pasado como pasado, “para no quedar inmovilizados en el punto fijo del recuerdo” (Richard, 2001:107). Precisamente narrarlo como pasado permite establecer relatos que incorporen la discontinuidad, que den cuenta de la falla histórica que supusieron las dictaduras en nuestras sociedades, y que, al mismo tiempo, produzcan memorias que nos sigan incomodando, que no busquen falsas reparaciones y consolaciones en relatos inocuos o simplistas. Quizás una de las claves en la transmisión del pasado reciente es hablar de la distancia entre el antes y el ahora: hay, lamentablemente, continuidades en la historia argentina, heridas que no cierran, injusticias que aún nos duelen;



pero también hubieron, y siguen habiendo, reclamos y actos de justicia, acciones solidarias, acuerdos más democráticos, memorias más consolidadas, debates extendidos a buena parte de la sociedad. Todo eso también debe ponerse en el balance, y no sólo la ausencia irreparable de los desaparecidos.

El trabajo de duelo puede, siguiendo a Nelly Richard, tramitarse mejor si peleamos por otras formas de representación (el arte, la ficción), otras superficies de inscripción para los recuerdos, que “reconjuguen la experiencia en plural. Sin esta proyectividad hacia adelante y también hacia los lados –hacia los bordes donde más se agita lo social– el recuerdo de la “pérdida de la palabra” podría naufragar en un puro discurrir sobre la imposibilidad del nombrar, y conducir al escepticismo impotente que rodea la caída melancólica” (ídem, 107).

Para evitar la caída melancólica, y también para evitar el silencio y la represión que rodearon a estos temas, habría que pensar entonces en otras formas de la transmisión: en plural, hacia el futuro, hacia los lados, hacia la metáfora, hacia la simbolización en otras direcciones. En otro artículo, me referí a museos y exhibiciones que apuestan a otra pedagogía de la memoria, que señalan la caducidad de los monumentos heroicos estatales, de las formas petrificadas de la memoria, y que apuestan a otros medios para ponernos en contacto con la experiencia traumática de quienes

nos precedieron, con sus ilusiones y sus dolores (cf. Dussel, 2001). Ellos dan indicios de que otra forma de transmisión es posible, y nos convocan a pensar creativamente sobre cómo estamos transmitiendo. Cito a Guadalupe Santa Cruz: “El lenguaje no tiene justicia propia, pero tal vez se deje acosar por la memoria. La memoria traumática, más que cualquier otra, conmina al lenguaje a hacer de su delirio una composición, a dar vida a nuevas narraciones.” (Santa Cruz, 2000: 105/106)

Habrà que dar paso a estas nuevas creaciones, atentos a no reproducir las viejas jerarquías, a no petrificar las memorias, a no esclerosar la transmisión, porque sería la peor contribución que podemos hacer

a que el Nunca Más se instale como compromiso colectivo duradero. Habrá que buscar nuevos lenguajes y nuevas formas de representación, que ayuden a que las nuevas generaciones acudan a esa cita con el pasado provistos de relatos más complejos, marcos explicativos más comprensibles, herramientas intelectuales más ricas, para que a su turno puedan recrear nuestro legado, puedan poner su huella, y renueven ese compromiso vital de que todas las vidas merecen la pena, que hay un valor en vivir bajo el imperio de la ley, y que es necesario seguir peleando por la justicia, como a cada generación le toque. Creo que es ahí, en el trabajo con los vivos y por la vida, donde la memoria cobra sentido, y donde la responsabilidad moral con las víctimas se hace efectiva.

Bibliografía

AGACINSKI, Sylviane. 1998. “Questions autour de la filiation,” entrevista de Eric Lamien y Michel Fehér, *Ex xquo* (julio), pp. 2-24.
 ———. 1999. “Contre l’effacement des sexes,” *Le Monde*, feb. 6, p. 1. Berlant, Lauren, 1997. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Duke University Press, Durham.
 AMUCHASTEGUI, M., Los actos escolares con bandera: genealogía de un ritual. Tesis de maestría, Escuela de Educación, Universidad de San Andrés, 2002.
 ARENDT, H., *Between Past and Present: Six exercises in political thought*, Meridian Books, Cleveland, 1961.
 COHEN, S. (2001). *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*. Cambridge, UK. Polity Press (hay edición en español: *Estados de negación, Facultad de Derecho-UBA/British Council*, Buenos Aires, 2005).
 DERRIDA, J., *Archive Fever. A Freudian Impression*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1996.
 DONALD, J., *Sentimental Education. Schooling, Popular Culture and Everyday Life*. Verso, London & New York, 1992.
 DUSSEL, I., *Curriculum, Humanismo y Democracia en la Enseñanza Media (1863-1920)*. Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC-UBA/FIACSO, 1996.
 ———. “La transmisión de la historia reciente. Reflexiones pedagógicas sobre el arte de la memoria,” en: Guelerman, S. (comp.), *Memorias en presente*, Ed. Norma, Buenos Aires, 2001.
 ———. “La educación y la memoria. Notas sobre la política de la transmisión,” *Revista Anclajes (La Pampa)*, Vol. VI, No. 6, Parte II, diciembre 2002, pp. 267-293.
 ———. “Amor y pedagogía. Sobre las dificultades de un vínculo,” en: Frigerio, G. y Diker, G. (comp.), *Figuras del amor*, Buenos Aires, Ediciones del Estante, 2006.
 GONZÁLEZ, Horacio, “Una imagen filmada de Azucena Villalor,” en *Pensamiento de los confines*, 2001, N° 9/10, pp. 42-53.
 HASSOULIN, Jacques, *Los contrabandistas de la memoria*, Ed. de la Flor, Buenos Aires, 1996.
 HUYSSSEN, A., *Twilight Memories. Making Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, New York & London, 1995.
 ILLICH, Ivan, *In the Vineyard of the Text. A commentary to Hugh’s Didascalion*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1993.
 JELIN, E. y Lorenz, F. (comp.), *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.
 KÄES, René, “Introducción al concepto de transmisión psíquica en el pensamiento de Freud,” en: *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, ed. por Kaes, Faimberg, Enriquez y Baranes, Amorrotu, Buenos Aires, 1995, pp. 31-74.
 LATHER, P., *Getting Smart. Feminist Research and Pedagogy with/in the Postmodern*, Routledge, New York & London, 1991.
 LEGENDRE, Pierre, *El inestimable objeto de la transmisión. Lecciones IV*, Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 1996.
 PEREYRA, Ana, “Los estudiantes de hoy y el legado del Nunca Más,” en: *El monitor de la educación*, 5ta época, Número 6, Atil 2006, pp. 30-31.
 PHILLIPS, Adam, “Freud and the Uses of Forgetting,” en: *On Filtration. Psychoanalytic Essays on the Uncommitted Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1994, pp. 22-38.
 RICHARD, N., “Las marcas del desastre y su reconjugación en plural,” en: N. Richard y A. Moreiras (eds.), *Pensar en/la postdictadura*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, pp. 103-114.
 SANTA CRUZ, G., “Capitales del olvido,” en: Richard, N. (comp.), *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2000, pp. 105-114.
 SARLO, B., “Política cultural e institución escolar,” *Propuesta Educativa*, Año 6, N° 11, Diciembre de 1994, pp. 43-50.
 ———. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
 SONTAG, S., *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Buenos Aires, 2003.
 SPIVAK, Gayatri C., “Responsibility,” *boundary 2*, 21, 3, 1994, 19-64.
 VEZZETTI, H., “Activismos de la memoria: el ‘rescate’,” *Punto de Vista* N° 65, 1998, pp. 1-7.
 YATES, Frances, *The Art of Memory*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1966.
 YERUSHALMI, Josef, “Reflexiones sobre el olvido,” en: *Usos del Olvido*, Yerushalmi, Loraux, Mommsen, Milner, Vattimo, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1987, pp. 13-26.
 WEINREICH, H., *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Madrid, Siruela, 1999.

Notas

- 1 En una frase muy sugerente, sobre la que volveré más adelante, Beatriz Sarlo advierte que “El tiempo propio del recuerdo es el presente: es decir, el único tiempo apropiado para recordar y, también, el tiempo del cual el recuerdo se apodera, haciéndolo propio” (Sarlo, 2005:10; destacado en el original).
- 2 “Para estos tiempos” no quiere decir que se trate de plazos inmediatos, sino que es necesario tomar en cuenta las condiciones específicas en que se realiza la transmisión. Como dice Leandro Lajonquière, no hay que ser “facilón” con la temporalidad de la educación: “se educa para la eternidad”.
- 3 Beatriz Sarlo habla en su libro de la dificultad, cuando se trata de los testimonios de las víctimas de la dictadura, de corerse de las “operaciones tácticas” de los protagonistas políticos de esos tiempos, cuyos usos del pasado reciente tienen, legítimamente, funciones políticas en el presente. “Cómo hacer para que la escuela no quede presa de estas “operaciones tácticas”, sin caer por eso en una supuesta objetividad o neutralidad inexistente, pero sin dejar de plantearse que la tarea que le toca a las escuelas tiene que ver con el largo plazo, con la memoria no del mañana sino de 40, 50, 60 años en adelante! Lo que debería buscarse, dice ella, es perpetuar la responsabilidad moral colectiva en relación a las víctimas, responsabilidad que no debería prescindir (Sarlo, 2005:83ss.), de la misma manera –agregaría yo– que no prescribe la responsabilidad moral colectiva de los alemanes frente al Holocausto, y de la humanidad toda frente a cualquier genocidio. Dice Susan Sontag, en un libro que también debería traerse al debate para pensar en las formas de la transmisión del trauma: “La persona que está perennemente sorprendida por la existencia de la depravación, que se muestra desilusionada (incluso incrédula) cuando se le presentan pruebas de que uno seres humanos son capaces de infligir a otros –en el sentido de crueldades horripilantes y directas– no ha alcanzado la madurez moral o psicológica. A partir de determinada edad, nadie tiene derecho a semejante ingenuidad y superficialidad, a este grado de ignorancia o amnesia.” (Sontag, 2003:134) Este es, por otra parte, un buen argumento contra aquellos que sostienen que los adolescentes son “muy chicos” para aprender estas cosas...
- 4 Retorno aquí los argumentos ya vertidos en un artículo anterior (Dussel, 2002).
- 5 Sobre la crisis de autoridad, véanse las reflexiones de Hannah Arendt (1961) y de Beatriz Sarlo (1994).
- 6 Nuevamente, cito el texto de Beatriz Sarlo (2005), en el que ella alerta sobre cómo la fractura de la transmisión se agravó por el silencio de la sociedad, y también por el modo en que la dictadura “administró el asesinato” (Sarlo, 2005:157). La forma “desaparición” no es inocua al respecto, y no puede ser pasada por alto, porque interviene en las políticas de la memoria.
- 7 Agradezco a Peria Zelmanovich el señalamiento de esta distinción.
- 8 En este punto, como en otros, Weinreich retoma los argumentos de Nietzsche en “De la utilidad de los estudios históricos”.
- 9 Este debate encuentra un cauce muy valioso e interesante en las páginas de la revista *La Intemperie*, donde algunos militantes de izquierda revisan y discuten sus posiciones y decisiones respecto a qué hacer con compañeros que “traicionaron” o se equivocaron. La violencia y el asesinato, ¿se justifican en algunos contextos o en ninguno? ¿Cuánto vale una vida? Algunas veces valen más que otras? Son preguntas fundamentales para revisar la historia de este período. Véase el debate en Internet: www.revistalaintemperie.com.ar
- 10 Aquí también sería importante tener en cuenta, como me señaló Silvia Finocchio, que no es lo mismo el debate y el uso del testimonio en las escuelas de las grandes ciudades, donde el anonimato permite otra circulación de la palabra, que en las escuelas de localidades más pequeñas, donde los vecinos siguen siendo los mismos, donde cada uno recuerda (aunque calló) dónde estaba en la década de los ‘70, y donde la represión tomó modos distintos a los de los grandes centros urbanos.
- 11 Es, también, un buen momento para discutir qué se hace con las palabras y testimonios de los otros, y desde donde se analiza la empatía, el enojo, la distancia o hasta la solidaridad. “No debería suponerse un “nosotros” cuando el tema es la mirada al dolor de los demás,” dice Sontag (2003:15). La “comunidad de espectadores” que crea el espectáculo mediático, que construye una “cercana distancia” ética y políticamente problematizaciones una de las primeras cuestiones a interrumpir e interrogar para que otro testimonio sea posible, tema que aborda brillantemente el libro de Sontag.
- 12 Derrida sostiene, en *Mal de archivo*, que la domesticación de la memoria en un archivo determinado configura no sólo la forma sino el contenido de la memoria. En sus palabras: “La archivización produce tanto como registra el evento.” (Derrida, 1996:17).
- 13 También Beatriz Sarlo parece pensarlo de esa manera cuando dice, retomando a Sontag, que la memoria debería ser balanceada por el pensamiento, aunque a renglón seguido aclara que para entender también es necesario recordar. Sarlo asocia el entender a la posibilidad de distanciarse de la experiencia, de construir un sentido sobre ella, y en esa dirección, apunta que excede al mero recordar (Sarlo, 2006:26ss.).
- 14 Así lo rescribe González, en una frase poderosa: “La historia debe resolverse con un sentido de futuro cuando el pasado deja de obrar” como pesadilla en el cerebro de los vivos” (González, 2001:46).

La legitimación del parentesco homosexual como arma de doble filo

Judith BUTLER

El tema del matrimonio gay no es el mismo que el del parentesco gay, aunque parece que ambos se confunden en la opinión popular estadounidense cuando escuchamos que no sólo el matrimonio es una institución y un vínculo heterosexual, y debe permanecer así, sino que el parentesco tampoco funciona, ni califica como tal, a menos que adopte una forma reconocida de familia. Hay varias maneras de relacionar estas perspectivas. Una es afirmar que la sexualidad debe organizarse para favorecer las relaciones reproductivas y que el matrimonio, que proporciona estatus legal a la forma de la familia o, más bien, es concebido como lo que debe dar seguridad a la institución al conferirle estatus legal, *debe* seguir siendo el punto de apoyo que hace que estas dos instituciones se refuercen mutuamente.

Los cuestionamientos a este vínculo son, claro está, numerosos y adoptan varias formas en los Estados Unidos y en el ámbito internacional. Por un lado, en el área de la sociología hay varios modos de mostrar que en los Estados Unidos existe y persiste una considerable cantidad de relaciones de parentesco que no se ajustan al modelo de la familia nuclear, que dependen de relaciones biológicas y no biológicas que rebasan los alcances de los conceptos jurídicos prevaletentes y que funcionan de acuerdo con normas que no pueden formalizarse. Si entendemos el parentesco como un conjunto de prácticas que instituye relaciones de distintos tipos, las cuales negocian la reproducción de la vida y las exigencias de la muerte, resulta que las prácticas de parentesco son aquellas que surgen para ocuparse de formas fundamentales de dependencia humana, entre las que puede contarse el nacimiento, la crianza de hijas e hijos, las relaciones de dependencia y apoyo emocional, los lazos generacionales, las enfermedades, la agonía y la muerte (por mencionar sólo algunas). El parentesco no es una esfera completamente autónoma, definida como distinta de la comunidad y la amistad (o de las regulaciones del Estado) mediante algún decreto, y tampoco está "acabado" o "muerto" sólo porque, como ha sostenido con lógica David Schneider, ha perdido la capacidad de

ser formalizado o rastreado en las maneras convencionales que, en el pasado, ha intentado usar la etnología.¹ En los recientes postulados de la sociología, los conceptos de parentesco se han alejado de las suposiciones sobre el matrimonio, así que, por ejemplo, Carol Stack (1974), en su ya clásico estudio del parentesco afroestadounidense en el ámbito urbano titulado *All Our Kin*, muestra la forma en que funciona el parentesco a través de una red de mujeres, algunas unidas por vínculos biológicos y otras sin ellos. El efecto perdurable de la historia de la esclavitud en las relaciones de parentesco afroestadounidenses se ha convertido en el núcleo de los nuevos estudios de Nathaniel Mackey (2000) y de Fred Moten (2003), quienes muestran cómo el hecho de que la esclavitud los desposeyera de relaciones de parentesco proporciona un legado, que aún continúa, de "parentesco dañado" en la vida afroestadounidense. Si, como afirma Saidiya Hartman, "la esclavitud es el fantasma en la maquinaria del parentesco,"² esto se debe a que el parentesco afroestadounidense ha sido, al mismo tiempo, el sitio de una intensa vigilancia y patologización por parte del Estado, que ha conducido al problema doble de ser sujetos a las presiones para ser normalizados dentro del contexto de una continua deslegitimación política y social. En consecuencia, no es posible separar los asuntos del parentesco de las relaciones de propiedad (y considerar a las personas como propiedad) ni de las ficciones de la "línea de ascendencia directa," así como tampoco de los intereses raciales y nacionales que sustentan estas líneas.

Kath Weston (1991) ha proporcionado varias descripciones etnográficas de relaciones de parentesco, no maritales, de lesbianas y gays, que surgen fuera de los vínculos familiares basados en la heterosexualidad y que, en algunos casos, se aproximan sólo en parte a la forma de la familia. En 2001, el antropólogo Cai Hua refutó drásticamente la perspectiva de Lévi-Strauss sobre el parentesco como una negociación del vínculo patrilineal a través de los lazos matrimoniales; esto lo hizo Hua en su estudio sobre los Na de China, grupo en el que ni los esposos ni los padres desempeñan un papel prominente en la determinación del parentesco.³

El matrimonio también ha sido separado de las cuestiones del parentesco, al grado de que a menudo las propuestas de legislación en torno al matrimonio gay excluyen los derechos de adopción o de acudir a las tecnologías reproductivas, como uno de los derechos que se adjudican al matrimonio. Tales propuestas se han presentado en Alemania y Francia, mientras que en los Estados Unidos las propuestas de matrimonio gay que han sido efectivas no siempre han tenido un efecto directo sobre las leyes que tratan la familia, sobre todo cuando tienen como objetivo primordial que el Estado realice un "reconocimiento simbólico" de las relaciones diádicas.⁴

La solicitud de derechos matrimoniales tiene el objetivo de reclamar el reconocimiento del Estado para las uniones no heterosexuales y, de este modo, configura al Estado como la instancia que retiene un derecho que, en realidad, debería distribuir sin discriminación, sin importar la orientación sexual. El movimiento más prominente de lesbianas y gays, representado por la Campaña de Derechos Humanos, no reconoce plenamente como un problema el hecho de que la propuesta del Estado pueda traer como resultado la intensificación de la normalización (Warner 1999). Sin embargo, el poder normalizador del Estado queda muy claro cuando consideramos la forma en que los continuos dilemas sobre el parentesco condicionan y limitan los debates en torno al matrimonio. En algunos contextos, es preferible la asignación simbólica del matrimonio, o de los convenios parecidos al matrimonio, que alterar los requisitos para el parentesco o para los derechos individuales o plurales de tener o adoptar niños y/o niñas, o para compartir legalmente la parentalidad. Se considera que las variantes del parentesco que se alejan de las formas normativas de familia que son diádicas, basadas en la heterosexualidad y aseguradas mediante el voto matrimonial, no sólo son peligrosas para el hijo o hija, sino también para las leyes putativas, naturales y culturales, que supuestamente sustentan la inteligibilidad humana.

Es importante saber que, en Francia, los debates se han centrado en ciertas perspectivas estadounidenses sobre la construcción social y la variabilidad de las relaciones de género como el augurio de una peligrosa "americanización" de las relaciones de parentesco (filiación) en ese país europeo.⁵ En consecuencia, este ensayo tiene como propósito ofrecer una respuesta a dicha crítica, esbozada en la tercera sección, en un esfuerzo no por defender la "americanización," sino por sugerir que los dilemas sobre el parentesco en las naciones del primer mundo, a menudo proporcionan alegorías de sus distintas preocupaciones en torno a los efectos destructivos de la variabilidad del parentesco en sus propios proyectos nacionales. Por otra parte, tengo la intención de explorar el debate francés sobre el parentesco y el matrimonio con el fin de mostrar cómo el argumento a favor de la alianza legal puede funcionar junto con una normalización por parte del Estado de las relaciones de parentesco reconocibles, condición que extiende los derechos de contrato sin, en manera alguna, destruir los supuestos patrilineales del parentesco ni el proyecto de nación unificada que éste sustenta.

En las secciones siguientes consideraré al menos dos dimensiones de este predicamento

contemporáneo en el que se acude al Estado porque puede conferir reconocimiento a las parejas del mismo sexo, y al mismo tiempo se lo resiste porque sigue ejerciendo un control regulatorio sobre el parentesco normativo. El Estado no es el mismo Estado en cada uno de estos puntos, puesto que pedimos que intervenga en un terreno (el matrimonio) sólo para padecer su regulación excesiva en otro (el parentesco). Se plantea la pregunta de si el giro hacia el matrimonio hace más difícil la discusión en favor de la viabilidad de convenios de parentesco alternativos o en favor del bienestar del “hijo o hija” en una gran cantidad de formas sociales. Además, ¿qué sucede con el proyecto radical de articular y apoyar la proliferación de prácticas sexuales fuera del matrimonio y de las obligaciones del parentesco? ¿El giro hacia el Estado señala el final de una cultura sexual radical? ¿Una perspectiva de este tipo queda eclipsada cuando nos preocupamos cada vez más por capturar el deseo del Estado?

El matrimonio gay: el deseo del deseo del Estado y el eclipse de la sexualidad

Evidentemente, el matrimonio gay parte de inversiones profundas y duraderas no sólo en la pareja heterosexual per se, sino también en el tema de las formas de relación que deben ser legitimadas por el Estado.⁶ Puede observarse esta crisis de legitimación desde varias perspectivas, pero consideremos por el momento el don ambivalente en que puede convertirse esa legitimación. Contar con la aprobación del Estado es ingresar en los requisitos de la legitimación que allí se ofrecen y descubrir que la noción pública y reconocible que una tiene como persona depende fundamentalmente del léxico de esa legitimación. En consecuencia, los límites dentro de los que se dará la legitimación sólo ocurren a través de algún tipo de exclusión, aunque no se trate de una que sea patentemente dialéctica. La esfera de la alianza íntima y legítima se establece a través de las regiones que producen e intensifican la ilegitimidad; sin embargo, aquí funciona una obstrucción más fundamental. Comprendemos mal el campo sexual si consideramos que lo legítimo y lo ilegítimo parecen agotar sus posibilidades inmanentes; más allá de la lucha entre lo legítimo y lo ilegítimo, que tiene como meta la conversión de lo ilegítimo en legítimo, existe un campo que es menos concebible, uno que no se considera en vista de su convertibilidad última a la legítimidad. Se trata de un campo que está fuera de la disyunción entre lo legítimo y lo ilegítimo; ni siquiera se lo considera un dominio, una esfera o un campo, tampoco se lo considera legítimo o ilegítimo, ni ha sido objeto de reflexión en el discurso explícito de la legítimidad. Es un campo sexual que no cuenta con la legítimidad como su punto de referencia, como su deseo último. El debate sobre el matrimonio gay ocurre en medio de esa lógica, pues vemos cómo el debate se descompone casi de inmediato en la cuestión de si el matrimonio debe extenderse legítimamente a los homosexuales, lo cual significa que el campo sexual se circunscribe de tal modo que la sexualidad se considera de antemano en términos de matrimonio y éste, como la adquisición de la legítimidad.

En el caso del matrimonio gay o de las alianzas legales de afiliación, vemos cómo varias prácticas sexuales y relaciones que se hallan fuera del alcance de la ley santificadora se vuelven ilegibles o, mucho peor, insostenibles, y surgen nuevas jerarquías en el discurso público. Tales jerarquías no sólo imponen la distinción entre vidas queer legítimas e ilegítimas, sino que también producen distinciones tácitas entre varias formas de ilegitimidad. La pareja estable que se casaría si pudiera hacerlo es presentada como ilegítima, pero elegible para una legítimidad futura, mientras que los agentes sexuales que funcionan fuera del alcance del lazo matrimonial y de su forma alternativa, reconocida aunque sea ilegítima, constituyen hoy en día posibilidades sexuales que nunca serán elegibles para ingresar en la legítimidad. Estas posibilidades se toman en cuenta cada vez menos en la esfera de la política debido a la prioridad que ha adoptado el debate en torno al matrimonio; se trata de una ilegitimidad cuya condición temporal es quedar privada de cualquier posible transformación en el futuro. No es sólo que aún no es legítima, sino que se encuentra irreparable e irrevocablemente más allá de la legítimidad: es lo que nunca será, es lo que nunca fue.

Aquí surge una cierta crisis normativa. Por un lado, es importante señalar cómo está circunscrito el campo de la sexualidad inteligible y comunicable, con el fin de poder ver cómo las opciones fuera del matrimonio están quedando excluidas como lo inconcebible, y cómo los términos de lo que es concebible son reforzados por los restringidos debates sobre quién y qué se incluirá en la norma. Por otra parte, siempre queda la posibilidad de disrutar el estatus de ser inconcebible, si es un estatus, como el más crítico, el más radical y el más valioso. Como lo sexualmente irrepresentable, esas posibilidades sexuales pueden ilustrar lo sublime dentro del campo contemporáneo de la sexualidad, un sitio de resistencia pura, no apropiado por la normatividad. Pero, ¿cómo concebimos la política desde un sitio tal de irrepresentabilidad? Para no ser malinterpretada, permítanme plantear una pregunta igualmente apremiante: ¿cómo podemos concebir la política sin tomar en cuenta estos sitios de irrepresentabilidad?

Esto también hace desear otro léxico completamente nuevo. La historia del progresismo sexual ha acudido una y otra vez a la posibilidad de un nuevo lenguaje y a la promesa de un nuevo modo de ser. En vista de este dilema, una puede hallarse con el deseo de salirse de toda esta historia, de operar en algún sitio que

no es legítimo ni ilegítimo; pero aquí es donde la perspectiva crítica, la que opera en el límite de lo inteligible, también corre el riesgo de que se le considere apolítica. La política, al estar constituida mediante este discurso de inteligibilidad, exige que adoptemos una postura a favor o en contra del matrimonio gay; no obstante, la reflexión crítica –que, sin duda, es parte de cualquier práctica y filosofía política y seriamente normativa– exige que preguntemos por qué y cómo es que esto se ha convertido en la cuestión que define qué se considerará aquí como un discurso político significativo. ¿Por qué, en las condiciones presentes, la perspectiva misma de “volverse política” depende de nuestra capacidad para operar dentro de ese binomio discursivamente instituido y no preguntar, e intentar no saber, que el campo sexual se estrecha de manera contundente al aceptar esos términos? Esta dinámica de fuerza adquiere mucho más vigor porque cimienta el campo contemporáneo de lo político y lo hace al excluir con fuerza al campo sexual del ámbito político. No obstante, la operación de esta fuerza de exclusión se ubica fuera del dominio del debate, como si no fuera parte del poder, como si no fuera un punto para la reflexión política. Por consiguiente, volverse política, actuar y hablar de maneras que se reconozcan como políticas, es depender de la privación del mismo campo político que no se somete al escrutinio político. Sin la perspectiva crítica, la política depende fundamentalmente de una falta de conocimiento y de una despolitización, de las mismas relaciones de fuerza por las que se instituye su propio campo de operaciones.

Ser crítica no es, entonces, una posición *per se*, ni un sitio o lugar que pueda ubicarse en el interior de un campo ya delimitable, aunque una deba, en una catácrisis obligatoria, hablar de sitios, de campos y de dominios. Una función crítica es hacer un escrutinio de la acción de delimitación misma. Cuando recomiendo que nos volvamos críticas, que nos arriesguemos a serlo en la reflexión acerca de la manera en que está constituido el campo sexual, no sugiero que podamos o debamos ocupar un atópico lugar otro, sin delimitación y radicalmente libre. El cuestionamiento de las condiciones que se dan por sentadas se vuelve posible de vez en cuando, pero no se puede llegar allí mediante un experimento pensado, un *epoché*, un acto de voluntad. Se llega allí, por decirlo de algún modo, al sufrir la dehiscencia, la fractura, del cimiento mismo.

Incluso en el interior del campo de la sexualidad inteligible, encontramos que los binomios que aseguran las operaciones de dicho campo permiten la existencia de zonas intermedias y de formaciones híbridas, con lo que se sugiere que la relación binaria no agota el campo en cuestión. Evidentemente, hay regiones intermedias, regiones híbridas de legítimidad e ilegitimidad que carecen de nombres claros y donde la nominación misma entra en una crisis producida por los límites variables, a veces violentos, de las prácticas legitimadoras que entran en un contacto incómodo y a veces conflictivo entre ellas. No se trata precisamente de lugares en los que se elija pasar el rato, de posiciones de sujeto que elijamos ocupar. Son no-lugares donde una se halla a sí misma pese a una misma; se trata, sin duda, de no-lugares donde el reconocimiento, incluido el autorreconocimiento, resulta precario cuando no escurridizo, aunque hagamos nuestro mejor esfuerzo por ser sujetos en un sentido reconocible. No son sitios de enunciación, sino desplazamientos en la topografía desde los que surge un reclamo cuestionablemente audible: el reclamo del que aún-no-es-sujeto y del que casi es reconocible.

El hecho de que existan tales regiones, y que no sean precisamente opciones, sugiere que lo que causa problemas en la distinción entre la legítimidad y la ilegitimidad son las prácticas sociales, específicamente sexuales, que no se presentan inmediatamente como algo coherente en el léxico de la legitimación con el que se cuenta. Son sitios de una ontología incierta, de difícil nominación. Si parece que ahora procederé a afirmar que todos y todas debemos procurar y celebrar los sitios de una ontología incierta y de una difícil nominación, debo decir que en realidad deseo ocuparme de una cuestión un poco distinta, que es prestar atención a la exclusión de lo posible que ocurre cuando, a partir del apremio para arriesgarse a plantear un reclamo político, naturalizamos las opciones que aparecen de forma más legible en el campo sexual. Prestar atención a esta exclusión, como un acto político que ejecutamos sin darnos cuenta, que ejecutamos sin darnos cuenta una y otra vez, ofrece la posibilidad de que haya una noción diferente de la política, una que se ocupe de sus propias exclusiones como efecto de su propio activismo consciente. No obstante, debemos mantener una posición doble en relación con este difícil terreno, pues no bastarán ni la violencia

de la exclusión que estabiliza el campo del activismo, ni el camino de la parálisis crítica que está arraigado en el nivel de la reflexión fundamental. En lo que concierne al tema del matrimonio gay, resulta cada vez más importante mantener viva la tensión entre conservar una perspectiva crítica y hacer un reclamo políticamente legible.

Mi intención no es sugerir que, en relación con los debates en torno al matrimonio y al parentesco gay, debamos mantenernos críticas más que políticas, como si tal distinción fuese al final posible o deseable, sino sólo que una política que incorpore una comprensión crítica es la única que puede seguir afirmando que es autorreflexiva y que no es dogmática. Ser política no significa simplemente adoptar una "postura" única y permanente; por ejemplo, no siempre es fácil decir que una está a favor o en contra del matrimonio gay, pues es posible que una quiera asegurar el derecho de quienes desean utilizarlo aunque una no lo desee para sí misma, o también es posible que una desee oponerse a los discursos homófobos que se han dirigido en contra del matrimonio gay, aunque no por ello quiera estar a favor de él. También es posible que una crea con gran firmeza que el matrimonio es la mejor forma de vida para lesbianas y gays y quiera instaurarlo como una nueva norma, una norma para el futuro. Asimismo, es posible que una se oponga a él no sólo por una misma, sino por todas las demás personas, y que al final la labor sea reelaborar y revisar la organización social de la amistad, los contactos sexuales y la comunidad, con el fin de producir formas de apoyo y alianza que no se centren en el Estado, pues el matrimonio, debido a su peso histórico, se convierte en "opción" sólo al extenderse como norma (y, por ende, al excluir otras opciones), una opción que también extiende las relaciones de propiedad y hace que las formas sociales de la sexualidad sean más conservadoras. Para un movimiento social progresista, incluso uno que quizá desea presentar el matrimonio como una opción para las personas que no son heterosexuales, la propuesta de que el matrimonio deba convertirse en la única forma de sancionar o legitimar la sexualidad es de un conservadurismo inaceptable. Aunque el tema no sea el matrimonio, sino los contratos legales al ampliar los convenios de asociación doméstica y convertirlos en contratos, surgen varias preguntas: ¿por qué el matrimonio o los contratos legales deben convertirse en la base a partir de la cual se asignan, por ejemplo, los beneficios de la atención médica? ¿Por qué no hay maneras de organizar los derechos de atención médica de tal modo que todas las personas, sin importar su estado civil, puedan contar con ellos? Si sostenemos la idea del matrimonio como una manera de asegurar esos derechos, ¿no estamos entonces afirmando que derechos tan importantes como la atención médica deben seguir asignándose con base en el estado civil? ¿Cómo afecta esto a la comunidad de las personas que no están casadas, las solteras, las divorciadas, a quienes no les interesa, las que no son monógamas, y cómo es que el campo sexual se reduce, en su misma legibilidad, cuando extendemos el matrimonio como norma?

Independientemente de lo que pensemos sobre el matrimonio gay, es claro que se exige a quienes trabajan en el área de los estudios de la sexualidad que respondan a muchos de los argumentos homófobos que se han dirigido contra las propuestas de este matrimonio. Muchos de estos argumentos no sólo están basados en sentimientos homófobos, sino que a menudo se centran en algunos temores con respecto a las relaciones reproductivas, sean naturales o "artificiales": ¿qué ocurre con el hijo, la hija, el pobre niño o niña, mártir de un progresismo social ostensiblemente egoísta u obstinado? Resulta claro que los debates sobre el matrimonio y el parentesco gay, dos temas que a menudo se juntan, se han convertido en sitios de un intenso desplazamiento de otros temores políticos, temores sobre la tecnología, sobre nuevas demografías y también sobre la unidad y transmisibilidad mismas de la nación, y temores de que el feminismo, al insistir en la atención infantil, haya logrado extender el parentesco fuera de la familia y lo haya abierto a los extraños. En los debates que se suscitaron en Francia en torno al Pacs (el "pacto civil de solidaridad," que constituye una alternativa al matrimonio para cualquier par de individuos que no están unidos por la sangre, independientemente de su orientación sexual), al final la aprobación de la ley dependía de que se proscirieran los derechos de las parejas no heterosexuales para adoptar niños o niñas y para tener acceso a la tecnología reproductiva. Hace poco también se propuso y aceptó la misma medida en Alemania.⁸ En ambos casos podemos ver que el hijo o hija aparece en el debate como un sitio extremo para la transferencia y la reproducción de cultura, donde la "cultura" conlleva normas implícitas de pureza y dominio raciales.⁹ Podemos, sin duda, ver una conversión entre los argumentos que se dan en Francia en contra de la amenaza a la "cultura" que representa la perspectiva de gente gay legalmente unida que tiene hijos e hijas –debido a los fines de esta discusión, dejaré para otro momento la cuestión de lo que significa "tener"– y aquellos argumentos que se ocupan de asuntos de inmigración, de lo que es Europa. Este último interés plantea la pregunta, implícita y explícita, de qué es lo realmente francés, cuáles son las bases de su cultura que, mediante una lógica imperial, se convierten en la base de la cultura misma, en sus condiciones universales e invariables. Los debates no sólo se centran en las preguntas sobre lo que es la cultura y quién debe ser admitido o admitida, sino también en cómo deben reproducirse los sujetos de la cultura. También tienen que ver con el estatus del Estado y, en particular, con su poder para otorgar o retirar el reconocimiento a las distintas formas de alianza sexual. Sin duda, el argumento en contra del matrimonio gay siempre es, implícita o explícitamente, un argumento sobre qué es lo que debe hacer el Estado y qué debe proporcionar, y también sobre qué tipos de relaciones íntimas debe ser posible elegir

para que sean legitimadas por el Estado. ¿A qué se refiere el deseo de evitar que el Estado reconozca a las parejas que no son heterosexuales y qué es el deseo de exigir al Estado que ofrezca ese reconocimiento? Para las dos partes del debate, el problema no es sólo qué relaciones de deseo deben ser legitimadas por el Estado, sino también quién puede desear al Estado, quién puede desear el deseo del Estado, anhelamos cuando anhelamos limitar el alcance de ese reconocimiento para otros, son anhelos complejos. El Estado se convierte en el medio por el que una fantasía se vuelve literal: el deseo y la sexualidad se ratifican, se justifican, se conocen, se establecen públicamente y se imaginan como algo permanente y duradero. En ese mismo instante, el deseo y la sexualidad quedan desposeídos y desplazados, y lo que yo "soy" y lo que "es" mi relación ya no son asuntos privados. Irónicamente, podría decirse que mediante el matrimonio el deseo personal adquiere cierto anonimato y se vuelve intercambiable; se convierte, por así decirlo, en algo mediado públicamente y, en ese sentido, se vuelve una especie de sexo público legitimado. Más aún, el matrimonio impone, al menos de manera lógica, el reconocimiento universal: todas las personas deben permitirte ingresar en un hospital; todas deben respetar tu derecho a llorar la pérdida de alguien; todas deben dar por sentado tus derechos naturales a tener un hijo o hija; todas deben considerar que tu relación alcanza una dimensión de eternidad. De esta manera, el deseo de reconocimiento universal es el deseo de volverse universal, de volverse intercambiable en la universalidad propia, de abandonar la solitaria particularidad de la relación que no es ratificada y quizá, por encima de todo, de lograr tanto un lugar como la santificación en la relación imaginada con el Estado. Un lugar y santificación: son fantasías poderosas y adoptan formas fantasmagóricas particulares cuando consideramos el esfuerzo que se hace en favor del matrimonio gay. El Estado puede convertirse en el sitio para reciclar los deseos religiosos, para la redención, para la pertenencia, para la eternidad. También podríamos preguntar qué ocurre con la sexualidad cuando recorre este circuito específico de fantasía: ¿queda aliviada de su culpa, de su desviación, de su discontinuidad, de su carácter solitario, de su carácter fantasmal? Y si queda aliviada de todo eso, ¿exactamente dónde quedan estas negatividades? ¿Acaso no tienden a ser proyectadas en quienes no han entrado en este territorio sagrado o no lo harán? ¿La proyección adopta la forma de juicio moral sobre los otros, de ejecutar una abyección social y, por ende, de convertirse en la ocasión para instituir una nueva jerarquía de convenios sexuales legítimos e ilegítimos?

La pobre hija o hijo y el destino de la nación

En Francia, la propuesta de instituir las uniones civiles (los pactos de solidaridad social) como una alternativa al matrimonio tuvo de inmediato la intención de eludir el matrimonio y de asegurar los vínculos legales. Sin embargo, se topó con un límite cuando surgieron las preguntas sobre la reproducción y la adopción. Es obvio que en Francia la preocupación en torno a la reproducción se presenta junto con la preocupación sobre la reproducción de una cultura francesa identificable; como ya sugerí, es posible ver cierta identificación implícita de la cultura francesa con la universalidad, lo cual tiene sus propias consecuencias en la fantasía de la nación que está en juego. Para entender este debate es importante reconocer cómo, en particular, la figura del hijo o hija de padres y/o madres que no son heterosexuales se convierte en un sitio que atrae todas las ansiedades sobre la pureza cultural y la transmisión de la cultura. En el alboroto reciente en torno al Pacs, la única forma en que podía aprobarse la propuesta era negar a los individuos que vivían ese tipo de relación el derecho a una adopción conjunta. Como han sostenido Eric Fassin y otras personas, en el contexto francés lo que resulta escandaloso es que se alteren los derechos de filiación, no el matrimonio per se (Fassin 2001b). La vida del contrato puede extenderse dentro de ciertos límites, no así los derechos de filiación.

En parte del comentario cultural que acompañó la decisión de negar el derecho de adopción a la gente abiertamente gay, escuchamos a Sylviane Agacinski, reconocida filósofa francesa, decir que permitir a los homosexuales formar familias contraviene el "orden simbólico" (1998: 23). Cualesquiera que sean esas formas sociales, no son matrimonios y no son familias; según ella, de

ninguna forma son “sociales” en un sentido cabal, sino que son privadas. La lucha concierne, en parte, a las palabras, trata de dónde y cómo pueden usarse, al igual que de su flexibilidad y su calidad equívoca; pero, de modo más específico, es una lucha sobre la posibilidad de que ciertas prácticas de nominación mantengan en su lugar los presupuestos sobre los límites de lo que es humanamente reconocible. Sin embargo, el argumento depende de una paradoja que sería difícil negar, pues si *no* se quieren reconocer ciertas relaciones humanas como parte de lo humanamente reconocible, entonces es que ya se las ha reconocido y sólo se procura negar lo que, de un modo u otro, ya se ha comprendido. El “reconocimiento” se convierte en el esfuerzo de negar lo que existe y, en consecuencia, se convierte en instrumento para negar el reconocimiento. Así, se convierte en una manera de apuntalar una fantasía normativa de lo humano por encima, y en contra, de las versiones disonantes de ella misma. Defender los límites de lo que es reconocible en contra de los cuestionamientos, es comprender que ya fueron desafiadas las normas que rigen la calidad de ser reconocible. En los Estados Unidos estamos acostumbrados a escuchar los alegatos conservadores y reaccionarios contra la homosexualidad como algo que no es natural, pero no es precisamente el mismo discurso el que se adopta en la polémica francesa. Agacinski, por ejemplo, no supone que la familia adopta una forma natural; más bien, el Estado está obligado a reconocer que el matrimonio es heterosexual, dice ella, no por la naturaleza ni por las leyes naturales, sino por algo llamado “el orden simbólico” (que corresponde a la ley natural y la ratifica). El Estado, de acuerdo con los dictados de este orden, se ve obligado a negarse a reconocer esas relaciones.

A continuación expondré el planteamiento de Agacinski, no porque ella sea la oponente más notoria de las transformaciones del parentesco que puede conllevar el matrimonio gay, sino porque hace tiempo me enviaron un editorial que Agacinski escribió en *Le Monde*, una carta que de algún modo exigía respuesta (1999). En su editorial identifica cierta rama de teoría de género y queer como el futuro monstruoso que le espera a Francia si llegan a ocurrir estas transformaciones. Digamos, sin entrar en detalles, que en la primera plana de *Le Monde* se publicó cierta interpelación donde aparecía mi nombre como señal de la monstruosidad que se avecinaba. Tomen en cuenta que estoy en un aprieto, porque se utilizan mis propias opiniones para alertar contra un futuro monstruoso que se hará realidad si se permite a las lesbianas y los gays tener convenios de parentesco ratificados por el Estado. Por un lado, está la exigencia de responder a esos argumentos y refutarlos; por el otro, parece crucial no aceptar los términos en que mi oponente ha delimitado el debate que, me temo, ni siquiera es un debate, sino una polémica muy publicitada y una manera de chantajear con el miedo. El aprieto no es sólo mío. ¿Al oponerme a ella ocuparé una posición en la que reclamo la legitimación por parte del Estado? ¿Es eso lo que deseo?

Por una parte, sería muy fácil decir que está equivocada, que las formas familiares en cuestión son formas sociales viables y que es posible oponerse al presente epistema de inteligibilidad y rearticularlo de manera útil a partir de estas formas sociales.¹⁰ Después de todo, su punto de vista acompaña y fortalece las opiniones que sostienen que las relaciones sexuales legítimas adoptan formas heterosexuales sancionadas por el Estado, y a quienes se esfuerzan para que no existan alianzas sexuales viables y significativas que no se ajusten a ese modelo. Claro que esta manera de impedir la existencia de alianzas tiene consecuencias que van más allá de herir los sentimientos de alguien o de ofender a un grupo de personas. Significa que cuando llegas al hospital para visitar a tu amante, no puedes hacerlo; que cuando tu amante entra en estado de coma, no puedes asumir ciertos derechos testamentarios; que cuando tu amante muere, no te está permitido recibir el cuerpo; que, cuando como padre o madre no biológico/a te quedas con tu hijo o hija, no tienes manera de oponerte a los reclamos legales de la familia biológica, quizá pierdas la custodia e incluso no tengas acceso a él o ella; que quizá tu amante y tú no puedan proporcionarse mutuamente los beneficios de la atención médica. Todas estas son formas muy significativas de privación de derechos que empeoran debido a las circunstancias personales de la vida diaria en que una termina por borrarse y que, de modo invariable, afectan una relación. La experiencia de deslegitimación puede hacer más difícil mantener un lazo que, de todos modos, no es real, que no “existe,” que nunca ha tenido la oportunidad de hacerlo, que nunca debió existir. Si las dos personas no son reales, con el tiempo puede ser difícil seguir, y es en este punto donde la ausencia de legitimación por parte del Estado puede aparecer en la psique como una desconfianza hacia una misma que, si no es fatal, al menos es profunda. Si has perdido al o a la amante que nunca recibió reconocimiento como tal, ¿en realidad perdiste a esa persona? ¿Es una pérdida verdadera y puedes lamentarte por ella en público? Evidentemente, se trata de un problema que se ha extendido cada vez más en la comunidad queer debido a las pérdidas debidas al sida, las pérdidas de vidas y amores que siempre luchan por ser reconocidos como tales.

Por otra parte, procurar la legitimación del Estado para reparar este daño implica un sinnúmero de problemas nuevos, por no decir nuevas congojas. La imposibilidad de asegurar el reconocimiento del Estado para los convenios íntimos sólo puede vivirse como una forma de impedir la existencia si los términos de la legitimación estatal son los que mantienen el control hegemónico sobre las normas del reconocimiento, es decir, si el Estado monopoliza los recursos del reconocimiento. ¿Acaso no hay otras formas de sentir que sean posibles, inteligibles, incluso reales, alejadas de la esfera del reconocimiento del Estado? ¿Acaso no deben existir? Si recordamos la historia del movimiento de lesbianas y gays, es lógico que este movimiento

ahora acuda al Estado: el interés que hay ahora por el matrimonio gay es, de alguna manera, una reacción ante el sida y, específicamente, una reacción que surge de la vergüenza, reacción en la que la comunidad gay busca negar su supuesta promiscuidad y en la que aparecemos como personas sanas, normales y capaces de, con el tiempo, mantener relaciones monógamas. Evidentemente, esto me regresa a la pregunta que Michael Warner (2002) planteó con mordacidad: si el impulso para volverse reconocibles dentro de las normas de legitimidad existentes requiere que suscribamos una práctica que deslegitima las vidas sexuales que se estructuran fuera de los lazos del matrimonio y de las suposiciones de la monogamia. ¿La comunidad queer está dispuesta a negar esto? ¿Cuáles serán las consecuencias sociales? ¿Cómo es posible que demos al Estado el poder de reconocernos cuando insistimos en que, sin él, somos irreales e ilegítimos/as? ¿Existen otros recursos que pueden volvernos reconocibles o que nos permiten movilizarnos para desafiar a los regímenes existentes en cuyo interior se encuentran los términos de la posibilidad de ser reconocidos y reconocidas?

Aquí es donde podemos ver el terreno del dilema: por un lado, vivir sin normas de reconocimiento da por resultado un sufrimiento significativo y formas de privación de derechos que confunden las distinciones mismas que hay entre las consecuencias materiales, culturales y psíquicas. Por otra parte, la exigencia de ser reconocidos/as, que constituye una demanda política muy fuerte, puede conducir a nuevas e injustas formas de jerarquía social, a una obstrucción precipitada del campo sexual y a nuevas formas de sustentar y extender el poder estatal, cuando no instituye un desafío crítico a las mismas normas de reconocimiento que proporciona y requiere la legitimación estatal. No hay duda de que al solicitar el reconocimiento del Estado si restringimos el terreno de lo que será reconocible como convenios sexuales legítimos, con lo que se fortalecerá el Estado como origen de las normas de reconocimiento y se ocultarán otras posibilidades en la sociedad civil y en la vida cultural. Exigir y recibir reconocimiento de acuerdo con las normas que legitiman el matrimonio y deslegitiman las formas de alianza sexual fuera de éste, o con las normas que se articulan en una relación crítica con el matrimonio, es desplazar el sitio de la deslegitimación de una parte de la comunidad queer a otra o, más bien, transformar una deslegitimación colectiva en una selectiva. Es difícil, cuando no imposible, reconciliar una práctica de este tipo con un movimiento sexualmente progresista y radicalmente democrático. ¿Qué puede significar excluir del campo de la legitimación potencial a quienes se encuentran fuera del matrimonio, a quienes llevan una vida no monógama, a quienes viven solos y solas, a quienes se encuentran en cualquier tipo de convenio en el que estén y que no es la forma matrimonial? Aquí agrego una advertencia: no siempre sabemos qué queremos decir con “el Estado” al referirnos al tipo de “legitimación estatal” que se presenta en el matrimonio. El Estado no es una unidad simple y sus partes y operaciones no siempre se hallan coordinadas entre sí; el Estado no puede reducirse a la ley, así como el poder no puede reducirse al poder estatal. Sería un error considerar que el Estado opera con un solo conjunto de intereses o medir sus esfuerzos como si su éxito fuese unilateral. Creo que el Estado también puede ser trabajado y explotado; además, las políticas sociales, que implican implementar la ley en casos locales, muy a menudo pueden ser el sitio donde se cuestiona la ley, que se entrega a la corte para su uso, y donde los nuevos convenios de parentesco tienen la oportunidad de obtener una nueva legitimidad. Claro que ciertas propuestas siguen siendo muy polémicas: la adopción interracional, la adopción por parte de hombres solteros, de parejas de hombres gay, de personas que no están casadas, de estructuras de parentesco formadas por más de dos adultos y/o adultas. Por lo tanto, hay razones para preocuparse ante el requerimiento de que el Estado reconozca las alianzas íntimas, y de esa manera convertirse en parte de la extensión del poder estatal al *socius*. ¿Acaso estas razones superan las que podemos tener para procurar el reconocimiento y la obtención de derechos mediante la participación en un contrato legal? Los contratos funcionan de maneras distintas —y es claro que lo hacen de modo diferente en los contextos francés y estadounidense— con el fin de adquirir autoridad estatal y de someter a un control regulatorio a los individuos que se adhieren a esos contratos. Incluso si sostenemos que, en Francia, los contratos se conciben como derechos individuales y están mucho menos sujetos al control estatal, la forma misma de individuación se encuentra sustentada por la legitimación estatal, aun si el Estado parece estar relativamente alejado del proceso contractual mismo, o precisamente cuando es así.

De esta manera, las normas del Estado funcionan de modo muy distinto en estos contextos nacionales dispares. En los Estados Unidos, a menudo las normas de reconocimiento que proporciona el Estado no describen ni regulan la práctica social existente y además se convierten en el sitio de articulación de una fantasía de normatividad que proyecta y delinea una explicación ideológica del parentesco, en el preciso momento en que pasa por un proceso de cuestionamiento y diseminación sociales. Así, parece que acudir al Estado es, a la vez, acudir a una fantasía que ya ha sido institucionalizada por éste y despedirse de la complejidad social que existe con la esperanza de, por fin, volverse “socialmente coherentes.” Esto también significa que hay un sitio al que podemos dirigirnos, entendido como el Estado, que finalmente nos volverá coherentes, un giro que nos consigna a la fantasía del poder estatal. Jacqueline Rose sostiene con gran persuasión que “si el Estado tiene significado sólo ‘en parte como algo que existe’, si depende de que los individuos crean que ‘existe o debe existir’, entonces empieza a verse siniestramente como lo que el psicoanálisis llama un fenómeno de ‘como si’” (1996: 8-9). Sus regulaciones no siempre buscan ordenar lo que existe, sino presentar la vida social en ciertas formas imaginarias. La desproporción entre las estipulaciones del Estado y la vida social existente significa que esta brecha debe cerrarse para que el Estado siga ejerciendo autoridad e ilustre el tipo de coherencia que se espera que confiera a quienes se encuentran supeditados a él. Como nos recuerda Rose: “El Estado se ha vuelto tan ajeno y distante de las personas a quienes debe representar que, siguiendo a Engels, debe depender, de forma cada vez más desesperada, del carácter sagrado e inviolable de sus propias leyes” (1996:10).

Así que esta moneda tiene dos caras, pero no tengo la intención de resolver este dilema en favor de una u otra, sino que deseo elaborar una práctica crítica que se ocupe de ambas. Quiero sostener que la legitimación es un arma de dos filos: es crucial que, políticamente, exijamos ser inteligibles y reconocibles; también es políticamente crucial que conservemos una relación crítica y transformadora con las normas que rigen lo que contará, o no, como una alianza y un parentesco inteligibles y reconocibles. El parentesco también implicaría una relación crítica con el deseo de legitimación como tal. También es crucial cuestionar la suposición de que el Estado debe proporcionar las normas y lograr pensar críticamente en esto en que se ha convertido el Estado la época actual o en cómo se ha convertido en el sitio para la articulación de una fantasía que busca negar o trastocar lo que nos han traído estos tiempos.

Al volver al debate francés, parece importante recordar que la polémica en torno a las leyes es, a la vez, una polémica sobre los tipos de convenios sexuales y las formas de parentesco cuya existencia puede ser admitida o considerada posible, y sobre lo que pueden ser los límites de lo imaginable. Para muchas personas que se opusieron al Pacts o, cuando menos, expresaron opiniones escépticas sobre él, el estatus mismo de cultura era cuestionado por la variabilidad de la alianza sexual legitimada. Se presentaba la inmigración y la parentalidad gay como cuestionamientos a los fundamentos de una cultura que ya había sido transformada, pero que procuraba negar la transformación que había sufrido (véase Raissiguier 2002).

A fin de comprender esto debemos considerar cómo opera el término “cultura” y cómo, en el contexto francés, se invocó ese término en los debates para designar las condiciones universales para la inteligibilidad humana y no las formaciones culturalmente variables de la vida humana.

Ley estatal, cultural y natural

Aunque la filósofa francesa Agacinski no es lacaniana y, evidentemente, ni siquiera es psicoanalista, sí podemos ver en su comentario, de enorme importancia en el debate francés, cierta creencia antropológica que comparten muchos seguidores de Lacan y demás personas que practican el psicoanálisis en Francia y otros lugares.” Se trata de la creencia de que la cultura misma requiere que un hombre y una mujer produzcan un hijo o hija, y que éste o ésta debe contar con dicho punto dual de referencia para su propia iniciación en el orden simbólico, que consiste aquí en un conjunto de reglas que ordenan y sustentan nuestra noción de realidad y de inteligibilidad cultural.

Agacinski escribe que la parentalidad gay no es natural y que constituye una amenaza para la cultura porque la diferencia sexual, que en su opinión es irrefutablemente biológica, obtiene importancia en la esfera cultural como el fundamento de la vida en la procreación: “Este fundamento (de la diferencia sexual) es la generación; es la diferencia entre los roles paternos y maternos. Debe existir lo masculino y lo femenino para dar vida.” Más allá y en contra de esta heterosexualidad que confiere vida y se encuentra en la base de la cultura, se halla el espectro de la parentalidad homosexual, una práctica que, además de alejarse de la naturaleza y de la cultura, también se centra en la peligrosa y artificial fabricación del ser humano y se presenta como una especie de violencia o destrucción. Agrega:

El “origen doble” es su inicio invariable en un hombre y una mujer, un hombre que ocupa el lugar del padre y una mujer que ocupa el de la madre. “Este origen mixto, que es natural, también es una base cultural y simbólica,” añade (1998: 23).¹²

La argumentación de que debe haber padre y madre como punto doble de referencia del origen del hijo

o hija parte de un conjunto de supuestos que resuenan con el eco de la posición de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, de 1949. Aunque Agacinski no pertenece a la escuela de Lévi-Strauss, su marco de referencia sí toma en préstamo un conjunto de premisas estructuralistas sobre la cultura que han sido revividas y renovadas en el contexto de este debate. Mi intención no es responsabilizar a las opiniones de Lévi-Strauss de los términos en que se plantea el presente debate, sino preguntar cuál es el propósito de revivirlas en el horizonte político contemporáneo si tomamos en cuenta que, en la antropología, por lo general se considera que las opiniones que Lévi-Strauss publicó a fines de la década de 1940 se encuentran superadas, y que el mismo Lévi-Strauss ya no las sostiene de la misma forma.¹³

Para Lévi-Strauss, el drama edípico no debía concebirse como un momento o fase del desarrollo; por el contrario, consiste en una prohibición que está presente en el momento de iniciarse en el lenguaje, que a veces sirve para facilitar a todos los sujetos incipientes la transición de la naturaleza a la cultura. No es que con el tiempo se llegue a la barrera que prohíbe la unión sexual con la madre, sino que, en cierto sentido, se encuentra allí como una condición previa para la individuación, como un supuesto y un soporte para la inteligibilidad cultural misma. Ningún sujeto surge sin contar con esta barrera o prohibición como su condición, y no es posible reclamar ninguna inteligibilidad cultural sin pasar primero por esta estructura fundacional. Ciertamente, la madre queda vedada porque pertenece al padre, de modo que si esta prohibición es fundamental y comprendida, entonces el padre y la madre existen como aspectos lógicamente necesarios de la prohibición misma. Ahora bien, el psicoanálisis explica que no es necesario que el padre y la madre existan de verdad, pues pueden ser posiciones o figuras imaginarias, pero sí deben aparecer estructuralmente de alguna manera. El comentario de Agacinski también es ambiguo en este sentido, aunque insiste en que deben haber existido y en que el niño o niña debe entender que la existencia de ellos es esencial para su origen.

Comprender la manera en que esta prohibición se vuelve un elemento fundacional para una noción de cultura es rastrear la forma en que el complejo de Edipo en Freud se reconstruye como una estructura inaugural del lenguaje y del sujeto en Lacan; se trata de algo que no puedo hacer en este contexto y que quizá ya he hecho en muchas otras ocasiones (véase Butler 2000b). Lo que quiero subrayar es el uso del Edipo para establecer una noción determinada de cultura que tiene consecuencias demasiado restringidas para las formaciones de disposiciones sexuales y de género, y que presenta, implícitamente, la cultura como un todo, una unidad, algo que tiene el interés de reproducirse y reproducir su unidad singular mediante la reproducción del hijo o hija. Cuando, por ejemplo, Agacinski sostiene que para que todos los hijos e hijas crezcan de forma no psicótica deben existir un padre y una madre, parece a primera vista que no hace el señalamiento empírico de que padre y madre deben estar presentes durante todas las fases de la crianza y deben ser conocidos como tales. Ella presenta algo mucho más ideal: que al menos debe haber un punto psíquico de referencia para la madre y el padre y un esfuerzo narrativo para recuperar al progenitor y a la progenitora, incluso en el caso de que uno u otra nunca estén presentes ni se les conozca. No obstante, si esto quedara garantizado sin el convenio social de la heterosexualidad, Agacinski no tendría razones para oponerse a la adopción por parte de lesbianas y gays. Parecería que los convenios sociales sustentan y mantienen la estructura simbólica, a la vez que ésta legitima el convenio social. Para Agacinski, el coito heterosexual, independientemente del progenitor/a o progenitores/as que críen al hijo o hija, se entiende como el origen del hijo, o hija, y tal origen tiene importancia simbólica.

Se entiende que la importancia simbólica del origen heterosexual del hijo o hija es esencial para la cultura por la siguiente razón. Si el niño o niña ingresa en la cultura a través de un proceso en que se asume una posición simbólica y si dicha posición es diferenciada por obra del Edipo, se supone que el niño o niña adquirirá un género cuando asuma una posición en relación con las posiciones paterna y materna que le quedan prohibidas como objetos sexuales manifiestos. El niño se convertirá en niño, siempre y cuando reconozca que no puede poseer a su madre y que debe hallar una mujer que la sustituya, mientras que la niña se convertirá en niña, siempre y cuando reconozca que no puede poseer a su madre, que sustituya esa pérdida al identificarse con ella y entonces reconozca que no puede poseer al padre y lo sustituya con un objeto que sea hombre.

Según esta rígida esquematización del Edipo, el género se obtiene mediante la satisfacción del deseo heterosexual. Esta estructura que (en un esfuerzo por reconstruir la postura de Agacinski) presento aquí con mucha más rigidez de la que se halla en Freud (véanse *Tres ensayos sobre teoría sexual* o *El yo y el ello*), se ve despojada de su estatus como una fase del desarrollo y sostenida como el medio por el que, en el interior del lenguaje, se establece un sujeto individuado. Volverse parte de la cultura significa haber pasado por el mecanismo de diferenciación de género de este tabú y lograr, al mismo tiempo, tanto la heterosexualidad normativa como una discreta identidad de género.

Hay muchas razones para rechazar esta versión específica del Edipo como la condición previa para el lenguaje y la inteligibilidad cultural. Asimismo, muchas versiones del psicoanálisis rechazarían este esquema y darían paso a varias maneras de rearticular el Edipo, pero también limitarían su función en relación con el pre-Edipo. Además, varias formas de antropología estructural buscaron elevar el intercambio de mujeres al rango de condición previa de la cultura e identificar el mandato de exogamia con el tabú del incesto que operaba en el drama edípico. Mientras tanto, otras teorías de la cultura han ocupado su lugar y han cuestionado la explicación estructuralista; entre quienes, desde la antropología, han señalado con claridad la imposibilidad del estructuralismo para tomar en cuenta sistemas de parentesco que no se ajustan a este modelo, están David Schneider (1980, 1984), Sylvia Yanagisako (1987), Sarah Franklin y Susan McKinnon (2000, 2001), Clifford Geertz (1973) y Marilyn Strathern (1988, 1992). Sus teorías hacen hincapié en modos de intercambio distintos de los que presupone el estructuralismo y también cuestionan la universalidad de los postulados estructuralistas. Personas como Judith Stacey (1996, 1998) y Carol Stack (1974), desde la sociología del parentesco, así como Kath Weston (1991), desde la antropología, también han subrayado una variedad de relaciones de parentesco que sí funcionan y lo hacen de acuerdo con normas que no siempre, o no sólo, pueden rastrearse hasta el tabú del incesto.

En vista de esto, ¿cómo es que la explicación estructuralista de la diferencia sexual, concebida a partir del intercambio de mujeres, “regresó” en el contexto de los debates que se están dando en Francia? ¿Por qué varios y varias intelectuales, algunos/as de ellas y ellos feministas, proclaman que la diferencia sexual no sólo es fundamental para la cultura, sino también para su transmisibilidad; que la reproducción debe continuar como una prerrogativa del matrimonio heterosexual y que hay que poner límites a las formas viables y reconocibles de convenios de parentalidad que no sean heterosexuales?

Con el fin de comprender el resurgimiento en este contexto de un estructuralismo muy anacrónico, es importante considerar que en Lévi-Strauss el tabú del incesto no sólo funciona para asegurar la reproducción exogámica de los hijos e hijas, sino también para mantener la unidad del “clan” mediante la exogamia obligatoria, tal como se articula a través de la heterosexualidad obligatoria. La mujer de otro lugar asegura que los hombres de aquí reproducirán a su propia gente; así, también asegura la reproducción de la identidad cultural. El término ambiguo “clan” designa, para Lévi-Strauss en 1949, a un grupo “primitivo,” pero resulta que funciona ideológicamente para la unidad cultural de la nación en 1999-2000 en el contexto de una Europa asediada por la apertura de fronteras y los nuevos inmigrantes. Así, el tabú del incesto funciona junto con un proyecto racial de reproducir la cultura y, en el contexto francés, de reproducir la identificación implícita de la cultura francesa con la universalidad. Es una “ley” que funciona para servir a los “como sí” y asegurar una fantasía de nación que ya está, irremediablemente, en peligro. En este sentido, el hecho de invocar la ley simbólica es una defensa contra la amenaza a la pureza de la cultura francesa que se ha llevado a cabo, o se está llevando a cabo, mediante nuevos patrones de inmigración, el aumento de los casos de mestizaje y la desaparición de las fronteras nacionales. Incluso en Lévi-Strauss, cuya primera teoría sobre la formación del clan se encuentra nuevamente descrita en su texto *Raza e historia* [1952], vemos que la capacidad de reproducirse de la identidad racial se vincula con la reproducción de la cultura.¹⁴ ¿Hay algún lazo entre la explicación de la reproducción de la cultura presente en las primeras obras de Lévi-Strauss y sus reflexiones posteriores en torno a la identidad cultural y la reproducción racial? ¿Hay alguna conexión entre estos textos que pueda ayudarnos a entender el vínculo cultural que vemos ahora en Francia, entre el temor a la inmigración y los deseos de regular el parentesco no heterosexual? Puede considerarse que el tabú del incesto funciona en conjunción con el tabú contra el mestizaje, sobre todo en el contexto francés contemporáneo, en tanto que la defensa de la cultura que se realiza a través del mandato de que la familia sea heterosexual también es una extensión de nuevas formas de racismo en Europa.

Algo de este vínculo se observa ya prefigurado en Lévi-Strauss, lo que explica parcialmente por qué vemos la resurrección de esta teoría en el contexto del debate que nos ocupa. Cuando Lévi-Strauss plantea que el tabú del incesto es la base de la cultura y que obliga a la exogamia, es decir, al matrimonio fuera del clan, ¿“clan” se entiende en términos de raza o, más específicamente, en términos de un presupuesto racial de la cultura que conserva su pureza al regular su transmisibilidad? El matrimonio debe realizarse fuera del clan y debe haber exogamia, pero también debe haber un límite para ésta; es decir, el matrimonio debe darse fuera del clan, mas no fuera de un cierto entendido racial o de una comunidad racial. Por lo tanto, el tabú del incesto exige la exogamia mientras que el tabú contra el mestizaje limita esa exogamia

requerida por el tabú del incesto. Atrapada entre la heterosexualidad obligatoria y el mestizaje prohibido, algo llamado cultura –saturada con la ansiedad y la identidad de una noción de raza blanca europea y dominante– se reproduce en la universalidad y como la universalidad misma.

Claro que han surgido en los últimos años, muchas otras maneras de debatir el modelo de Lévi-Strauss y no cabe duda de que su extraño resurgimiento en el debate político reciente sorprenderá a los antropólogos y antropólogas como la aparición espectral de un anacronismo. Se ha afirmado que en una cultura son posibles otros tipos de convenios de parentesco; también existen otras formas de explicar las prácticas de ordenación que a veces ejemplifica el parentesco. Sin embargo, estas discusiones siguen dándose en el interior de un estudio del parentesco que supone que éste ocupa un lugar primordial dentro de una cultura y que casi siempre supone que una cultura es una totalidad unitaria y discreta. Hace varios años, Pierre Clastres señaló este punto de manera muy polémica en el contexto francés, pues afirmaba que no es posible tratar las reglas del parentesco como si proporcionarían las reglas de inteligibilidad para cualquier sociedad, y que la cultura no es una noción autónoma sino que debe observarse como algo fundamentalmente inmerso en las relaciones de poder, las cuales no pueden reducirse a reglas.¹⁵ Pero si comenzamos a entender que las culturas no son entidades o unidades autónomas, que los intercambios entre ellas, sus modos mismos de delimitarse y distinguirse constituyen su ontología provisional y, en consecuencia, están repletas de poder, entonces nos vemos obligadas a reconsiderar el problema del intercambio en su totalidad: ya no se trata del obsequio de mujeres, que supone y produce la identidad propia del clan patrilineal, sino de un conjunto de prácticas de autodefinición potencialmente impredecibles y debatidas que no pueden reducirse a una heterosexualidad primordial que funda la cultura. Si desarrolláramos este punto, la tarea sería retomar el planteamiento de David Schneider de que el parentesco es una especie de hacer que no refleja una estructura previa, sino que sólo puede entenderse como una práctica que se lleva a cabo. Creo que esto nos ayudaría a alejarnos de una situación en la que una estructura de relaciones objetivada se oculta tras un convenio social real y nos permite considerar la forma en que los modos de hacer, performativos y a partir de un patrón, llevan a la operación de las categorías del parentesco y se convierten en los medios por los que se las somete a una transformación y un desplazamiento.

La heterosexualidad objetivada, ideada por algunas personas como algo que es más simbólico que social y, por ende, como algo que opera cual una estructura que funda el campo del parentesco mismo (y diseña los convenios sociales sin importar cómo aparecen ni lo que hacen), ha sido la base de la aseveración de que el parentesco siempre es de antemano heterosexual. De acuerdo con este precepto, quienes ingresan en relaciones de parentesco como personas no heterosexuales sólo tendrán sentido si adoptan la posición de madre o de padre. La variabilidad social del parentesco tiene poca o ninguna eficacia en la reescritura de la ley simbólica fundacional que abarca todo. El postulado de una heterosexualidad fundacional también debe leerse como parte de la operación de un poder tal (y yo agregaría, de una fantasía), que podemos empezar a preguntar cómo funciona la invocación de un fundamento así en la construcción de una cierta fantasía del Estado y la nación. Las relaciones de intercambio que constituyen la cultura como una serie de transacciones o traslaciones no son sólo o fundamentalmente sexuales, pero sí consideran que la sexualidad es asunto suyo, por decirlo de algún modo, cuando está en riesgo la cuestión de la transmisión y la reproducción culturales. No digo que la reproducción cultural se lleve a cabo única, exclusiva o fundamentalmente a través del hijo o hija. Sólo quiero sugerir que la figura del hijo o hija es un sitio erotizado en la reproducción de cultura, un sitio que, de modo implícito, plantea la pregunta de si habrá una transmisión segura de la cultura mediante la procreación heterosexual; no sólo si la heterosexualidad cumplirá con el propósito de transmitir fielmente la cultura, sino si ésta será definida, en parte, como la prerrogativa de la heterosexualidad misma.

Cuestionar todo este aparato teórico no es sólo cuestionar las normas fundacionales de la heterosexualidad, sino preguntarse si puede llegar a hablarse de la “cultura” como un tipo de campo o terreno autosuficiente. Aunque yo misma lo hago, al manifestar o sintomatizar la lucha por trabajar desde esta posición mediante un acto de reflexión pública, estoy consciente de que empleo un término que ya no significa como alguna vez pudo hacerlo. Ocupa el lugar de una posición anterior, es algo que debo usar para dejar en claro esa posición y sus límites, pero cuyo

uso también suspendo. La relación entre la heterosexualidad y la unidad y, de forma implícita, la pureza de la cultura, no es funcional. Aunque exista la tentación de decir que la heterosexualidad asegura la reproducción de la cultura y que la línea paterna asegura la reproducción de la cultura en forma de un todo que, a través del tiempo, es reproducible en su identidad, también es cierto que el concepto de una cultura como una totalidad que se autosustenta y se autorreplica es el soporte de la naturalización de la heterosexualidad, y que la totalidad del enfoque estructuralista sobre la diferencia sexual es un emblema de este movimiento para asegurar la heterosexualidad a través de la temática de la cultura. Pero ¿existe una manera de romper este círculo mediante el cual la heterosexualidad instituye la cultura monolítica y la cultura monolítica reinstituye y renaturaliza la heterosexualidad?

Los trabajos antropológicos ya no ubican el parentesco como la base de la cultura, sino que lo conciben como un fenómeno cultural complejamente entretreído con otros fenómenos de tipo cultural, social, político y económico. Por ejemplo, las antropólogas Franklin y McKinnon escriben que el parentesco se ha ligado con “las formaciones políticas de las identidades nacionales y transnacionales, los movimientos económicos de trabajo y capital, las cosmologías de religión, las jerarquías de las taxonomías de raza, género y especie, y las epistemologías de la ciencia, la medicina y la tecnología.” En consecuencia, sostienen, el mismo estudio etnográfico del parentesco ha cambiado de tal forma que ahora “incluye temas como las culturas de diáspora, las dinámicas de la economía política mundial o los cambios que ocurren en los contextos de la biotecnología y la biomedicina” (2000:17. Véase Franklin y McKinnon 2001). En el contexto del debate francés, Eric Fassin sostiene que debemos entender la invocación del “orden simbólico” que relaciona el matrimonio con la filiación de manera necesaria y fundacional, como una reacción compensatoria ante el colapso histórico del matrimonio como institución hegemónica, que en francés lleva el nombre de *démariage* (2001b). En este sentido, la oposición al Pacs es un esfuerzo por hacer que el Estado sustente una cierta fantasía de matrimonio y nación cuya hegemonía ya se encuentra irreversiblemente cuestionada en el nivel de la práctica social.

De modo semejante, Franklin y McKinnon entienden el parentesco como un sitio donde ya funcionan ciertos desplazamientos, donde las ansiedades en torno a la biotecnología y las migraciones transnacionales se vuelven centro de atención y se ven con desaprobación. Parece que esto se ve con claridad en la posición de Agacinski, al menos en dos formas: el temor que revela sobre la “americanización” de las relaciones sexuales y de género en Francia da testimonio del deseo de mantener esas relaciones organizadas de manera específicamente francesa, y acudir a la universalidad del orden simbólico es, claro, un tropo del esfuerzo francés por identificar su propio proyecto nacionalista con uno universal. De manera semejante, su temor de que las lesbianas y los gays empiecen a fabricar seres humanos, en una exageración de lo que es la biotecnología de la reproducción, sugiere que estas prácticas “no naturales” terminarán en una ingeniería social de lo humano al por mayor, con lo que se vinculan otra vez la homosexualidad y el resurgimiento potencial del fascismo. Podemos preguntarnos qué fuerzas tecnológicas presentes en la economía mundial o qué consecuencias del proyecto del genoma humano producen este tipo de angustia en la vida cultural contemporánea. Sin embargo, parece que es un desplazamiento, cuando no una alucinación, identificar el origen de esta amenaza social, si es que es una amenaza, con las lesbianas que, en medio del frío invernal de Iowa, escarban el hielo en busca de esperma cuando una de ellas está ovulando.

Franklin y McKinnon escriben que el parentesco “ya no se conceptualiza como algo que se basa en una idea fija y singular de la relación ‘natural’, sino que se ve como algo ensamblado de manera consciente a partir de una multiplicidad de trozos y piezas posibles” (2000:14). Parecería crucial entender la operación de ensambladura que ellas describen en el contexto de la tesis de que el parentesco mismo es una especie de hacer, una práctica que realiza ese acto de ensamblar las significaciones al mismo tiempo que ocurre. Pero, ¿con esa definición puede el parentesco separarse definitivamente de otras prácticas comunitarias y de afiliación? El parentesco pierde su especificidad como objeto cuando se lo caracteriza de manera muy general como modos de relaciones duraderas. Obviamente, no todas las relaciones de parentesco perduran, pero cualquier relación que califica como parentesco ingresa en una norma o convención que tiene alguna permanencia, y esa norma adquiere permanencia al ser reinstalada una y otra vez. Así, una norma no tiene que ser estática para perdurar; de hecho, *no puede ser estática* si es que debe perdurar. Se trata de relaciones que tienden a la naturalización y son interrumpidas repetidas veces por la imposibilidad de consolidar la relación entre la naturaleza y la cultura; además, según el planteamiento de Franklin y McKinnon, el parentesco es una manera de significar el origen de la cultura. Yo lo pondría así: la historia del parentesco, tal como la tenemos desde Lévi-Strauss, es una alegoría del origen de la cultura y un síntoma del proceso de naturalización mismo; se lleva a cabo, brillante e insidiosamente, en nombre de la cultura misma. Así, podríamos agregar que los debates en torno a la distinción entre la naturaleza y la cultura, que se intensifican claramente cuando ya no se encuentran establecidas las distinciones entre animal, humano, máquina, híbrido y *cyborg*, se presentan en el sitio del parentesco, pues incluso una teoría del parentesco radicalmente culturalista se estructura en oposición a una “naturaleza” desacreditada y, entonces, permanece en una relación constitutiva y definitoria con lo que afirma trascender.

Podemos ver con qué rapidez el parentesco pierde especificidad en lo que concierne a la economía

mundial, por ejemplo, cuando consideramos la política de la adopción internacional y de la inseminación con donadores, pues las “familias” nuevas en las que las relaciones de filiación no se basan en la biología, a veces se encuentran condicionadas por las innovaciones biotecnológicas, las relaciones comerciales internacionales y el mercado de niños. También está el asunto del control de los recursos genéticos, concebidos como un nuevo conjunto de relaciones de propiedad que deben ser negociadas por las leyes y las decisiones de las cortes. Pero el colapso del orden simbólico también tiene consecuencias claramente benéficas, pues los lazos de parentesco que unen a las personas pueden no ser más ni menos que la intensificación de los lazos comunitarios, pueden basarse o no en relaciones sexuales duraderas o exclusivas, y pueden consistir en ex amantes, no amantes, amigos, amigas y miembros de la comunidad. En este sentido, las relaciones de parentesco alcanzan límites que cuestionan la posibilidad de distinguir entre el parentesco y la comunidad o que requieren una conceptualización distinta de la amistad. Todo esto constituye un “colapso” del parentesco tradicional que no sólo desplaza de su definición el lugar central de las relaciones sexuales y biológicas, sino que también proporciona a la sexualidad un terreno separado del dominio del parentesco, lo cual permite que se considere el lazo perdurable fuera del marco conyugal y, por ende, abre el parentesco a un conjunto de lazos de comunidad que no se reducen a la familia.

Narrativa psicoanalítica, discurso normativo y crítica

Desafortunadamente, los importantes trabajos que se han realizado en lo que puede llamarse los estudios antropológicos de posparentesco no han tenido una contraparte de trabajos similarmente innovadores en el campo del psicoanálisis, el que, a veces, sigue partiendo del supuesto de un parentesco heterosexual para elaborar teorías sobre la formación sexual del sujeto, aunque sí hay trabajos importantes en esa área, como el de Ken Corbett (2001). Muchos y muchas expertos y expertas del campo de la antropología no sólo han extendido el significado y las formas posibles de parentesco, sino que también han puesto en duda el hecho de que éste siempre sea el momento definidor de la cultura. Ciertamente, si cuestionamos el postulado en que el Edipo, concebido en términos rígidos, se convierte en la condición para la cultura misma, ¿cómo es posible volver al psicoanálisis una vez realizada esta ruptura? Si el Edipo no es el sine qua non de la cultura, eso no significa que no hay lugar para él; sólo quiere decir que el complejo que lleva ese nombre puede adoptar una variedad de formas culturales y que ya no podrá funcionar como condición normativa de la cultura misma. El Edipo puede funcionar universalmente o no, pero hasta quienes sostienen que sí lo hace tendrían que descubrir de qué maneras se presenta y no podrían sostener que siempre lo hace de la misma forma. El hecho de que sea un universal, y debo confesarme agnóstica en este punto, de ninguna manera confirma la tesis de que es la condición de la cultura, tesis que implica saber que el Edipo siempre funciona de la misma manera, es decir, como una condición de la cultura misma. Pero si se interpreta de manera amplia el Edipo, como un nombre para la triangularidad del deseo, entonces las preguntas que destacan son qué forma adopta esa triangularidad, si debe presuponer la heterosexualidad y qué ocurre cuando comenzamos a entender el Edipo fuera del intercambio de mujeres y del supuesto del intercambio heterosexual.

El psicoanálisis no necesita asociarse exclusivamente con el momento reaccionario en que se considera que la cultura se basa en una heterosexualidad irrefutable. Hay tantas preguntas que el psicoanálisis podría explorar para ayudar a comprender la vida psíquica de quienes viven fuera del parentesco normativo o en alguna mezcla de lo normativo y lo “no-”: ¿cuál es la fantasía del amor homosexual que adopta inconscientemente el niño o niña en las familias gay? ¿Cómo entienden sus orígenes los hijos e hijas que se ven alejados de sus familias originales o que nacen por implantación o por inseminación del esperma de un donante? ¿De qué narrativas culturales disponen y qué interpretaciones específicas dan a estas condiciones? ¿La historia que el hijo o hija cuenta sobre sus orígenes (historia que sin duda será contada de muchas maneras distintas) debe ajustarse a una sola historia sobre cómo nace el humano? ¿O veremos al humano surgir de estructuras narrativas que no se reducen a una sola historia, la historia de una Cultura con mayúscula? ¿Cómo debemos revisar nuestra comprensión de la necesidad que puede tener un niño o

Matrimonio y familia lésbico-homosexual: normalización cultural y discurso político-estatal

Felipe RIVAS SAN MARTÍN

Activista gay, estudiante de Derecho, director de la revista *Torcida* de estudios LGTB y queer y Presidente de la Coordinadora Universitaria por la Diversidad Sexual (CUDS) de Chile.

Introducción

Cuando se habla sobre Matrimonio y Familia entre personas del mismo sexo, es decir, sobre la posibilidad legislativa de aprobación de las uniones civiles o matrimoniales entre personas del mismo sexo, junto con el reconocimiento simbólico de esas formas de convivencia bajo la categoría de "familia," pareciera ser que la única forma de intervenir coherentemente en el debate, sea presentando una "postura" al respecto, una toma de posición dentro de los términos políticos en los que está planteada la discusión de antemano. En definitiva, entrar en la lógica binaria del "a favor" o "en contra." Estamos de acuerdo con el matrimonio y la familia para gays y lesbianas o estamos en contra de aquello.

En el caso de hablar como un activista homosexual comprometido, los límites posibles de mi discurso se verían disminuidos aún más, debiendo posicionarme dentro de las coordenadas políticas de un debate, en un contexto de discriminación, sobre un tema que implica exclusiones y desigualdades que tienen como víctimas a personas concretas, que generan dolor y que sin lugar a dudas actualizan la situación de desigualdad de las minorías sexuales.

Teniendo esto claro, voy a tratar de desarrollar, sin embargo, un análisis bien diferente de lo esperado, pero relacionado íntimamente con esta discusión. Este desenfoco o desubicación mía, alejamiento de la mirada tradicional, me va a servir para revisar y polemizar ciertas ideas, conceptos y discursos que están implícitos cuando se argumenta sobre el matrimonio y la familia lésbica y homosexual.

El análisis que voy a llevar a cabo es coherente con la necesidad de potenciar un carácter crítico de la disidencia sexual, en contextos de fuerte normalización de lo gay y lo lésbico por el orden cultural, el modelo económico y el discurso político estatal.

I. Derechos deseables, posibles, inteligibles

*A mi juicio, el movimiento homosexual tiene más falta de un arte de vivir que de una ciencia de lo que es la sexualidad.
...Por medio de nuestros deseos
podemos establecer nuevas modalidades de relaciones, nuevas
modalidades amorosas y nuevas formas de creación.*
Michel Foucault: "la amistad como modo de vida"

Recientemente, en muchos países se han desplegado fuertes debates en torno a la legitimación o no del ingreso de homosexuales y lesbianas al ejército.

En EE.UU., la polémica trascendió a los medios de comunicación masivos y el gobierno debió implementar alguna salida política al escándalo. En el caso del país del norte, la política en materia de homosexualidad en las Fuerzas Armadas se designó como la doctrina de "No lo pregunte y no lo cuente."

Países como Inglaterra e Israel han declarado, desde hace pocos años, su entera aprobación a la incorporación visible de gays y lesbianas en los cuerpos militares.

En Chile, el 4 de Septiembre de 2004, el periódico vespertino *La Segunda*,¹ publicó un titular que desató la polémica. Señalaba: "**Homosexuales no pueden ingresar al Ejército.**" La frase, correspondía a dichos del Secretario General del Ejército de Chile, General Gonzalo Santelices, quien había publicado un artículo en la revista *Memorial* de la Institución castrense titulado "La Homosexualidad y las Fuerzas Armadas."

En su exposición, Santelices señalaba la "inconveniencia de que los homosexuales ingresen a las Fuerzas Armadas, tanto por aspectos morales, de funcionalidad y económicos." Indicaba expresamente que "no se debe discriminar a quien, según estudios realizados, está enfermo, lo que no quiere decir que por ello se deba aceptar su conducta." Aseguraba la incompatibilidad del comportamiento homosexual "para una vida comunitaria como lo es la vida militar," y terminaba argumentando incluso que "la infraestructura militar está concebida para acuartelar hombres y mujeres y no homosexuales," por lo que "su inclusión también implicaría la necesidad de construir dependencias para ellos, lo cual tendría un gasto adicional para el país."

El titular del diario *La Segunda*, significó la confirmación de la discriminación por orientación sexual en el ingreso a una institución del Estado. Y como era de esperar, muchas voces se alzaron para contrarrestar la posición de las autoridades castrenses. Sin embargo, la táctica que se utilizó en ese momento y que esgrimida como el medio más idóneo para rebatir las posiciones homófobas de la institucionalidad militar, implicaba la necesidad de argumentar la innegable idoneidad de los homosexuales y lesbianas para ocupar cargos en el ejército, de la misma manera que los heterosexuales. Gays y lesbianas –se señaló–, poseen las mismas características que los heterosexuales y bien podrían cumplir las obligaciones de servir a la patria al interior de las filas del Ejército.

Pero, ¿es posible mantener una posición como esa sin caer en una trampa de la que es difícil escapar? Argumentos como esos, no sólo estaban devolviendo una dignidad vulnerada a gays y lesbianas o aclarando la igualdad entre todas las personas, sin importar su orientación sexual. Al mismo tiempo, estaban legitimando un ordenamiento cultural, político, económico particular. La respuesta de los sectores progresistas del país y de parte del movimiento LGTB (Lesbianas, Gays, Travestis/Transsexuales/Transgéneros, Bisexuales), indudablemente bien intencionada, que se estaba haciendo a la homofobia militar, también dejaba incuestionada la lógica del militarismo de Estado, el Estado Nacional, la misma institución del Ejército, e incluso en este contexto mundial, el sometimiento de los países más débiles al poderío militar de otros más poderosos y en última instancia al estado de guerra mundial.

No es extraño entonces, que sean justamente países como Inglaterra e Israel quienes autoricen con más celeridad la incorporación de lesbianas y homosexuales a las filas del Ejército. La democratización de las instituciones militares señaladas pareciera operar al mismo tiempo, como legitimador de esas mismas instituciones en el momento que ellas imponen su hegemonía militar sobre países del tercer mundo.

En estos casos: ¿Puede el movimiento lésbico y homosexual celebrar como un triunfo el acceso de gays y lesbianas al Ejército de Israel, cuando varios de esos soldados gays serán los que detonarán las bombas sobre Palestina y el Líbano? ¿Es correcto defender el derecho de gays y lesbianas a ingresar al Ejército, sin cuestionar la lógica militar, a la institución del Ejército, al nacionalismo y al Estado de Guerra en el mundo?

Este hecho, plantea un dilema ético y político de gran profundidad para los movimientos de la disidencia sexual: ¿Puede la sola negación del acceso a una institución legal, justificar la lucha por obtener su reconocimiento?

El sistema cultural, establece los límites de lo pensable, de lo inteligible y también de los deseos posibles de ser deseados. En el caso del Ejército, el derecho a acceder a las Fuerzas Armadas para todos los ciudadanos de un país, sólo es posible de ser deseado como derecho, en una matriz cultural basada en el militarismo, El Estado Nacional y la Guerra.

En el plano de la sexualidad, el régimen heteronormativo² también establece un ámbito de inteligibilidad dentro del que estamos obligados a actuar y a partir del cual es posible pensar derechos y articular demandas.

Monique Wittig señala al respecto:

“Los discursos que particularmente nos oprimen a todas nosotras y a todos nosotros, lesbianas, mujeres y homosexuales, son aquellos que dan por sentado que lo que funda una sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad. Esos discursos hablan de nosotras y de nosotros y presumen de estar diciendo la verdad en un terreno apolítico, como si hubiera alguna cosa significable capaz de escapar de lo político en este momento histórico y como si, en lo que a nosotras y nosotros concierne, pudieran existir signos sin significado político. Esos discursos de la heterosexualidad nos oprimen en el sentido de que nos impiden hablar a menos que hablemos en sus términos.”³

Los recientes debates a nivel mundial, y también en Chile, producto de la lucha de sectores del movimiento gay, lésbico por obtener el derecho a ser reconocidos legalmente en instituciones filiales (familia y matrimonio), ponen en evidencia una tensión en el orden social y en la manera en la que se ha venido haciendo política desde los movimientos minoritarios, que se manifiesta principalmente como una pregunta: ¿por qué hombres y mujeres homosexuales y lesbianas manifiestan un deseo semejante de normativizarse?⁴ ¿Por qué reivindican el derecho al matrimonio? ¿Por qué ese deseo de familia, siendo que la homosexualidad siempre fue rechazada por la institución del matrimonio y la filiación, al extremo de convertirse con el paso de los siglos, en el gran significante de un principio de exclusión?

¿Hasta qué punto ciertas demandas homosexuales están siendo planteadas al fin y al cabo dentro de los márgenes de inteligibilidad del sistema heteronormativo?

¿Hasta qué punto demandas como el acceso legal y simbólico a instituciones conservadoras e repressoras como la familia y el matrimonio reafirman el orden heterosexual? ¿Están las tortilleras y maricones hablando de verdad o simplemente estamos frente a un acto ventrilocuo del sistema heterosexual?

II. El Matrimonio y la normatividad heterosexual:

Cuando defendemos que el parentesco no se reduce a la “familia” o cuando nos negamos a admitir que el campo de la sexualidad se limita a la forma matrimonial, precisamente lo que estamos exigiendo es una transformación social más radical.
Judith Butler, *Deshacer el género*

Artículo 3:
*Tras la invalidación del sistema de reproducción heterocentrado, la sociedad contra-sexual demanda:
—La abolición del contrato matrimonial y de todos sus sucedáneos liberales, como el contrato de parejas de hecho o el PACS ...que perpetúan la naturalización de los roles sexuales.
Ningún contrato sexual podrá tener como testigo al Estado.*

Beatriz Preciado, *Manifiesto Contra-sexual*

El 30 de junio de 2005, España aprobó una reforma al Código Civil que permite a las personas gays y lesbianas casarse y adoptar hijos. En la sesión del Congreso en la que se tomó dicha resolución legislativa, el presidente Rodríguez Zapatero leyó un emotivo discurso donde señalaba: “Hoy la sociedad española da una respuesta a un grupo de personas que durante años han sido humilladas, cuyos derechos han sido ignorados, cuya dignidad ha sido ofendida, su identidad negada y su libertad reprimida. Hoy la sociedad española les devuelve el respeto que merecen, reconoce sus derechos, restaura su dignidad, afirma su identidad y restituye su libertad.”

Apenas una palabra, sólo una palabra había sido modificada del Código Civil. Sin embargo, los esfuerzos por conseguir esa mínima corrección terminológica, junto con los efectos que se espera que produzca, son enormes.

Marta Lamas, en un reciente ensayo, sitúa la modificación de la ley española dentro del marco más general de la evolución de un “proceso igualitarista” al interior de la Unión Europea.⁵ En un largo camino de más de 20 años, que se dio “a golpe de debates y demandas” y que incluyó reflexiones filosóficas, investigaciones académicas, acaloradas disputas políticas y religiosas, junto con el lobby institucional, la Unión Europea planteó una serie de cambios legales para dar un estatuto jurídico distinto a la homosexualidad, pasando de su penalización a su legitimación en menos de 20 años. Frente al rechazo de la Iglesia católica y los sectores conservadores que con esta aprobación veían por un lado el derrumbamiento de cierta concepción moral del sexo y la reproducción y por otro el peligro de un trastorno del orden simbólico basado en la diferencia de los sexos, Marta Lamas augura un nuevo orden más democratizador e inclusivo que rompe con los prejuicios de antaño. El matrimonio homosexual además de ser el reconocimiento de derechos civiles y de legitimidad simbólica, constituiría un golpe a la norma heterosexual que naturaliza la estructura filial, relegándola exclusivamente a la reproducción y excluyendo de sí todas las otras expresiones de la afectividad y la sexualidad.

Sin embargo, la política gay y lesbiana pro matrimonio ha sido fuertemente criticada desde el activismo de la disidencia sexual (queer, marica, tornillero, trans, gay, lesbiano), a partir de análisis que ponen en tela de juicio el integracionismo de la política sexual a las instituciones normativas tradicionales.

En una entrevista realizada por Anne Marie Jagose, Michael Warner se cuestiona sobre el origen de la demanda de matrimonio en el contexto del activismo lésbico y gay.⁶ Él ubica el comienzo de este fenómeno en EE.UU. con la táctica de algunos cuantos abogados quienes habrían promovido estas demandas, aún cuando no se encontraban como parte de la agenda de las instituciones de minorías sexuales. “Estás con el matrimonio o estás con la homofobia” habría sido la consigna que deslegitimó de base cualquier tipo de crítica a la política de estos sectores.

Otras personas, han señalado que el SIDA funcionó de dos maneras articuladas entre sí para cimentar las posibilidades de surgimiento de esta demanda: por un lado, la experiencia de muerte de hombres gays dejó a las parejas de estos en situación de vulnerabilidad social, económica y simbólica frente a las familias de la pareja fallecida. La pasividad de estos casos habría propiciado la necesidad de resguardo de las relaciones de afectividad homosexual hasta el punto de constituirse como una demanda política del activismo por los derechos civiles gays. Por otra parte, el miedo al SIDA por parte de los propios gays, pudo producir un rechazo a la promiscuidad y el privilegio de formas institucionales y resguardadas de relación, fuera de la amenaza de la muerte y cobijada por los privilegios simbólicos, económicos y asistenciales de la institución matrimonial.

Michael Warner dice que la política del matrimonio gay es, por otro lado, una extensión de las posiciones esencialistas de la identidad gay y lésbica. La celebración de las identidades gay lésbicas normativizadas y esencialistas, es la base que fundamenta la exclusión de las otras formas de sexualidad no normativa. El matrimonio es una institución que implica una enorme cantidad de privilegios sociales y económicos y además confiere un estatus que funciona como una fuerza de exclusión. Por eso es una institución inherentemente discriminatoria. Es interesante destacar cómo en ciertos países con fuerte apoyo de asistencia social y en los que los beneficios socioeconómicos no tienen como requisito al matrimonio, la demanda por obtenerlo no es tan firme como en otros Estados en los que el matrimonio sí funciona como una institución privilegiada, protegida y promovida a través de exenciones tributarias, coberturas médicas, asistencia social, seguros de desempleo, beneficios para obtener una vivienda, etc.

Lo que parece plantearse como una cuestión de decisión privada, como un derecho personal, sin consecuencias para los otros, en realidad constituye una “obligación social” para muchas personas. Gayle Rubin ha señalado que el matrimonio constituye una forma de prestigio social.⁷ En una cultura que ha relegado el sexo a la institución del matrimonio como su único espacio de expresión “sano” y aceptable, no es descabellado pensar que el deseo de matrimonio también esté motivado por ese tipo de consideraciones conservadoras. Dice Gayle Rubin: “Esta cultura mira al sexo siempre con sospechas. Juzga siempre toda práctica sexual en términos de su peor expresión posible. El sexo es culpable mientras que no demuestre su inocencia. Prácticamente toda conducta erótica se considera mala a menos que exista una razón específica que la salve. Las excusas más aceptables son el matrimonio, la reproducción y el amor...Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados...Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, etc.”

¿Es probable entonces que cierta insistencia en el matrimonio pueda tener como antecedente la naturalización de ciertas instituciones junto con la perpetuación de cierto orden jerárquico del sexo que establece formas sexuales y afectivas aceptables y legibles y formas sexuales inaceptables e ininteligibles para la norma?

Así, el centro que articula las críticas a la política pro-matrimonio gay, tiene relación directa con el problema de la normalización. En definitiva, el matrimonio homosexual no sería sino una nueva forma de normalización de las identidades sexuales por el régimen de poder heterosexual.

El matrimonio, o más bien la demanda de éste, nos obliga a pensar nuevamente sobre las normas. Lógicamente el matrimonio está regulado por normas de carácter jurídico (leyes), usualmente enmarcadas en Códigos Civiles estatales. Pero las normas no son sólo las legales. Ya sean simbólicas, morales, sociales, culturales, expresas o tácitas, las normas operan dentro de las prácticas sociales “como el estándar implícito de la normalización.”⁸

Foucault estableció un discurso sobre la norma argumentando, en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*,⁹ que el siglo XIX fue testigo de la aparición de la norma como método de control social no idéntico a la ley.

La norma rige la inteligibilidad, permite que ciertos tipos de prácticas y acciones sean reconocibles como tales imponiendo una red de legibilidad sobre lo social y definiendo los parámetros de lo que aparecerá y lo que no aparecerá dentro de la esfera de lo social. La norma por lo tanto, no debe ser considerada sólo como un modelo al que los sujetos intentan aproximarse. Por el contrario, la norma establece los parámetros de inteligibilidad de las prácticas de los sujetos.

La norma informa al sujeto y produce el ámbito posible de sus acciones. Incluso sus demandas y sus deseos son igualmente informados por la norma. En el caso del analizado matrimonio homosexual como demanda colectiva, es paradójico que las normas que regulan el deseo (las normas del deseo) producen y posibilitan a la vez un deseo del matrimonio, expresado como un deseo de normas jurídicas, otorgadas por el Estado y entendidas como “derecho” ciudadano independientemente de la orientación sexual de las personas.

III. Familia: el peso de las palabras

—¿Una madre? ¡y eso qué es? —preguntó Peter Pan.

—¡No me digas que no lo sabes! —se extrañó Wendy—.

Una madre es un ser muy bueno, que nos quiere, nos cuida y nos cuenta cuentos.

—¿Cuentos? ¡Eso me gusta! Desde ahora tú serás nuestra madre.

Peter Pan, James Matthew Barrie¹⁰

Uno de los ámbitos de mayor polémica entre los sectores reaccionarios que se oponen a la legislación que autorice las uniones homosexuales en contraposición a los grupos progresistas que apoyan la medida legal, es que las nociones de “familia” y “matrimonio,” puedan llegar a significar más cosas o situaciones que las que señalaría la familia nuclear y el matrimonio heterosexual.

Mientras para la derecha y la iglesia, el matrimonio —como unión entre personas de distinto sexo (heterosexual)— es el fundamento de la familia tradicional, que proyecta los valores sociales y da solidez al proyecto nacional, los sectores progresistas, incluido el movimiento LGBT, consideran que el derecho al matrimonio es un derecho que no debe ser negado por el Estado en razón de la orientación sexual de las personas y que las filiaciones y arreglos de convivencia basados en la afectividad o el parentesco, que involucren a personas del mismo sexo, también son “familia.”

En lo que ambas posturas —la políticamente conservadora y la políticamente progresista— concuerdan, es en que la familia —sea lo que sea que ésta signifique—, es y debe seguir siendo la base de la sociedad. Las Constituciones Políticas de diversos Estados —entre ellos Chile—, también señalan lo mismo.¹¹

El punto en cuestión entonces, será cuál es el grado de alcance del término “familia,” es decir, el carácter que puede adquirir el significante “familia” en relación a la ampliación de su significado.

Etimológicamente, familia procede de la voz “famulia,” por derivación de “famulus,” que a su vez deriva del osco “famel,” que significa *siervo* y más remotamente del sánscrito “vama,” *hogar* o *habitación*, significando por consiguiente, “el conjunto de personas y esclavos que moraban con el señor de la casa.” Según René Ramos Pazos, esto explica el porqué “es que en sentido vulgar todavía se habla de familia para referirse a las personas que moran bajo un mismo techo, sometidas a la dirección y recursos del jefe de la casa.”

Pasando por los distintos arreglos de la historia, hasta la familia burguesa de la modernidad, el término “familia” en la actualidad comienza a sufrir enormes y perturbadoras transformaciones semánticas.

En resoluciones relativamente recientes de Naciones Unidas, el concepto de “familia,” es ampliado para llegar a significar variadas y diversas formas de convivencia humana. Así, nuevos arreglos, ya no basados en el esquema tradicional de “padre, madre e hijos,” adquieren ahora también el estatus de familia: madres solteras, familias monoparentales y homoparentales, tutores con sus pupilos, abuelos con sus nietos, parejas de hermanos, parientes diversos y amigos. Ya el parentesco y la consanguinidad no son un requisito excluyente.

Incluso la familia nuclear que, en cuanto a su constitución, responde al esquema antes tradicional, está sufriendo fuertes transformaciones internas. Elisabeth Roudinesco en su libro *La Familia en Desorden*, analiza las transformaciones sociales en materia sexual en el mundo. Según ella, la apropiación por parte de las mujeres de su sexualidad, el surgimiento de la anticoncepción y los métodos de reproducción asistidos, junto con la difuminación de la figura del patriarca, el arribo de “las nuevas masculinidades” y una nueva gestión del poder entre padres e hijos, han provocado que la familia contemporánea se convierta en una institución más horizontal, moderna y acogedora.

Estamos en el albor de la nueva familia; familias desordenadas, otras, diversas, horizontales, múltiples, acogedoras e inclusivas. Ahora todas y todos queremos tener una y los estudios la significan como la institución más popular y que otorga mayor felicidad a las personas.¹²

Incluso en encuestas recientes, como un dato perturbador que ha pasado desapercibido, la gran mayoría de las personas que viven solas, sin amigos o familiares, se consideran y denominan a sí mismas como su familia. Y éste no es sólo un fenómeno de carácter subjetivo. Informes elaborados por la CEPAL y otros instrumentos estadísticos, también denominan a estas personas como familias, constituidas —en este caso— por un solo individuo: “familias unipersonales.”¹³

Este es un ejemplo interesante de las transformaciones —por así decirlo— democratizadas de un término. ¿Pero qué puede implicar que, para ser categorizado como “familia,” ya ni siquiera se requiera necesariamente de una agrupación de personas?

Cuando una palabra integra dentro de sí tantas posibilidades semánticas contradictorias, comienza a volverse vacía. Si todas esas diversas formas de vivir caben dentro de una misma categoría, entonces ¿qué tienen en común? ¿cuál es el resabio que permanece como sustrato en la idea de familia? ¿se puede decir que es de característica conceptual? ¿es una definición?, o ¿es más bien de otro orden? Familia ya no es un término relevante en cuanto a su significación. Ahora la familia, en sí misma, no es nada. Y desde un punto de vista aún más crítico, si una palabra se vuelve vacía, pudiendo significar cualquier cosa; ¿qué sentido tiene seguir usándola?

A mi juicio, habría que cambiar la pregunta de Roudinesco e interrogarnos sobre el ¿por qué homosexuales y lesbianas desean categorizarse bajo un término como familia? ¿Por qué

ese deseo de familia o, más bien, cómo es que el deseo de familia ha llegado a constituirse en un deseo posible de ser deseado en nuestra cultura, a tal grado que hoy las minorías sexuales demanden que sus formas de vida sean denominadas como tal? ¿Cuáles pueden ser los efectos performativos de un enunciado como “yo tengo una familia” a la hora de asegurarnos un lugar en este mundo?

Para Judith Butler, los sujetos se constituyen como sujetos inteligibles a través de procesos performativos,¹⁴ es decir, a través de la repetición reiterada de la apelación a citas normativas previamente instituidas por la matriz cultural heterosexual.

Decir “yo tengo una familia,” puede leerse entonces ya no como un acto descriptivo, sino como una cita al poder legitimador que ha alcanzado la institución de la familia, al volver inteligibles a los sujetos que logran categorizar su modo de vida a través de ese significante. Tener una familia, significa tener una vida categorizable, una vida posible de ser vivida, una forma de vida coherente. No tener una familia, implica ser un proscrito social dentro de los términos de inteligibilidad del sistema heteronormal.

La afirmación de la familia y el matrimonio, hace insostenibles e ininteligibles otras formas de relación y prácticas de la sexualidad, generando nuevas jerarquías.

Pareciera que el peso de la palabra nos impidiera salir de la tiranía de la normalización.

Las discusiones sobre matrimonio y familia homosexual ponen en el tapete cuestiones relativas al reconocimiento simbólico de los marginados, tanto como la visibilización de situaciones concretas y contingentes de injusticia y desigualdad. Desamparo social y económico, imposibilidad de acceso y control sobre el cuerpo de la pareja fallecida, falta de reconocimiento simbólico y social, negación de acceso a beneficios de protección social ante el desempleo, la necesidad de vivienda y el derecho a la salud digna, son algunos de los problemas concretos que están en juego en la necesidad de reconocimiento de estos derechos.

El movimiento homosexual y lésbico ha creído encontrar en la lucha por el matrimonio y el reconocimiento familiar una solución “real” a esos hechos de desigualdad, a la vez que un acto simbólico de legitimación cultural a sectores históricamente discriminados y excluidos de la convención social.

En estos momentos, la negación de acceso a la institución del matrimonio entre personas del mismo sexo, junto con la negación del reconocimiento simbólico de familia para esos arreglos de convivencia, ha llegado a constituirse como el gran significante de la desigualdad social de gays y lesbianas en relación con los heterosexuales. En ese sentido, pareciera ser que la conciencia social acerca de este hecho, ha llegado a considerar a las minorías sexuales como un grupo discriminado, *porque y debido a que* la sociedad les niega constantemente el acceso a estas instituciones. La negación del acceso por parte del Estado, tiene como respuesta el fortalecimiento del clamor que efectúa la demanda y los efectos preformativos de esta relación no se hacen esperar. En efecto, la negativa a otorgar los derechos, produce y actualiza en el ahora la posición histórica de las minorías sexuales como grupo marginado. Esto es indudable y las consecuencias políticas para el movimiento LGBTTIQ son notables, pues deben hacerse cargo de ello. No es descabellado pensar entonces, que ambas (matrimonio y familia) deben ser instituciones accesibles para gays y lesbianas y la imposibilidad de aquello, constituye ciertamente una vulneración que debe movilizar a quienes defienden los derechos de los LGBTTIQ a conseguirlos.

Sin embargo, instituciones como el matrimonio y la familia, son hasta ahora los únicos vehiculizadores “simbólicos” de ciertos derechos concretos que no pueden ser negados a las personas que no quieren limitar su sexualidad al régimen matrimonial o que no quieren ser

designados para la categoría de “familia.” El sistema heterosexual ha determinado a la familia y el matrimonio como instituciones deseables y el derecho a acceder a ellas como un derecho deseable de ser adquirido. El juego estará entonces en la lucha por el reconocimiento de formas no legibles ni tradicionales de vivir, y por quitar a esas instituciones el carácter totalitario de aseguradores de la legitimidad cultural y de ciertos beneficios sociales y patrimoniales en particular.

La enorme responsabilidad que nos queda a la disidencia sexual es conseguir respuestas políticas concretas a hechos materiales de dolor, sufrimiento y desigualdad que vivimos a diario nosotros mismos, nuestros amigos cercanos y tantos más, teniendo siempre presente una perspectiva crítica, y siendo conscientes de que las formas que adopta el poder pueden ser mucho más complejas que lo que a simple vista logramos reconocer.

Texto leído en la mesa redonda: “Discriminación sexual y nuevos parentescos,”
Universidad ARCIS, agosto 2007.

NOTAS

- Diario *La Segunda*: “Homosexuales no pueden ingresar al ejército,” 4 de Septiembre, pgs. 1-3.
- Sobre el régimen heteronormativo, ver Michael Warner y Lauren Berlant, *Sexo en Público*. También ver mi texto “¿Eres heterosexual? No. Yo soy normal” en nº1 de revista *Torcida*.
- Monique Wittig, “El pensamiento heterosexual,” en http://www.cuds.cl/articulos/feb07_2.htm
- Elisabeth Roudinesco, *La Familia en Desorden*, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 7.
- Maria Lamas, Las Bodas Gays en España, *Debate Feminista*, Año 16, vol. 32, octubre 2005.
- “Queer World Making: Annamarie Jagose interviews Michael Warner,” en http://www.genders.org/g31/g31_jagose.html
- Gayle Rubin, “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad,” en <http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/02/Reflexionando%20sobre%20el%20sexo%20Rubin.pdf>
- Judith Butler, *Des hacer el Género*, Paidós, 2006.
- Michel Foucault, *La Historia de la Sexualidad*, vol. 1, Siglo XXI, 1998.
- Citado en Jorge Grau Rebollo, *Procreación, Género e Identidad: Debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave transcultural*, Edicions Bellaterra, 2006, p. 133.
- “La familia es el núcleo fundamental de la sociedad,” art 1º, inc 2º de la Constitución Política de la República de Chile.
- Encuesta de la Corporación Libertad y Desarrollo.
- En un paper aparecido en el sitio web de la Escuela de Medicina de la Universidad de Chile en 2007, la doctora Elena Oyarzún, define a las “familias unipersonales,” como familias constituidas por un solo individuo. La definición es tomada de manera exacta de la otorgada por la “Comisión Nacional de la Familia” de Chile. El concepto de “Familia Unipersonal” está siendo reconocido en diversos informes sociológicos y estadísticos por parte de instituciones públicas y privadas, con objetivos académicos como relativos a la creación de políticas públicas. La ambigüedad de la utilización de este tipo de conceptos, se ejemplifica en el hecho de que en el mismo paper, se entregan datos tales como el porcentaje de personas “que viven en familia, el cual llegaría al 88% de los chilenos.”
- Judith Butler, *Cuerpos que importan*, cap. 5: “Acerca del término queer.” Paidós, 2002.

El pacto de Uniones Civiles: consagración de la heteronormatividad y del apartheid jurídico

Karen ATALA RIFFO

Abogada titulada en la Universidad de Chile.

Recordar que la familia es la base de la sociedad y el matrimonio la institución natural de la que ésta emana. ¿Qué sería de la sociedad sin la familia y sin el matrimonio en que se sustenta la misma? El matrimonio asegura la estabilidad, la permanencia y la seguridad jurídica indispensables para la adecuada convivencia e integración de los cónyuges, para el auxilio mutuo de los mismos y para la procreación y educación de los hijos. Estas son sus finalidades naturales universalmente reconocidas.

Colegio de Abogados de México A.G.

Siguiendo un análisis exegético de las normas chilenas sobre el matrimonio, ya como fin para la vida en común, ya como instituto protegido e intocable, es necesario mencionar los siguientes textos legales: en la Carta Fundamental chilena ya en su artículo 1º se establece que *“Las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos. La familia es el núcleo fundamental de la sociedad... es deber del estado... dar protección a la población y a la familia, proponer el fortalecimiento de ésta...”* En su artículo 5 señala *“El ejercicio de la soberanía reconoce como limitación el respeto a los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana. Es deber de los órganos del estado respetar y promover tales derechos, garantizados por esta Constitución, así como los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes.”* Por su parte la Ley 19947, sobre Matrimonio Civil, en su artículo primero establece *“La familia es el núcleo fundamental de la sociedad. El matrimonio es la base principal de la familia,”*² para luego el Código Civil, definir al matrimonio como *“un contrato solemne por el cual un hombre y una mujer se unen...”*³

Así, el legislador no definió el concepto de familia, pero establece que el matrimonio heterosexual es la base principal de ella, simbólicamente es la única y excluyente. Aunque también se permitió al concubinato (o unión básica entre un hombre y una mujer sin mediar matrimonio) la posibilidad de darle reconocimiento constitutivo de familia y por ende de parentesco.

Demás está decir que el legislador no define el concepto de familia por una razón lógica: ésta es una institución cambiante según los tiempos, las circunstancias económicas, sociales y morales de un país. En el contexto histórico de don Andrés Bello – redactor del Código Civil que data de 1855- formaban parte de la familia los criados y sirvientes de confianza, así lo explicitó en un artículo sobre el contrato de Uso y Habitación en el artículo 815: *“La familia comprende al cónyuge y los hijos; tanto los que existen al momento de la constitución –del contrato– como los que sobrevienen después, y esto aun cuando el usuario o el habitador no esté casado, ni haya reconocido hijo alguno a la fecha de su constitución.*

Comprende asimismo el número de sirvientes necesarios para la familia.

Comprende, además, las personas que a la misma fecha vivían con el habitador o usuario y a costa de

éstos; y las personas a quienes éstos deben alimentos.” Pues ello era absolutamente normal en el siglo XIX. Ahora nos parecería absurdo incluso el concepto de “sirvientes.”

Otra señal indiciaria de familia nos aporta el Código Penal de 1879, a propósito del delito de amenazas, en su artículo 296 inciso final; *“Para los efectos de este artículo se entiende por familia el cónyuge, los parientes en la línea recta de consanguinidad o afinidad legítima, los padres e hijos naturales y la descendencia legítima de éstos, los hijos ilegítimos reconocidos y los colaterales hasta el tercer grado de consanguinidad o afinidad legítimas”*⁴

Así, dadas las cosas, no se ha definido el concepto de familia, pero del conjunto de normas señaladas se infieren las características que ésta debe reunir:

- Existencia de una unión matrimonial,
- Heterosexual,
- Capaz de generar descendencia biológica y extensiva a la filiación por afinidad (que remite de nuevo al vínculo matrimonial, cerrando el círculo).

Estas son las directrices legislativas actuales que nos dan los indicios de lo que se debe entender por familia; ésta sólo se origina a través de la heteronormatividad, elevándose esta última a la categoría jurídica de “núcleo fundamental” del entramado jurídico. De esta pirámide valórica se arrastra hasta hoy en día la diferencia entre los hijos; “matrimoniales vs. No matrimoniales.”

Pero llama la atención que la propia Ley de Matrimonio Civil y la Constitución Política de la República (en adelante C.P.R.). hablan que la familia es el “núcleo fundamental” de la sociedad. Sin embargo, dicho enunciado no es neutro, porque la familia es una forma de organización social, que surgió históricamente para abordar las prácticas de proveerse el alimento (unidad económica de sustento), y con las diversas concepciones sociales. El ideologema familiar que inspiró a nuestros cuerpos de leyes, apunta a la familia como núcleo económico burgués en una sociedad capitalista, inspirada en la estética romántica. De ahí que las concepciones que se la derivan (matrimonio, filiación, herencias, etc.) surgen de dicha concepción familiar. Lo importante son las personas: éstas son la base fundamental de la sociedad, sin personas no hay uniones, alianzas que adquieran el carácter de familia.

La Constitución Política está por sobre la ley, y ella nos habla de igualdad en el ejercicio de los derechos de las personas. Bajo este contexto se ha redactado un Proyecto de Pactos Civiles de Hecho recientemente terminado y presentado al Ejecutivo para su tramitación, y la Ley Marco Antidiscriminación en actual tramitación parlamentaria en su última fase.

El Proyecto de Ley de uniones civiles entre parejas de un mismo sexo en Chile.^{5/6}

En la fundamentación del Proyecto de Ley sobre Pactos Civiles de Hecho (en adelante PUCS), se explicita que *“Es deber del Estado promover el bien común, para lo cual debe contribuir a crear las condiciones sociales que permitan a todos los integrantes de la comunidad nacional su mayor realización espiritual y material posible, con pleno respeto a los derechos y garantías que la misma Constitución establece.”* Posteriormente señala: *“Ignorar esta realidad de convivencia de parejas heterosexuales y homosexuales acarrea un impacto negativo para ellas, tanto en el plano material, como en el afectivo.”*⁸ También se esgrime la circunstancia de la constitución familiar: *“un sistema que reconoce efectos legales únicamente al matrimonio como forma de regular las relaciones de pareja, desconoce una realidad palmaria: que las personas, en la actualidad se unen en parejas y configuran familias al margen del vínculo matrimonial.”*⁹

Sin embargo, a párrafo seguido dice: *“la falta de regulación jurídica de la situación de las parejas de hecho se traduce, en la práctica, en una falta de reconocimiento para los derechos de las personas que las integran”*

En su enunciado señalado como fundamentación, explicita la necesidad de reconocer que existen familias fuera del matrimonio y que se les debe dar reconocimiento legal. Sin embargo, párrafos más adelante este enunciado queda contradicho por otro discurso. Cito: *“En ningún caso debe entenderse como un sucedáneo del matrimonio civil, pues carece de los efectos personales propios de la institución matrimonial...”* Enfatiza que es más que un simple concubinato, *“pues contiene una regulación compleja y está revestido de un valor simbólico para las minorías sexuales, quienes podrán, a través del Pacto de Unión Civil, adquirir el reconocimiento de una forma de vida en pareja hasta ahora ignorada por el Estado”*

La contradicción evidenciada es la siguiente: se enuncia que existen otras formas de uniones de parejas que no tienen reconocimiento legal, que se traduce en falta de derechos para las

“personas” que las integran y, por ende, que necesitan reconocimiento del Estado. Luego se sostiene que “este reconocimiento es menos que el matrimonio por cuanto carece de los efectos personales de éste... y es más que un simple concubinato”

Tradicionalmente, los efectos personales del matrimonio son “auxilios mutuos,” “vivir juntos” y “procrear”. Todos estos fines se dan en las parejas del mismo sexo. Se vive juntos, se programan compras de casa, se endeudan en hipotecas a 20, 30 años; se realizan proyectos de vida; se apoyan y cuidan en la enfermedad; y se crían hijos, ya de uniones heterogéneas, o por Técnicas de Fertilización Asistida y adopción internacional.

Este enunciado tiene una trampa: se parte de la base que la alianza, ya matrimonial o de concubinato, es sólo la que surge de la unión de un hombre y de una mujer, es decir, razona sobre la base de la alianza heteronormativa. El proyecto se construye en una posición conservadora que estima que la alianza generadora de parentesco surge sólo entre hombre y mujer, ya sea en matrimonio o en concubinato, asignándoles roles rígidos en cuanto al género y que el fin del acto sexual heterogéneo es el único capaz de generar vida.

En los terrenos del cuerpo (el cuerpo de mi pareja, que el pre proyecto de ley llama Pactante) y del parentesco, el preproyecto de los PUCS entra en un profundo silencio, que constituye focos de dudas y conflictos a gritos.

En su articulado define al Pacto de Unión Civil bajo los siguientes términos: “Es un contrato celebrado entre dos personas naturales, de sexo diferente o del mismo sexo, para organizar su vida en común.” ¿Esta frase me está abriendo la posibilidad de organizar la vida en común respecto del cuerpo del Otro y de las relaciones de parentesco?

Veámoslo:

En el artículo 1792-40, establece: “Si el pacto de unión civil termina por muerte de una de las partes la otra gozará de todos los derechos establecidos por la ley para el cónyuge sobreviviente”¹⁰ Es quizás la norma que más equipara el estatus jurídico de la unión homosexual al matrimonio tradicional. Una suerte de reconocimiento macabro, pero sólo respecto de la disposición de los bienes del difunto. ¿Puedo ir a la Unidad de Cuidados Intensivos y pedir que desconecten a mi pareja? ¿Puedo disponer de la donación de sus órganos para transplantar? ¿Puedo disponer de sus exequias y funerales?

Y sobre este último punto, quiero hacer una reflexión. Se nos reconocería la calidad de pactantes, más cuando fallezca nuestro compañero/a, ¿seremos viudos/as? El proyecto enuncia “gozará de todos los derechos... para el cónyuge sobreviviente.” Se establece en este enunciado la posibilidad de vivir un duelo por la muerte del ser amado, reducido a una simple condición jurídica de “pactante.” También se es pactante en un contrato de compraventa, arriendo, trabajo, prestación de servicios, etc. Este vocablo “pactante” es tan genérico y amplio que produce la desrealización del Otro, y en palabras de la autora Judith Butler “quiere decir que no está vivo ni muerto, si no en una interminable condición de espectro”¹¹. “No habrá ningún duelo (dijo Creonte a Antígona). Si hay allí un “discurso,” se trata de un discurso silencioso y melancólico en el que no ha habido ni vida ni pérdida; un discurso en el que no ha habido una condición corporal común, una vulnerabilidad que sirva de base para una comprensión de nuestra comunidad...”¹² ¿Se puede llorar su pérdida legítimamente?, ¿Es esa pérdida “legítima”?

Así, nuestra comunidad LGTB¹³ es deshumanizada, desprovista de las características que la hacen reconocible, limitándose su humanidad, su constitución como sujeto en un mínimo, incuantificable, innombrable, abyecto.

Luego no podré, a la luz de estos Pactos de Unión Civil, llorar a mi ser amado bajo las únicas condiciones que el discurso jurídico legal pretende -limitarse a un mero contrato patrimonial- donde la ética del cuidado de esta unión no está reconocida por este proyecto de ley. Por ende, no hay pérdida, ni duelo ante la muerte de mi co-pactante: el duelo nos está vedado.

Como digo, todo el proyecto discurre en regular el régimen patrimonial entre los pactantes, no reconociéndoseles la ética del cuidado existente en la unión, por cuanto la tratativa de asimilarlo a “cónyuge sobreviviente” apunta a la disposición de los bienes, más no de los aspectos afectivos relacionados con la enfermedad de la o el compañera /o, de su agonía, ni tampoco sobre la disposición del cuerpo fallecido.

Y sobre las relaciones de parentesco.

Volviendo a los fundamentos señalados en el preproyecto del PUC: “un sistema que reconoce efectos legales únicamente al matrimonio como forma de regular las relaciones de pareja, desconoce una realidad palmaria: que las personas, en la actualidad se unen en parejas y configuran familias al margen del vínculo matrimonial”. Sin embargo, esta alusión a “configuran familias” es una oración vacía, carente de significado.

Usaré el concepto de Judith Butler que “parentesco (es) una serie de prácticas que instituye relaciones de diversos tipos que negocian la reproducción de la vida y las exigencias de la muerte, [...] las prácticas del parentesco son aquellas que surgen del abordaje de formas fundamentales de dependencia humana, que pueden comprender nacimientos, crianza de niños, relaciones de apoyo y dependencia emocional, lazos generacionales, enfermedad y muerte (para nombrar algunas).”¹⁴

Este proyecto no se hace cargo de los hijos nacidos de uniones heterogéneas previas entre los pactantes que son del mismo sexo; así, pudiese ante la muerte del padre biológico entregarse el hijo/a a un abuelo que no lo conoce y ha permanecido ajeno a su crianza y desarrollo, ni se hace cargo de los hijos habidos en una pareja de lesbianas que han optado por ser fecundadas, o si se han conjugados una pareja de lesbianas con una parejas de gays para tener hijos y criarlos conjuntamente o si han optado por la adopción de hijos o si han recibido un “hijo de crianza” las parejas de gays o de lesbianas.

¿Por qué? Por la metáfora sobre la caracterización de los homosexuales como seres no reproductivos. La afirmación de que los homosexuales plantean una amenaza a la “familia” (y, junto con ella, a la especie) depende de un concepto de la familia basado en las relaciones heterosexuales, junto con la convicción de que los gays y las lesbianas son incapaces de procrear, criar a sus hijos y establecer lazos de parentescos.¹⁵

Basta con mirar como ejemplos, las propuestas de reformas legales que trae aparejado el preproyecto de ley. Así se pretende introducir modificaciones al artículo 44 bis de la Ley 16.744 sobre Accidentes del trabajo y enfermedades profesionales. En ellas se habla de la “cónyuge sobreviviente” y de sus hijos (por extensión matrimoniales), luego a artículo continuo, se habla de la “conviviente y de los hijos habidos con el fallecido” (consecuentemente, hijos no matrimoniales), entre ambos artículos, se pretende introducir el vocablo “co-pactante en pacto de unión civil.” Pero una interpretación armónica ¿debe ocurrir dentro de la heteronormatividad? ¿Se atreverá algún juez/a a conceder dicho beneficio a los hijos nacidos biológicamente por relaciones previas heterosexuales, adoptados o concebidos por fertilización asistida o artificial en el seno de una unión entre personas del mismo sexo? ¿Algún juez/a interpretará esta norma a favor de la “comadre” o del “compadre,” o la reducirá al parentesco biológico, por ser el que se interpreta actualmente según los parámetros que señalé anteriormente? Gran trabajo a desarrollar para la jurisprudencia.

La existencia de las familias lesbianas y gays implican una redefinición del parentesco y creación de nuevas formas de paternidad.

El resto del articulado se dedica a establecer las formalidades del contrato de unión civil y sus efectos en los ámbitos patrimoniales y sucesorios. Los heterosexuales tienen derecho al matrimonio y al divorcio. Quienes no creen en él, podrán contraer un Pacto de Unión Civil, que sólo les regula sus bienes patrimoniales, dado que la descendencia aunque sea “matrimonial” ya se encuentra regulada en el Código Civil y diversas leyes. Por ende, los PUC solo viene a mejorarles sus estatutos privilegiados.

Así vamos descubriendo que un mero pacto de Unión Civil tal como se nos presenta en el proyecto, no tiene por lógicos destinatarios a las personas del mismo sexo, dado que es sólo un reconocimiento a la “comunidad de bienes” que se forma. Silencia en su discurso, al no enunciarlo expresamente, todo lo referente a la ética del cuidado que se da en la pareja; no se pronuncia sobre los vínculos familiares que se forman. Tampoco habla sobre la diversidad familiar. ¿Cómo llamarán los hijos biológicos de una mujer a la compañera de vida de su madre? ¿Qué derechos tendrá la co-madre, frente a los hijos de su pareja si ésta muere? Es decir, son muchas las situaciones reales, del diario vivir, que este proyecto de ley no contempla ni regula. Al contrario, se invisibiliza una vez más la realidad ético afectiva y familiar conformada por la comunidad LGTB.

En buenas cuentas, para seguir invisibilizados, nos basta el ordenamiento jurídico actual. Así sería suficiente suscribir contratos de comunidades, sociedades de responsabilidad limitada, mandatos para actuar en representación del otro, de testamentos. Total, lo importante a los ojos del proyecto de ley, son sólo los bienes.

Sus fundamentos enuncian el valor simbólico de reconocer las uniones de hecho. ¿Valor simbólico para quiénes? ¿Qué simbolismo existe si sólo se reconoce lo patrimonial negándose la ética del cuidado? ¿Será un valor simbólico para la sociedad heterosexual, que busca dejar en el apartheid jurídico a las personas LGTB? ¿Será la necesidad de los heterosexuales, de no culpabilizarse por mantener este apartheid?

No debo pasar por alto nuestra realidad en Chile sobre la “familia.” En efecto, sin recurrir

a mitos fundacionales de la familia moderna, sin recurrir a las teorizaciones feministas o queer sobre el parentesco, bástenos con mirar nuestras propias estadísticas. La oficial emanada del Servicio Nacional de la Mujer arrojó para el año 2003 un porcentaje sobre hijos nacidos dentro del matrimonio (44,44%) versus los que nacían fuera de él (55,56%).¹⁶ Es decir, en la realidad chilena, más del 50% de los hijos nacen fuera del matrimonio y casi el mismo porcentaje lo constituyen las familias monoparentales, donde la madre es quien cría sola o con escasa ayuda del progenitor, a sus hijos. Sumado al escaso número de matrimonios contraídos versus la cantidad de personas que prefieren vivir bajo la modalidad del concubinato. Es decir, estos fenómenos sociales, ya nos están dando cuenta en Chile de la crisis del concepto de familia idealizada, donde existe una madre, un padre unidos bajo contrato matrimonial, diferenciación de roles e hijos.

A este fenómeno social debemos agregarle, además, la posibilidad de la reproducción asistida, donde el donante del esperma puede ser anónimo, al igual que la donante de óvulos, y la figura del arriendo de útero. Bástenos con leer a Ann Cadoret en su libro *Padres como los demás. Homosexualidad y parentesco*, donde plantea muchas de las posibilidades de acceder a la procreación: "La técnica puede amparar a la naturaleza... La procreación, esta mezcla de gametos masculinos y femeninos, puede realizarse artificialmente, sin encuentro sexual entre un hombre y una mujer, ya que la técnica puede sustituir el intercambio "natural" de los dos sexos. Con el fin de enmarcar esta evolución, se investiga indefinidamente en el ámbito de la ética de la persona para determinar el lugar que corresponde al individuo en el mundo actual y asociarle una concepción de familia, pues la procreación asistida plantea múltiples cuestiones... La temática del individuo, que recurre a nociones como vida, humanidad y persona, respaldada por la de dominio técnico, que pivota sobre las relaciones entre naturaleza, ciencia y progreso técnico, se proyecta sobre la temática de la constitución familiar para desglosar los tres términos de esta última: sexualidad, conyugalidad y parentesco..."¹⁷ o a Elisabeth Roudinesco en *La Familia en desorden*. La concepción de matrimonio como institución definida por las posturas tradicionales jurídicas, va cayendo por su propio peso, y no sólo la institución matrimonial, si no también otras que se la derivan, como la presunción de paternidad legal, la acción de reclamación de estado civil de hijo o hija matrimonial, el derecho de sucesión, etc.

En suma, nuestro derecho civil, contenido en el Código de Andrés Bello, que se basó en los ideales ilustrados del siglo XVIII, y cuya concreción legal buscó consolidar a la familia heterosexual, monogámica, legitimada por el Estado y la constitución de la descendencia legítima, bajo una concepción de Estado burgués capitalista, hace décadas que se viene a pique.

El derecho que no evoluciona junto a su pueblo pierde vigencia y legitimación; se anquilosa y muere, haciendo que las personas busquen otras formas de ordenamiento social.

Como mujer de derecho, discrepo de la postura conservadora y heteronormativa de los Pactos de Unión Civil. Creo que en nuestra realidad latinoamericana, con sociedades donde aún el respeto a las garantías básicas fundamentales y el derecho humano a la igualdad son débiles, es necesario vivir bajo el amparo de normas, y dentro de este contexto, estimo que se debe ampliar las legislaciones para en una primera etapa reconocer que las familias lesbianas y gays existen y tal vez en un mañana, redefinir el concepto matrimonial.

Activistas gays me decían: "Jamás se nos habrían ocurrido en los "noventa" reclamar el derecho al matrimonio, porque éste es la institución que más nos discrimina y por medio de la cual el estado adquiere mayor control sobre los cuerpos y la sexualidad de las personas." En realidad, ahora, frente a este proyecto de los PUCS, estamos como comunidades LGTB interpelados a decir algo, a no quedarnos de brazos cruzados.

Por otra parte, no creo que el Estado esté adquiriendo mayor poder, puesto que lo que se le reclama es que permita que personas en uniones LGTB puedan acceder a los mismos derechos que las personas heterosexuales; en cuanto a auxilio mutuos o asistencia recíproca (deber de socorro, que se traduce en derecho a alimentos), al vivir juntos y poder fundar una familia. Desde el momento que se establece la unión matrimonial entre "personas," sin señalamiento de su género, se re-define dicho concepto, ampliándolo a una institución que busca satisfacer una

de las necesidades más básicas del ser humano; la de cuidar y ser cuidados, y de exigir que dicha necesidad sea amparada por las normas jurídicas. Es decir, "quisiera reivindicar la prioridad de un proceso ontológico (cuidar y ser cuidado) como necesidad humana fundamental y derecho naciente en el sistema internacional. Carol Gilligan inició este enfoque sobre la "ética del cuidado" en 1982, aunque lo vinculó a una voz femenina y lo contrapuso a una "ética del derecho" masculina... la articulación de los cuidados y el reconocimiento de este derecho no están en el fondo contrapuestos ni corresponden a cuestiones de género, si no que pertenecen a toda voz humana..."¹⁸

Recogemos esta interpelación como comunidades LGTB y exigimos adoptar una definición amplia, no basada en el género de las personas, sino una institución que haga primar el principio de igualdad y dignidad junto con el derecho a la identidad personal y sea reconocido tanto para heterosexuales como lesbianas, gays, transgéneros, transexuales e intersex.

Texto leído en la mesa redonda: "Discriminación sexual y nuevos parentescos," Universidad ARCIS, agosto 2007.

Notas

- ¹ *Constitución Política de la República de Chile*, Editorial Lexis Nexis, Quinta edición, actualizada al 17 de enero de 2005.
- ² Ley 19.947, publicada en el Diario oficial de la república de Chile el 17 de mayo de 2005.
- ³ *Código Civil Chileno*, Editorial Jurídica de Chile, 16ª Edición, actualizado a 20 octubre de 2004.
- ⁴ *Código Penal Chileno*, Editorial Jurídica de Chile, 19ª Edición, año 2004. Es curioso como esta norma no fue modificada por la Ley N°19.585 sobre Filiaciones del 26 de octubre de 1998, que estableció dos categorías de hijos, matrimoniales y no matrimoniales, eliminando la categoría de hijos legítimos, naturales e ilegítimos por ser atentatoria al artículo 1º de la C.P.R.
- ⁵ Para efectos de este trabajo, me referiré al proyecto de ley que actualmente se va a presentar al Congreso Chileno, el que fue elaborado por académicos de la Universidad de Chile, Universidad Diego Portales y otras organizaciones, que se refiere a las Uniones Civiles de hecho en términos generales, incluyendo a las uniones hetero y homosexuales.
- ⁶ Antes de este proyecto existieron dos previos, uno referido explícitamente a las uniones de hecho homosexuales, y otro reactivo al anterior referido a las uniones de hecho heterosexuales, ambos desechados en su tramitación en pos de lograr un consenso que se traduciría en el que he señalado.
- ⁷ Proyecto de Ley sobre Pacto de Unión Civil.
- ⁸ Id.
- ⁹ Id.
- ¹⁰ Proyecto de Ley sobre Pacto de Unión Civil.
- ¹¹ Judith Butler, *Vidas Precarias*, Pág.60
- ¹² Judith Butler; Op. Cit. Pág.63
- ¹³ Sigla utilizada para denominar a Lesbianas, Gays, Transexuales, Transgéneros, Bisexuales.
- ¹⁴ Judith Butler; *Deshacer el Género*, Paidós, Barcelona, 2006.
- ¹⁵ Kath Weston, *La Familia que Elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*, Bellaterra, Barcelona, 2003, Ps.55,56.
- ¹⁶ Ver www.semam.cl/basemujer/index.htm
- ¹⁷ Ann Cadoret, "Padres como los demás. Homosexualidad y parentesco," Ed. Gedisa, 1ª Edición, 2003, Barcelona. Págs.113,114
- ¹⁸ John Borneman, "Cuidar y ser cuidado: el desplazamiento del matrimonio, el parentesco, el género y la sexualidad," en <http://www.unesco.org/issj/rics154/bornemanspa.html>

A pecho descubierta

(Diálogo con la líder transexual Carla Antonelli)

Víctor Hugo ROBLES

Periodista y activista LGTB, conocido como "El Che de los Gays."

Resulta fundamental para la vida democrática reconocer que las acciones de los ciudadanos van ampliando y transformando los márgenes de lo que tradicionalmente se considera aceptable o moral. Las leyes que rigen la convivencia son la concreción de esas concepciones, por eso cuando la sociedad cambia y las leyes no reflejan esas transformaciones, el orden social entra en conflicto. En cambio, cuando sí se reconocen las modificaciones en las conductas y aspiraciones éticas de la ciudadanía, los procesos legales consolidan el avance social.

Marta Lamas, debate feminista.

El 1 de marzo de 2007 será recordado como un día inolvidable para el movimiento LGTB del mundo, particularmente para las personas transexuales que ven en la flamante Ley de Identidad de Género española la posibilidad cierta de romper con siglos de exclusión y estigma social. Esa luminosa jornada, el Pleno del Congreso Español aprobó una histórica ley que permite cambiar de nombre y sexo en el DNI (Cédula de Identidad) sin necesidad de cirugías reasignativas, impulsando así una revolucionaria transformación socio-cultural que instala a la península ibérica en la vanguardia universal de los Derechos Humanos de lesbianas, gays y transexuales. Profundizando el emergente debate sobre la discriminación sexual, el matrimonio gay y los nuevos parentescos lésbicos / homosexuales en el mundo, ese 1 de marzo, transexuales, lesbianas y gays de España vitorearon un triunfo anhelado por décadas e impulsado en duras e innumerables batallas. A la cabeza de las celebraciones estuvo la actriz Carla Antonelli, entonces Coordinadora del Área Transexual del Partido Socialista Obrero Español y directora del Portal de Información Transexual más influyente de habla hispana, www.carlaantonelli.com. Desde Santiago a Madrid, vía Internet, diálogo con Carla Antonelli sobre transexualidad, política, género, Chile, Bachelet, Almodóvar, espectáculo, presente y futuro.

Desde la aprobación de la Ley de Identidad de Género en España, ¿qué cambios políticos, culturales y sociales destacables se provocaron?

Los principales cambios sociales que esta normativa produce son sobre todo la inserción social y laboral, donde las personas transexuales podrán competir en mayor igualdad de oportunidades con el resto de la población: amén, de cualquier otra circunstancia donde es necesario identificarte con tu documento acreditativo; abrir cuentas en bancos, alquiler de una vivienda, viajar dentro y fuera de España, o cualquier otra circunstancia.

¿Por qué en tu portal web señalas que se trata de una de las leyes más revolucionarias en el mundo? ¿Crees que una ley modifica el diario vivir de los transexuales?

Es una ley revolucionaria, porque va a prevalecer quien tú dices que eres, comportas y vives, por encima de unos genitales; acabará con siglos de imperio machista y falocrático. Esta norma regulariza que ser hombre o mujer va mucho más allá que unos órganos genitales. Por ejemplo, un hombre no deja de ser hombre porque tenga un desgraciado accidente que mute sus genitales. Todos los transexuales pueden cambiar de nombre y sexo sin necesidad de una cirugía de reasignación de sexo. Desde luego que una ley puede comenzar a escribir el fin de la discriminación legal de las personas transexuales, si el Estado te protege y te regulariza, vives y creces en la percepción que eres igual al resto de la ciudadanía. Si no que se lo digan a compañeros/os transexuales, donde en el país que habitan son perseguidos y excluidos desde las propias legislaciones promulgadas por grupos ultra conservadores y neo religiosos. Evidentemente, una ley no es la solución al todo, luego viene otra y gran tarea que es la pedagogía social, donde se entienda y respete a mujeres y hombres transexuales en su inmensa diversidad, al igual que el resto de la población.

Luego del matrimonio entre personas del mismo sexo hubo cierta resistencia en sectores del gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero para dictar la Ley de Identidad de Género, tanto así que tú anunciaste iniciar una huelga de hambre si el gobierno no cumplía con sus compromisos electorales. Algunos dudaron de tu anuncio, mientras otros estaban ciertos de tus intenciones. Junto con esta legítima presión pública, ¿qué rol jugaste tú en medio de la tramitación y la visibilización del proyecto de ley?

Fui un peón más en el tablero de nuestros derechos. El anuncio de huelga de hambre fue sólo el detonante para que, casi por primera vez en la historia del asociacionismo transexual español, todas y todos fuéramos una. Sin ningún tipo de fisuras reclamamos nuestra ley antes de finales de junio del año 2006, después de cuatro anuncios incumplidos y teniendo la clara percepción de que nuestros derechos se

Discurso del presidente del gobierno español,

José Luis Rodríguez Zapatero,
en el pleno del Congreso de los Diputados para defender la modificación del Código Civil que reconoce el derecho a contraer matrimonio a las personas del mismo sexo.

Madrid, 30 de junio de 2005.

“

Hoy mi Gobierno somete definitivamente a la aprobación de la Cámara el Proyecto de Ley por el que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio en estricto cumplimiento de un compromiso electoral ante la ciudadanía y ante esta Cámara.

Reconocemos hoy en España el derecho de las personas a contraer matrimonio con otras de su mismo sexo. Antes que nosotros lo hicieron Bélgica y Holanda, y antes de ayer lo reconoció Canadá. No hemos sido los primeros, pero tengo por seguro que no seremos los últimos. Detrás vendrán otros muchos países impulsados, Señorías, por dos fuerzas imparables: la libertad y la igualdad.

Se trata de un pequeño cambio en el texto legal: se agrega apenas un es-cueto párrafo en el que se establece que el matrimonio tendrá los mismos requisitos y los mismos efectos cuando los contrayentes sean del mismo o de diferente sexo; un pequeño cambio en la letra que acarrea un cambio inmenso en las vidas de miles de compatriotas.

No estamos legislando, Señorías, para gentes remotas y extrañas. Estamos ampliando las oportunidades de felicidad para nuestros vecinos, para nuestros compañeros de trabajo, para nuestros amigos y para nuestros

escurrían inexorablemente de entre los dedos como arena fina. Siendo yo la Coordinadora del Área Transexual del gobernante Partido Socialista Obrero Español, se obtuvo mayor repercusión mediática y ello también fue gran medida de presión para que el Gobierno, que siempre ha tenido especial sensibilidad hacia los colectivos más desfavorecidos, nos escuchara y atendiera nuestras demandas, aparte de ser un compromiso electoral registrado en el programa.

Tan pronto se promulgó la flamante Ley de Identidad de Género, fuiste la primera transexual de Madrid que solicitó la modificación de su DNI. ¿Qué sentiste al ver la nueva partida de nacimiento en tus manos y tu nuevo DNI en el que se te reconoce oficialmente como Carla?
Un sueño hecho realidad, hubo momentos que no lo creías del todo, luego ya tomas contacto cuando comienzas a ver un DNI, la Seguridad Social cambiada y los demás documentos; pero, por sobre todo, cuando firmas el primer contrato con tu auténtica identidad.

Tu portal web ha cumplido un papel fundamental para visibilizar y crear sentido de comunidad politizada en la transexualidad de habla hispana, ¿qué sentiste al saber que dos lesbianas españolas transexuales se casaban luego de haberse conocido en tu portal y esa noticia recorriera el mundo entero?
Pues una inmensa alegría por ellas, y lo principal, saber que el trabajo que realizas es de beneficio hacia los demás. Sentirte útil y válida en un entorno que se harta hasta la saciedad en decirte que: "nada vales, para nada sirves y a nada tienes derecho," hace de ti una persona más segura y con conciencia clara que en este planeta todos tenemos nuestros espacios, por mucho que se empeñen ciertos sectores en negártelos.

¿Qué otros logros destacas del portal de información transexual?
La información a quien la demanda, y sobre todo que personas alrededor de todo el globo, tengan el sentimiento de que no están solas y que este espacio sea un nexo de unión de transexuales de todas partes, razas y culturas.

La historia política del movimiento homosexual chileno surge más organizadamente el 28 de junio de 1991, en homenaje a los acontecimientos de Stonewal en 1969. ¿Por qué crees que en la historia que escriben los homosexuales sobre Stonewal no se destaca el rol fundamental que cumplieron las transexuales?
Porque un sector de homosexuales sufre algún tipo de transfobia o se perciben a sí mismos como el ombligo del mundo. Pero la historia está y nadie puede borrarla, y si no, estamos nosotras para recordarla cuantas veces sea necesario. Los hechos del 28 de junio de 1969 se iniciaron en un pub llamado Stonewall, donde su público era en amplia mayoría personas transexuales y fueron precisamente estas personas quienes iniciaron la revuelta, entre ellas Silvia Rivera.

¿Quién era Silvia Rivera?
Silvia Rivera era una transexual portorriqueña que estuvo allí y en primera persona, recibiendo la brutal represión policial. Las personas transexuales muy posiblemente no nos destaquemos por ser uno de los colectivos más unidos, tenemos una forma diferente de hacer activismo, pero cuando llega la hora de la verdad salimos a pecho descubierto, lluevan piedras o palos de punta.

Antes de tu visita a Chile en septiembre de 2006, viajaron a nuestro país Pedro Zerolo, Secretario de Movimientos Sociales del PSOE y la presidenta de la Federación de Gays y Lesbianas y España, Beatriz Gimeno. Finalmente, tú fuiste invitada al Congreso de Transexuales realizado en Santiago de Chile ¿A qué atribuyes el interés mutuo entre movimientos de la diversidad sexual de España y Chile?
Pienso que todos nos podemos enriquecer de nuestros aprendizajes. España se ha convertido en referente de avances de derechos en materia LGTB para los países de habla hispana. Ya era hora por cierto, porque siempre hemos sido un país que ha ido a remolque de terceros, anglosajones y europeos en este tipo de materia. Chile y España han vivido procesos muy similares en cuanto a política, infames dictaduras y evolución económica. Transexuales, lesbianas y gays chilenos según pude ver estaban muy interesados en todo lo que ha sido el desarrollo en avances de derechos en este país al que me enorgullezco pertenecer. Es una gran satisfacción poder colaborar para que Chile sea también un referente en materia de derechos humanos hacia la población LGTB. Chile se encuentra en un momento simbólico para avanzar, sobre todo teniendo a la Presidenta que dirige el país.

¿Cómo viviste la experiencia humana y política de ser la invitada estelar del Congreso Transgénero de Chile? La experiencia chilena casi la definiría como revolucionaria, esos días que viví allí los recordaré con infinita satisfacción. En Chile encontré mucho calor humano, cariño y respeto hacia mi persona. Pienso que todas las personas transexuales que participamos en el Congreso nos fuimos con la percepción de haber hecho historia de algún modo, haber acaparado todos los medios de comunicación serios y poder hablar de transexualidad, demandas y derechos de una forma no realizada anteriormente. Con todas las chicas que hablé estaban plenas de haber alcanzado altas cuotas de respeto en los medios divulgativos nacionales. Fue algo precioso, recuerdo como mucha gente no se acordaba de mi nombre, pero en las calles, taxistas y carabineros inclusive, me preguntaban que si yo era "la española." Chile de algún modo me dejó marcada.

¿Crees ciertamente que el gobierno de Michelle Bachelet sea un aporte para la diversidad sexual? Estoy convencida de que sí, este es el momento de hacerle, también de pedírselo, un Gobierno de Izquierdas está obligado a escuchar a los grupos más desfavorecidos, que fueron al fin y al cabo quienes le votó para acceder al Palacio de la Moneda.

En su gran mayoría las participantes del Congreso eran mujeres trans ¿cómo has visto la emergencia de la transexualidad masculina en Chile y en otros lugares de América Latina que has visitado? ¿Cómo ha sido la experiencia al respecto en España?
La transexualidad masculina desde hace algunos años ha comenzado a emerger de forma continua, siempre fue la gran desconocida. En Chile tenemos a Andrés Rivera y el colectivo que preside en Rancagua, y en el resto de Latinoamérica también existen colectivos como en Argentina y otros países. Se hace necesaria también su visibilidad. En España desde hace unos siete años comenzaron a surgir, y hoy en día están de forma bastante visible y consolidada.

En tu juventud ejerciste el comercio sexual como muchas transexuales del mundo. En la actualidad, el comercio sexual es uno de los nudos centrales en la discriminación que viven las transexuales. ¿Cómo comenzar a romper ese nudo de estigma y discriminación?
Ese nudo se comenzará a destruir cuando las personas transexuales tengan unos documentos que las y les identifique en su verdadero sexo, cuando puedan cursar estudios sin ningún tipo de discriminación y entren a competir en el mercado laboral sin que sean excluidas. En cualquier caso sería muy hipócrita estigmatizar o criticar a quienes ejercen el comercio sexual cuando esta sociedad pocas salidas o ninguna les han dejado, a excepción de esa.

Tu presencia en Chile produjo un creciente interés de la prensa por informar temas relativos a la transexualidad, buscando entrevistarte a ti particularmente. ¿Qué rol juega la prensa en la lucha de transexuales, lesbia-

familiares, y a la vez estamos construyendo un país más decente, porque una sociedad decente es aquella que no humilla a sus miembros. En un poema titulado "La familia" nuestro Luis Cernuda se lamentaba: "Cómo se engaña el hombre y cuán en vano / da reglas que prohíben y condenan." Hoy la sociedad española da una respuesta a un grupo de personas que durante años han sido humilladas, cuyos derechos han sido ignorados, cuya dignidad ha sido ofendida, su identidad negada y su libertad reprimida. Hoy la sociedad española les devuelve el respeto que merecen, reconoce sus derechos, restaura su dignidad, afirma su identidad y restituye su libertad.

Es verdad que son tan sólo una minoría; pero su triunfo es el triunfo de todos. También aunque aún lo ignoren, es el triunfo de quienes se oponen a esta ley, porque es el triunfo de la libertad. Su victoria nos hace mejores a todos, hace mejor a nuestra sociedad.

Señorías, no hay agresión ninguna al matrimonio ni a la familia en la posibilidad de que dos personas del mismo sexo se casen. Más bien al contrario, lo que hay es cauce para realizar la pretensión que tienen esas personas de ordenar sus vidas con arreglo a las normas y exigencias del matrimonio y de la familia. No hay una conculcación de la institución matrimonial, sino justamente lo opuesto: valoración y reconocimiento del matrimonio. Soy consciente de que algunas personas e instituciones están en profundo desacuerdo con este cambio legal. Deseo expresarles que, como otras reformas que la precedieron, esta ley no engendrará ningún mal, que su única consecuencia será el ahorro de sufrí-

nas y homosexuales? ¿Cómo esquivas el morbo y la curiosidad periodística que se despierta en la prensa sensacionalista?

Los medios de comunicación juegan un rol importantísimo, de hecho el 80% de nuestras batallas se ganan en ese campo. La prensa amarilla está en la libertad de preguntar lo que quiera y yo en la obligación de no responderles en esa línea. Si demuestras seriedad al final les descolocas y sale otra entrevista distinta a la que ellos se habían planteado.

En febrero de 2007 se realizó en Santiago de Chile el 7º Encuentro Feminista Lésbico de América Latina y el Caribe. En este encuentro se impidió la participación de personas transexuales femeninas, aún cuando éstas se identifiquen como mujeres lesbianas. Este es un tema debatido y polémico para el feminismo lésbico en América Latina. ¿Qué opinas al respecto? ¿Cómo ves el cruce entre perspectiva trans y el feminismo? ¿Cómo ha sido la experiencia en Europa y España sobre esta polémica?

Queda claro que en este caso se puede ser lesbiana y transfóbica, reclamar derechos y denunciar discriminación y al mismo tiempo negarlos a iguales. La historia suena bastante a cuando mujeres de raza blanca rechazaban cualquier similitud en derechos con las negras o afro americanas. Afortunadamente hay muchas activistas lesbianas que luchan, al igual que transexuales y gays, en la consecución de derechos para hacer de éste un mundo mejor sin exclusiones. Existen muchos y muchas en planeta para que nadie tenga que llevar impreso en su ropaje, una actualizada Estrella de David o Triángulo Rosa que le estigmatice. El movimiento lésbico español sí admite de pleno derecho a las mujeres transexuales lesbianas, no podía ser de otro modo.

A los 17 años te fuiste de Tenerife a Gran Canarias y comenzaste lo que hoy conocemos como tratamiento hormonal, siendo posteriormente detenida, abriéndote expedientes por la ley franquista de Vagos y Maleantes. Junto con aquella persecución, comenzaste a vivir el reconocimiento familiar y la no aceptación de algunos de ellos. En varias entrevistas has hablado de las complicaciones afectivas que tienes con algunos miembros de tu familia, quienes aún no aceptan tu transexualidad, ¿crees posible una conciliación o lo asumes como los costos de tu lucha?

Son capítulos cerrados, llegados a ciertas edades no merece la pena perder un segundo de tu vida con los intolerantes e intransigentes. Ya bastante tienen ellos con la que llevan encima, la de vivir atrapados en sus propios odios. Los costos de la lucha al final siempre son inferiores a los benéficos de vivir tu misma y en auténtica identidad.

¿El ser una personalidad política y pública te posibilita o te intrinca las relaciones afectivas?

No me considero una personalidad, aun así el conocer más personas te favorece al relacionarte y conocer amistades muy interesantes, que seguramente de otro modo no hubieras conocido.

Antes de las elecciones parlamentarias en España la activista transexual Kim Pérez (candidata de IU a las municipales) protestó públicamente por tu no-inclusión como candidata a diputada por Madrid en la lista del PSOE. ¿Cómo asumes esa indignante exclusión y a qué la atribuyes? No lo veo como una cuestión indignante, la política tiene sus claros y oscuros. Mi partido en su buena mayoría ha mostrado amistad y apoyo después del anuncio de huelga de hambre el año pasado para que la Ley de Transexuales saliera adelante. Luego, por otro lado, ha habido algunas personas que eso les pareció un grave acto de insumisión y a partir de ahí me lo han hecho pagar. Lo importante de todo esto es que mi conciencia y principios me permiten al día de hoy ser una mujer coherente con los fundamentos que me rigen. Además, nunca agradeceré lo suficiente al Presidente del Gobierno de España, José Luis Rodríguez Zapatero, todas las políticas sociales que ha acometido en esta Legislatura. Tendrá mi voto cada vez que se presente a las elecciones.

¿Cómo reaccionó el activismo transexual más político respecto de esta situación y cómo has sentido el apoyo de las personas que ven en ti una futura parlamentaria? ¿Por qué renunciaste a tu cargo en PSOE?

Ha habido apoyos de todo tipo, también silencios tensos. En cualquier caso, no tengo ni he tenido nunca ninguna pretensión política de este tipo, solo puede doler algo los vacíos de personas que considerabas amigas. De todos modos, sigo siendo la misma persona, esto no varía en lo más mínimo mi proyecto de vida, ser una cosa u otra no te da más calidad como persona, los valores humanos van más allá de los cargos efímeros. Renuncié a la Coordinación del

Área Transexual del PSOE, porque se ha cumplido una etapa y ha comenzado otra. He estado en el Partido de forma activa diez años y me llevo recuerdos de luchas y trabajos maravillosos.

En tu portal web, el multifacético artista Pierrot habla de su relación artística con el director de cine Pedro Almodóvar, ícono de la cultura gay contemporánea. Tú, que eres actriz y española, ¿cómo definirías tu relación con Almodóvar?

Hombre, ni buena ni mala, creo que en la práctica no la ha habido, aparte de varios encuentros ocasionales. El último fue positivo, sin duda él ha sido observador del proceso reivindicativo de los transexuales en España, teniendo en cuenta que siempre ha tenido predilección hacia algún tipo de nuestras realidades en sus películas.

¿Cómo se ha manifestado el mundo del arte y el espectáculo en España respecto de las demandas políticas del movimiento LGTB?

Hubo más apoyo explícito hacia el matrimonio gay, aunque en la causa transexual ha sido inferior, pero con gratas sorpresas como la del director de cine Alejandro Amenábar, que fue el primero en presentarse a la Fiesta Trans que hicimos celebrando que el Consejo de Ministros aprobara la entrada de nuestra Ley de Identidad de Género.

Históricamente se te ha contrastado con ex chica Almodóvar, la actriz Bibi Anderson (Bibiana Fernández) quien no habla abiertamente de su transexualidad y no politiza su discurso. ¿Por qué crees que aún existe indiferencia o miedo a politizarse públicamente con la causa homosexual o transexual?

Deben de pensar que no es lo mismo serlo sin hablar de ello, que a ser y hablar del tema. Puede ser pánico en que eso se traduzca en menos ofertas de trabajo. Es absolutamente respetable, aunque ellos al final también se beneficien del fruto de la lucha de los "visibles."

Artística y laboralmente, ¿has pagado costos por asumir una lucha política?

Soy visible y sí, he pagado y pago los costos.

¿Qué planes tienes para el futuro?

Ser muy feliz.

miento inútil de seres humanos. Y una sociedad que ahorra sufrimiento inútil a sus miembros es una sociedad mejor.

En todo caso, manifiesto mi profundo respeto a esas personas y a esas instituciones, y quiero pedir además a todos quienes apoyan esta Ley ese mismo respeto. A los homosexuales, que han soportado en carne propia el escarnio y la afrenta durante años, les pido que al valor demostrado en la lucha por sus derechos sumen ahora el ejemplo de la generosidad y expresen su alegría con respeto a todas las creencias.

Con la aprobación de este Proyecto de Ley, nuestro país da un paso más en el camino de libertad y tolerancia que inició en la transición democrática. Nuestros hijos nos mirarían con incredulidad si les relatamos que no hace tanto tiempo sus madres tenían menos derechos que sus padres y si les contamos que las personas debían seguir unidas en matrimonio, aún por encima de su voluntad, cuando ya no eran capaces de convivir. Hoy podemos ofrecerles una hermosa lección: cada derecho conquistado, cada libertad alcanzada ha sido el fruto del esfuerzo y del sacrificio de muchas personas que hoy debemos reconocer y enorgullecernos de ello.

Hoy demostramos con esta ley que las sociedades pueden hacerse mejores a sí mismas y que pueden ensanchar las fronteras de la tolerancia y hacer retroceder el espacio de la humillación y la infelicidad. Hoy, para muchos, llega aquel día que evocó Kavafis hace un siglo: "Más tarde -decía- en una sociedad más perfecta, algún otro, hecho como yo, ciertamente surgirá y actuará libremente."

Sobre Estudios Culturales, literatura y subalternidad: entrevista a **John Beverley**

Raúl RODRÍGUEZ / Natalia LÓPEZ

Licenciado en sociología, Universidad de Concepción. Historiadora, Universidad Nacional de Colombia.

Raúl-Natalia: Para comenzar, podrías hablarnos sobre el inicio de tu carrera académica, para luego introducirnos o realizar un recuento del grupo de estudios subalternos latinoamericanos.

John Beverley: Comencé mi carrera en la literatura, principalmente en la literatura española del siglo de oro, centrándome en el barroco español y sobre todo en Góngora. En la Universidad de California de San Diego, lugar al que fui para realizar mi doctorado a finales de los 60, había coincidido con un grupo de hispanistas muy famosos, entre ellos el historiador Américo Castro, y los críticos Carlos Blanco Aguinaga y Claudio Guillén, el eventual director de mi tesis. Pero por accidente descubrí que esa universidad era también uno de los lugares donde la primera ola del estructuralismo francés estaba llegando a Estados Unidos. Me acuerdo de un joven profesor que venía de estudiar con Lacan en París. Estaba allí también el gran filósofo de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse. Fran, desde luego, los "60" y todo estaba en revuelta. Visitaban San Diego Lyotard, Baudrillard, Edgar Morin, Louis Marin, (hay un género menor del estructuralismo dedicado a sus libros de viaje a California). Fredric Jameson llegó de Harvard a realizar clases a la universidad, y entonces yo comencé a asistir a los cursos que él daba sobre crítica literaria marxista, la escuela de Frankfurt (y especialmente sobre Walter Benjamin), o poesía y novela francesa, o Sartre. Fue Jameson quien me dio una nueva manera de leer al barroco español, una especie de hermenéutica positiva, para emplear su propio concepto, nueva, marxista pero no reduccionista, que me permitió un acercamiento, a mi modo de ver, más complejo al barroco y a Góngora. Esto dio como resultado mi primer libro, una especie de análisis de lo que Jameson llamaría el inconsciente político de las Soledades de Góngora, un estudio formal del poema pero viendo en su formalismo el

juego de varias presiones y posibilidades sociales. Llevó una doble dedicatoria a "dos que murieron en la frontera:" Walter Benjamin y Che Guevara.¹

Y bueno, después fui hispanista por muchos años, tratando de desarrollar esta idea que había heredado de Jameson y Benjamin de una hermenéutica literaria propiamente marxista. Mis preocupaciones políticas concretas estaban fuera de la universidad. Militaba en varios grupos de la llamada "nueva izquierda" norteamericana, y sobre todo en cuestiones de solidaridad con América Latina, con Chile, y después con las revoluciones centroamericanas. Pero entonces pasa algo a finales de los '70 que cambia un poco mi perspectiva: la Revolución Sandinista. Un amigo, que también había sido discípulo de Jameson en San Diego y también trabajaba en la solidaridad, pero que era más especialista en literatura latinoamericana, me pide que colaboremos en un libro sobre literatura revolucionaria centroamericana. En el proceso de escribir ese libro me sentí más y más atraído hacia la cuestión latinoamericana. También en lo que estaba había una especie de desplazamiento de la cuestión de Góngora para mí desde un contexto español a una cuestión colonial, es decir, cómo funcionaba Góngora en la Colonia, cómo el gongorismo se vuelve una especie de discurso maestro en la ciudad letrada colonial. Ya estaba bosquejando más o menos eso que más tarde –yo creo que me robó la idea, en cierto sentido Ángel Rama llamaría "la ciudad letrada" [risas], porque quería ver la manera en que la escritura barroca constituía una especie de institución de poder-saber, en el sentido de Foucault, y es un poco lo que hizo Rama, pero con mayor destreza.²

Entonces mi preocupación había cambiado de una hermenéutica marxista-formalista inmanente del texto a la función social de la literatura, y de ahí comencé a interesarme por la función ideológica de la literatura moderna en las revoluciones centroamericanas, para llegar luego a la cuestión del testimonio. Y eso me deja a finales de los '80, siendo sintético, con una sensación muy extraña. Habíamos comenzado un libro sobre la función de la literatura en los procesos revolucionarios, viendo la literatura como lo que Althusser llamaba una práctica ideológica: Literatura y política en las revoluciones centroamericanas.³ Pero llegando a escribir las últimas páginas del libro, en un momento que coincidió con la derrota de los sandinistas en las elecciones de 1990, surge al final del libro una sensación de que la literatura es un espacio demasiado limitado para producir o representar a un sujeto nacional-popular integrado en el proceso, aun en formas democratizadoras como el testimonio o la llamada poesía de taller en Nicaragua, donde se invitaba a gente de extracción popular a comenzar a escribir poesía. Descubrimos que había muchas contradicciones en todos esos proyectos, y esas contradicciones no eran inseparables de las contradicciones, o algunas de las contradicciones más bien, que afectaban al proceso revolucionario a un nivel más macro. Y fue esa realización entonces, si se quiere, de los límites de la ciudad letrada, aun en su forma más radical, democrática-popular en el sandinismo, lo que me lleva entonces a comenzar a leer sobre estudios culturales y subalternismo, y a escribir en 1992 un libro que se llama *Contra la literatura*, en cuyo título ya está implícito cierto distanciamiento crítico de la literatura.⁴ En el mismo año, y de experiencias intelectuales y vivenciales parecidas, nace el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos.

R.-N.: ¿Cuál crees que fue la influencia que el grupo tuvo, o quizás aún, tiene en los estudios latinoamericanos en general, más allá de la literatura por supuesto?

J. B.: Mira, no sé, su influencia fue grande, mucho más grande de lo que pensábamos. Al principio comenzamos como un grupo un poco marginal de discusión –queríamos compartir con personas afines lo que estábamos haciendo, lo que nos preocupaba. Era, como dije, un poco una reflexión de lo que sentíamos como la escasez de algunos modelos teóricos de la izquierda bajo el cual habíamos trabajado, como la teoría de la dependencia, o la noción de transculturación narrativa de Rama. Pero con el correr del tiempo, a finales de los '90 encontramos que hemos migrado del margen al centro: todo es subalterno, por lo menos en ciertos sectores de los estudios latinoamericanos. No creo que fue sólo por nosotros, quizás fuimos sólo un factor entre muchos que conduxeron a lo que un colega llamó despectivamente "el boom del subalterno." También está el prestigio del grupo hindú que ya comenzaba a publicar libros y circular en la academia internacional: Chakrabarty, Chatterjee, Cui, Spivak, Prakash. Pero lo cierto es que por una razón u otra la problemática del subalternismo estaba al centro de los estudios latinoamericanos a finales de los '90, por lo menos en los Estados Unidos; de formas muy variadas, se está debatiendo. En cuanto a la recepción latinoamericana, como saben, es más desigual porque al lado de un interés de ciertos sectores intelectuales, especialmente en historia, se encuentra una resistencia muy fuerte al modelo subalternista,

porque se lo percibe como una nueva boga teórica y más o menos exportada desde Estados Unidos a lo que se piensa que son situaciones muy diferentes en América Latina. Pero comienza por lo menos a ponerse en circulación, y creo que todo el mundo hoy hace referencia a lo subalterno. Quienes hoy emplean la palabra "subalterno" no lo hubieran hecho hace diez o quince años, pues no tenía tanta fama.

R.-N.: En el prólogo a Subalternidad y Representación señalas lo siguiente: "Los que trabajamos en el campo de teoría cultural desde/sobre América Latina, tantos los practicantes de estudios subalternos o culturales como nuestros interlocutores neo-arielistas, estamos de una forma u otra concientes de enfrentar una paradoja en lo que hacemos. Más allá de nuestras diferencias, lo que compartimos es un deseo de democratización y desjerarquización cultural."⁵ Nos interesa conversar acerca de la distinción desde/sobre, pues más adelante confiesas que si bien no eres cosmopolita, y te encuentras profundamente arraigado en tu ciudad junto a la familia, sin embargo el hecho de haber nacido y vivido en América Latina "desde la cuna," en tus palabras, implica que no te sientes completamente en casa en Estados Unidos, por lo que tu identidad "pertenece a un espacio literalmente utópico entre Estados Unidos y América Latina." Pero creemos que el problema no pasa por la relación afectiva; pues muchos latinos se encuentran operando en la academia estadounidense, y eso no les da, mayor autoridad. El problema fundamental más bien se presenta cuando los resultados de las investigaciones entran en circulación en la máquina académica, como le llama Spivak, y ahí la distinción hablar sobre/desde adquiere otro estatuto.

J. B.: Mira, ése es un tema que me parece bastante complejo, y se relaciona un poco con lo anterior, porque una de las cosas que estaría en juego en el debate teórico contemporáneo en América Latina sería la relación de una tradición de pensamiento cultural latinoamericano producido desde América Latina, en varios contextos nacionales, regionales, con desarrollos teóricos como los Estudios Culturales, producidos en otro sitio, en Inglaterra, en Estados Unidos, en la teoría francesa, el posestructuralismo, etc. Uno se da cuenta a veces que quizá eso de sobre/desde es un binarismo un poco falso, porque si tomamos por ejemplo el libro de Rama que mencioné antes, *La ciudad letrada*, evidentemente es un libro impensable sin Foucault. Rama no lo nombra, pero su idea es hacer una especie de genealogía de la literatura como forma de poder-saber en América Latina. Igualmente Antonio Cornejo Polar –fuimos colegas en Pittsburgh por unos años–, al que se lo coloca muchas veces como un teórico netamente Latinoamericano, estaba profundamente afectado por, y cede a, ciertas discusiones sobre posmodernidad, heterogeneidad, posestructuralismo, etcétera. Pero quizá lo que está en juego es más bien el sentido, por parte de una intelectualidad latinoamericana, radicada tanto en Estados Unidos como en América Latina, de que su lugar de privilegio epistemológico o discursivo relativo está siendo desplazado por la globalización y la articulación de una nueva hegemonía norteamericana en las Américas. Sienten que el impacto de la teoría de cultural studies o subaltern studies sobre la academia Latinoamericana es desestabilizadora de su propia autoridad. Entonces se arma una especie de resistencia "criolla," por decirlo de cierta forma, que también se apoya en modelos teóricos europeos, pero son otros, tales como la escuela de Frankfurt, Habermas,

Stuart Hall, quienes representarían los buenos *cultural studies* contra los malos *cultural studies*, que serían George Yúdice o Canclini. Un ejemplo paradigmático sería Beatriz Sarlo, por supuesto. Pero la dinámica está ahí, no puede ser desconstruida fácilmente: refleja una profunda tensión entre Estados Unidos y América Latina, una polarización, un nuevo nacionalismo y un nuevo arielismo, en cierto sentido.

Así que hay algo real en la cuestión “desde/sobre.” Pero creo que la apelación a ella es una de las estrategias de algunos intelectuales latinoamericanos que se encuentran en la academia norteamericana (lo que de paso dificulta, en el campo intelectual latinoamericano, la distinción entre un espacio propiamente latinoamericano y otro propiamente norteamericano). Tengo la impresión de que muchos intelectuales latinoamericanos quieren hablar con mayor autoridad por ser latinoamericanos, aunque están en la academia norteamericana, y han estado allá por muchos años. Ellos pretenden que hablan desde la nación latinoamericana contra alguien, como por ejemplo John Beverley o Alberto Moreiras, porque ambos hablamos sobre América Latina sin tener una ubicación vivencial con los procesos culturales, históricos, cívicos, como si fuera mejor hablar desde porque contiene automáticamente cierta autoridad o autenticidad. Nuestra respuesta a eso quizá es una respuesta demasiado fuerte, y es que el mero hecho de ser de o hablar desde no confiere en sí un valor epistemológico o político especial, porque sabemos que la historia intelectual de América Latina está llena de escritores y libros que son profundamente racistas, conservadores, reaccionarios, demagógicos. El hecho de que esos escritores vivían en Santiago, Buenos Aires, o Bogotá no cambió nada.

Sin embargo, hay algo más en la pregunta que tiene que ver con el hecho de haber pasado mi juventud en América Latina, pero más como un niño colonial que criollo, es decir, con la idea de que “ah, algún día vamos a volver al centro, a Estados Unidos, porque ahí está la verdad.” Y la verdad para mí como niño era una visión utópica de una modernidad plena. Pero volviendo al “centro” cuando era adolescente, y descubriendo que tampoco es la utopía, me surge una especie de ambigüedad de identidad o de escasez de identidad, porque no me siento cómodo ni en América Latina, es decir, no me siento como en casa en América Latina, pero tampoco

en los Estados Unidos, aunque quizá esté más a gusto allá, pero francamente sin sentirme parte de los Estados Unidos completamente.

R.-N.: Siguiendo con el prólogo, también señala que la tarea principal que hoy enfrenta el pensamiento crítico debe “comenzar con un reconocimiento de que la globalización y la economía política neoliberal han hecho mejor que nosotros un trabajo de desjerarquización cultural.” No negamos la existencia de dicha desjerarquización, pero en tu argumento no vemos un reconocimiento de la capacidad de agencia, no solo de los sectores subalternos, sino también de los progresistas, pues si el neoliberalismo ha hecho mejor su trabajo también puede deberse al efecto de la insurgencia, no solo en el campo social, sino también en el académico. Recordemos la reforma de Harvard. En otras palabras, el neoliberalismo también puede ser reaccionario, pero no porque quiera serlo.

J. B.: Bueno, sí, estoy de acuerdo con todo lo que dicen [risas]. Pero a veces tengo la impresión de que en nuestras discusiones sobre neoliberalismo siempre lo sacamos como una especie de duende o espantapájaros. Verbigracia: Canclini cae en la trampa, no sale del modelo de la sociedad de mercado, se presta al neoliberalismo, etcétera. Solemos decir casi automáticamente que el neoliberalismo es malo y que todos sabemos por qué es malo. Pero me parece que nos hace falta analizarlo de una forma más compleja. Yo creo que es un gran error de parte de la intelectualidad progresista no haber hecho un estudio más profundo, filosófico-crítico, del neoliberalismo, ver cuáles son sus presupuestos filosóficos, económicos, y políticos, y por qué tuvo cierta efectividad hegemónica. Sí, en muchos lugares como en Chile fue impuesto violentamente, pero después de ser impuesto adquiere cierta efectividad hegemónica. El modelo neoliberal todavía es hegemónico y ese, me parece, es el problema de la izquierda chilena, que tiene que trabajar en un contexto en el que, como Blair en Inglaterra, la misma izquierda está hegemónica por una noción neoliberal de economía, pero también de la cuestión social. Creo que la izquierda no ha entendido suficientemente el lado radical del neoliberalismo, y por lo tanto no sabe cómo combatirlo eficazmente. Hace

una especie de identificación del neoliberalismo con lo conservador o lo reaccionario, y a veces se equivoca. Jaime Guzmán quizá fue necesario para que se produzca una economía neoliberal en Chile, pero él no era neoliberal, era neoconservador.

R.-N.: Martín Lienhard, criticando las metáforas de la hibridez y la transculturación, y otras quimeras, señala que la indistinción entre cultura de elite y de masa es falsa, pues no ha existido nunca el agrupamiento de la cultura en conjuntos fijos, de manera que la disolución no sería más que una ficción que no resulta para nada novedosa, ya que al no haber existido estas culturas, tampoco se pueden desvanecer. Por otra parte, señala que la expansión de los *mass media* tampoco sería una novedad, ya que el discurso de la iglesia colonial, considerada ésta como aparato ideológico del estado, era dirigido especialmente a los sectores subalternos, y “desempeñaba, a nivel ideológico, una función central en la reproducción del sistema de poder vigente.” El discurso y el ritual de la iglesia constituían, así, un antecedente de la popular culture, la cultura fabricada para los sectores subalternos que, como la televisión, contribuyo y contribuye a reproducir la ideología dominante con el consentimiento, implícita o explícitamente, de sus destinatarios. En otras palabras, y contra García Canclini y muchos otros, los sectores hegemónicos producen productos culturales para las masas.⁵

J. B.: De acuerdo, pero sólo hasta cierto punto. Como estaba explicando antes, mi primer campo de especialización era el barroco. Ahora bien, el famoso libro de José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*,⁷ creo que es uno de los libros más importantes en los estudios culturales del mundo hispánico—incluyendo lo latinoamericano, aunque tiene que ver sobre todo con el barroco español. Es un estudio de una formación cultural y la relación de esa formación con el Estado, con la sociedad, con las clases sociales, con la expansión imperial. Como señala Maravall, el barroco es una de las primeras formas de cultura de masas, porque conlleva en sí un teatro popular, una especie de espectacularización del estado mismo y todas las prácticas representativas de la iglesia, como el teatro jesuita en la colonia para educar a los indígenas, o las ceremonias religiosas. En ese sentido, sí, es evidente que todo en el barroco o un lado del barroco por lo menos, su lado más popular, conduce a una especie de espectacularidad; la arquitectura misma del barroco y el arte plástico que es lo que identificamos más inmediatamente con el barroco está ahí para asombrar. ¿Asombrar a quien? Bueno, asombrar a las masas populares, al indígena, al pícaro, a los “pecheros.” Para Maravall entonces, el barroco es una forma de cultura de masas reaccionaria, producida por el estado y los estamentos dominantes, porque está al servicio de una perpetuación del régimen señorial, religioso, del absolutismo español. En ese sentido el barroco podría ser un modelo de la cultura de masas moderna, en un sentido frankfurtiano, de lo que la cultura de masas provee a las masas; es decir, se trata de una cultura conservadora pero agradable, llena de regocijo, fiestas y chistes verbales y comedias ingeniosas e historias ingeniosas—lo que Marcuse solía llamar, haciendo referencia a la cultura comercial norteamericana de los ‘60, “desublimación represiva.” Sin embargo, hay quizá dentro

del barroco un debate del barroco. Yo creo que el modelo de Maravall quizá es correcto como marco general, pero no nos permite ver cierta posibilidad de originalidad y de participación por parte de sectores populares en el barroco, en que se podría usar el barroco como una forma de auto expresión, llevando a algo así como una especie de barroco popular o festivo.

Hay expertos en el barroco que señalan, como Walter Cohen en su trabajo sobre la comedia barroca,⁸ que hay una distinción entre el mensaje de la obra de arte barroca y su modo de producción, su medio—hago referencia a la famosa declaración de Marshall McLuhan de que “the medium is the message.”⁹ El mensaje de la comedia barroca siempre es conservadora (el rey, la iglesia), pero su modo de producción, como es teatral, implica actores, implica alguien que escribe la historia, implica cierta actividad comercial para mantener todo eso, y eso pone a ese lado del barroco, su lado más material, en un plano más mercantil y capitalista, o artesanal, que involucra la participación directa de clases y grupos sociales subalternos. Entonces, usando la fórmula de McLuhan hay una contradicción entre el medio de representación—“the médium” y el mensaje—“the message”—en el barroco.

Me parece que la dinámica de la cultura moderna de masas es más complicada que ésta, porque en primera instancia, lo que consumimos como pop tiene su origen en muchos casos—no sé si esto está cambiando—, en prácticas populares. Es decir, en la música popular o el baile es evidente que generalmente no son las clases dominantes que inventan eso, pero que son invenciones de clases o grupos populares, que después son comercializados por la industria cultural capitalista, y entonces sí comienzan a tener, como la música country o el jazz en Estados Unidos, una dinámica conservadora un poco independiente de las clases o los grupos que lo producen. Pero aun en su comercialización queda cierta conexión con la noción del productor popular inicial, porque sin esa idea de conexión con un productor popular no funcionan estéticamente.

R.-N.: El cubano José Antonio Portuondo, y antes que él el ruso Yuri Tiniánov, señalaron el carácter funcional de la literatura.¹⁰ Para Tiniánov un hecho literario como tal debe su existencia a la función que le corresponde realizar en un contexto determinado, lo que implica, por un lado, que lo que es un hecho literario para una época no tiene por qué serlo para otra y, por otro, que una literatura central puede devenir marginal y una marginal en central. Pero si la globalización ha implicado un desplazamiento de la cultura letrada por la imagen, de los lectores, por los telespectadores, es posible preguntarse cuál es la función de la literatura hoy. Sí, como señaló Foucault, los discursos conllevan una voluntad de poder, y si la literatura, sobre todo en América Latina, donde tuvo por función la formación de una ciudadanía ad hoc para la nación criolla, ha sido desplazada, quién o qué realiza su función y de qué manera.





J. B.: Bueno, es una pregunta difícil para mí. Sergio Villalobos-Ruminot ha trabajado sobre eso.¹¹ Evidentemente la literatura ha perdido esta función cívica, si se quiere, quizá ya lo estaba perdiendo con el modernismo. Ya en el modernismo la idea o el ideal de la ciudad letrada se comenzaba a complicar. Pero también persistía: por ejemplo, todavía tenía la idea cuando hice el libro sobre la literatura revolucionaria sandinista que mencioné anteriormente, que la literatura tenía un rol cívico vanguardista en la configuración de ideas de nacionalidad, de destino histórico, de valores, y evidentemente quizá no lo tenía o no lo tenía suficientemente en el sandinismo y lo tiene aun menos hoy. Quizá, para volver también a la crítica de Lienhard, sería erróneo hacer una división demasiado fuerte entre literatura, música, cine y televisión, especialmente en el aspecto narrativo, pero no sólo en el aspecto narrativo, porque si imaginamos algo como rap, por ejemplo, que parece estar conquistando el espacio internacional, el rap es esencialmente una forma de poesía oralmente expresada con un ritmo detrás. Debe tener sus orígenes en esa práctica a finales de los '50 y comienzos de los '60 de los poetas beat de recitar sus poesías con música de jazz al fondo. Entonces, quizá parte del problema es una noción demasiado pobre de la literatura que limita la literatura simplemente a textos publicados, o a lo que entendemos en la modernidad como literatura. En ese sentido, un amigo mío ha dicho que el concepto de poesía es un concepto más amplio que el de literatura, en el sentido que Aristóteles da de poesis, que puede cubrir toda una serie de prácticas de representación, que podría abarcar fácilmente al rap, la telenovela, el cine, las narrativas orales, el narcocorrido, etcétera. Pero la literatura, en el sentido cotidiano, es decir, en el sentido moderno del renacimiento (la novela, la poesía lírica, el ensayo, etcétera.), eso sí está en una especie de agotamiento o crisis, junto con el canon... Hoy se escribe literatura, como en el caso de Roberto Bolaño, desde esta crisis.

R.-N.: Recordemos el último libro de Jean Franco por ejemplo.

J. B.: Decadencia y caída de la ciudad letrada,¹² exactamente. Porque ese utopismo de la literatura, desde el boom, que la literatura iba a ser el lugar donde las posibilidades de

América Latina iban a representarse y a encontrar una expresión adecuada no se dio. La transculturación era la idea fuerte en ese entonces, y la literatura era el lugar privilegiado de la transculturación –también en la música y el arte, pero sobre todo en la literatura, porque tenía esa autoridad especial concedida por el estamento colonial a quienes manejaba las “letras,” más que a los que manejaban el arte o la música. Esto ha terminado, tanto en América Latina como en los Estados Unidos, y quizá en otras partes también y esto ha afectado profundamente el campo de los estudios literarios. De ahí es que en Estados Unidos los estudios culturales surgen de departamentos de literatura y no de sociología de la cultura. Es interesante observar que Foucault y Canclini comienzan su carrera como críticos literarios. El primer libro de Canclini es sobre Cortázar,¹³ creo, y uno de los primeros de Foucault es un estudio del novelista surrealista francés Raymond Roussel,¹⁴ pura crítica literaria. Pero hay algo en esos libros que les conduce después a los estudios culturales.

Pero a pesar de esta crisis, todavía el campo académico de la literatura es enorme, es como una especie de tren que está en marcha y, aunque ya no hay una energía nueva, tiene tanta dinámica que sigue y va a seguir por muchos años reproduciéndose y continuando. Yo creo que esto da quizá al campo de la literatura, en el sentido tradicional, una nueva posibilidad, pero es una posibilidad un poco precaria porque ha perdido la autoridad automática que tenía antes y ahora ante el reto neoliberal del mercado, tiene que, como el pícaro Lazarillo de Tormes, “valerse por sí mismo.” Tiene que encontrar una manera de agarrar la atención de los espectadores, y quizá eso sea bueno, porque la literatura moderna finalmente se puede liberar de la nación, de la cuestión cívica, de la formación del sujeto “moderno,” y de todo eso que resulta un poco aburrido...

R.-N.: Volviendo al tema del testimonio. Eres uno de los académicos que más ha trabajado sobre la narrativa testimonial y la biografía de Rigoberta Menchú¹⁵ en particular. ¿Cuál crees que han sido las ventajas y las desventajas de su canonización por parte de la academia estadounidense?

J. B. Bueno, la ventaja es en todas estas cosas que produce una discusión, una discusión muy fuerte con posiciones muy variadas, en pro, en contra, al medio... pero una discusión que también se relaciona con lo que acabamos

de hablar, sobre los límites de efectividad del modelo literario de las humanidades. ¿Qué es la literatura; el testimonio es o no es literatura; qué voces excluye la literatura –en el sentido de que sólo puede hablar por ellos, pero no los deja hablar por sí mismos–; qué pasa con la cuestión del autor; quién es el autor en el testimonio, la persona que hace la narración o la persona que hace el texto? Todo esto, en el testimonio, desplaza o descentra la autoridad del autor como centro de la producción literaria, cierta subjetividad burguesa que está implícita tanto en la producción como en la recepción de la literatura, una especie de espacio privado o sujeto privado –de bildungsroman. El testimonio es, creo, una manera, similar a los *subaltern studies*, de tratar de radicalizar el campo de la literatura y las ciencias humanas. La introducción del testimonio, que en cierto sentido es parte del *subalternismo*, implica la visibilización de voces precisamente subalternas porque no tienen normalmente acceso a representarse en un texto publicado, estudiado, autorizado como “literatura.” El testimonio tuvo la ventaja o la potencia de dinamizar el campo de discusión de la literatura.

Las desventajas quizá serían, bueno, estábamos hablando ayer del aparato de captura, la manera en que la academia puede integrar con gran capacidad, especialmente mediante dualidades muy flexibles, cosas que aparecen al margen, y a veces en contra de la academia. Ya Rigoberta Menchú forma parte del canon. Pueden sacar una nueva antología escolar de lecturas de literatura latinoamericana y allí encontrarás una selección de Rigoberta Menchú. Y esa canonización, claro, uno quiere celebrarla en cierto sentido, pero por otro lado, precisamente el dinamismo del testimonio de Menchú era poner en cuestión toda la institución y las prácticas de la literatura latinoamericana. Y ahí siempre el balance es entre innovación y captura. La innovación abre espacios y la captura los va cerrando e integrando, formando una nueva forma de hegemonía. Pero en fin, es una dialéctica quizá democratizadora...

R.-N.: En *Subalternidad y Representación, haciendo eco de las reflexiones de Gayatri Spivak, una de tus principales críticas es que la academia reproduce la subalternidad en el mismo acto de nombrarla. ¿Qué es lo que le queda por hacer o pensar a un intelectual crítico entonces?*

J. B.: Bueno, ya hemos tocado en cierto sentido esa pregunta. Sí, la academia es productora de las relaciones subalternas, porque es, entre otras cosas, el lugar donde se construyen las disciplinas maestras que guían la manera de pensar la historia, la sociedad. ¿Qué se puede hacer entonces? Quizá la función negativa o de negación de los estudios subalternos es una alternativa. Pero si los estudios subalternos se convierten en una especie de nuevo paradigma académico, es decir, están capturados en cierto sentido –como cuando en una conferencia una Decana de Duke University señaló que los *subaltern studies* serían el modelo de las humanidades para su Universidad–, entonces llegamos a una situación paradójica, pero necesaria, por la lógica misma de desigualdad y diferencia que rige la concepción de un sujeto subalterno: los subalternos, concretamente tendrían que estar en contra de los estudios subalternos, pues estos serían una forma académica que traiciona, en cierto sentido, sus propios intereses y su propio poder de gestión y voluntad histórica.

R.-N.: *Por último, en la primera de tus conferencias en ARCIS señalaste que los Estudios Culturales están en retirada. ¿Cuáles crees que son las implicaciones de este acontecimiento?*

J. B.: Quizá los Estudios Culturales llegaron a un límite de efectividad. No sé si exactamente están en retirada, pero diría más bien que llegaron a un límite de efectividad, y ya no están en auge. El límite de efectividad sería parecido al límite que, por ejemplo, tiene la concertación en Chile, que ha podido hacer algunas cosas, democratizar, construir otro tipo de sociedad, pero llega a un límite que no puede franquear, que no puede pasar. Ahí está, hace buenas cosas, es interesante y ha tenido impacto, seguramente es preferible a la dictadura, pero no da más. Pero nuestra experiencia con los Estudios Culturales fue distinta en los '80 y '90: era una cosa que crecía más o menos de la nada, porque antes de los '80 ni existía el concepto de estudios culturales. Entonces es un concepto que para nosotros viene del cielo o, como el viejo topo de Marx, del subsuelo, y de repente nos encontramos diciéndonos “¿qué haces tú?”, “yo hago estudios culturales.” Es una idea que va creciendo y cobrando fuerza abriendo campos, pero ahora se ve un poco paralizada, que ha sido absorbido por cierto aparato institucional académico, y produce ahora un saber institucional o políticas culturales institucionales. Por eso, a mi gusto, y ya hace muchos años, la idea de pasar de estudios culturales a estudios subalternos se debió al hecho de que los Estudios Culturales habían perdido su capacidad dinámica y no la podían volver a tener. Lo otro es ese tremendo dinamismo de las disciplinas, que son como grandes trenes en movimiento y una vez andando es poco lo que los puede parar; el movimiento es miles de carreras y miles de estudiantes haciendo exámenes sobre una estructura más o menos convencional de lecturas. Ahora quizá influyen las lecturas de teoría cultural, ahora tienen que leer un poco de Foucault, Althusser, Canclini, Spivak, Rigoberta Menchú, pero todavía tienen que leer las novelas del siglo XIX, no pueden escapar a eso, porque es la estructura de la disciplina y es muy difícil cambiarla. Y entonces tenemos la paradoja de que lo que hacemos en las disciplinas apunta hacia una democratización cultural más profunda, pero no puede producirla, y ahí surge cierta frustración.

La entrevista tuvo lugar el 10 de agosto de 2006, durante la visita de John Beverley a Chile, invitado por el Magister en Estudios Culturales de la Universidad ARCIS.

Notas

- 1 John Beverley, *Aspects of Góngora's 'Soledades'*. Amsterdam: John Benjamins, 1980.
- 2 Ángel Rama, *La ciudad letrada*. Santiago: Tajarar Editores, 2004 [1984].
- 3 John Beverley y Marc Zimmerman, *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- 4 John Beverley, *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- 5 John Beverley, *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2004.
- 6 Martín Lienhard, “De mestizajes, heterogeneidades, híbridos y otras quimeras,” en José A. Mazzotti y Juan Zaverucha (Eds.), *Asocios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, 57-80.
- 7 José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*. Madrid: Ariel, 1975.
- 8 Walter Cohen, *Drama of a Nation: Public Theater in Renaissance England and Spain*. Ithaca: New York: Cornell University Press, 1985.
- 9 Marshall McLuhan, *The Medium is the Message*. New York: Bantam, 1967.
- 10 Al respecto, ver José A. Portuondo, “El rasgo predominante en la novela hispanoamericana” en Juan Loveluck, *La novela hispanoamericana*. Santiago: Universitaria, 1969, 87-94; y Yuri Tintinow, “El hecho literario,” en Emili Volek (Ed.), *Antología del Familismo Rusa y el Grupo de Bajtín. Poética, historia y teoría literaria*. Madrid: Fundamentos, 1992 [1924], 205-225.
- 11 Sergio Villalobos-Ruminot, “La academia norteamericana,” en *Extremoccidente* Nº 4, 2003.
- 12 Jean Franco, *Decadencia y caída de la ciudad letrada*. Barcelona: Debate, 2003.
- 13 Néstor García Canclini, *Cortázar, una antropología poética*. Buenos Aires: Nova, 1968.
- 14 Michel Foucault, *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.
- 15 Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.



Población La Victoria, 5 de septiembre de 1984.

Camino a “LA VICTORIA:” el movimiento político y social poblacional, 1930-1971

Juan Carlos GÓMEZ LEYTON

Historiador. Director Académico del Programa de Doctorado PROSPAL (Procesos sociales y políticos en América Latina) de la Universidad ARCIS.

*Linda se ve la Patria señor turista
pero no le han mostrado las
callampitas...*

“Al centro de la injusticia”
Violeta Parra

Introducción

La lucha política y social por la reproducción de la fuerza de trabajo, por parte de los sectores populares, es una dimensión histórica presente en todos los procesos de modernización capitalistas desarrollados en la sociedad chilena desde el siglo XIX hasta la actualidad. Dichas movilizaciones se localizan tanto en la esfera de la producción como en la esfera de la reproducción de la fuerza de trabajo. La historiografía popular ha centrado sus estudios, fundamentalmente, en el ámbito de la producción descuidando el análisis de la reproducción social. Si bien, esas luchas sociales tienen, como base, las condiciones de vida y trabajo, sacar el análisis histórico y sociológico de la esfera productiva para trasladarlo a la esfera de la reproducción social cotidiana de la fuerza de trabajo permite que emerjan otros actores sociales populares como son, por ejemplo, las mujeres, los niños, los trabajadores informales, entre otros. Al mismo tiempo, permite identificar otros problemas sociales que son fuente y origen de acciones colectivas que posibilitan la constitución de movimientos políticos y sociales; problemas sociales tales como: la lucha por el alimento diario, por la vivienda y contra la enfermedad.

La movilización social por la vivienda constituye, en las luchas reproductivas, uno de los factores que permite el desarrollo y constitución de movimiento y organización social de los sectores populares fuera del espacio productivo. Esto, por dos razones: primero, la vivienda es el centro de la reproducción familiar e individual, y es allí donde sus deficiencias se sienten con mayor fuerza y de manera más urgente. Segundo, la convivencia en una población, conventillo, cité o barrio con la correspondiente comunicación de problemas comunes representa la posibilidad de organización colectiva por la reproducción. En ese sentido, la movilización social por la vivienda pasa a ser el contenido primordial y el más importante de la lucha reproductiva, ya que constituye la base para el desarrollo de otras acciones sociales que tienen que ver con problemas de consumo colectivo en las poblaciones populares, sobre todo en sus fases fundacionales –como son electricidad, agua potable, transporte, alcantarillas, escuelas, etc.– y también con problemas de consumo familiar e individual, como es el alimenticio que puede ser aliviado a través de acciones comunes, por ejemplo las ollas comunes. En consecuencia, el estudio histórico del movimiento social poblacional en Chile, entre 1930-1957, debe partir del supuesto que es producto, principalmente, de la lucha de los

sectores populares en la esfera de la reproducción social cotidiana de la fuerza de trabajo. Este artículo se propone explorar los orígenes y desarrollo del movimiento político y social poblacional previo a la gran toma de terrenos que dio origen a la población “La Victoria.”

Origen del movimiento político y social poblacional

Para el período indicado se destacan dos fases en la lucha social por la vivienda, claramente definidas por el tipo de movilización social generada. La primera, que va desde la crisis económica de 1931-32 hasta 1945-46, se dará en torno a la problemática de encontrar un “sitio” en donde vivir, lo que generará un proceso de ocupación / invasión de terrenos fiscales, semi-fiscales, privados o “tierras de nadie” en forma “espontánea” por sujetos populares sin casa (trabajadores, cesantes, arrendatarios lanzados, ex-albergados, migrantes, vagabundos), los cuales carecen de organización social previa. Lo característico de este primer período es lo supuestamente “espontáneo” del proceso y la debilidad de la solución habitacional gestada por los sujetos populares.

La segunda fase, de 1946 a 1957, es mucho más significativa desde el punto de vista político-social que la anterior, principalmente por dos razones: primero, las ocupaciones de terreno se llevan a cabo a partir de movilizaciones sociales populares que tienen como objetivo central la solución definitiva del problema habitacional. En la organización de estos sectores intervienen las organizaciones políticas, otorgando al movimiento poblacional y su lucha una faceta política que en la fase anterior estaba ausente.

El hecho de afirmar que, desde 1945-6 en adelante, la lucha por la vivienda adquiere una dimensión política no quiere decir que sea sólo por la intervención de un partido o movimiento político en su organización. Toda lucha social que se dé en la esfera reproductiva es parte de la lucha de clases, por ende compromete al poder estatal como el poder social que se manifiesta en la sociedad civil; por tanto, es política. Las reivindicaciones por condiciones adecuadas para la reproducción de la fuerza de trabajo de los sectores populares son, por lo general, incompatibles con el desarrollo capitalista. Tales reivindicaciones están, en su última consecuencia, dirigidas contra el capital como relación social de dominación. Con todo, el destinatario primordial de estas demandas es el Estado y es sólo mediante el enfrentamiento con él, como adversario, y a través de la lucha social que se logran resultados concretos. Serán las continuas tomas u ocupaciones de terreno por parte de los sin casa lo que dará origen a las tradicionales poblaciones callampas, que crecen y se multiplican rápidamente durante las décadas de los 40 y 50. Es la ocupación de la propiedad privada lo que obligará a actuar al Estado.

En efecto, frente a la situación creada por el movimiento poblacional el Estado tuvo dos respuestas:

- La integración de los sectores populares “sin casa,” satisfaciendo sus demandas, ya sea reconociendo la ocupación ilegal de la propiedad y convirtiéndolos a sus ocupantes en propietarios legales, o procediendo a erradicar a los pobladores del sitio ocupado para trasladarlos a poblaciones de emergencia o bien a viviendas populares definitivas.
- La represión de las demandas populares, actuando como adversario directo en contra del movimiento poblacional y asumiendo la defensa irrestricta de la propiedad privada ocupada por los pobladores.

En las sociedades capitalistas prevalece la tendencia de que el salario percibido por los trabajadores pague aquella parte de los medios reproductivos adquiridos como mercancías, a través del consumo familiar, en el mercado. No obstante, las condiciones materiales en que se da el desarrollo capitalista industrial chileno, desde la década del treinta en adelante, no otorgaba capacidad de consumo a los salarios percibidos por los trabajadores ni aseguraba una adecuada reproducción de su fuerza de trabajo, tanto individual como familiar; por lo tanto, no podían participar en el mercado. Para ellos este mínimo de subsistencia constituyó un motivo y una poderosa razón para emprender diferentes acciones sociales de protesta.

Esta protesta social que se desarrolló por diversos canales y de diferentes formas se dirigió principalmente hacia el Estado. Las masas populares urbanas –organizadas en partidos políticos, en sindicatos, en juntas vecinales (canales institucionalizados) pero, también a través de acciones sociales directas, tales como: protestas, manifestaciones, tomas de terrenos, saqueos, motines, etc. (acciones sociales colectivas no institucionalizadas)– demandaron al Estado a desarrollar e implementar diversas políticas públicas y sociales en aquellas áreas en donde el salario capitalista no era capaz de pagar lo necesario para una adecuada reproducción de la fuerza de trabajo. O sea, debió intervenir el mercado.

Demostrativo de esto son las cifras que relacionan el salario obrero con las necesidades de una familia de cuatro personas. Se constata un déficit creciente entre un 40 y un 70%, por tanto no logran suplir las necesidades históricas de reproducción por medio de la venta de su fuerza de trabajo en el mercado. Una de las expresiones más visibles de la pobreza, y de las condiciones materiales que debían soportar los sujetos populares, fue el crecimiento permanente de las poblaciones callampas.



Estas “poblaciones callampas” tienen su origen, principalmente, en la falta de recursos económicos por parte de los sectores populares para participar en el mercado de la vivienda. Los bajos salarios que reciben los trabajadores populares no le permiten pagar un arriendo o alquiler por una vivienda adecuada, menos para comprar una casa. Están excluidos del mercado de la vivienda, por lo tanto, la única forma de obtener un lugar-casa-habitación es la ocupación de terrenos vacíos o disponibles con o sin el consentimiento del Estado. Además, el mercado capitalista de vivienda no tenía ningún interés de ofertar casas para los sectores populares, a pesar de que la demanda era permanentemente alta, debido, esencialmente, al proceso migratorio. Pero, el problema central es que los migrantes carecen de medios económicos para participar en el mercado de la vivienda.; por consiguiente quedan fuera de él.

Por todo lo anterior, las poblaciones callampas constituyen una solución privada de los sectores populares al problema habitacional que les impone el mercado capitalista de la vivienda. Por esa razón, la constitución de este tipo de asentamiento urbano no tiene nada de espontáneo, ni se liga estrictamente con el problema migratorio. Por cierto que este último tiene importancia en el proceso de urbanización y del crecimiento acelerado de las ciudades, pero no es la causa del permanente déficit de viviendas para los sectores populares.

1° Fase del Movimiento Político y Social poblacional: la conquista de los espacios libres

La lucha por una vivienda digna en las décadas del treinta y cuarenta, se traduce en conquistar un sitio urbano, por lo general en la periferia, donde levantar una casa. Allí, los sectores populares “sin casa” ocupan las llamadas “tierras de nadie.” Se ubican en terrenos desconectados del tejido urbano existente, en los bordes de ríos y canales, cerca o encima de basurales, en las faldas de los cerros, en sitios eriazos

o insalubres, fiscales o privados.

Esta ocupación de carácter ilegal es puesta en marcha por aquellos sectores populares afectados por la crisis económica, tanto del salitre como de la Gran Depresión Mundial de los años treinta. En efecto, la crisis económica expulsó de las oficinas salitreras a miles de trabajadores, pero al mismo tiempo condenó a la miseria a centenares de artesanos, pequeños industriales, comerciantes minoristas, trabajadores portuarios, etc.; los cuales habiéndose radicado en la zona norte para atender las necesidades de la producción minera, al producirse la paralización de las faenas productivas y la consecuente despoblación de la zona —en otras palabras, al desaparecer el mercado que atendían— se dispusieron a regresar al centro del país, especialmente a la ciudad capital. Esa misma opción había sido tomada por los trabajadores cesantes.

El regreso masivo de la población nortina salitrera provocó un gran problema habitacional. La demanda por una vivienda superó rápidamente a la oferta, elevando los arriendos a sumas impagables para los sectores populares sin trabajo y sin ingresos. Por otro lado, el conventillo, el cité o el tugurio u otras formas de habitación popular se saturaron.

La respuesta frente al problema habitacional provino desde los propios afectados y desde el Estado. Por cierto, los primeros iniciaron la ocupación de lugares públicos, plazas, parques y otros para pasar las noches mientras se ubicaban en la ciudad. Por su parte, el Estado, a través del *Comité de Ayuda a los Cesantes* organizó y puso en funcionamiento diversos albergues para dar alojamiento a los cesantes y a sus familias, como también a aquellas familias que eran lanzadas a la calle por no pago del arriendo; sin embargo, los albergues tuvieron una corta existencia.

Tras su clausura, durante el Gobierno de Alessandri Palma, el Estado se desentendió del problema habitacional de los sectores populares afectados por la crisis.

Frente a esta situación la respuesta de los ex-albergados y cesantes en general no se hizo esperar. El camino elegido fue la ocupación de espacios urbanos libres para levantar sus casas. Una de las primeras acciones dirigidas en ese sentido fue la ocupación de una de las laderas del Cerro San Cristóbal, por un grupo de ex-albergados del albergue San Cristóbal. Estos levantaron, al final de la Calle Bellavista, un campamento de chocitas. Otro grupo de ex-trabajadores salitreros se arrimaron a un grupo de familias dedicadas a extraer arena del río Mapocho, dando vida a una de las “poblaciones callampas” más antigua y de mayor permanencia en el tiempo: la Población Arenera.

Esta población situada en Avda. Costanera al llegar a Vitacura, en la Comuna de Las Condes, se estableció alrededor del año 1929-30 por la acción de un grupo de trabajadores que se dedicaban a extraer arena y ripio del río. Posteriormente, con la llegada de “elementos venidos del norte” procedentes de algunas salitreras la ocupación aumentó considerablemente. Al principio se establecieron alrededor de 50 familias, los que sumaban alrededor de 300 personas, entre hombres, mujeres y niños. Cabe señalar que la actividad productiva que da origen a la población, la extracción de arena y ripio, dará origen a otras poblaciones a lo largo del río Mapocho. En efecto, los areneros del Mapocho posibilitarán la construcción de otra famosa “población callampa: La Población El Pino, ubicada en la ribera norte del río Mapocho, entre Bulnes y Manuel Rodríguez. La pluma de Nicomedes Guzmán nos relata su historia. “Es una historia oscura” nos advierte:

“Primero, un rancho, habitado por areneros, por recolectores de trapos y papeles. Luego pampinos cesantes, arrojados de un medio al cual tienen más derechos que muchos otros ciudadanos. Más tarde, las gentes que el conventillo no quiso admitir porque ‘tienen muchos niños...’ Muchos construyeron allí sus propios ranchos o pocilgas con sus propias manos... Construidos con latas, desechos de ladrillos, con tablas podridas, con alambres: ranchos construidos con muerte, con muerte venida de no se sabe dónde...”

La Población El Pino se constituyó alrededor de 1938-41, en una enorme extensión de terrenos cubiertos de maleza y enormes hoyos llenos de basura y escombros. Estos terrenos olvidados por sus propietarios, por carecer de valor comercial, fueron siendo paulatinamente ocupados por sectores populares sin casa. Tal como nos dice Guzmán, primero fueron los areneros y cachureros y posteriormente los salitreros cesantes y los demás pobres de la ciudad. Hacia 1945, según el Comité de Pobladores, habitaban alrededor de 1.000 personas. Cuatro años más tarde, 1949, la población contaba con 550 familias, las que sumaban 1.591 personas.

Al ser vendidos los terrenos a la Caja de Habitación Popular, se proyectó construir la Población Juan Antonio Ríos, de modo que sus pobladores fueron notificados para abandonar el lugar. La notificación provocó la reacción inmediata de los pobladores de El Pino, los cuales iniciaron una serie de movilizaciones para conseguir de las autoridades una solución a su problema. Los 1.500 callamperos se pusieron en movimiento en viejas carretelas cargadas de niños, ancianos, mujeres y acompañados por sus animales domésticos (perros y gatos) marcharon hacia el centro de la capital. Desfilaron delante de La Moneda para presionar a las autoridades y obtener una digna solución a su problema. La solución propuesta fue trasladarlos a unos terrenos fiscales ubicados en el Zanjón de la Aguada, entre Gran Avenida y San Ignacio.

Los callamperos de la población El Pino perdieron su batalla y debieron trasladarse al Zanjón de la Aguada o a otras poblaciones u ocupar nuevos terrenos vacíos, fundando con dicha acción nuevas poblaciones callampas. Fue el caso de la población callampa “El Pino Bajo,” ubicada en Vivaceta con Comandante Canales. Otros, se trasladaron a la población callampa Nueva Manuel Rodríguez o a la popular “Colo-Colo”; poblaciones ubicadas en la ribera sur del río Mapocho, entre los puentes Manuel Rodríguez y Bulnes. La mayoría se trasladó a “Lo Acevedo.”

Estos traslados, obligados o no, eran una de las características principales de esta fase de constitución de las poblaciones callampas. Más tarde, el asentamiento de los callamperos como producto de una acción concertada y con un mayor grado de organización —donde la elección del sitio se hace previamente y con cierta planificación— permitirá a éstos un asentamiento más estable. Incluso, en algunos casos su instalación definitiva; otros serán erradicados hacia poblaciones de emergencia o les serán entregados sitios urbanizados.

Será la gesta modernizadora de los gobiernos radicales, en el centro de Santiago, que expulsará definitivamente a miles de conventilleros hacia la periferia. La dispersión de callamperos y pobladores por la ciudad se desarrolló sin estridencia y su presencia no afectó visiblemente la vida metropolitana. Los callamperos que se asentaron en la periferia urbana tampoco constituyeron un problema. Como debido, fundamentalmente, al hecho que las tierras que invadían tenían bajo valor económico y prácticamente se hallaban abandonadas por sus propietarios privados o por el Estado y los Municipios. Esta fue una movilización silenciosa, pero no espontánea.

A menudo se asocia a las poblaciones callampas con la espontaneidad: “Las callampas surgen y se

desarrollan espontáneamente”, fue una afirmación ampliamente aceptada durante la época. Pero dicha afirmación esconde la verdadera naturaleza del fenómeno social que aquí analizamos, la falta de viviendas para los sectores populares.

El asentamiento de las familias populares de bajos recursos, en determinados lugares de la ciudad, no está exento de una lógica que varía adaptándose a las circunstancias históricas. Es la reconstrucción de las acciones respecto de la provisión de espacio y viviendas, por parte del mercado capitalista de vivienda, lo que nos permite afirmar que el proceso espontáneo de surgimiento y desarrollo de las callampas es fruto de una forma de operar de dicho mercado, a través de dos caras muy disímiles: una cara, la convencional, produce vivienda para las capas medias y las clases dominantes; la otra, hace algo totalmente distinto para los sectores populares: no se interesa por la vivienda y se siente satisfecho cuando éstos desesperados abandonan el conventillo porque no pueden pagar el alquiler o cuando son desalojados de sus viviendas porque van a ser demolidas para la construcción de departamentos y casas para sectores que sí pueden pagar; y obtienen un sitio que luego será “urbanizado” en base a la iniciativa “espontánea” de sus habitantes. Si por “espontáneo” entendemos lo que no es planificado, estamos ignorando también el largo proceso de toma de decisiones que llevan a cabo los sujetos populares antes de dar el paso de ir a “poblar” una población callampa:

“Todas las noches salíamos con la idea de encontrar un sitio eriazó, cualquier cosa que sirviera para levantar nuestros ranchos. Pero regresábamos cansados sin encontrar nada. Algunos terrenos eran demasiado pequeños, otros estaban muy lejos. También la gente de otros conventillos se había lanzado a buscar sitios. En las afueras de Santiago, se mezclaban grupo de hombres y mujeres de los barrios más opuestos que, ayudados por la oscuridad de la noche, trataban de encontrar un pedazo de tierra. Se vivía un clima tenso de miradas hurañas, de gestos provocadores mientras las rondas policiales no comprendían del todo qué estaba pasando.”

Hay ciertas lógicas que presiden el acto de la invasión paulatina de un terreno; ellas están regidas, esencialmente, por la necesidad de alcanzar una adecuada reproducción de la fuerza de trabajo. La decisión que toman los pobladores de invadir un espacio urbano para levantar su casa, es por lo general desconocida por el gran público, ello no quiere decir que el proceso sea espontáneo. Lo “espontáneo” está siendo determinado por el mercado capitalista de la vivienda. Por ello, lo único espontáneo del surgimiento y desarrollo de las poblaciones callampas es el momento en que

los pobres deciden formar su población, ya que el modo cómo ésta se desarrolla, una vez formada, son procesos conocidos y socialmente predecibles. La mal entendida espontaneidad responde a una estrategia de muchos planificadores, pues es la mejor justificación de su fracaso en planear el crecimiento de la ciudad y en apoyar a la vivienda popular. Por lo mismo, señalar que las poblaciones callampas son “espontáneas,” los deja fuera de su decisión y, por tanto, fuera de su apoyo.

Afirmar que el crecimiento poblacional de los pobres es espontáneo y no planificado sólo constituye una disculpa que a fuerza de repetirse es creída por todos. También migraron a Santiago los ricos, quienes descapitalizaron sus lugares de origen al dejarlos. Surge la pregunta ¿por qué los sectores de altos ingresos no tuvieron problemas de vivienda, si eran tan migrantes como los sectores populares? La respuesta es obvia, el mercado de la vivienda ofrecía casas y habitaciones para ese grupo social, sin mayores limitaciones. Se trata de un argumento, entonces, que pretende transformar el efecto en causa, y así inocular a la sociedad y al mercado que han originado que en menos de 40 años los pobres se conviertan en pobres urbanos, sin casas. Todo lo anterior nos permite descartar la espontaneidad en el proceso de constitución de las poblaciones callampas.

En la fase siguiente, serán las condiciones materiales y de vida que se van a generar como consecuencia de dos hechos diferentes, pero temporalmente unidos, las que van a profundizar el fenómeno de la exclusión de los sectores populares del mercado de la vivienda, acrecentándose la constitución de dichas poblaciones. Nos referimos al proceso industrializador, fomentado desde el Estado, y al impacto social y económico de la Segunda Guerra Mundial sobre la formación social capitalina. Estos procesos van hacer que la lucha social por la vivienda pase de su fase silenciosa –sin provocar conflictos directos, ya sea con el Estado o con los propietarios– a una fase donde la movilización social por la vivienda, por su envergadura pondrá en peligro a la propiedad privada y llevará a actuar enérgicamente al Estado.

2ª Fase del Movimiento Político y Social poblacional: la conquista de la propiedad privada.

Esta fase de la lucha por la vivienda desplegada por los sectores populares se ubica temporalmente entre los años 1946-1973. A lo largo de este período es posible identificar a lo menos tres sub-períodos, a saber: 1946-1957, 1957-1964 y 1964-1973.

Los sub-períodos están determinados por acciones realizadas por los sectores populares que provocan determinadas respuestas por parte del Estado. El primer sub-período se abre en 1946 cuando los conventilleros/callamperos de Santiago, organizados en el *Frente Nacional de la Vivienda* llevan a cabo las primeras ocupaciones de terrenos al interior de la ciudad, obligando a intervenir a la autoridad estatal por primera vez frente a la formación de las poblaciones callampas. Cierra este sub-período la toma de terreno realizada por más de 10.000 callamperos santiaguinos, en el lugar donde se levantará la población La Victoria en 1957, lo que se constituye en la primera gran toma masiva de terrenos.

Entre 1957-1964, el movimiento de pobladores mantiene su movilización pero debe hacer frente a un Estado que, en vista del fracaso de las políticas de vivienda desarrolladas desde 1952 en adelante –puesto en evidencia tras la toma de La Victoria– recurre a la “respuesta represiva”. Sin embargo, el problema habitacional y la existencia cada vez más numerosa de las poblaciones callampas, que se constituyen en una de las instituciones más características de la pobreza y del paisaje urbano chileno, extendiéndose incluso a las zonas rurales, se transforma en un poderoso problema político y social que convoca a todos los actores políticos e intelectuales del país a una búsqueda de solución.

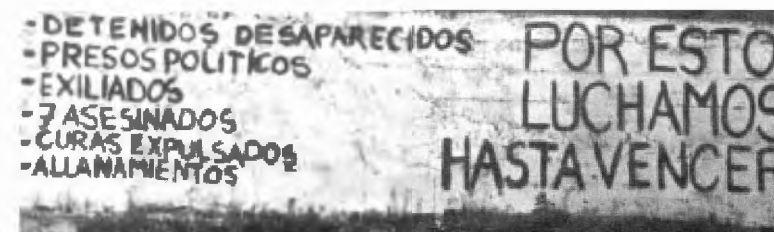
La existencia y presencia masiva de los callamperos/pobladores cobra una mayor relevancia desde 1964 a 1973, cuando su lucha social pasa a ser uno de los ejes principales en el proceso de cambios sociales, económicos y políticos que impulsan los Gobiernos de Eduardo Frei y Salvador Allende. Durante este sub-período la lucha por la vivienda se intensifica al máximo y el movimiento poblador popular alcanza niveles superiores de organización política y social. Las poblaciones callampas dan paso a los “campamentos” y a las poblaciones marginales. Hacia fines de 1970, es decir, al comienzo del Gobierno de Salvador Allende, el movimiento poblador popular es parte de la lucha política global que buscaba la conformación de un poder popular urbano. Esta lucha social será frenada

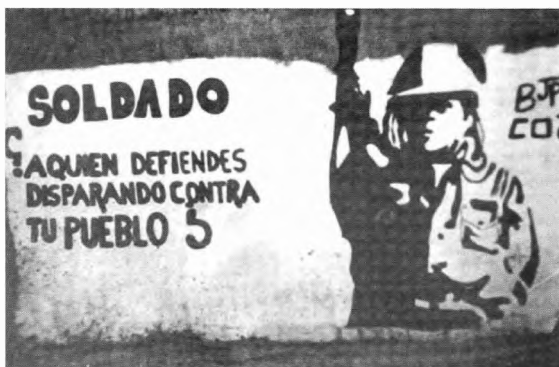
en septiembre de 1973, cuando el golpe militar de las Fuerzas Armadas chilenas pusieron fin al gobierno de Salvador Allende y cancelaron cualquier tipo de manifestación social popular. De estos tres sub-períodos vamos a analizar el primero: 1946-1957.

Los problemas ligados a la habitación popular se venían presentando desde comienzo de siglo. En 1944, los doctores Allende y Palma sostenían que: “anualmente no aumenta en Chile el número de viviendas necesarias para satisfacer plenamente el aumento vegetativo de la población, lo que hace que año en año adquiera este problema mayor gravedad.” Hacia 1946 se consideraba que el déficit de viviendas era de 400.000 unidades, llegando a un punto crítico en la década de los cincuenta, sobre todo cuando el modelo de sustitución de importaciones entra en crisis. En 1955 el déficit absoluto de viviendas en Chile ascendía a 407.500 unidades, lo que, sumado a los 235.000 viviendas en mal estado, arrojaba un déficit total de 642.000 viviendas.

Este déficit de viviendas, producto de la especulación mercantil como del creciente flujo de población rural hacia la ciudad capital, provocó la saturación del conventillo en que habitaba la mayoría de los sectores populares. Según un informe de la época, entregado por la Dirección General de Sanidad, se calculaba que en la capital existían alrededor de 4.000 conventillos en donde vivían entre 300.000 a 350.000 personas, o sea, más o menos el 40% de la población. Saturado el conventillo, los sectores populares iniciaron la conquista de las tierras privadas, invadiendo diversos terrenos de propiedad de particulares o del Estado. La lucha por la vivienda inicia una nueva fase; Santiago se va a llenar de poblaciones populares, que surgirán como hongos en diversos lugares, de allí su nombre: poblaciones “callampas.”

Un factor que durante la década de los cuarenta agrava el problema de la vivienda es la remodelación urbana de Santiago centro. Desde 1938-1940 Santiago comienza a cambiar su rostro, se inicia la construcción de una serie de edificios públicos y particulares, lo que conlleva una revalorización de los sitios y propiedades del sector central de la ciudad. Este fenómeno se traduce en un encarecimiento de los valores tanto del arriendo como de las propiedades, haciendo atractivo el negocio inmobiliario.





a un sitio urbanizado otorgado por el Estado. Para entender esto debemos exponer los siguientes antecedentes:

Desde 1949, el Estado comenzó a preocuparse del problema social que significaba el surgimiento de las poblaciones callampas. Para tal efecto se fundó la *Fundación de Viviendas de Emergencia*, la cual inició un proceso de erradicación de las poblaciones callampas a poblaciones de emergencia y a sitios semi-urbanizados. Quienes podían postular a este beneficio social eran principalmente pobladores de callampas.

Un ejemplo: el caso de una familia que arrendaba una pequeña casa en un barrio capitalino, que había sido solicitada por su dueño en repetidas ocasiones. Al tener conocimiento de que en la población Colo-Colo se había formado un Comité de la Vivienda, que gestionaría la entrega de sitios para los pobladores, decidieron trasladarse a la población con la esperanza de obtener la casa propia. Sin embargo, su postulación fue rechazada por no reunir uno de los requisitos indispensables: tener cuatro hijos como mínimo. Una paradoja; por un lado, el mercado de la vivienda excluía a las familias populares numerosas y, por otro, el Estado a través de su política habitacional no beneficiaba a aquellas que tenían pocos hijos. Con todo, el ejemplo citado nos permite postular la siguiente hipótesis: dada la respuesta desarrollada por el Estado durante la década del cincuenta, que consistía en erradicar a los pobres de las poblaciones callampas, otorgándoles casas de emergencia o casas definitivas o un sitio urbanizados; muchos pobladores-arrendatarios se trasladaron a vivir a esas poblaciones para ser beneficiados por dicha política, y así obtener su casa-propia. Otro caso que viene a confirmar esta hipótesis, es el traslado masivo de callamperos organizado por la Corporación de Vivienda en 1958, conocido como "Operación San Gregorio." Una de las principales dificultades que tuvieron los funcionarios de la Corvi fue el empadronamiento de las familias callamperas, ya que estos debían ser modificados día a día, pues

El proceso de remodelación urbana de Santiago expulsó del centro de la ciudad a los sectores populares, los cuales se fueron a habitar a las poblaciones periféricas existentes o a fundar nuevas. Mientras en el centro de la ciudad se alzaban los nuevos edificios, macizos, espaciosos, acogedores, a las afueras se multiplicaban las "callampitas." En efecto, en 1949, según una encuesta del Servicio Social de la Dirección General del Trabajo, efectuada en el mes de agosto de ese año y que constituye la primera y más antigua estadística sobre poblaciones callampas, se estableció un total de 32 poblaciones, en donde vivían 5.139 familias.

La escasez especulativa de vivienda, arriendos caros, demoliciones y bajos ingresos son las causas directas que obligan a los sectores populares a invadir, ya sea por la fuerza o en forma pasiva, terrenos para levantar sus mejoras, rucas o chozas.

Esas mismas razones son declaradas por los pobladores de las poblaciones Colo-Colo y Lo Saldes, a pesar de que ambas poblaciones se formaron con una diferencia de 10 años. La población Colo-Colo comenzó a poblarse a mediados de la década del cuarenta y Lo Saldes hizo su aparición en 1956; la primera, ubicada en la Comuna de Santiago en la ribera sur del río Mapocho, entre Bulnes y Brasil, y la segunda localizada en la comuna de Las Condes. Las razones que impulsan a estas familias a ocupar y a poblar estas poblaciones están directamente ligadas con sus bajos ingresos: el 38% de ellas llegó a la población porque los arriendos que pagaban eran demasiado caros para el presupuesto familiar, un 33.3% ingresó por no encontrar una casa o pieza donde alojar y otras llegaron allí porque su prole era muy numerosa. Entre las diversas causas señaladas por las familias callamperas debemos mencionar una que es posible de ser entendida como una táctica dentro de la estrategia desarrollada por los sectores populares en su lucha por la vivienda: una familia se traslada a vivir a la población callampa —específicamente a la Colo-Colo— para poder optar

la llegada de nuevas familias a las poblaciones eran constante. La sola publicidad de la operación elevó a más de 100 las poblaciones callampas en Santiago y con más de 250 mil habitantes, es decir, aproximadamente 50.000 familias para tan sólo 4.000 sitios. El testimonio de la Señora Digna, pobladora, ahorra mayores comentarios: "Hace muchos años que soy callampera. Antes vivíamos en la población Isabel Riquelme, en Sierra con San Joaquín, al lado del Zanjón de la Aguada. Nos vinimos porque a ésta (callampa) la van a llevar a sitios definitivos, dicen que nos van a dar casas edificadas."

Sin embargo, una de las acciones más importantes, emprendidas por los sujetos populares fue la "toma" de terrenos a través de una acción directa, organizada y masiva.

La Acción Directa: Las Tomas de Terrenos

La primera fase el movimiento social poblacional que impulsó la constitución de poblaciones callampas se caracterizó por una cierta "espontaneidad" y relativa falta de organización del movimiento poblador. De acuerdo con este carácter, el movimiento tuvo poco alcance político pues no constituyó una amenaza a la propiedad, pero, a pesar de ello, el alcance social fue altamente significativo entre los sectores populares, ya que encontraron un camino a seguir para encauzar su lucha por la conquista de la vivienda. Al tomar este camino, es decir, la acción directa, el movimiento social poblador se transformó de actor social en actor político de primer orden.

El asedio a la propiedad, ya sea pública o privada, constituyó un cuestionamiento al sistema político, social y económico dominante. La respuesta por parte del Estado no se hizo esperar; ésta se dio en dos niveles, uno fue implementar y desarrollar políticas sociales en torno al problema de la vivienda y, el otro, fue la represión, el enfrentamiento directo con los pobladores. Estas dos respuestas implican un reconocimiento taxativo a la presencia política y social de los pobladores —de los callamperos— al interior del sistema. Esto supone reconocer sus demandas, su accionar social, sus derechos políticos, etc.

¿Cuándo se inicia esta acción directa por parte de los pobladores? El testimonio de Juan Araya, dirigente poblacional de la época nos precisa el momento del inicio de la acción directa de ocupación de terrenos, que abre el camino a La Victoria.

"Este movimiento comenzó por el año 1946, cuando las primeras familias desplazadas de los conventillos comenzaron a ocupar los terrenos del Zanjón de la Aguada. En ese mismo tiempo nacieron otras poblaciones en Ñuñoa, "los piños" nos decían. Allí nos tomamos unos terrenos del Servicio de Seguro Social y se formaron las poblaciones "Lo Encalada," con 200 familias; "San Eugenio," 220 familias, "San Nicolás," con 120 familias y otra más con

100 familias. Instalamos como 700 familias en esos terrenos. Cuando vieron que no logran echarnos, la Caja de Habitación tomó el asunto en sus manos y nos construyó la población Exequiel González, que está detrás de la Villa Olímpica."

"Primero constituíamos comités a través de las Juntas de Vecinos u otros organismos que empadronaban a las familias. Llegamos a tener hasta veinte comités en Santiago que agrupaban a 5.000 familias. Estos comités se reunían los días domingo a las cuatro de la tarde. De los comités se formaban comandos que salían a buscar un terreno apropiado para que estas familias construyeran sus casas... Ahí decidíamos la toma y comenzaba la organización de la misma... Nuestro lema era: conquistar la vivienda"

En 1952, cuando se llevó a cabo el primer Censo de Poblaciones Callampas, éste arrojó un total de 41 poblaciones en todo Santiago. La mayoría de ellas habían sido producto de una "acción directa" de los sujetos populares sin casa, lo cual implicaba una transformación social en el sujeto popular. El relato de un trabajador nos permite recrear las emociones como su transformación identitaria, que supone no sólo enfrentar la decisión de ir a poblar una población callampa, sino que es el punto de partida para convertirse en propietario urbano:

"Al poco tiempo vino mi mamá corriendo a avisarle a mi señora que se había hecho una toma... ahí en el terreno de los curas. Yo no estaba —estaba trabajando— cuando llegué, encontré la casa con llave. Una amiga me dice "tu señora está... en una toma, anda para allá para que te dé la llave. Me fui para allá y vi tantas ruquitas, vi tantos palitos parados, que me afirmé en un eucalipto que había botado y los empecé a observar y dije yo: ¡pucha a dónde vino a caer aquí!; peor todavía, estaba mojado, recién llovido esta cuestión ¡no puede ser!, cuando me vio ella me dijo: "pasa pa' dentro..." Llegó y me dijo: "yo me tomé esto y pucha no lo vamos a perder." Yo le dije: ¡pucha es que estoy trabajando de noche y como te vas a quedar tú en esta humedad! Había una compañera que estaba al lado y también arrendaba junto al lado de nosotros, entonces me dijo: "No pues compañero, tenemos que luchar." No, le dije yo, si yo estoy de acuerdo con que luchen, pero ¡pucha! ¿y para dormir yo? ¡yo tengo que trabajar de noche y no voy a dormir colgado del eucalipto! le dije. Mi señora respondió con firmeza: "de alguna manera lo arreglamos." Bueno ya —le dije yo—, ya estoy aquí. Fui a comprar unas pocas tablas y maderas y levanté una ruquita ¡Como iba

a estar ahí a todo el sereno y a la intemperie!
 Bueno los primeros días observaba y decía yo:
 ¡pucha el sacrificio grande!, pero poco a poco
 empecé a pensar –dije yo dentro de mí–: no
 soy yo nada más, aquí hay cientos de personas
 y yo creo que si están todos aquí, es porque
 necesitan un terreno donde vivir. Di vuelta a mi
 pensamiento y me hice callampero.”

Este testimonio nos permite destacar, a lo
 menos, cuatro aspectos de la acción social por
 la vivienda. Primero, la decisión de participar en
 una toma es bastante difícil para aquellos sujetos
 pobladores que no tenían un problema habitacional
 agudo. Segundo, la decisión de trasladarse a una
 toma provenía muchas veces de las mujeres, otros
 testimonios nos indican que la mujer popular tenían
 una activa participación, no sólo en la lucha por
 la vivienda, sino en la lucha social reproductiva.
 Tercero, el hombre popular está más preocupado
 por el trabajo, por lo tanto, de la esfera productiva.
 Cuarto, cuando se abandona la esfera productiva, en
 donde el trabajador, el hombre popular tiene un rol
 protagónico, y se traslada hacia otras esferas como en
 este caso la reproductiva, emerge como figura central
 de la mujer popular. No como un complemento a
 la lucha de los hombres, sino como un actor social
 capaz de generar movimiento social, en donde
 el carácter sexista se diluye y emerge con fuerza
 la identidad que se construye en el caso que nos
 ocupa: el “callampero,” es decir, el habitante de una
 población callampa.

El censo de 1952 entregó los siguientes
 datos gruesos: el número de mejoras: 5.835;
 grupos familiares: 7.329, con un total de 35.611
 personas, repartidas en 41 poblaciones callampas.
 Considerando la encuesta realizada por el Servicio
 Social de la Dirección del Trabajo en 1949, en tres
 años los callamperos habían aumentado en un 46%.
 Seis años más tarde, en 1958, se estableció un total
 de 81.216, es decir, un aumento de nada menos que
 un 128%.

De las conclusiones establecidas por la Comisión,
 interesa destacar, la que se refiere a la actividad
 laboral de los habitantes de las poblaciones
 callampas. La mayoría de ellos: “son obreros,
 trabajadores manuales, aunque no se dejan de
 apreciar otras formas de asalariados de las capas
 inferiores de empleados de ciertos servicios.” Además,
 estas poblaciones no viven en la anarquía, la mayoría
 se autogobierna a través de las Juntas de Vecinos o
 directivas elegidas entre ellos mismos, a través de
 procesos democráticos de elección popular.

Por su parte, las y los callamperos, al momento
 de ser encuestados, no perdieron la oportunidad de
 plantear sus reivindicaciones:

- Deseo de tener terreno propio pagado con facilidades.
- Necesidades de que el terreno tenga una superficie específica: 10x+20 m. (200 m2.)
- No desean casas provisorias ni arrendadas.
- Prefieren construcción sólida y entregada en venta con facilidades.
- Expresan que si no se les construyen casas, se les entreguen materiales para construir ellos mismos sus viviendas.
- Si se les traslada, se haga dentro del radio de la comuna donde trabajan.
- Tener un solo organismo estatal con quien entenderse.

Las medidas adoptadas por las autoridades estatales, a partir del diagnóstico antes expuesto, no fueron del todo suficientes para dar solución al problema habitacional de los sectores populares. Los callamperos se fueron multiplicando año tras año, hasta que un día de octubre de 1957, alrededor de 10.000 callamperos de todo Santiago, procedieron a tomarse unos terrenos ubicados en el sector Sur Poniente de Santiago en la Comuna de San Miguel. Allí nació la Población “La Victoria.” El testimonio del poblador Luis Caballero, quien participó en la gran toma de “La Victoria,” es elocuente:

“Marchando hacia un nuevo horizonte, un grupo de hombres, mujeres y niños llegó un 30 de octubre en busca de un sitio que más tarde hiciera realidad el sueño de la casa propia, en la chacra de “La Feria.” Los relojes marcaron las dos y media de la mañana. Madrugada fresca de primavera; todo era silencio, un grupo de camiones ligeramente cargados con los enseres más indispensables de la casa comenzaron a cruzar las calles, sus focos apagados, los hombres cansados, pero sus rostros reflejaban esperanza de un día mejor para sus hijos. Es el comienzo de esta aventura, aventura de hombres desesperados por la falta de habitación digna de seres humanos; otros siguieron el ejemplo y tomando en un brazo a un hijo y en la mano un tricolor, emblema de nuestra Patria, siguieron los camiones, dejando atrás una vida de miserias viviendas a orillas del Zanjón, otros dejando sus hogares donde arrendaban o eran allegados, llegaron a los terrenos que tenía la Corporación de la Vivienda en la Feria Norte. El yuyo pasaba los dos metros, las zanjas y surcos eran obstáculos que se presentaban ante estos nuevos conquistadores de terrenos, pero no importaban estos tropiezos, se continuaba adelante, dispuestos a conquistar lo que estimaban su derecho y cada uno clavó el pabellón nacional en señal de victoria. Han pasado las primeras seis horas y llega el día 30 de octubre, hora de desayunar pero no hay



agua; los niños piden pan, no se encuentran; desesperación en las madres, llanto en los niños hace más dramática la situación. Quema el sol, la sed reseca las gargantas. Los Carabineros no permiten la entrada de madera o materiales de construcción, sin embargo, pronto aparecen las primeras ramadas de yuyo y yerbas crecidas.”

Transcurridas las horas, la fuerza pública cerca la entrada para impedir la ocupación ilegal de los terrenos. Todo era incertidumbre en los ocupantes, hay amenazas para ellos, pero no ceden y defienden con gritos y agitando banderas, no entregan lo que es, en su opinión y debido a su acción colectiva, suyo y de sus hijos.

Los pobladores, en uno de sus primeros actos cívicos y democráticos en el nuevo espacio, deciden sin distinción de religión ni de credos políticos, constituir y elegir a sus autoridades para el gobierno de su población. La directiva poblacional, el gobierno callampero, se encarga, entre otras cosas, de la delimitación de los terrenos y entregan a cada poblador un sitio de 8 metros de frente por 16 metros de fondo y se comienzan a levantar las casas hechas de adobes. Todos cooperan, hombres, mujeres y niños, con sus rostros tostados por el sol pero alegres porque es despertar al “sueño de la casa propia,” es la conquista de un derecho negado, el derecho a tener una habitación digna en donde habitar la ciudad. Lo que sólo era yuyos, cardos, surcos y zanjas, se transforma en una solución para el problema habitacional de más de 10.000 familias. Se trata de la primera gran “Victoria” del movimiento social poblacional. Luego vendrán otras.

Conclusión

La toma de La Victoria, hace 50 años atrás, puso fin a treinta años de desarrollo histórico movimiento social y político popular. La lucha reproductiva de los sectores populares por alcanzar mejores

y más adecuadas condiciones materiales para su reproducción alcanzaron niveles superiores. Esta lucha no era la expresión de una masa social marginal, sino de un grupo social que participaba tanto del sistema político como en el espacio productivo, en tanto clase trabajadora y ciudadana. Como tal habían conquistado una serie de derechos económicos y sociales, no obstante, carecía de uno, tal vez, el más elemental, vivir en una vivienda digna. Cuando un derecho como el mencionado es negado por las estructuras de funcionamiento del mercado capitalista, no queda otro camino—los sectores populares lo saben muy bien, su historia así lo demuestra— que conquistarlo por la fuerza, por medio de la acción directa: a través de las “tomas”. En los años siguientes las tomas se multiplicarán, llegando a ser, sin lugar a dudas, la forma más utilizada por el movimiento popular en el período 1957-1973. Las “tomas” son la manifestación realizada por los sectores sociales populares que buscaban no sólo dar cuenta de su problema habitacional, sino de la transformación del sistema político dominante y la tendencia a fundar nuevas relaciones políticas, económicas e institucionales. Las “tomas” atentaban contra el orden establecido, eran ilegales, subversivas, pero constituyentes de una nueva sociabilidad. Su multiplicación puso en jaque al Estado Capitalista de Compromiso, fundamentalmente, porque los pobladores junto con los campesinos y obreros cuestionaron la principal fuente de poder del sistema capitalista: la propiedad privada.

Nota

- 1 Artículo preparado para la Revista de Crítica Cultural, en base al trabajo: Las Poblaciones Callampas, una expresión social de la lucha social de los pobres, Santiago de Chile, FLACSO, 1994.

La Victoria: 50 años de victorias

MIGUEL LAWNER

Presentación del libro *La Victoria. Rescatando su historia*. Editorial ARCIS / Grupo de Trabajo de La Victoria, octubre 2007.

Parece que fuera ayer, cuando concurrimos a la asamblea efectuada el domingo 27 de octubre de 1957 en el Zanjón de la Aguada, reunión que tenía lugar en un pequeño claro, próximo al sector arrasado por el devastador incendio ocurrido el día anterior.

El ambiente se estremecía con el grito coreado por centenares de voces iracundas:

"La Feria y Lo Valledor...

Para el Zanjón."

"La Feria y Lo Valledor...

Para el Zanjón."

Los restos humeantes de los 200 hogares totalmente consumidos por las llamas mostraban una imagen desoladora. Aún emanaba de los escombros un penetrante olor a quemado, que se añadía a los hedores traídos por las aguas pestilentes del propio Zanjón.

Quince días antes otro incendio había dado cuenta de medio centenar de viviendas en un sector próximo a la calle Carmen, y los dirigentes de la población nos conminaron a tener listo el plano de loteo, indispensable para efectuar la toma de terrenos en forma organizada, tal como se había planificado.

Sabíamos que la CORVI ya había adquirido las chacras La Feria y Lo Valledor, apetecidas por los sin-casa

ya que sus terrenos permanecían incultivos hacía años. La CORVI había efectuado un levantamiento topográfico de los mismos, y un compañero funcionario de esa institución, sustrajo una copia de dicho levantamiento, con lo cual pudimos iniciar los primeros bocetos del proyecto. Pero el incendio del 26 de octubre precipitó los acontecimientos, y al término de la asamblea posterior al siniestro, los dirigentes de la población nos llamaron aparte, para comunicarnos que la toma iba dos días después, información que debíamos guardar con la máxima reserva. Era indispensable –por lo tanto– tener el plano listo, a fin de permitir el asentamiento ordenado de todas las familias.

La verdad es que el plano se hizo en terreno. Ingresamos a la toma junto con los demás compañeros, y allí permanecimos cobijados bajo un modesto toldo durante el mes que se mantuvo el cerco tendido por la policía.

Fuimos ajustando el proyecto a las demandas que crecían cada día. Partimos suponiendo una cabida de unos dos mil sitios, pero cada noche se sumaba un nuevo comité al que no podíamos negarle sus derechos.

Tuvimos que sacrificar las aspiraciones de un área verde generosa, prevista en el corazón del conjunto. Pero, para los pobladores lo más duro de admitir fue la reducción del tamaño unitario de los sitios, concebidos originalmente de 10 x 20 metros. Pasaron a ser de 9 x 18, y terminaron en 8 x 16, a fin de acomodar el total de 3.200 familias que dieron vida a la que pasó a llamarse LA VICTORIA, así con mayúsculas, justamente por la enorme, por la gigantesca victoria que significaba haber conquistado el sagrado derecho

a tener un suelo digno sobre el cual vivir, para tantos chilenos forzados hasta entonces, a habitar en condiciones infrahumanas.

Entre altos yuyos y vinchucas, comenzamos a trazar los lotes, con la colaboración de un ejército de voluntarios alegres, que se disputaban el honor de transportar los dos taquímetros que nos habíamos sustraído de la Escuela de Arquitectura.

El libro que hoy presentamos: *LA VICTORIA, Rescatando su historia*, es una magnífica y veraz crónica del medio siglo de vida de una población insigne en la historia urbana de Chile.

La Victoria marcó un hito en el proceso de invasiones urbanas que se había iniciado en Chile algunos años antes. Demostró que una organización eficiente era capaz de lograr la movilización de gran número de familias sin-casa en una noche y que, con una debida asistencia profesional, era posible instalarse en forma ordenada, conforme a trazados urbanísticos normales. Las tomas anteriores habían obedecido más bien a acciones espontáneas, y si lograban vencer la represión policial, surgían más tarde obstáculos insuperables para el mejoramiento de la población, a causa de la caótica distribución en el espacio.

El libro deja en claro que todas las conquistas logradas por La Victoria, han sido producto de su capacidad de organización y de lucha, procurando la unidad de acción en torno a cada una de las demandas. Gracias a ello fue posible urbanizar la población: juntando el dinero paso a paso, en múltiples iniciativas: bailes, cenas, rifas, chocolatadas, fondas y colectas.

Primero fueron los pilones de agua, más tarde las soleras para demarcar las calzadas, en seguida las

veredas, las matrices de agua potable que permitieron el acceso a cada predio de este vital elemento, los postes de luz que proporcionó el ingeniero Enrique Kirberg y los cables eléctricos que tendieron los propios pobladores; finalmente el alcantarillado y la pavimentación de calles y pasajes.

En igual forma, los propios pobladores construyeron su primera escuela: la orgullosa escuela redonda, levantada con los adobes que fabricó cada familia, así como el policlínico, y los arbolitos plantados en las calles.

Nada les fue regalado, todo fue producto de su capacidad de organización, y de la solidaridad de este grupo humano excepcional. Por añadidura, La Victoria fue cantera formadora de conciencias sociales. Desde allí se organizaron las futuras tomas exitosas de terreno: la Santa Adriana, la 22 de julio, la Santa Olga.

Quizás, uno de los peores daños heredados de la dictadura es el deterioro de la conciencia social. Es un cuadro lamentable que, en las capas bajas, se manifiesta por ignorar sus derechos, los cuales se sustituyen por la "ayuda oficial," o por la caridad. De esta manera se desincentiva la confianza en la unidad y la organización junto a propios pares, aislando en sí mismo, mientras aguarda la solución a sus carencias.

Me irrita ver a menudo, en los medios de comunicación, a jóvenes universitarios levantando las mediaguas, mientras sus beneficiarios miran de brazos cruzados. No dudo de los buenos propósitos de estos voluntarios de *Un techo para Chile*, por ejemplo, pero ese camino no hace sino adormecer las conciencias proletarias.

Bien dijo Claudina Núñez en una entrevista publicada en Revista Aná-

lisis: "La vivienda es un derecho y no una limosna."

Pasaron los años y llegó el gobierno de Allende. La Victoria parecía florecer. Cito el siguiente párrafo del libro: "La Unidad Popular se preocupaba por el bienestar de la familia y los niños. Por ejemplo: se inició el beneficio de nacimiento y las vacaciones gratuitas por las familias. Se estableció el bono estudiantil. Cada hijo escolar recibía dos pares de zapatos en invierno y en verano. Además, la familia recibía un kilo de leche en polvo y dos kilos de arroz mensualmente por cada hijo escolar hasta séptimo año básico. Las escuelas fiscales entregaron cuadernos y uniformes completos, hasta los calcetines y ropa interior a cada niño. Los niños recibían un vaso de leche diario en las escuelas. La reforma educacional abrió las puertas universitarias a los hijos de la clase trabajadora, etc."

Uno de los capítulos más dramáticos del libro es el referido al golpe de Estado y la feroz represión desencadenada con posterioridad. Se dan a conocer numerosos testimonios de los constantes allanamientos, los malos tratos y las torturas sufridas por numerosos pobladores, siendo particularmente impactantes las historias de dos compañeros detenidos en 1975: Mario Montecinos y Pilina Ibarra, la cual concluye su relato con la siguiente afirmación: "Me siento orgullosa de lo que hice y de vivir en La Victoria, porque con lucha tuve mi casa."

Como es de suponer, en cuanto comenzó a rearticularse el tejido social a partir de los años ochenta, La Victoria volvió a ser cabeza de las manifestaciones de protesta contra la dictadura. Los victorianos recordaron su capacidad de organización, formando comités de derechos humanos, de sin-casa, de cesantes, or-

ganizando ollas comunes, talleres de teatro, danza, pintura, dando vida a la modalidad de *Comprando juntos*, y recuperando su estructura de base con representantes de las 97 cuerdas del conjunto habitacional.

Las murallas de la población fueron tomadas, y volvieron a ser una forma de expresión de la juventud.

En cada protesta, La Victoria era una sola barricada, cuidadosamente organizada como lo describe Gloria Rodríguez: "dos días antes de que se armara la protesta, nosotros poníamos en un plano de la población donde iban a estar ubicadas las zanjas, cual era la calle que no iba a tener zanjas, para que por ahí saliera el vehículo con los heridos, donde iban a estar las barricadas, la olla común por un lado... armábamos todo, todo lo que íbamos a hacer en ese plano."

Así también fue la represión que cobró numerosas víctimas. El asesinato del Padre André Jarlan, ocurrido el 4 de septiembre de 1984, está dramáticamente consignado en este libro, con numerosas evidencias, en especial la del valiente párroco Pierre Dubois, que fue capaz de enfrentar solo en la calle a las tanquetas policiales.

El libro incluye el significativo párrafo de la Biblia que leía el padre Jarlan en el momento de su muerte, y describe el imponente funeral con la caravana de miles de pobladores que marcharon a pie desde la zona sur de Santiago hasta la Catedral.

Claudina Núñez, la infatigable y digna dirigente de la población desde entonces hasta hoy día, fue detenida en agosto de 1985, y relegada por tres meses a Melinka. Cuando regresó a su población, la entrevistó la revista *Análisis*, y creo conveniente reproducir algunos párrafos de ella, porque muestran el humanismo que caracteriza a estos luchadores sociales.

LECTURAS

Dice Claudina: "He aprendido a vivir con miedo, no me paraliza. Sé que detrás de mí están mi madre y mis hermanas. Ella cuidará de mis dos hijas con amor y con los mismos valores que yo les entrego."

"No he acumulado odio sino impotencia al no poder hacer más cosas para atajar tanta hambre y muerte... Tengo ira acumulada. No alimento adecuadamente a mis hijas, me asusta la desnutrición, y temo que sean luego incapacitadas. En el corto tiempo habrá en Chile muchas personas deficientes y yo aspiro a que mis hijas sean inteligentes, que tengan acceso a todo. Si no las alimento, yo misma les estoy cortando la vida. Por eso hay que buscar una solución hoy día, mañana puede ser tarde para salvarlas."

Más adelante añade: "Claro que sueño. Sueño con poder estudiar. Sueño con tener mi casa propia y arreglarla con las cosas que me gustan. Sueño con que mis hijas tengan espacio para leer, dibujar, pintar. Quiero cocinar humitas, porotos, ajíaco, me gustan las verduras"

"Por eso lucho hoy día.... Mientras siga la dictadura seguiré luchando por ser libre, por lo que estimo justo, pero también lucharé cada día por vivir."

Después de 17 años de dictadura, Chile comenzó a reconstruir su democracia en 1990. Estos años tampoco han sido fáciles para los pobladores, afectados por un modelo económico que mantiene altos índices de desocupación, un nivel de salarios vergonzoso, y la proliferación del narcotráfico y la drogadicción, lacras que degradan la condición humana.

También en este aspecto, La Victoria ha luchado como nadie, impidiendo que el narcotráfico se haga dueño de su territorio, como ocurre -por desgracia- con otras poblaciones. Se han incrementado los centros

de madre, de salud y de cultura, las organizaciones femeninas, grupos de teatro, talleres de arte, y brigadas muralistas, aumentan las multicanchas y se cuenta con un espléndido gimnasio en el moderno establecimiento educacional que sustituyó a la legendaria escuela redonda. En fin, se trata de una vasta red de servicios y de organizaciones de base, destinadas a estimular las nobles tradiciones de solidaridad y esfuerzo mutuo, como armas eficaces para combatir el narcotráfico.

Existe la señal 3 de televisión que cubre toda la población, y la Radio 1° de Mayo que trasmite las 24 horas del día, todo el año, con alcances más allá de la propia comuna. También hay un preuniversitario, dependiente de la Junta de Vecinos, cuyo cuerpo de profesores está integrado por jóvenes universitarios de la misma población.

El libro concluye con los mensajes de esperanza formulados por estos intransigentes pobladores que confían en su futuro.

Dice Victoria Plaza:

"Tenemos bastantes problemas, uno de ellos es la drogadicción y el alcoholismo... pero es rico este poder, como nuevamente juntarnos con las organizaciones, poder participar. Estoy segura que nosotros de alguna manera podremos sacar la droga de nuestra población a través de la organización. La única forma de poder tener esta esperanza de La Victoria Nueva."

Por su parte, una mujer miembro de la comunidad cristiana afirma: "La Victoria es nuestra, y salgamos afuera a la calle a pelear por nuestra victoria, porque así como fuimos capaces de pelear contra Pinochet, los milicos, los pacos que nos venían a quebrar los vidrios, allanar, fuimos, fuimos capaces de salir adelante. Nosotros podemos salir, ser

capaces y salir en contra de la droga. Porque esos monstruos que se ven tan grandes, no son tan grandes. Cuando uno les abre los ojitos se achican así"

El sábado recién pasado participamos en un acto de masas inolvidable. En la histórica esquina de las calles 1° de Mayo y Unidad Popular, los pobladores de La Victoria alzaron un escenario imponente alrededor del cual se congregaron miles de asistentes para celebrar como se merecían su nuevo aniversario, mientras un bosque de guiraldas de papel tejían un cielo de alegre colorido por las calles aledañas con nombres tan ilustres como Ranquil, La Coruña, o Carlos Marx.

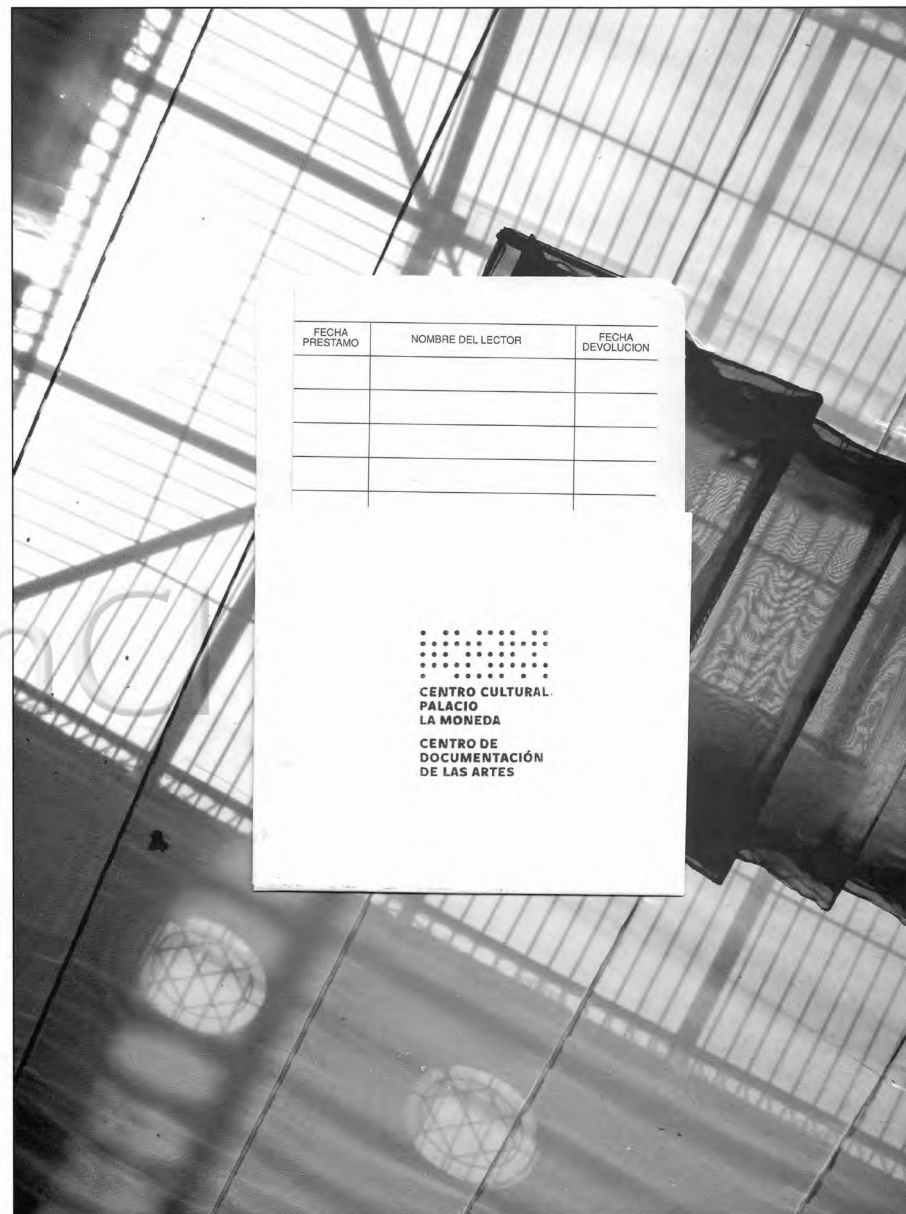
Fue un evento de esos que renuevan la fe en los ideales, con numerosos compañeros cuidando cada detalle, con los veteranos sentados solemnes en las primeras filas, junto a Monseñor Alfonso Baeza, al cura Pierre Dubois, a cuadros históricos del movimiento de pobladores, a los dirigentes del PC y a la hija de Mario Palestro, mientras algunos nietos de los fundadores y uno que otro quiltro, correteaban jugueteando en medio de la muchedumbre. Actuaron artistas de renombre como los Inti, y otros aficionados de la población. Se dio lectura a una breve reseña de la historia, y se honró con distinciones a todos los sobrevivientes de la toma original.

Un gran lienzo desplegado como fondo del escenario, exhibía una consigna precisa, y llena de esperanzas:

"Nuestra lucha es cambiar esta realidad, y no acomodarnos a ella."

Honor en sus bodas de oro a la siempre joven La Victoria, y también a los autores de esta publicación.

MUSEO DE ARTE CONTEMPORÁNEO



M A C

PARQUE FORESTAL parque forestal s/n · metro bellas artes
 QUINTA NORMAL matucana 464 · metro quinta normal
 www.mac.uchile.cl · t. 977 17 48/55 · ma - sá 11:00 - 19:00 do 11:00 - 18:00

FACULTAD DE ARTES UNIVERSIDAD DE CHILE

“Parece que fuera ayer, cuando concurrimos a la asamblea efectuada el domingo 27 de octubre de 1957 en el Zanjón de la Aguada, reunión que tenía lugar en un pequeño claro, próximo al sector arrasado por el devastador incendio ocurrido el día anterior. El ambiente se estremecía con el grito coreado por centenares de voces iracundas:

*“La Feria y Lo Valledor...
Para el Zanjón.”*

Los restos humeantes de los 200 hogares totalmente consumidos por las llamas mostraban una imagen desoladora. Aún emanaba de los escombros un penetrante olor a quemado, que se añadía a los hedores traídos por las aguas pestilentes del propio Zanjón...”

*“La Victoria: 50 años de victorias”
MIGUEL LAWNER*

InCl