

## Angst\* global en la ciudad letrada\*\*

JEAN FRANCO\*\*\*

“Armas para los iraquíes en la bodega de adelante. Armas para los iraníes en la bodega de al lado. Los estibadores españoles de Barcelona ríen ante la ironía de llevar cargamento a destinos rivales. Por un instante la red global de aprovisionamientos se concentra cómicamente, condensada de un modo gráfico como en un cartón de caricatura política.”  
(Alan Sekula; texto con fotografía en la Bienal de Whitney)

“Ronald Reagan, el Arquímedes simbólico de un nuevo mundo de flujos desbordados de capital.”  
(Alan Sekula)

Uno de los extraordinarios espectáculos de nuestro tiempo es la conciencia gradual de que lo global puede ser menos grande y menos completo de lo que pensó originalmente Marshall McLuhan, cuando habló de su aldea global de telecomunicaciones, o cuando Arjun Appadarai habló de corrientes (*scapes*) globales con flujos de comunicaciones, gente y dinero. (Appadarai, 1990) La pura escala de lo global produce un vocabulario que da vértigo y cierto sentido de lo sublime, porque lo global está más allá de la capacidad de un solo estudioso o de una sola disciplina. ¡Hay en ello tanta homogeneidad masiva y tanta particularidad a un mismo y único tiempo!

Nos hemos emborrachado con aquello sublime. Inmensas corrientes en movimiento (Appadarai, 1990); flujos globales de gente, información, dinero, armas, culturas... ¿Cómo podemos manejarlos?; ¿con juegos de lenguaje?; ¿necesitamos de una estética de la cartografía cognoscitiva?; ¿hemos de regresar a la escala más limitada de la interacción comunicativa?; ¿lo que se requiere es tanto especificidad como un análisis geopolítico a nivel macro, y si es así, quién es capaz de desarrollar ese análisis en instituciones donde el premio está en la competencia individual?; ¿nos centraremos en las tácticas del débil (De Certeau, 1984)?; ¿o en las microprácticas (Foucault)?; ¿son los intelectuales nómadas (Deleuze), o perros lazarillos cognoscitivos (Jameson, 1991), o portadores itinerantes de teoría (Said), o chamanes de las fronteras (Hicks, 1993)? Mientras más global es este espectro, más nos centramos los intelectuales en la *angst* de nuestro desplazamiento extraído, tal vez, de la atención exagerada a una tecnología que a menudo no comprendemos. Por otro lado, *lo global* pudiera ser como aquel cuarto de tortura argentino descrito por Timmerman, en donde se les daba a prisioneros encapuchados la impresión, por parte de sus torturadores, de un universo tecnológicamente sofisticado y grandioso, que en realidad era sólo una sórdida habitación trasera alambrada.

En contraste con lo global, que produce una reacción sublime, las microprácticas de la vida cotidiana y de la cultura popular demandan participación y nuevas formas para evaluar lo espontáneo y efímero. Cuando leí *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de García Canclini (1989), me impactó el hecho de que el libro se presentaba como un

\* “Angustia” en lengua alemana. *N. del T.*

\*\* Traducción de José Hernández Prado.

\*\*\* Profesor de la Universidad de Columbia, E.U.

experimento, como una nueva forma de escribir sociología, antropología social o lo que fuese. En *La jaula de la melancolía*, Roger Bartra (1987) ha propuesto un estilo irónico que parte de los ensayos sobre el carácter nacional de los que es una crítica. Michael Taussig, en *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (1987), utiliza el collage y yuxtapone ilustración, experiencias participativas (sueños “ayahuasca”), referencias literarias e investigación histórica para evitar jerarquías abstractas. Estas son algunas de las muchas búsquedas formales con las que se quiere expresar la adaptabilidad de camaleón de nuestros tiempos, o la inmersión del intelectual en las culturas de lo fronterizo y de la marginalidad y en el caos puro del momento que es quizás el barómetro de la extrañeza y la intoxicación. La imagen predominante de *Culturas híbridas* es aquella del viajero, del paseante que cae en un museo, se detiene a mirar un poco de televisión, maneja hasta un pueblo o toma un avión hacia el norte, a la ahora legendaria “pacha mama” de toda creatividad: los límites.

Aunque *Culturas híbridas* no es una obra que consiga sumergirse por completo en la crónica contemporánea (como sí lo hace, por ejemplo, Carlos Monsiváis) es, sin embargo, sintomática de una inmersión en aguas inexploradas. Su repetitivo uso de los signos de interrogación indica no tanto una cuestión retórica cuya respuesta se conoce de antemano, sino, más bien, cierto rechazo a hacer declaraciones definitivas que pudieran sugerir generalizaciones apresuradas.

¿Cómo hablamos de la modernidad?; ¿cómo podemos reconciliar diferentes aproximaciones disciplinares a este problema?; ¿cuál es el rasgo distintivo de Latinoamérica, ahora que existe una industria cultural global?; ¿qué entiende un productor de televisión o un investigador de mercado por “popular”?; ¿cómo pueden estudiarse los millones de indígenas o de campesinos que emigran a las ciudades principales, o bien los trabajadores incorporados a la organización industrial del trabajo y del consumo?; ¿cómo pueden analizarse los

fenómenos que no llegan a contemplarse en las categorías tradicionales sobre alta cultura o cultura popular?; ¿es posible ser radical sin ser fundamentalista?; ¿por qué arriban nuestros países tardía y defectuosamente al modelo metropolitano de modernización?; ¿es factible fomentar una modernidad cultural cuando la modernización socio-económica es tan dispareja?

Esta serie de preguntas refleja *angst*, una *angst* que parece emerger a la superficie siempre que inspeccionamos *nosotros* los borrosos contornos de la vida social, política y cultural. Surge la cuestión política de la movilización en una sociedad donde los partidos políticos y los sindicatos se han convertido en *dinosaurios*; la cuestión cultural de la especificidad y la cuestión pedagógica de cómo teorizamos lo global y lo local, por no aludir aquella acerca de la forma en que instituciones tales como las universidades conciben las fronteras siempre cambiantes. Y sobre todo, surge el problema de ubicar al intelectual a partir de la erosión de los límites disciplinarios establecidos.

Me centro en *Culturas híbridas* porque es un libro que probablemente muchos de los que estamos aquí hemos leído (y que por lo tanto nos aporta una base común), pero no sería difícil encontrar paralelos de su *angst* en escritos de académicos de muchas otras partes del mundo. En los Estados Unidos, aquella *angst*

aflora particularmente en la lucha entre las versiones del multiculturalismo y la defensa de los valores occidentales. En la literatura académica de todas las regiones encontramos reiteradas referencias a *nuestro dilema* (es decir, el de los intelectuales). He aquí una selección al azar. En un ensayo sobre India, leemos que “el ejemplo del desempeño femenino es una instancia particularmente afortunada de los dilemas que se confrontan en el esfuerzo simultáneo de hablar dentro de lo diferente, en momentos diferentes y para auditorios discrepantes”. (Mani, 1989: 20) Un estudioso afro-americano intitula un capítulo de su libro “La crisis postmoderna del intelectual negro”. (West, 1993) No sería difícil encontrarse con ensayos numerosos sobre el *dilema*

del intelectual migrante o, por ejemplo, del intelectual este-alemán. Enfatizo lo penetrante de esta *angst* (y no soy inmune a ella), al tiempo que aprecio la ironía del hecho de que quienes más subvirtieron los límites y las jerarquías, fueron alcanzados primero por las consecuencias; hay una extraña complicidad entre el trabajo del intelectual como decodificador, como quien ha cometido los peores sacrilegios, y el trabajo del capitalismo en sí.<sup>1</sup>

La *subversión* que por tanto tiempo fue el proyecto del intelectual progresista, ha sido en realidad sobrepasada por el radicalismo puro del capital contemporáneo, con su indiferencia hacia la soberanía nacional, las costumbres locales, la familia (la nueva fábrica obrera –*sweat shop*–) y el bienestar de la población obrera, especialmente en la periferia; ese radicalismo ha transformado al Estado de Estado-Nación en gestor de la libre empresa. Y ello es lo que en términos generales Deleuze y Guattari han denominado procesos de desterritorialización del *socius* y de necesidad del capitalismo por reterritorializar lo afectivo y lo social. (Deleuze y Guattari, 1972) Aunque tal cosa es cierta, como apunta David Lloyd (1987: 173), esa desterritorialización ha adquirido ahora un significado muy próximo a (y a menudo parece ser sinónimo de) *emigración*, lo que presupone un proceso de abstracción que opera particularmente a nivel global. En el Estado global, todo parece suceder por sí mismo, en forma acorde o de acuerdo con las *leyes* del libre mercado productor de *milagros* económicos. A tal nivel de abstracción, los términos son fácilmente malabarados. Ahora la *revolución* es capitalista y los *dinosaurios* son los socialistas, los sindicalistas y el partido comunista. El discurso habitual de los medios de comunicación en los Estados Unidos repite incansablemente esta celebración de la sociedad libre, progresista, dinámica, abierta (a despecho del proteccionismo), en oposición a las sociedades socialistas reaccionarias, burocráticas y cerradas. Es un discurso del que se han apropiado los medios de comunicación latinoamericanos. Por ejemplo, lo sustancial de un artículo de Robert A. Weill, “Venezuela y el socialismo en tobogán”, publicado en el periódico El Universo de Caracas, el 3 de abril de 1993 –un número que incluía un material sobre el tratado de libre comercio entre Chile y Venezuela– pudiera sintetizarse como sigue: “El problema de Venezuela no es la herencia, el clima o la raza. Es sistémico. No hay socialismo eficiente. El mundo cabalga hacia la libertad y hacia el individualismo responsable”.

Lo que llega a ser problemático aquí es la posición de esos intelectuales que no pueden desenredar sus demandas de libertad y apertura de aquéllas propias del

mercado. En ciertos casos –Mario Vargas Llosa, por ejemplo– la libertad es una aliada de la libre empresa. (Vargas Llosa, 1991) La plataforma *libertaria* sobre la que el escritor basó su campaña a la presidencia, suscribía la ecuación capitalismo–democracia. Su reciente autoexilio del Perú (exacerbado por los ataques de su trabajo que trata sobre los mencionados intelectuales) hace de él un miembro de la nueva élite transnacional que ha aceptado, por lo menos tácitamente, la formulación hegemónica de la democracia como sinónimo del capitalismo norteamericano.

Global es, quizás, un eufemismo para designar una forma singular de hegemonía que no puede equipararse con las viejas formas de imperialismo (excepto, tal vez, el español). Sin atreverse nunca a reconocer toda su fuerza imperialista, los Estados Unidos han trabajado empleando por turnos la intervención, las actividades encubiertas, la propaganda disfrazada de *mass media*, la política de buenos vecinos y, más recientemente, el papel de pacificador internacional. Debido a que el poder hegemónico ha ocupado (por lo menos a nivel discursivo) el elevado terreno moral de la libertad, los derechos humanos y la filantropía, que juntos constituyen al progreso y la humanidad, lo contrahegemónico pudiera ser fácilmente representado como autoritario y limitante. Un ejemplo clásico es el reporte del *New York Times* del sábado 17 de abril de 1993, acerca de las huelgas británicas, descritas como un despliegue de militancia obrera *pasada de moda*. El primer ministro John Major, ridiculizaba ahí las huelgas como “un regreso a los sesenta”. Pero lo que sorprende no es tanto el lenguaje, como la aceptación, tan extendida, de la autorepresentación del capitalismo como progresista. En una librería del aeropuerto de Chicago me encontré al *Manifiesto Comunista* en el anaquel destinado a *Los Clásicos*: una segura indicación de que ahora ese texto es *old-fashioned*. Y mientras proliferan los artículos sobre postcolonialismo, sobre el imperialismo británico decimonónico, la Colonia española, etcétera, son sorprendentemente escasas las teorizaciones acerca de la especificidad de la hegemonía norteamericana, si bien existe una literatura considerable sobre la intervención directa y el *imperialismo cultural*. No hay duda de que el periodismo de análisis en los Estados Unidos es un paso adelante en la teoría académica, que explora los vínculos entre la ayuda a Somalia y el armamentismo en ese país, o entre el fundamentalismo egipcio (con el bombazo al *World Trade Center*) y la guerra afgana, pero la combinación de exposición retrasada, eufemismo y negación con la benigna filantropía y el bien autoevidente bajo la forma de los derechos humanos y la constitucionalidad, a menudo tiene el efecto de cambiar

la retórica opositora en un compromiso con el autoritarismo. En este sentido, la obra de Noam Chomsky ha sido tan importante como menospreciada. Por lo menos él no ha confundido la política con la cultura. La negociación en política (el nuevo giro de la administración Clinton) ha sido extrañamente secundada en los estudios culturales por la atención brindada a las transacciones y las mediaciones y la negociación y el diálogo, lo que no es malo en teoría, salvo por la desigualdad de los participantes. (Chomsky y Herman, 1988)

Teorizar lo global (como hegemonía norteamericana) significa comprender aquellos monstruos vernáculos que nacen al aparearse las deidades del mercado y los animales locales. Ahora estamos en el reino de las criaturas míticas y de los *cyborgs*, en otras palabras, de la cultura popular como una forma de entender lo global. Durante 1992 las conmemoraciones del Quinto Centenario del viaje de Colón fueron descritas por los publicistas estadounidenses como una *venta difícil*. En la República Dominicana, donde Colón construyó sus primeros asentamientos, las cosas parecieron ser bastante diferentes. El proyecto del presidente Balaguer con motivo del Centenario era la construcción de un faro horizontal (planeado originalmente por el general Trujillo) que arrojaría su luz hacia el cielo para formar una cruz luminosa, recordándole así a la población los beneficios espirituales de la Conquista. El monumento, que supuestamente costaría por lo menos 70 millones de dólares, provocó un enorme resentimiento popular, hasta el punto de la rebelión en una nación sacudida por la pobreza. Inclusive el papa, cuya visita fue esmeradamente orquestada alrededor del tema de 1992, tuvo el cuidado de oficiar su misa detrás de la construcción del faro, para hacer hincapié en la importancia del viaje de la Santa María por el océano y del Descubrimiento. En la cultura popular, el monumento adquirió rápidamente la misma mala reputación que la tumba de Tutankamen. Hoy se rumorea ampliamente que la hermana del presidente, que visitó el faro justo antes de su inauguración, vio algo tan horrible dentro de él que de inmediato cayó enferma y murió. Lo local, en este ejemplo, es una forma de sobrenaturalizar (*miraculating*) lo estatal. Y no es difícil encontrar ejemplos de una sobrenaturalización semejante de lo transnacional –por ejemplo, el difundido rumor de la mujer norteamericana que adoptaba niños latinoamericanos para utilizarlos en trasplantes de órganos–. Es importante enfatizar, como lo hace Michael Taussig, que las relaciones entre el conocimiento local (mágico) y el Estado o lo transnacional, no debieran idealizarse, dado que se producen por esa forma *mágica* en la cual

trabaja el poder disperso del Estado. Muy a menudo los estudiosos de la cultura (especialmente en los Estados Unidos) aíslan el estudio de las culturas populares de las reflexiones sobre lo transnacional o sobre el Estado nacional, que no pueden homogeneizarse, ni descontextualizarse ni racionalizarse. El concepto de Estado de Taussig nos permite ver cómo las creencias populares logran usar la magia de los Estados como una especie de caricatura. (Taussig, s/f)

### Cultura popular e hibridación

Muchos estudiosos de la cultura adoptan la perspectiva weberiana del Estado y enfocan la cultura popular como una resistencia al capitalismo, como un sitio de oposición crítica e hibridación creativa que emerge en agudo contraste a la supuestamente homogeneizante fuerza de los medios. Alternativamente, la cultura popular se define también como una cultura *minoritaria* (Deleuze y Guattari, 1972) que cuestiona inevitablemente el poder totalizador de las teorías dominantes. Así Rowe y Schelling, en *Memoria y Modernidad*, hacen la observación de que

la investigación de la cultura popular plantea repensar todo el campo cultural, desde las prácticas de la vida cotidiana hasta la producción artística. Su documentación adecuada sacude paradigmas influyentes de la historia cultural (tanto en los estudios del folklore, como en el de los medios de comunicación, por ejemplo), impugna discursos sobre identidad (los populistas, por ejemplo) y socava teorías literarias e histórico-artísticas (como las del realismo mágico)... Es el área decisiva donde los conflictos sociales se experimentan y evalúan. (Rowe y Schelling, 1991: 12)

Todo esto abarca ciertamente muchas necesidades diferentes, pero lo que subestiman estos autores en su investigación es una consideración de cómo y cuándo las tácticas del débil se combinan con las estrategias del fuerte. Una forma de la entrada indígena a la modernidad es a través de religiones evangélicas que a menudo son más igualitarias en su organización local que la Iglesia Católica. Esas religiones forman una comunidad alternativa dentro del capitalismo y no fuera de él, a la manera de los *territorios liberados* o de los Estados socialistas. En Chiapas, por ejemplo, los indígenas que se unen a las sectas evangelistas son excluidos de las comunidades indígenas, pero reunidos en la nueva comunidad acrecentable de la autoayuda individualista. Por otro lado, el anticapitalismo puede expresarse sólo probablemente como un

fundamentalismo. De aquí la importancia de estudiar las culturas populares en relación con el Estado.

A menudo, la *cultura popular* es también una categoría que pudiera llenarse con los deseos de lo académico –que busca vitalidad, heterogeneidad, alternativas a la desterritorialización capitalista, lo concreto y lo específico, ejemplificar la hibridación imaginativa, etcétera–. Esto último es lo que más prevalece en la teoría reciente y lo que parece depender de una noción opuesta a lo puro y lo homogéneo. El problema es que todas las culturas son híbridas. Para controlar los sentidos proliferantes de este término, García Canclini distingue nuevas formas de hibridación que han ocurrido a través de su reconversión. Trabajadores e industrias más viejos se han reciclado ahora para una nueva era y un nuevo estilo de vida que demanda la megalópolis. Como él apunta,

60 o 70 por ciento de la población se concentra ahora en grandes ciudades y se vincula a redes nacionales y transnacionales, lo que significa que los contenidos, prácticas y rituales del pasado se han reorganizado de acuerdo a una lógica diferente. La radio, la televisión y el video generan formatos específicos y mensajes, pero sobre todo implican un paso de las interacciones microsociales directas al consumo distante de bienes producidos en serie dentro de un sistema centralizado.

Hay una cierta delicadeza en estas observaciones, que indica una reticencia a suscribir los viejos argumentos del imperialismo cultural. Mientras el mestizaje y la transculturación se referían a las suturas de la diferencia cultural entre las culturas indígena, negra, española o portuguesa, la reconversión tiene que ver con industrias, tecnologías, capacitación para el trabajo y nuevos mercados. La producción y comunicación simbólicas sufren una reconversión cuando son *reinvertidas* en los medios. Pero la reconversión también produce nuevas culturas híbridas estructuradas de acuerdo no a jerarquías preexistentes, sino en forma *horizontal* o indirecta.

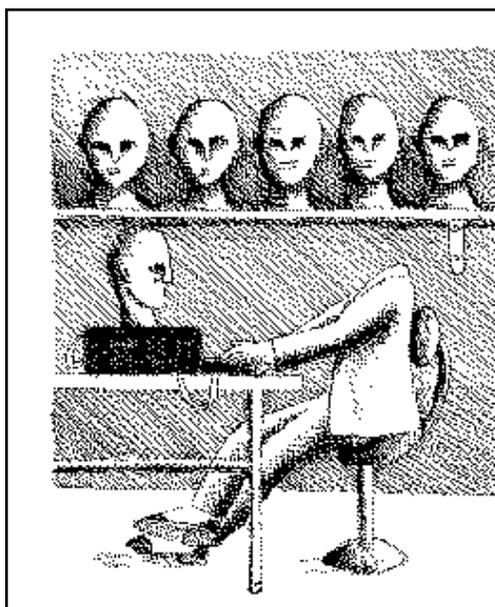
Este proceso de reconversión también produce nuevos espacios dentro de los cuales toman lugar la producción y el consumo simbólicos (en la terminología de García Can-

clini). El capitalismo contemporáneo incrementa las posibilidades culturales; “caza al vuelo” conexiones horizontales que no sólo generan una más grande variedad de formas, sino también eliminan de la escena cualquier concepto jerárquico del valor. (Olalquiaga, 1992)

Al festejar nuevos espacios culturales y posibilidades, los críticos de la cultura a menudo fallan en la detección del cambio de las barreras. Preocupados por la destrucción del Muro de Berlín, no son capaces ahora de advertir que ese muro aún existe como una realidad virtual. Uno vive con tabúes no expresados: “no vayas más allá de la calle 125 en Manhattan” o “no te salgas de la autopista en el centro de Miami”.

El señuelo de “carnavalizar” el ghetto (por lo menos para el estudioso de la cultura) entra en conflicto con el temor de cruzar la línea, de perderse en la multitud. No hay mejor expresión para esto que el ensayo de Edgardo Rodríguez Julia, *El entierro de Cortijo* (aunque también me gustaría recordar que mucho antes de la publicación de este ensayo, Carlos Monsiváis se había echado un clavado en *los hoyos fonquis*). Pero *El entierro de Cortijo* se adentra en el espacio –el espacio mortal– en donde las entidades colectivas parecen no existir y donde la heterogeneidad y la hibridación están siempre en peligro de volverse caos o sinsentido. (Flores, “Cortijo’s Revenge”, en Flores, Franco y Yúdice, s/f) El folklore de la Universidad de Columbia previene a los estudiantes en torno a subirse en la estación equivocada del suburbano y salirse también en la estación *equivocada* –negros e hispanos, en la calle 116–. Rodríguez Julia ironiza acerca de estos tabúes que existen ahora tanto en el *Tercer Mundo* como en las

metrópolis. Para asistir al funeral de Cortijo, el músico popular, Rodríguez debe abandonar la protección de su taxi y caminar al velorio en el proyecto Llorens Torres, como un distinguible hombre blanco en medio de la multitud negra. Y lo que observa es una vertiginosa y virtualmente inclasificable mezcla de estilos e idiosincrasias personales, cada una de las cuales tiene una historia y ha dejado de verse afectada por mitos totalizadores sobre la iglesia, la nación o la comunidad o, para el caso, puede convertirse, sin problema alguno, en carna-



lesca. Por ejemplo, describe un hombre usando “una camiseta raída, con el diseño de una palmera, que no logra ocultar mucho sus músculos de cargador. La exuberancia tropical de los colores chillantes de la puesta de sol, parece casi contradecir el mensaje de ese gran cuerpo musculoso.” Allí se simula la naturaleza como una turística escena de puesta de sol en el Caribe. El cuerpo, sin embargo, emite el mensaje contradictorio de una vida laboriosa. No hay manera de tipificar estas amalgamas heterogéneas de estilo y de historia personal como un bosquejo costumbrista o una historia de identidades. Estilos y cuerpos representan vidas y adicciones personales que desafían todo intento de la Iglesia o del Estado por reterritorializar el funeral de Cortijo, por fabricar un evento nacional, político o religioso. Pero la masa exhibe también la fuente de la ansiedad del cronista postmoderno. No hay un orden discernible. Hay una total ausencia de tradición y propiedad. “Esto es nuestro. ¿Familia puertorriqueña o país de muchas tribus?”. “Asusta ver en este pueblo el desmadre, la confusión en el comportamiento, esa inclinación a no asumir la conducta debida a la ocasión que nos ocupa...”<sup>2</sup> ¿Ironía o verdad? Tal vez ironía y verdad.

Creatividad e hibridación en una especie de abundancia expresada en cada gesto (lenguaje corporal brillantemente descrito), pero que es enteramente reiterativa. La historia que puede leerse en ropas y estilos es una historia de mercancías y no una de la comunidad. La ausencia anárquica de la autoridad produce angustia más que fraternidad. Como el poeta de Baudelaire, Rodríguez Julia se ve arrastrado por aquí y por allá. La gente no se está en línea; se trepa sobre las tumbas y rompe las coronas de flores en estampida. Incluso Rubén Blades sale insultado (tachado de “pendejo”) cuando trata de imponer orden, aunque las chicas que lo insultan son las mismas que tocan delicadamente en la guitarra algunos compases de la música de Cortijo, para tenderle un puente entre la muerte y la vida:

¿Cómo conciliar este gesto heroico con la realidad de esas muchachas que le dijeron a Rubén Blades, cuando éste las mandó callar, molesto por la bachata y la risería en el cementerio, *tú eres un peñejo, tú eres un peñejo...* Si eso le ocurre al mismísimo Pedro Navaja, ¿habrá alguna autoridad posible? De nuevo vivimos la época de las intenciones fantasmales y los gestos insepultos; la tradición estalla en mil pedazos conflictivos; ¿cómo conciliar tanto extravío con tanta ternura?

Se pregunta el escritor sin esperar una respuesta. Con la muerte del autor (para quien Cortijo es quizás

un sustituto) las ideas de la inmortalidad y la memoria se vuelven absurdas. Es la muerte la que toca la melodía y el escritor tan sólo es un bailarín, sobre todo porque no puede dejar su lugar en este mundo. “¿Queda alguna autoridad?”. ¿Qué pasa cuando el color, la clase social y la educación no actúan más como mecanismos de control?

En forma por demás llamativa, Carlos Monsiváis plantea una cuestión similar sobre la cultura punk. Al asistir a un concierto de rock punk, el cronista quiere aplaudir la sensibilidad punk, pero encuentra el aplauso inapropiado. “¿Quién les dice algo? ¿Quién los califica o exhorta? Ante las reconvenções más bien se alegran. Quien a nadie teme, incorpora también los insultos a su patrimonio”.

En *El entierro de Cortijo*, el escritor enfrenta la temible perspectiva de la igualdad, una vez que los muros de la ciudad letrada se han derrumbado:

Y yo estaba trepado sobre el angosto muro de una tumba cuando sentí un jalón en el brazo. Era el madamo con sombrero de gallero y toallita que tanto me había llamado la atención frente al centro comunal. Quería treparse al lado mío y me usaba como asidero; aquella confianza me produjo un consuelo íntimo, inefable, casi imposible de articular... Quizás yo no soy tan distinto a él; quizás toda congregación es simplemente una utopía que ensaya su espacio futuro. Quizás, quizás, pero ¿qué es la igualdad perfecta? ¿No será un ensayo de la muerte? ¿Y la imperfecta? Esa se parece más a esto, claro, pero con tantas cuentas que saldar, tantos reclamos que cumplir... Y el consuelo se volvía tan precario que esa mano negra puesta sobre mi persona sólo bastaba como gesto de solidaridad casi carnal... ¡Qué negro confianzú! ¡Qué atrevimiento!, hubiese dicho alguno de mis antepasados mallorquines ante esa mano que instintivamente buscaba asidero para treparse al muro de la muerte. Pero justamente ahí el gesto exclusivamente carnal perdía su ahistoricidad. Recuerda que ese gesto habría sido imposible en el 1910.<sup>3</sup>

Creo que Rodríguez Julio reproduce aquí más claramente que muchos académicos la *confusión* espacial ocasionada por la pérdida de fronteras, aquella que, como Crystal Bartolovich ha sugerido, socava nuestra posibilidad de “asir nuestras posiciones como sujeto individual y colectivo y recuperar una capacidad para actuar y luchar.” Como respuesta a esta crisis, las sugerencias de Bartolovich adquieren la forma de una territorialización estratégica, o bien de una des-territorialización también estratégica. (Bartolovich, 1992) El ensayo de Rodríguez Julia evita la territorialización estratégica, aunque no se muestra como un excursionista feliz en un mundo sin jerarquías.

El temor que acecha por debajo de su brillante ensayo es, en verdad, muy vasto. Es el temor de hallarse en el *lugar equivocado en el momento equivocado*. Durante los disturbios de Los Angeles, me encontraba en el centro de Nueva York a las tres de la tarde y vi a miles de oficinistas huir de la ciudad como los londinenses de la *Guerra de los Mundos* de Welles, puesto que todos estábamos tácitamente temerosos de una invasión de nuestro espacio por ellos, aunque nadie lo expresara con palabras.

Una manera de llegar a estos espacios es *darle voz al de abajo (subaltern)*. Gayatri Spivak mostró hace tiempo lo que significa ese gesto aparentemente benevolente del intelectual occidental de *permitir* a la gente hablar por sí misma, gesto que ha procurado brillantes finales a muchos libros latinoamericanos. (Spivak, s/f) En su transcripción de la charla esquizofrénica de *El Padre Mío*, la escritora chilena Diamela Eltit registra el sinsentido de un hombre loco y sin hogar en Santiago. La escritora se hace discretamente a un lado para dejar hablar al de abajo:

Hube de ubicarme, otra vez, en un lugar diverso, un espacio de su plantación que no apela a revertir nada, a curar nada, como no sea a instalar el efecto conmovedor de esta habla y la relación estética con sus palabras vaciadas de sentido, de cualquier lógica, salvo la angustia de la persecución silábica, el eco condenatorio de las rimas, la situación vital del sujeto que habla, la existencia rigurosamente leal de los márgenes de la ciudad y de esta escena marginal.

En suma, actuar desde la narrativa, desde la literatura. Visto desde la literatura, este relato del relato torna gesticulantes las palabras hasta paralizarlas, mostrando su evidencia monologante, al llevar hasta el límite –trágico o burlesco– el nombre, o los nombres de poder. (1989: 16)

Eltit empuja a la *literatura testimonial* hasta sus límites para que el discurso del de abajo sea nuestro discurso, una acumulación de citas, alrededor de la narrativa maestra de la paranoia y la esquizofrenia:

El padre mío es comunista con la cédula de identidad, pero lo hace por negocio, ya que el padre mío vive de la usurpación permanente con el señor Luengo, que es el señor Colvin que le sirve para la Antártida. Tiene hombres influyentes que le arreglan los papeles, los archivos, que ocupan cargos en el Estado. Se deshizo de ellos, ya que ninguna persona que vivió con él le conviene –por esto que le estoy conversando yo–, porque él le trabaja a la usurpación permanentemente. A mí me intentaron matar antes por él, cuando necesité dinero de él, ya que lo necesité cuando mataron a mis familiares. Se deshizo de

ellos porque a él no le convenía, ya que ellos fueron elegidos para despistar, porque él subsiste de ingresos bancarios ilegales, pero él es el que da órdenes aquí en el país.” (1989: 26)

Lo que aquí sorprende es que el sinsentido proviene del Estado (*mágico* en la formulación de Taussig). Un Estado camaleónico que es legal tanto como ilegal, juez y víctima, Padre Mío e informante. Llevado hasta el límite, o hasta los bordes de lo saludable, el “de abajo” dice todo lo que diría el Estado. Y para Diamela Eltit éste es el culmen de la *literatura*.

Un ejemplo diferente que ilustra un punto de vista muy similar son las fotografías y los textos de Alan Sekula citados al principio de este artículo. La fotografía es un medio particularmente interesante en los tiempos presentes porque detiene el flujo y reduce lo veloz hasta alcanzar la quietud. Sekula mostró fotografías de puertos en la Bienal de Whitney, aunque esas fotografías (como otras en la muestra), no hablaban más *por sí mismas*. Ya no es suficiente con mostrar una imagen; la imagen requiere de explicación. Lo que las fotografías mostraban eran muelles abandonados, sitios abandonados, barcos reciclados y toda la *reconversión* de los puertos en sitios para condominios. El comentario era (según la transcripción de mis notas “garrapateadas”) algo como lo que sigue:

Los muelles eran el lugar del comercio. Tú podías oler la carga, las especias. La economía global podía verse y olerse. Lo que podíamos ver en el puerto era el concreto movimiento de bienes. Ahora los barcos cargueros enarbolan la bandera de la conveniencia. Sólo sabemos de su carga cuando ésta se cae o se derrama. El espacio se ha transformado. El suelo del océano es sondeado con alambreadas. El viejo puerto es amenazado y a sus nexos con la cultura común, destruidos por el desempleo, ahora los reclama un sueño burgués sobre el pasado mercantil.

No podría haber una mejor ilustración de lo que Deleuze y Guattari quieren significar por desterritorialización –el puerto despojado de su valor de uso; sus trabajadores sencillamente desempleados; las cargas inclasificadas salvo como *derramado* o *accidente* y la reterritorialización del puerto como un ensueño burgués–. Diamela Eltit lleva el testimonio hasta el punto de lo imposible, por lo que su discurso se parece mucho a una tilichera acumulación de chatarra. Sekula lleva lo visible hasta el límite de mostrar que la imagen no es la historia completa, pues en ella hay ausencias que se deben hacer notar. El arte se convierte en un enmarcamiento donde el marco ya no es capaz de acotar toda la pintura.

Es a la luz de lo anterior que quizás podemos entender el intento de Nelly Richard por ubicar la especificidad latinoamericana como una estrategia de discurso minoritario.

Tal vez nuestra identidad latinoamericana, vista desde la perspectiva del collage postmodernista, no es más que una exacerbación retórica de estrategias de descentralización y readaptación. La periferia siempre ha puesto su propio sello en la serie de declaraciones emitidas por la cultura dominante y las ha reciclado en contextos diferentes de manera tal que las sistematizaciones originales se han visto subvertidas y sus objetivos universalistas han sido minados.

En este sentido, Latinoamérica deriva en una vernácula y minoritaria cultura en la definición de Deleuze y Guattari.

### Reterritorializaciones

Una respuesta más común a la *angst* del abandono universal es la reterritorialización. Tanto en América Latina como en los Estados Unidos, esta reterritorialización tiende a ocurrir alrededor de la nación y la latinidad. Hay en efecto un doble vínculo desde el momento en que el discurso hegemónico ha redefinido tanto nación, como latinidad. Esta redefinición no es exclusiva de los Estados Unidos o Latinoamérica, pero por dondequiera prospera.

Invadidas sus fronteras por cadenas informativas y a veces por ejércitos extranjeros; integrada su economía dentro de economías territoriales más amplias (como el Pacto Andino, el acuerdo de libre comercio entre Venezuela y Chile, o el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica), la nación parece persistir como la sonrisa burlona del gato de Cheshire, o como una realidad virtual, o como el interior de la ciudad globalizada que no trabaja más en favor de los intereses del Estado-Nación. (Sassen, 1991) Simultáneamente, la propia nación trasciende sus fronteras fijas y los mexicanos, puertorriqueños, japoneses y nigerianos (por no mencionar a los británicos, los yugoslavos o los polacos) se reubican lejos de su patria, aferrándose a menudo a *características nacionales* que se han vuelto obsoletas en sus países de origen. La nación siempre había sido un concepto nebuloso, que Michael Taussig vio como parte de la magia del Estado que produce no tanto sincretismo, sino

una mezcla inestable de sujetos marginales discretos –indio, negro, mujer– frente a cuyos entretejidos varios,



permutaciones y combinaciones, ella no se hace la portadora o la encarnación de una identidad nacional unificada, sino la posición subjetiva nacional tercermundista inestable, planteada como unidad –exactamente con la misma dinámica de reiterada activación y desactivación unificadora que le da al Estado su poder fetichista. (Taussig, s/f)

De igual manera, las evidencias permiten sugerir que esa *posición subjetiva tercermundista* está siendo revisada por élites y por intelectuales que no se asumen a sí mismos como tercermundistas del todo, y que rápidamente están volviendo innecesarios los viejos mitos sobre nacionalidad.

En ninguna parte ha ocurrido esta reconfiguración del Estado en forma tan radical como en México, donde la ideología nacional se consolidó anteriormente alrededor de los estereotipos enumerados por Roger Bartra. No me parece necesario trazar la configuración de México en torno a la Virgen de Guadalupe, la Malinche y los dolores de parto masculinos de la nación descritos como ese *grito* de Dolores.

El Tratado de Libre Comercio y la reforma del PRI (Partido Revolucionario Institucional) con miras a encontrar el criterio de la *democratización* (i.e., un sistema multipartidista acompañado de privatización) han conducido a un relanzamiento de México no como muro de contención entre el norte anglosajón y el sur

latino, sino como la operación “oreja” (*bootstrap*) de los noventa, ofreciendo una visión de la esforzada y técnicamente habilidosa capacidad mexicana para hacer el doble de trabajo por la mitad del precio que el trabajador norteamericano. (*Business Week*) Pero en México falló la *modernización* de los libros de texto de historia –un paralelo interesante con el fracaso del programa Arcoiris en Nueva York–. En ambos casos los sectores *tradicionales* salieron en oposición a las reformas propuestas por expertos cuya nueva formación académica los animaba a revisar programas sin consultar los deseos de la mayoría de la gente, que quizás ingresa a la modernidad a su propia manera. En México, la revisión significaba deshacer precisamente uno de los mitos más útiles para apoyar la visión de México como baluarte del orgullo nacional. Los héroes que se sacrificaron a sí mismos en 1847 antes que someterse a las tropas de Estados Unidos, en efecto (los “niños héroes de Chapultepec”), fueron removidos de la historia hacia la leyenda ante el asombro del ejército, especialmente. La devaluación de Zapata en los libros de texto desató también una verdadera campaña en su defensa. Más allá de la polémica sobre la interpretación de la nación, en medio de cuyas líneas lo progresista y lo reaccionario no quedan muy claros, lo que me interesa de estos sucesos es el hecho de que la apuesta intelectual por la verdad histórica parezca coincidir con el proyecto estatal de promover a la nación no como algo resistente y heroico, sino como una entidad abierta y conciliatoria. Ejemplos similares en Venezuela y Chile llegan rápidamente a la mente. Justo antes de que Aylwin visitara Japón, *El Mercurio* citó a un vocero que afirmaba que Chile era ahora un país con “un sistema educativo bien manejado y con directivos competitivos y responsables”. Hasta donde le incumbía a México, la exposición *México, Esplendor de 30 Siglos* (aparte de su importancia artística, que era considerable) impulsaba un país nuevo y conciliatorio, particularmente en el prefacio de su catálogo, escrito por Octavio Paz e intitulado “El deseo a conformar”. (Paz, 1992)

La reconfiguración le ha dado una nueva vida al ensayo sobre la identidad nacional. Como observaba recientemente Flores Olea,

en un país como el nuestro, los procesos de la modernización han sugerido pérdida de la identidad y abandono de las “esencias” nacionales. Ese sentimiento de despojo y falsificación, aunado recientemente a la negociación y firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y Canadá, ha traído nuevamente a primer plano la discusión sobre la ‘identidad cultural’, que es una forma oblicua del alegato nacionalista. (Flores Olea, s/f)

Libros como el *México profundo* de Guillermo Bonfil; *Memoria mexicana* de Enrique Florescano; *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra o *Después del milagro* de Héctor Aguilar Camín, revisan viejos conceptos sobre la *mexicanidad*. Bartra, por ejemplo, concluye que:

El nacionalismo mexicano ha llegado a un punto crítico: no sólo resulta una odiosa fuente de legitimación del sistema de explotación dominante, que busca justificar las profundas desigualdades e injusticias por medio de la uniformización de la cultura política: eso comparte con todos los nacionalismos; pero además –y en ello radica la situación crítica– las cadenas de transfiguraciones y transposiciones han acabado por perfilar una cultura política que ya no corresponde a las necesidades de expansión del propio sistema de explotación. Aún el avance de un capitalismo brioso e imperialista choca abiertamente con la estela de tristezas rurales, de barbaries domesticadas por caciques, de obrerismo alburero y cantinflesco, de ineficiencia y corrupción en nombre de una cohorte de pelados. Pero no se trata solamente de una necesidad del desarrollo económico por salir de la crisis y del estancamiento; una gran parte de los mexicanos comienza a rechazar esa vieja cultura política que ha sido durante más de setenta años la fiel compañera del autoritarismo, de la corrupción, de la ineficiencia y del atraso. (Bartra, 1987: 242)

La conclusión de Bartra ilustra el dilema que he mencionado con anterioridad. Incluso el capitalismo demanda una sociedad más moderna y abierta una vez que se ha liberado de los viejos mitos, y de ahí que el intelectual tenga que suscribir otro proyecto. Flores Olea, por su parte, concluye que la identidad es mutable: “cada país, como cada persona, tiene diferentes yos, diversas identidades, infinidad de laderas, una superposición prácticamente inacabable de capas y vetas de personalidad que también lo definen”. Lo que torna vital a una cultura es su apertura a las influencias externas.

Pero el problema es la identificación de la apertura y la democracia con la hegemonía de los Estados Unidos. Por supuesto, Bartra es sutil e irónico. El artículo venezolano que mencionaba más arriba, es bastante categórico en su declaración de un nuevo interés nacional en ese cambio de piel del latinoamericano holgazán.

Los latinoamericanos que cruzan la frontera de Estados Unidos se convierten, como por arte de magia, en progresistas comunidades de eficientes y responsables ciudadanos de esa gran nación capitalista que en tan sólo

200 años ha tomado la batuta de la civilización planetaria. Es posible que no pase mucho tiempo antes de que nuestros partidos, cuyos candidatos están demostrando una interesante capacidad evolutiva, se convenzan del perverso legado (marxista) de la palabra “socialismo” y la desechen para siempre por la más humana, responsable y civilizadora de “individualismo”.

Héctor Aguilar Camín, por su parte, finaliza *Después del milagro* invocando

la refundación del nacionalismo para ponerlo a la hora de un abierto contacto con el mundo, en particular con Estados Unidos, cuya sociedad y cuya política, pese a la intensa vecindad, siguen siendo desconocidas y extrañas para nosotros... En otro sentido, el nacionalismo mexicano debe ser más defensivo y exigente que nunca y litigar cosa por cosa, fase por fase, para obtener ventajas de lo inevitable: su integración acelerada al vecino del norte. (Aguilar Camín, 1988)

Tal vez es importante decir aquí que estas declaraciones de apertura y responsabilidad ocurren en el momento en que la administración Clinton (bienvenida casi universalmente por los intelectuales norteamericanos) redefine al patriotismo como proteccionismo al tiempo que implícitamente permite a la industria reubicarse en México. Esto último tiene la ventaja doble de adquirir trabajo barato y detener el flujo migratorio.

Una segunda forma de reterritorialización trata acerca de la latinidad y el neomestizaje. Para el último, uno sólo necesita evocar cierta afirmación realizada por Vargas Llosa a un diario berlinés, conforme a la cual todos los latinoamericanos son mestizos culturalmente, mientras que en el mismo artículo el peruano aclaraba su ascendencia personal española. El mestizaje es como la ósmosis, decía: un efecto natural del ambiente. En contraste con esta visión del mestizaje, la crítica chilena Sonia Montesinos Aguirre ha aducido recientemente que el guacho (bastardo), el huacho y el mestizo de la literatura y el folklore representan una forma de discriminación clasista y étnica que separa lo alto de lo bajo (ver el ejemplo de *El obsceno pájaro de la noche*, de José Donoso). El mestizaje de Vargas Llosa, en contraste, se convierte en una pura categoría estilística, independientemente del origen clasista o racial: una nota diacrítica más que una esencia.

La latinidad, por otra parte, implica mucho más que una diferencia cultural y abarca un espectro de identidades construidas. Lo *latino* ha sido reinventado en los Estados Unidos tanto para nombrar un mercado de consumo en expansión, como para constituir una categoría política. Cuando Celia Cruz canta

“cuando la guantanamera se encuentre con los mariachis/ tenemos pasaporte latinoamericano/ quiero que mis hijos vayan progresando sin olvidar que/ tenemos pasaporte latinoamericano”,<sup>4</sup> ella da voz a una latinidad (un “pasaporte latinoamericano”) que puede ser retenida culturalmente sin sacrificar la *green card* indispensable para cruzar las fronteras materiales.

Juan Flores y George Yúdice han examinado la constitución de lo *latino* como categoría política en los Estados Unidos, por lo que es innecesario repetir sus argumentos aquí. (Flores, Franco y Yúdice, s/f) Lo que quiero es centrarme en esa reinención de la latinidad en Latinoamérica, donde está atada tanto a un *ethos* anti-capitalista enraizado en la tradición católica –Pedro Morande y los filósofos de la liberación (Schutte, 1993)–, como a formas alternativas de democracia hispánica (según *El espejo enterrado* de Carlos Fuentes).<sup>5</sup>

Todavía en otro desarrollo, la latinidad ha sido construida como la *otredad* (*otherness*) en la cultura norteamericana comercializada. Luis Rafael Sánchez, en *La importancia de llamarse Daniel Santos*, escribe un tratado (entre otras cosas) acerca de la sensibilidad latina arraigada en las clases bajas y en la ideología de *vivir en varón*. (Sánchez, 1988 y Zavala, 1992) *Lo varonil* –fundamental en la visión del mundo de Martí– es visto como una parte necesaria de la dignidad nacional y continental, y el bolero (y Daniel Santos) se convierte(n) en las formas donde el afecto masculino puede expresarse. Sin duda Rafael Sánchez ve el lado negativo de una identidad construida a partir de tres “Bes”: barraganería, borracheras y bolero, y destaca la exuberancia, el orgullo masculino y el exceso (evocado en este trabajo principalmente como *nostalgia*) como subversiones de la ética del trabajo. *Vivir en varón* tiene su complemento, según reconoce Sánchez, en el *machismo*, la dictadura y las extravagancias nocturnas de la *cantina*, pero dada la construcción sexual de su versión de la latinidad, no hay salida o resolución posibles para esta ambigüedad, como no sea a través de lo sublime. Ciertamente la coda del trabajo no es sino una reiteración de lo sublime romántico –una visión de lluvia campestre y de *amor eterno* se delinean frente al escritor por una joven pareja que hace el amor–. Su bandera es el *afecto* divorciado de la economía libidinal del capitalismo. “Mas, ¿qué enarbolan esas ninfas y esos efebos esta media tarde de verde? Enarbolan los peligros de la inocencia. Enarbolan la apuesta por la sorpresa. La sorpresa puede ser el universo que oculta una caricia.” (Sánchez, 1988: 204) El afecto y lo erótico son puestos contra “el rapto de la obligación, el secuestro de la cordura”, y no hay necesidad de subrayar el hecho de que el autor confirma aquí un juego de oposiciones que tradicionalmente

han sido clasificadas sexualmente. Asimismo, la posición del voyeur masculino que preside paternalistamente lo erótico, es lo que le permite a Sánchez mantener *la gran división* entre literatura y cultura de masas, ostensiblemente el objeto de su libro.

En su bien conocida historia de “La guagua aérea”, Luis Rafael Sánchez introduce una metáfora mucho más productiva. En ella, los puertorriqueños se encuentran literalmente “suspendidos en el aire” entre los Estados Unidos y la isla. Puerto Rico es la nación “que flota entre los dos puertos donde el contrabando es la esperanza”. La isla se ha dejado atrás por la realidad de la “búsqueda de un nuevo lugar”. En este nuevo lugar (los Estados Unidos), la comunidad flotante (los puertorriqueños en el avión, los mexicanos que se deslizan para acá o para allá a través de la línea fronteriza, los dominicanos en las alturas de Washington) se confirma en identidades que nunca antes había reconocido, por medio del impulso de una nostalgia de la comunidad nacional imaginaria, reconstituida ahora en los clubes sociales o en las boticas, en medio de los límites de la lengua materna.<sup>6</sup> Aquí el problema es, por supuesto, que una vez que el inmigrante se halla en los Estados Unidos, él o ella se encuentra a sí mismo definido por la latinidad como vertiente del pluralismo.

### Crisis de la masculinidad

¡Qué buena onda el futuro! Será igualitario porque ninguno gozará de porvenir y de la fatiga nacerá el donaire, las ruinas serán los signos de prosperidad y bandas milenarias arrullarán con su estrépito de fin de los tiempos... La Aldea Global se fragmentará en villorrios guarnecidos contra el exterior, cada colonia será fortaleza rodeada de fosos y juventud equivaldrá a vigilancia bélica. **Alerta. Ya vienen los civilizados.** (Monsiváis, 1981)

El filósofo Enrique Dussel ha escrito que el Otro es el pobre. Recuerdo el visionario pronunciamiento del Padre Elacurría ante la posible reelección de Bush, implicando que los sufrimientos del pueblo salvadoreño lograrán redimir a los Estados Unidos. Como intelectual seglar, me siento fuera, en forma culpable, de esa redención. Yo cobijo teorías conspirativas confirmadas cuando leo, por ejemplo, una entrevista con el ministro guatemalteco de Defensa, refiriéndose al uso de la fuerza para mantener el orden público:

No necesitas matar a todos para completar el trabajo. (Puedes usar) medios más sofisticados. No vamos a regresar a las masacres a gran escala... Hemos creado una

estrategia más humanitaria y menos costosa, más compatible con el sistema democrático. Instituímos una Oficina de Asuntos Civiles que procura desarrollo para el 70% de la población, mientras matamos al otro 30%. Antes, la estrategia era matar al 100%.

Por lo menos esta declaración tiene el mérito de ser franca. El ministro Gramujo decía que él era “un producto de la escuela americana. Yo actúo profesionalmente” (y hablaba de la tortura). (Schutte, 1993)

El neomalthusianismo elimina ahora grandes sectores de la población. Gramujo afirma categóricamente aquello que nosotros sólo percibimos difusamente cuando escuchamos del asesinato de niños brasileños, de las expulsiones de gente sin hogar, de la *inaniación* de los pensionados en Argentina o de los centros de *autodefensa* en los núcleos urbanos de los Estados Unidos. Se dice que más del 50% de los peruanos viven por abajo de la línea de la pobreza. Durante el reciente golpe en Venezuela, fue revelado que muchos de los habitantes de Caracas sólo comían una vez al día. Un drogadicto cantaba “*New York, New York it's a wonderful town*” mientras moría en plena calle agitando un cucurucho de periódico ante las narices de unos saludables estudiantes. Veo niños tragafuegos cuando mi carro se detiene en los semáforos de la Ciudad de México. Se trata de una heterogeneidad de tácticas de supervivencia de las clases bajas internacionales que comienza a ser clasificada entre las rutinas neocostumbristas publicadas por el *New York Times*. La creciente visibilidad de las masas de delincuentes, adictos y vividores, se halla creando nuevas fronteras que parecen más previctorianas que postmodernas. Pero la delincuencia también puede reflejar una crisis en la masculinidad.

Tomo como ejemplo el filme de Víctor Gavidia *Rodrigo D., sin futuro*, que registra las vidas de jóvenes menesterosos en las afueras de Medellín, algunos de los cuales murieron antes de que la película fuese concluida. Para estos jóvenes, la sociedad se reduce a encuentros fortuitos con individuos hechos en serie, cuyo único lenguaje es el *inglés gutural* de las letras del rock punk. Ellos son hacedores de la disonancia. Rodrigo D., que no encuentra un hogar particular en la hibridación cultural, y cuya única migración es la que va del barrio en la alta colina a las calles de la ciudad, se suicida aventándose del vigésimo piso de un rascacielos.

*Rodrigo D.* nos ayuda a entender exactamente lo que puede significar que ni siquiera exista la esperanza del contrabando cuando el deseo ya no fluye más a través de la familia, la nación o la comunidad, sino a

través de las tuberías entre las villas o barrios empobrecidos y los vecindarios de Brooklin; tubería que a lo mejor ni siquiera es accesible. Pero él nos sugiere también aquello que podemos enfocar en el nuevo contorno de la diferenciación sexual, con una mujer que trabaja y un hombre prescindible. Aunque pueda prestarse atención a las mujeres en los nuevos movimientos sociales, poca gente parece preguntarse lo que significa una *liberación* para mujeres que trabajan debido a la crisis de los viejos estilos de masculinidad que a menudo se resuelven a través de una vida pandilleril.

El género sexual es una categoría esencial de análisis en los estudios culturales, pero ya no puede entenderse en términos tradicionales. El feminismo ha figurado al frente de los trabajos sobre géneros en un amplio rango de teorías. Al mismo tiempo, hay una reterritorialización del género que va a la par con la reterritorialización de las naciones (*abiertas*) y de la latinidad. El éxito de la película *Como agua para chocolate* en los Estados Unidos muestra cómo el *feminismo* se ha reconstruido como el arte femenino de la cocina y la negociación. Ahora se redistribuyen los atributos de género y la *mujer* evidencia cómo es posible destruir la mala tradición (la madre malvada) para hacerle espacio a una nueva clase de matrimonio transcultural.

A pesar de la importancia de la teoría sobre los géneros y de la reterritorialización de lo masculino y lo femenino, el género sexual no ha tenido tanta importancia para los estudios culturales, salvo en los trabajos sobre nuevos movimientos sociales, aunque los reclamos hechos por Rowe y Schelling en torno a las posibilidades de la cultura popular, pudieran hacerse igualmente a la crítica feminista (inclusive la crítica feminista realizada por hombres), que ha abordado el “sistema simbólico y semántico de toda nuestra civilización”. (Barthes, citado por Donaldson, 1992)

He encontrado útiles a Deleuze y Guattari para pensar este cambio de fronteras. El nómada que patrulla los terrenos y rompe el alambrado del corral pudiera presentarse a sí mismo como una figura ejemplar en los estudios culturales del presente.

## Notas

- <sup>1</sup> El argumento filosófico, en este sentido, lo hace Jürgen Habermas (1991).
- <sup>2</sup> En español en el original. *N. del T.*
- <sup>3</sup> Para otra interpretación de este texto, ver Juan Flores, “Cortijo’s Revenge” en Flores, Franco y Yúdice, eds., (s/f).

- <sup>4</sup> Gracias a Margarita Saona, Lawrence Fountain Stokes y a todos los estudiantes de mi curso de Literatura y Cultura de Masas, por llamarme la atención sobre esta música “latina”.
- <sup>5</sup> Para una elucidación exhaustiva de la identidad cultural, ver Ofelia Schutte, 1993.
- <sup>6</sup> Texto incluido en el catálogo de la exhibición de Antonio Martorell en el Museo del Barrio, 1993.

## Bibliografía

- AGUILAR CAMÍN, H.  
1988 *Después del Milagro*, México, Cal y Arena.
- APPADURAI, A.  
1990 “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, en *Public Culture*, vol. 2, núm. 2, primavera 1990.
- BARTOLOVICH, C.  
1992 “Boundary Disputes: Textuality and the Flows of Transnational Capital”, en *Mediations*, vol. 17, núm. 1, diciembre.
- BARTRA, R.  
1987 *La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis del Mexicano*, México, Grijalbo.
- CHOMSKY, N. Y HERMAN, E.  
1988 *Manufacturing Consent. The Political Economy of Mass Media*, Nueva York, Pantheon Books.
- DE CERTAU  
1984 *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F.  
1972 *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Nueva York, Viking.
- DONALDSON, K. E.  
1992 *Decolonizing Feminisms*, University of North Carolina Press.
- ELTTI, D.  
1989 *El Padre Mío*, Santiago de Chile, Francis Zegers Editor.
- FLORES, J.  
s/f “Cortijo’s Revenge”, en Flores, Franco y Yúdice, *On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture*.
- FLORES OLEA, V.  
s/f *La Jornada Semanal*.
- GARCÍA CANCLINI, N.  
1989 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- HABERMAS, J.  
1991 *The Philosophical of Discourse of Modernity*, tr. Frederick y Lawrence, MIT Press.

- HICKS, D. E.  
1993 *Border Writing. The Multidimensional Text*, Minnesota University Press.
- JAMESON, F.  
1991 *Postmodernism. The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press.
- LLOYD, D.  
1987 "Genet's Geneology: European Minorities and the Ends of the Canon", en *Cultural Critique*, núm. 6, primavera.
- MANI, LATA  
1989 "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception", en Clifford, J. y Dhareshwar, V., (eds.) *Traveling Theories, Traveling Theorists*, Center for Cultural Studies, University of California at Santa Cruz.
- MONSIVÁIS, C.  
1981 *Escenas de Pudor y Livandad*, México, Grijalbo.
- MUSEO DEL BARRIO  
1993 *Catálogo de exhibición de Antonio Martorell*.
- OLALQUIAGA, M.C.  
1992 *Megalopolis*, Indiana University Press.
- PAZ, O.  
1992 "Introduction" a *Mexico. Splendor of Thirty Centuries*, Metropolitan Museum of Art.
- ROWE, W. Y SCHELLING, V.  
1991 *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*, Londres, Verso.
- SÁNCHEZ, L. R.  
1988 *La importancia de llamarse Daniel Santos*, Ediciones del Norte.
- SASSEN, S.  
1991 *The Global City. New York, London, Tokyo*, Princeton University Press.
- SCHUTTE, O.  
1993 *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, State University of New York Press.
- SPIVAK, G. C.  
s/f "Can the Subaltern Speak?", en Nelso C. y Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, pp. 271-316.
- TAUSSIG, M.  
1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Chicago University Press.  
(s/f), "The Magic of the State", inédito.
- VARGAS LLOSA, M.  
1991 "A Fish out of Water", en *Granta*, núm. 36, verano.
- WEST, C.  
1993 *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Maine, Common Courage Press.
- ZAVALA, I.  
1992 *Colonialism and Culture*, Indiana University Press.