

Márgenes de la ciudad. El espacio urbano descentrado, de Michel de Certeau y de Diamela Eltit*



Paola Di Cori**

*“Desde el piso 110 del World Trade Center, ver Manhattan. Bajo la bruma agitada por los
Vientos, la isla urbana, mar en medio del mar, [...] La masa gigantesca se inmoviliza
bajo la
mirada. [...] A diferencia de Roma, Nueva York nunca ha aprendido el arte de
envejecer
al conjugar todos los pasados. Su presente se inventa, hora tras hora, en el acto de
desechar
lo adquirido y desafiar el porvenir. Ciudad hecha de lugares paroxísticos en relieves
monumentales.*

*El espectador puede leer ahí un universo que anda de juerga [...] Es “abajo” al contrario, a partir del punto donde termina la visibilidad, donde viven
los
practicantes ordinarios de la ciudad. Como forma elemental de esta experiencia, son
caminantes,
Wandersmänner, cuyo cuerpo obedece a los trazos gruesos y a los más finos de un
“texto” urbano
que escriben sin poder leerlo. Estos practicantes manejan espacios que no se ven; tienen
un conocimiento
tan ciego como en el cuerpo a cuerpo amoroso. Los caminos que se responden en este
entrelazamiento,
poesía inconsciente de la que cada cuerpo es un elemento firmado por muchos otros,
escapan a la legibilidad.”*

Michel de Certeau, La invención de lo cotidiano, págs. 103, 105 (edición en español)

Me preguntó: ¿Cuál es la utilidad de la plaza pública?

–Para que jueguen los niños [...].

–¿Y los cables de luz eléctrica y los faroles? [...].

–Su función se evidencia en la noche cuando se enciende la luz.

–¿Y qué efectos dan cuando la luz está encendida?–dijo el que la interrogaba.

*–Se ve fantasmagórica la plaza, como algo irreal, –dijo. Para ejemplificar parece un
sitio de opereta o un espacio para la representación. Todo eso está muy desolado
entonces.»*

*Diamela Eltit, Lumpérica, Seix Barral/Planeta,
Santiago, 1996 (3a. edición), pág. 47 y pág. 50.*

* Este artículo fue publicado en AA.VV., *Colonialismo*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 138-161.

** Universidad de Urbino.

Después del 11 de septiembre de 2001, los años ochenta

Entre uno de los tantos efectos, el atentado al *World Trade Center* del 11 de septiembre de 2001 ha provocado una profunda y radical ruptura en el modo de comprender la (auto) representación del poder, que por mucho tiempo, incluso desde el punto de vista urbanístico y arquitectónico, había sido concebida a lo largo de dos directrices principales: vertical y horizontal, geografía oscilante entre lo alto y lo bajo, entre el margen y el centro. Este último elemento ha sido central en el debate de los años noventa en torno a los aglomerados urbanos caracterizados por fuertes polarizaciones sociales y por profundas desigualdades, y por el conjunto de procesos políticos, económicos y socio-culturales, que han dado vida a las “ciudades globales” estudiadas en años recientes por Saskia Sassen (1997).

La relación entre margen y centro, en particular, tiene una larga y también noble historia dentro de las ciencias sociales y de la filosofía del siglo XX. Basta pensar, junto con Simmel, en la sociología urbana estadounidense después de la Primera Guerra Mundial, según la ya clásica lectura de Ulf Hannerz, y en la antropología británica de los años cincuenta en adelante (sirvan de ejemplo los nombres de Victor Turner y de Mary Douglas); por no hablar de la filosofía francesa postestructuralista (*Marges* de Derrida es de 1970). En los dos últimos decenios, en el área de habla inglesa se ha constituido en un tema central de la elaboración teórica feminista y postcolonial, como los desarrollados por la escritora afroamericana bell hooks, algunos de cuyos ensayos han sido publicados hace poco en Italia¹, y la renombrada teórica Gayatri Spivak, perteneciente al

¹ Cfr. bell hooks (1998) y en inglés ver en particular hooks (1984). Otro filón muy importante es aquel que se desarrolla en torno al tema de la frontera entre México y los Estados Unidos del que son protagonistas algunas escritoras chicanas, entre las cuales está Gloria Anzaldúa. Sobre el tema de la *frontera*, reenvío a un número especial de la revista *Discourse*, n.1&2 de 1995-96, titulado *Remapping the Border Subject*, y al sitio web www.bordercrossings.com. También la historiografía feminista se ha mostrado sensible con este tema; en 1995 Natalie Zemon Davies, una de las más prestigiosas historiadoras de la Edad Moderna, ha publicado *Donne ai margini: tre vite del XVII secolo* (Davis 1996), dedicado, no por casualidad, precisamente a Michel de Certeau. En este libro, se examinan las posibilidades de vivir en los márgenes abiertos a mujeres del 1600, es decir excluidas del poder político, de los centros de instrucción, de los derechos. Davis desplaza hacia atrás en el tiempo el problema de la relación entre margen y centro que la escritora bell hooks analiza para el caso de las mujeres afroamericanas en la Edad Contemporánea. Pero es común a ambas la posibilidad de resistir a la marginalidad, de transformar situaciones de exclusión en ocasiones para ejercer la propia autonomía con espíritu crítico.

grupo de los Estudios Subalternos de la India². A ellas ahora se agregan las numerosas voces de la literatura llamada “testimonial” y de la teoría literaria y crítica política latinoamericanas³, quienes para analizar los contextos sudamericanos prefieren la expresión “postdictatorial” al término “postcolonial”.⁴ Mucho/as pensadoras pertenecientes a esta área geográfica han seguido, así, interrogándose dolorosamente (una vez más) sobre las relaciones norte-sur y sobre posiciones en las cuales las problemáticas latinoamericanas vienen insertas, incluso integradas, en el interior de un aparato teórico proveniente de contextos académicos hegemónicos, construido para analizar realidades histórico-culturales lejanas de aquellas que se desean analizar. Mientras, por un lado, estas valoraciones críticas confirman una bien notoria asimetría de los discursos en torno a América Latina⁵, por otro lado, emergen consideraciones estimulantes relativas a la posibilidad de retomar a Stuart Hall y su idea del rol del trabajo intelectual y de los estudios culturales como “práctica

² Sobre los Estudios Subalternos, y algunos de sus más importantes exponentes, reenvío a los diversos volúmenes a cargo de Ranajit Guha (1983-1993). Véase también el reciente estudio de Chakrabarty (2000). De Spivak, además de la vasta síntesis titulada *Critique of Postcolonial Reason* (1999), véanse algunos ensayos específicos sobre la marginalidad: *Marginality in the Teaching Machine* (1993), y *Explanation and Culture: Marginalia* (1996a). Para una primera orientación sobre los estudios postcoloniales reenvío a Ashcroft, Griffith, Tiffin (1995); en italiano, Chambers, Curti (1997).

³ Cfr. Yudice (1989), que encara, a partir de Certeau, la extensión del campo semántico del término *marginalidad*, devenida en metáfora esencial en el análisis del pasaje entre modernidad y posmodernidad. Bien dentro de una situación fuertemente polarizada, se individualizan algunas potencialidades de quien vive en una situación marginal, no más considerada solamente en términos de estrategias autodefensivas y sin influencia, sino por el contrario sede de creatividad todavía inexploradas y poco visibles. Ver además, Beverley, Achugar, (1992). Para indicaciones sobre los Estudios Subalternos en el área latinoamericana, y algunas controversias relativas a la aceptación o no de tales impostaciones por parte de estudiosos del área latinoamericana, cfr. Castro-Gómez, S. -Mendieta, E. (1998), en particular el ensayo, el mismo libro incluso de Mabel Moraña, *El boom del subalterno*; ver también Beverley (1999). Un fascículo especial de *Diacritics* (n.1, 1995), *Latin/American Issues*, está dedicado a intervenciones críticas en torno a este tema. Dos puntos óptimos de observación para acercarse a los temas principales que caracterizan el debate cultural en Argentina y en Chile son las revistas: *Punto de Vista* (Buenos Aires, dirigida por Beatriz Sarlo, que se publica desde hace más de veinte años, y cuyos índices pueden ser consultados en el sitio web: www.bazaramericano.com) y *Revista de Crítica Cultural* (Santiago, dirigida por Nelly Richards; sale desde 1990).

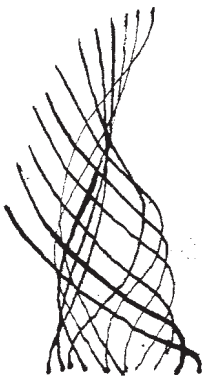
⁴ Véase, en particular, el bello libro de Avelar (1999), cfr., también el reciente I.Rodríguez (2001).

⁵ Sobre este punto, insisten casi todas las contribuciones de la colección de Castro-Gómez, Mendieta (1998) y en particular el ensayo de Mabel Moraña.

coyuntural”, atenta a las especificidades de las situaciones y a las historias locales, que no deben ser anuladas por una interpretación global y globalizante de los discursos periféricos divergentes de la crítica académica proveniente del centro.⁶

Vale la pena detenerse a reflexionar sobre tales cuestiones con la ayuda de dos intelectuales fuertemente disímiles, cada uno de los cuales ofrece, a través de sus propios escritos, una visión muy original del problema. Se trata de contribuciones pertenecientes a contextos geográficos, políticos, culturales y generacionales muy lejanos uno del otro, aun si ambos autores –y a pesar de la diversidad de los fines (valorizar el rol de la “gente común” dentro del diseño neoliberal en el primer caso, oponerse a la dictadura militar en el segundo) y de los géneros (el ensayo y la literatura) utilizados o más bien re-atravesados con modalidades poco ortodoxas– exhiben en la escritura una gran tensión visionaria, quizás el elemento de mayor sugestión que proviene de su obra.

A las páginas de Certeau apenas evocadas y a otros de sus escritos, se acercan las compuestas alrededor del mismo período por la escritora chilena Diamela Eltit, nacida en Santiago, en 1949. Solo tres años después de *La invención de lo cotidiano* (*L'invention du quotidien I, Arts de faire*, 2001 [1980]), una pequeña editorial de Santiago publica el primer libro de Eltit –*Lumpérica*– una de las novelas experimentales más importantes de la literatura latinoamericana (Eltit 1983).⁷ A comienzos de los años ochenta, uno de los períodos más duros del régimen de Pinochet, mientras trata de producir junto a un grupo de intelectuales, expresiones artísticas opuestas al régimen, esta joven feminista chilena irrumpe en la escena literaria de vanguardia con una obra sobre la marginalidad; un tema que continuará explorando de una manera originalísima y a través del uso de géneros muy diversos (de la grabación del monólogo de un mendigo esquizofrénico a las páginas que acompañan una serie de fotografías de enfermos mentales internados en un hospicio en el sur de Santiago).⁸



Heterologías

Cuando escribe la primera parte de la obra en coautoría, *La invención de lo cotidiano*, (donde está incluido el epígrafe), texto extraordinario que sólo en los últimos años comienza a ser plenamente valorizado como una obra con intuiciones geniales, Michel de Certeau –jesuita e historiador de los orígenes de la Compañía de Jesús, gran conocedor de la mística flamenca y española, además de lingüista, etnólogo, psicoanalista– llevaba en sus espaldas un ejercicio prolongado de interrogación autorreflexiva sobre la operación histórica y sobre los orígenes de la etnografía⁹, junto a un estudio en torno a la palabra trastornada de la posesión y de

⁶ Sobre este punto ha insistido mucho Nelly Richards (1989, 1998a, 1998b).

⁷ Las citas de este libro están extraídas de una edición posterior (Eltit, 1998).

⁸ Cfr. más adelante el párrafo final.

⁹ En particular, me refiero al ensayo *Etno-grafia: L'oralità e lo spazio dell'altro* (Certeau, 1977a). Véanse también de Certeau (1980a, 1989 [1980]).

la locura.¹⁰ El interés por las prácticas de exclusión y por la condición marginal lo había llevado a analizar, en muchos años de trabajo, actitudes y lenguajes llamados “de la alteridad”, aquellos de los místicos y de los melancólicos, de religiosos nómades y de viajeros solitarios en el Nuevo Mundo, de los esquizofrénicos y de las Úrsulas endiabladadas del convento de Loudun.

En *La invención de lo cotidiano* la visión relativa al uso del espacio urbano en la cotidianeidad es construida en torno a la relación existente entre lo alto y lo bajo, entre lo que une la cima de los edificios y los transeúntes, y viceversa; además, prevalece en este texto, la idea de una ciudad programada y proyectada hacia el futuro, en el interior de la cual los habitantes se las ingenian para poner a punto estrategias defensivas y así oponerse a las constricciones del reticulado urbano y lograr recortar espacios de resistencia.¹¹ Un elemento clave de las reflexiones de Certeau concierne a la tensión existente en las asimétricas formas de relacionarse el margen con el centro, una respuesta positiva a la Nueva York de los años sesenta/setenta que construye la propia identidad derribando esa tensión y confinando sus más altos edificios al límite extremo del tejido urbano, para poder dominar un doble espacio (el del océano Atlántico que se abre hacia el sur, y el de la ciudad que se extiende hacia el norte). Se trata de una metrópoli donde hasta para orientarse y caminar a lo largo de un recorrido horizontal se dan indicaciones propias de una directriz vertical: *downtown/uptown*.

El interés respecto a la alteridad nace en Certeau de sus estudios sobre las transformaciones de la vida religiosa en Europa en los siglos XVI y XVII, y de aquellos sobre la disciplina histórica, o mejor dicho sobre la escritura, que “pone en escena una población de muertos, personajes, mentalidad o precios”, que “no habla del pasado sino para sepultarlo”, sustituye a quien no está más, nombra al ausente, consiente en representar la muerte con la propia práctica narrativa y “poniendo la falta de lenguaje, fuera de la existencia, tiene valor de exorcismo contra la angustia” (Certeau, 1977b:118,120). Esta concepción que tanto debe al psicoanálisis y también a la experiencia religiosa en la Compañía de Jesús, se funda sobre la conciencia sufrida de una privación y sobre el agudo deseo de satisfacer una necesidad; se constituye, pues, como una relación con el otro en tanto ausente, y como una inagotable tensión hacia la alteridad; en una palabra: como *heterología*¹². Tarea del historiador, devorado por la nostalgia de la pérdida, por lo tanto, como bien se evidencia también en la experiencia mística –y aquí la asidua frecuencia del

¹⁰ Certeau, M., 1980b [1970], *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard. Para un conjunto de artículos que afrontan los diversos aspectos del trabajo decerteano, reenvío al volumen que amigos y colegas ofrecieron como homenaje a su obra, y publicado después de su muerte, Giard (1986). Una óptima monografía es la de Ahearn (1995). Véase también el reciente volumen *The Certeau Reader*, a cargo de Ward (2000) y la monografía de Buchanan (2000).

¹¹ Las páginas en cuestión han sido largamente comentadas por geógrafos interesados en cuestiones teóricas, cfr. en particular, el análisis desarrollado por Crang (2000).

¹² Cfr., en particular, Certeau (1973) las pp.173 y siguientes. Véase, además, la importante introducción de Wlad Godzich a la colección de ensayos *Heterologies* (1986).

psicoanálisis lacaniano se revela un instrumento esencial— será la búsqueda de un modo de llenar un vacío. Pero antes que una empresa nihilista, de hundimiento en la contemplación de la Nada, el objetivo de la historia será el de individualizar algunos efectos del atormentador deseo por el ausente, examinados a través de una investigación sobre los silencios. En la aguda lectura hecha por Carlo Ossola para introducir la edición italiana de *La fábula mística*, la figura del Otro en el correr de unos pocos años se transmuta en la del Silencioso y la del transeúnte anónimo, “el Ninguno, que pasa furtivo en la ‘vida común’ (Ossola 1987: 20), aquel que “es el respectivo de lo que, desde Ruysbroeck, los místicos llaman la *vida común*”.¹³

Los capítulos iniciales de *La fábula mística* trazan un mundo en el cual, desde los primeros siglos del cristianismo, y presente también en la experiencia hebrea, que parte y se desarraiga, se realiza la experiencia de *xeniteia* (“extranjería”), aprende a conocer la extranjería que tiene en sí para abrirse al Otro y a las diferencias, y desarrolla un rol esencial propio en el devenir siempre más extrañado. La marginalidad extrema consiente, en efecto, al resto de la humanidad el poder adquirir una identidad para diferenciarse, para lograr encontrar una medida respecto de la cual existir.¹⁴ Son ejemplo de ello, los numerosos llamados, en épocas diversas, a figuras de la mendicidad, del nomadismo y del perderse en la multitud por parte de gente común que hacen de marco al análisis de la experiencia mística: de la mendiga de *India Song* de Marguerite Duras a la mujer loca, “la idiota”, que en un testimonio del siglo IV recorre el desierto de Egipto y vive en las cocinas reducida a un estado de abyección, pero que con su comportamiento consiente a otras mujeres el constituirse en una comunidad, (“la excluida hace posible una entera circulación”, de Certeau, 1987 a: 71 y siguientes), a otros numerosos idiotas y ebrios que pueblan las crónicas medievales, al *Wandersmann* de Angelo Silesio hasta Labadie, el nómada del siglo XVII, y a tantos otros migrantes sobre los cuales habla la historia de la marginalidad.¹⁵ La existencia errante, la imposibilidad de estar en un lugar, son una confirmación de esta búsqueda incesante de alteridad, encerrada en

¹³ Certeau, M., *Comme une goutte d'eau dans la mer*, referido en Ossola, (1987: 20).

¹⁴ Certeau (1993: 14 y 108), en las cuales son recogidos algunos escritos compuestos entre 1963 y 1969. Este problema es de gran importancia también para afrontar cuestiones que conciernen a la Shoah y el concepto mismo de *humanidad*. Piénsese en la figura del “musulmán” en los campos de concentración nazi descriptos por Primo Levi, y en la problemática relativa a la pertenencia a la especie humana, rebelada por Robert Antelme en *L'espèce humaine*. Cfr. P. Di Cori (1997); véanse, también, las agudas consideraciones desarrolladas con este propósito por G. Agamben (1998).

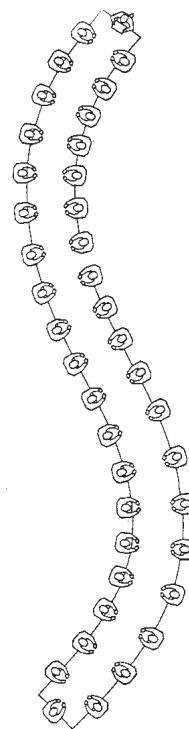
¹⁵ En su análisis, Certeau tiene en cuenta la reconstrucción etimológica del término *idiota* hecha por Benveniste, que lo remonta a una raíz común **swe* (reflexivo que indica “de sí”, “suyo”, que se refiere al sí mismo, pero concierne también al grupo -limitado casi encerrado sobre sí-); el idiota está tan aprisionado en sí mismo pero también fuertemente vinculado a una pequeña confraternidad. Cfr. Benveniste, E. (1976 [1969] vol. I: 253-255). Véase sobre esto también la Postfazione di D. Borrelli a Certeau, M. (2000: 300).

la repetida afirmación de las monjas poseídas por el demonio en Loudun, las que aun hablando siempre en primera persona insisten en afirmar que están habitadas por varias personificaciones del demonio, y luego, anticipándose en algunos siglos, repiten continuamente las palabras de Rimbaud: “Yo es un otro”. “Designándose cada vez con nombres diversos –comenta Certeau– la poseída escapa al contrato lingüístico y quita al lenguaje su poder de ser para el sujeto la ley de su decir” (Certeau, 1977b: 274).

De la *xenitéia* de Abraham, a través de los idiotas de las crónicas medievales y las poseídas, toda la atención de Certeau termina por concentrarse sobre el hombre común: aquél que pasea por las calles, “el murmullo de la sociedad”, “héroe anónimo [que] viene de muy lejos”, y que “poco a poco ocupa el centro de nuestras escenas científicas”.¹⁶ Convencido, quizás más que otros, de que la verdadera cifra de una ciudad no se identifica ciertamente con su edificio más alto y monumentalmente más imponente y provisto de los mismos instrumentos de análisis lingüístico, con los cuales interpreta glosolalias y éxtasis en la edad moderna. Certeau se dedica a “leer” la vida contemporánea en Occidente, a escudriñar los hábitos y gestos cotidianos de una humanidad común, que a menudo las ciencias sociales condenan a no ser escuchada y que está escondida bajo un cobertor de datos empíricos, mientras los medios la presentan como alienada y alienante, hospedada en los *reality show* televisivos, eternamente necesitada de instrucciones “expertas” (cfr. Certeau, 1980c).

A través del desciframiento de los signos distintivos que tramsutan existencias periféricas y silenciosas en sujetos perspicaces, activos, autónomos, el historiador construye una semiótica de la vida urbana: localiza el invisible diseño táctico detrás de la actividad del caminar, y ve en aquel que camina un autor e inventor dispuesto a transformar los propios pasos en específicas prácticas organizadoras. Quien recorre calles y plazas termina por emitir “enunciaciones peatonales”, y al hacerlo, elabora auténticas figuras “retóricas pedestres”.

Habitar la ciudad significa para Certeau concebir el espacio atravesado día a día como si se tratase de utilizar una escritura; es un modo de escapar de la planificación y del control de quien la ha diseñado mediante la actuación de “astutas” tácticas deambulatorias y para contribuir a una incesante reformulación de su historia. Dos siglos de cultura sobre la modernidad son así revisitados en *La invención de lo cotidiano* para emerger radicalmente transformados: el sufrimiento desesperado del transeúnte apurado, escondido en la muchedumbre anónima, que triunfa desde los primeros decenios del 1800 hasta la segunda posguerra en el imaginario de las dos orillas atlánticas de Poe a Baudelaire, de Walter Benjamín a King Vidor y David Riesman, cede progresivamente el paso a la conciencia doliente de individuos ciertamente empobrecidos y ofendidos, pero reactivos, provistos de inteligencia, fantasía, imaginación.¹⁷



¹⁶ Son palabras de la “Dedicatoria” de *La invención de lo cotidiano* (Certeau, 2001: 25).

¹⁷ Para una discusión sobre estos puntos cfr. Buchanan, (2000: 108-125).

Después del 11 de septiembre, las páginas de Certeau de ninguna manera se revelan fechadas; por el contrario, están hinchadas de prometedoras indicaciones relativas a las sagacidades mediante las cuales, si bien en el interior de aglomerados rígidamente organizados, los habitantes de la ciudad, marginales en el nivel económico y social, se arriesgan a no ser del todo aplastados por la dureza de las condiciones de vida, a reapropiarse de algunos espacios y a poner en acto “procedimientos de creatividad cotidiana”. *La invención de lo cotidiano* está continuamente atravesado por intuiciones fulminantes relacionadas con la posibilidad de considerar “las astucias de los consumidores” como parte de un intento ingenioso tendiente a “constituir la trama de una antidisciplina” (Certeau, 2001: 8-9). A pesar de ser sensible a la lección del primer Foucault, Certeau es en realidad un convencido intérprete de la ineliminable capacidad de los sujetos de interactuar con las formas a través de las cuales se expresa el poder, y de elaborar incesantes intentos para *descentrarse*; y quizás en esto se acerca más a la elaboración foucaultiana de los últimos años, aquella de las “tecnologías de sí”, en la que el pensador de Poitiers se hace portador de una concepción de subjetividad algo diversa de la que había caracterizado las grandes obras de los primeros años setenta.¹⁸

No se trata más de subjetividades agresivas, plenas, “rebeldes”, cercanas y similares a aquellas propuestas por la sociología, la antropología y la historia social marxista durante los años sesenta. Los sujetos de Certeau siempre están, y de todos las maneras, internamente escindidos, examinados a través de aquella lectura lacaniana que él bien conocía y a la que se sentía muy cercano por la asidua y prolongada frecuentación de los Seminarios de *Ecole freudienne*¹⁹, que nada concede al heroísmo idealizado de algunos protagonistas, y tanto menos privilegia los recorridos sofisticados del *flâneur* del siglo XIX, revisitado con otras intenciones por la lectura benjaminiana de comienzos del 1900.

De acuerdo con esta concepción, la ciudad decertiana es antimonumental y minimalista; no tiene un centro, sino infinitos puntos de cruce en los cuales los habitantes desarrollan una gran cantidad de prácticas diminutas, lugares donde se multiplican las modalidades para ejercitar una “creatividad subrepticia” y se insinúan “procedimientos –multiformes, resistentes, astutos y obstinados– que escapan a la disciplina sin estar, sin embargo, fuera del campo en el cual ella se ejerce” (Certeau, 2001: 149-150). La metrópoli occidental, descrita por Certeau a comienzos de los años ochenta, se asemeja a un mapa cuyo manifiesto trazado está constituido por algunas amplias líneas rectas reguladoras bajo las cuales proliferan, invisibles, formas escondidas de resistencia, tentativas de eludir los pasajes obligados previstos por los planificadores; los puntos de recolección se fragmentan continuamente, crece el número de las exiliadas imprevistas, los márgenes se reproducen.²⁰

¹⁸ Sobre esta “vuelta” de Foucault, reenvío a las diversas contribuciones recogidas en el volumen a cargo de Martin, L.H., Gutman, H., y Hutton, P.H. (1992). Ver también Barker (1993).

¹⁹ Cfr. los ensayos recogidos en Certeau (1987b).

²⁰ Este aspecto de la obra de Certeau ha sido profundizado por diversos autores, cfr. en particular la interesante contribución de Reynolds, Fitzpatrick (1999).

Pero entonces, ¿cómo reproducir esta realidad? ¿Cómo “hacer escuchar” la voz de los marginales? En pocas palabras: ¿Qué significa *heterología* en un sentido propio? En el análisis de Certeau, se trata de proceder a “escribir” todas aquellas formas orales que han quedado *al margen* de las operaciones que han visto triunfar una práctica de la escritura. “El salvaje, el loco, el niño, la mujer” continúan hablando, aunque si lo que dicen “escapa” a una economía sociocultural, a la organización de una razón, a la difusión de la escolarización, al poder de una élite y, en fin, al control de la conciencia iluminada” (Certeau, 2001: 225). El intento de la *heterología* es el de “escribir la voz”, afirma Certeau y de transformar en signo escrito, legible, comprensible y finalmente domado, aquello que había quedado totalmente del todo extraño a la escritura; y al hacerlo de esta manera lo traduce y lo explica, lo amaestra, lo cubre de elementos que no le pertenecen. Pero algo permanece fuera de esta práctica de conversión, se pierde y se esconde: la *heterología* trata de dar cuenta de tal pérdida.

Aquí, en el análisis decertiano acerca de cuál será el lenguaje, o mejor dicho, la modalidad de escritura específica elegida para este fin, se diseña un horizonte de objetivos comunes con los protagonistas del debate en torno a la literatura “testimonial” latinoamericana (cuyo ejemplo más famoso es la autobiografía recogida –y también *escrita*– por la periodista Elizabeth Burgos-Debray, publicada con el título de *Yo, Rigoberta Menchú*), cuyas pretensiones de reproducir la voz auténtica del subalterno son trastornadas y subvertidas por la experimentación de Eltit, refractarias a todo intento de rescate autoconsolatorio e identificación ingenua.²¹

Lumpen de América

Otras particularidades totalmente diferentes marcan desde los años sesenta en adelante las capitales sudamericanas, megalópolis oprimidas políticamente por las dictaduras militares de Chile, Argentina, Uruguay y Brasil, en las que los únicos espacios donde es posible ejercer formas de resistencia son las plazas del centro, sitios que designan el lugar de fundación de la ciudad misma y, por eso, son caracterizadas por profundos reclamos a los orígenes de la nación y a su identidad histórica. Ocuparlas, aunque sólo por poco tiempo, es un gesto cargado de mensajes de significado abiertamente político, si con este término se indica etimológicamente algo que corresponde a la *polis* y al espacio público. Así ocurre en el centro de Buenos Aires, lugar en el que se yergue el Palacio de Gobierno ocupado por los militares, donde a partir de 1976 la ronda de las Madres de Plaza de Mayo se mueve incesante un jueves detrás de otro para reclamar verdad y justicia por los propios hijos desaparecidos; así es para la Plaza de Santiago de Chile, transformada en palco escénico de ocasión en los inicios de los años ochenta, en la que se desarrolla la trama de la novela experimental de Diamela Eltit, entonces joven escritora de vanguardia, y hoy convertida en una célebre intelectual de la oposición democrática.

²¹ Sobre este punto fundamental está el ensayo de E. Sklodowska (1996) que ofrece una serie de interesantes ejemplos de interpretación crítica sobre literatura testimonial.

Aun siendo lejanos y diversos por sexo, origen, edad y formación cultural, Certeau y Eltit comparten al menos dos dimensiones importantes al enfrentar el tema de la marginalidad: el elemento *espacial* y el *visual*. Para ambos, la historia y la política encuentran una explicación y razón de ser sólo en virtud de su colocación en lugares precisos del mundo y de la ciudad, y llegan a ser comprendidas y explicadas a través de signos icónicos (un cuadro, una foto, un diseño, un encuadre fílmico, un video). Su crítica a la sociedad del espectáculo se desarrolla usando sus componentes típicos. Espacio e imágenes visibles son elementos utilizados por ambos estudiosos para construir, junto a una particular lectura del mundo marginal, una concepción bastante original de la subjetividad. Los protagonistas de los escritos de Certeau y de Eltit son personajes no heroicos, atormentados, rabiosos, clínicamente definidos como locos, seres privados de estabilidad y equilibrio, y sus vivencias son analizadas y contadas sin ninguna pretensión de construir perfiles individuales armoniosos y completos. Por el contrario, se trata de contribuciones que ofrecen soluciones insólitas al debate relativo a la posibilidad de “dar de nuevo voz a la alteridad”. Tanto Eltit como Certeau se colocan, en efecto, en la vertiente opuesta a la tendencia difundida en las ciencias sociales e históricas desde los años sesenta, que pretende “hacer hablar” a los excluidos, a los iletrados y a los subalternos en general, alimentando una omnipotente fantasía ventrílocua que consentiría a algunos intelectuales militantes de dar voz (y escritura) a indígenas y analfabetos.

Ambos son conscientes de que las posibilidades de lograr reproducir fielmente la palabra ajena son del todo ilusorias. Si bien son colocados en una vertiente de la discusión que no coincide con aquella estimulada por Spivak en los años ochenta,²² Certeau y Eltit no se sustraen, en cambio, a la responsabilidad de individualizar las maneras a través de las que los lenguajes silenciados y trastornados de los marginales pueden, al menos, comenzar a ser percibidos y escuchados en el respeto de su diversa condición, tratando por todos los medios de restituirles, en parte, una ineliminable e intrínseca cualidad *otra*. Tal objetivo es perseguido por nuestros autores de modos que parecen muy diversos. Para uno, el punto de apoyo es la concepción de la historia y la construcción de una perspectiva teórica y filosófica definida como *heterología*; y para la otra, un proyecto de relación entre estética y política ya alejado del marxismo y abierto a comprender la experimentación de modalidades artísticas expresadas en nuevas formas de resistencia política.

Con poca o ninguna excepción, en los países sudamericanos la resistencia política se manifiesta casi indefectiblemente con la presencia de la ciudadanía en la plaza principal, corazón pulsante urbano, sede de las mayores instituciones civiles, políticas y religiosas (cfr. Rosenthal, 2000). De alguna manera, se trata de un legado del dominio español, que impone a las tierras del Nuevo Mundo una estructura urbana reticular hecha de calles paralelas que se cruzan y convergen hacia el centro. En otros países, la *plaza* es reminiscencia de antiguas sistematizaciones precoloniales, como están trayendo a la luz los estudios de la arqueología mexicana,

²² Me refiero sobre todo al ensayo *Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice*, publicado originalmente en 1985 en la revista *Wedge*, y sucesivamente ampliado e incluido en la colección *Marxism and the Interpretation of Cultures* (1988). Sobre eso, Spivak volvió varias veces, cfr. en particular Spivak (1996b).

mesoamericana y andina, el lugar en el cual se reflejan jerarquías sociales y representaciones espaciales de la sociedad, sede de complejos rituales y de intensas interacciones.²³

Durante el decenio en el que los regímenes militares triunfan en Sudamérica, la plaza central de Buenos Aires y de Santiago se convierten en lugar de pasaje y de *performance* por parte de marginados sociales y de perseguidos políticos—ya sean familiares de *desaparecidos* o artistas de vanguardia— que cuestionan la pretensión centralizadora de la dictadura, rediseñando los confines del espacio ciudadano con los propios pasajes e incursiones. Al recorrerla incesantemente en los años de la dictadura militar, efectuando paradas en su interior, las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en Buenos Aires anulan el carácter inaccesible del poder político totalitario, dan vuelta una jerarquía tradicional entre el espacio público y el privado.²⁴ En la plaza de Santiago, descrita por Eltit, cineastas, vagabundos y prostitutas asisten al espectáculo montado por la protagonista de la novela *Lumpérica*.

El personaje principal de *Lumpérica* es una mujer marginal—L. Iluminada— una *lumpen* de América, como indica el título del libro, que habla por la noche desde el centro de una plaza, y cuyo cuerpo se encuentra constantemente sometido a un haz de luz, ojo del poder siempre abierto que la vigila. La autora, que estaba comprometida en la redacción de este texto ya desde fines de los años setenta, y había elegido leer algunas partes en voz alta en un burdel de la ciudad, en esa época formaba parte de un grupo de artistas denominado CADA (Colectivo Acciones de Arte). Este grupo de vanguardia, activo en Chile entre 1975 y 1982, reunía poetas, pintores, cineastas y también un sociólogo, y se proponía desmontar el sistema de representación histórica tradicional a partir de una crítica y de una reformulación teórica, técnica y social de la imagen (principalmente fotográfica). El grupo tenía intención de utilizar también instrumentos tradicionales—el cuerpo y la biografía, la ciudad, el paisaje social— para sugerir soluciones alternativas (la *performance*, los videos, las intervenciones callejeras). Al realizar estas acciones, se proponía volver a poner en discusión los géneros artísticos convencionales con el fin de interrogarse sobre las condiciones que hacían posible la producción de la obra de arte en un período muy particular—Chile entre el 75 y el 82—, años de expansión económica que concluyen con un endurecimiento del régimen.²⁵

Aun si se colocan, inequívocamente, en un frente anti-Pinochet, no se trata de artistas y de obras que puedan ser etiquetados con facilidad como pertenecientes a una “cultura de oposición”. Las obras y las iniciativas del grupo CADA y de otros artistas chilenos activos en aquel período, se caracterizaron por el hecho de presentarse como productos contingentes, frutos de una situación de emergencia

²³ Cfr. sobre este punto Low (1995) y también, para el área andina, Moore (1996).

²⁴ Sobre la relación de las Madres y Abuelas con el espacio público reenvío a Di Cori, P., (2000).

²⁵ Obtengo la información sobre el grupo CADA., del libro de Sylvia Tafrá (1998). Sobre la escritora véanse también los ensayos recogidos en Lértora (1993) y Olea (1998), Avelar (1999: 164-185). Véase también M.B. Tierney-Tello (1996).

política, y de ser refractarios a una lectura obvia e inmediata. En un cierto sentido, la difícil situación política chilena se encontraba *inscripta* en su interior. La tendencia emergente de estas obras es, más bien, la de sustraerse a la tradición de una “estética de resistencia” obediente respecto a los criterios convencionales de representar la opresión (la equivalencia imagen/contenido social típica de tanto arte “comprometido”, por ejemplo), de *desterritorializarse*²⁶, para aventurarse en el terreno inexplorado de las enunciaciones que escapan a las más obvias categorías interpretativas de estampa ideológica concernientes a una subjetividad “de clase” o “latinoamericana”. La elección de privilegiar figuras excéntricas y limítrofes de la marginalidad, de sustraerse a tomas de posición hasta demasiado obvias sobre la militancia, han hecho difícil el trabajo de estos intelectuales de comunicar y de interpretar, y los ha colocado en posición marginal en el interior de las formaciones políticas tradicionales. Su eficacia expresiva ha sido reconocida y se hizo visible solo años más tarde. Ciertamente, este es el caso de *Lumpérica* de Diamela Eltit, obra imposible de leer como se podría hacer con un producto del *nouveau roman* francés o del grupo italiano del 63. *Lumpérica* coincide literalmente con la situación histórica, política y social dentro de la que es producida, pero al mismo tiempo se coloca transversalmente respecto de las instituciones y las tradiciones culturales, o mejor dicho, las (re) atraviesa desde los márgenes.

Eltit sintetiza en su propia persona una serie de elementos característicos de la marginalidad: ser mujer, feminista, opositora a la dictadura, artista de vanguardia. Desde esta posición marginal, la escritora terminará por ocupar un lugar absolutamente central en la cultura democrática de los últimos años. En el curso de los años ochenta, Eltit publica otras tres novelas; se convierte en una escritora famosa, conocida fuera de Chile y estudiada en muchas universidades norteamericanas y europeas. Luego comenzó a colaborar con el ministerio de la cultura chilena y con instituciones gubernamentales, como agregada cultural en México, alternando la escritura experimental con intervenciones y ensayos de crítica cultural para ajustarse más tarde como protagonista ya madura dentro de la más consagrada tradición literaria latinoamericana. Y aunque la voz de la marginada pertenece a los tiempos pasados, Eltit no dejará de interrogarse problemáticamente sobre la realidad de quien es condenado a permanecer en los márgenes de la sociedad.²⁷ Su primera novela *–Lumpérica–* permanece como un ejemplo entre los más importantes de la literatura latinoamericana contemporánea de innovación del lenguaje literario y de ejercicio de la crítica política en un momento particularmente difícil como lo fue el primer decenio de vida del régimen de Pinochet.²⁸

²⁶ Esta es la expresión “deleuziana” utilizada por Nelly Richards que es una profunda conocedora de estos artistas (Richards, 1989: 13).

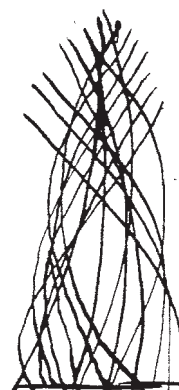
²⁷ Cfr. las intervenciones sobre el lenguaje de los vagabundos de la calle, y sobre las fotografías de los reclusos en un manicomio estatal chileno tomadas por Paz Errázuriz: Eltit (1989), Eltit, Errázuriz (1994). Sobre estos trabajos cfr. Tierney-Tello, M.B. (1999).

²⁸ Cfr. el ensayo de M. Green, *Diamela Eltit: a Gendered Politics of Writing*, cuyo texto está disponible en Internet, buscando el nombre de Eltit a través de www.google.it.

Cuando la protagonista de su novela habla y actúa desde una plaza en el centro de la ciudad, sus gestos contribuyen a subrayar la transformación sucedida a continuación de la instauración del gobierno militar de un lugar simbólicamente cargado de resonancias a los orígenes y a la fundación.²⁹ Esta plaza, que en los años más oscuros de la dictadura no es vivida como un lugar central, sino solo como una encrucijada, un punto de pasaje de los habitantes de Santiago, es ocupada por la protagonista y otros marginales como ella, que la habitan transitoriamente.

Además, es de destacar que en el libro no hay solo texto escrito; la plaza desde donde habla la protagonista es también la escena donde se realiza un film; el texto mismo es continuamente interrumpido y las escenas son repetidas varias veces como en un set cinematográfico, y cada una de estas interrupciones se convierte en una ocasión para reproponer, como un gesto de iniciados, la refundación de un espacio destruido y violentado por la dictadura. En cierto sentido, se trata de una obra de resacralización de la plaza. Pero el texto de Eltit es también un modo de volver a atravesar críticamente la estructura de la novela tradicional: no hay trama, no hay narración convencional en *Lumpérica*; en el libro, el tiempo es circular, los gestos de la protagonista se repiten como si siguieran un ritual iniciático. Es la temporalidad oprimida de quien vive en un régimen totalitario.

La protagonista lleva adelante su búsqueda a través de una serie de *performances* que utilizan el cuerpo como instrumento principal. Se convierte en mujer pública y hace política a través del propio cuerpo, que es sometido a heridas y torturas. En el libro está incluida una foto del cuerpo de la protagonista marcado e inscripto, casi una contraposición visual del cuerpo de la indígena América diseñado en la ilustración que precede la investigación de Certeau sobre *La escritura de la historia*, desnuda superficie lisa que se ofrece indefensa a la mirada y a la escritura del conquistador Américo Vespucio.³⁰



²⁹ Cfr. Tafrá (1998: 49 y sgg.) Véase también Pratt (1996).

³⁰ Una estampa holandesa del siglo XVII, potente alegoría de la violencia de la Conquista, abre el libro de Certeau sobre *La scrittura della storia*, que la editorial Gallimard publica en 1975, y que será de allí traducido al italiano y publicado por una casa editora romana poco conocida, una representación en blanco y negro que acompaña el prefacio del volumen. En algunas traducciones, como en la italiana, ella está impresa nada menos que junto al título, y por lo tanto, de alguna manera, lo precede para constituirse en un verdadero y propio epígrafe visual. En ella, un caballero con las insignias de la navegación y de la proveniencia europea, está parado frente a una mujer desnuda con la cabeza ceñida de plumas que desde una hamaca, con el brazo diestro levantado, devuelve un ademán al conquistador. Del escrito que acompaña esta ilustración, aprendemos que ella pertenece a una edición del volumen de Jean-Théodore de Bry, *Americae decima pars*, publicado en Oppenheim en 1619 en la cual se encuentra representado “el explorador (A. Vespucci) delante de la india que se llama América”, sobre el modelo de un grabado de Theodor Galle, retomado por holandés Jan van der Straet (ca. 1575). Escribe Certeau: “Américo Vespucio, el Descubridor, llega del mar, a pie, vestido, acorazado, cruzado; porta las armas europeas del sentido y

La escritura de la Conquista

La aguda y sensible lectura de la Conquista, propuesta por Certeau, es ciertamente colocada en el clima político y socialmente eferescente de los primeros años setenta, y de algunos grandes cambios que se estaban verificando en la historiografía occidental, hasta aquel momento, poco proclive a volver a poner en discusión el propio etnocentrismo. Si bien desde los años treinta, diversos estudiosos latinoamericanos estuvieron comprometidos en la valorización de las tradiciones lingüísticas y culturales indígenas, y en el intento de una reescritura de la propia historia, esta última seguía siendo inexorablemente reinterpretada dentro de esquemas europeos y occidentales. En el curso de los años cincuenta, Miguel León-Portilla había comenzado a publicar en México los documentos en lengua náhuatl sobre “el desastre de la Conquista”, las versiones indígenas del arribo de los españoles a México, y algún tiempo después el historiador francés, Natahn Wachtel, construía su *Visión de los vencidos*, uno de los mejores resultados del proceso que, en el curso de los años sesenta y setenta, sometió la historiografía occidental a cambios radicales en las perspectivas teóricas, las metodologías de investigación y los argumentos examinados.³¹ Uno de los aspectos más notables y relevantes de estas transformaciones fue la expansión de temas ligados a sujetos tradicionalmente excluidos hasta aquel momento de la disciplina: protagonistas de estratos sociales subalternos, genéricamente marginales y “diversos”.

Sin embargo, dentro de la historia social existían posiciones muy diversas. Una característica prevaleciente entre los historiadores comprometidos con éxito en renovar las prácticas de investigación ya anticuadas –y a menudo obteniendo los resultados excelentes que conocemos y de los cuales la disciplina histórica salió irreversiblemente cambiada– fue sin duda la tendencia, que quizás con algunas imprecisiones podremos describir como la actividad de “dar voz”, de “hacer hablar”, en una palabra de “representar” la Alteridad. Michel de Certeau se movió en otra

tiene detrás de sí los vasallos que llevarán hacia el Occidente los tesoros de un paraíso. De frente, la India *América*: mujer, desnuda, presencia innumerable de la diferencia, cuerpo que se presenta en un espacio de vegetación y de animales exóticos. Escena inaugural. Después de un momento de estupor sobre este umbral marcado por una columnata de árboles, el conquistador se apresta a *escribir* el cuerpo del otro y a *trazar* la propia *historia*. Hará el cuerpo historizado –el blasón– de sus trabajos y de sus fantasmas. Será América “latina”.

Esta imagen erótica y guerrera tiene un valor casi mítico. Representa el inicio de un nuevo funcionamiento occidental de la escritura. “Pero la que viene así puesta en marcha es una colonización del cuerpo por parte del discurso del poder. Es la escritura conquistadora: usará el Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribir el querer occidental” (Certeau, 1977b: XV).

³¹ Cfr. León-Portilla (1959), Wachtel (1971). Para un encuadre historiográfico de estos problemas en los años setenta v. también Wachtel, 1981 [1974].

dirección, como demuestra *La escritura de la historia*³², obra en la que se empeña en una operación que solo en apariencia muestra algún signo de afinidad con cuanto parece hacer en aquel mismo período la historia social en Francia, en Inglaterra, en los Estados Unidos y en Italia. En realidad, su visión de cómo suceden los procesos de silenciamiento de quien se rebela, de quien transgrede, de quien vive en la opresión, por parte de las jerarquías (sociales, políticas, económicas y religiosas) es, en muchos aspectos, diferente de aquella de sus contemporáneos. Antes que limitarse a “dar voz” –y por lo tanto, a concebir mecánicamente la relación con el silencio, como algo que se puede superar con una simple operación de “inversión”, como puede hacer una historiografía progresista– Certeau pone una serie de interrogantes respecto de las características del espacio lingüístico existente en torno a quien calla o a quien habla, examinando un lenguaje que parece incomprensible y es de muy difícil análisis: el de los locos, de los poseídos, de los místicos.

Certeau no hace hablar a ninguno en particular, ni los hombres ni las mujeres de los que se ocupa en sus trabajos se vuelven jamás importantes, ni siquiera cuando se encuentran en el centro de un ensayo, o cuando él reconstruye filológicamente la existencia y la cultura de ellos. No reemplaza a los sujetos sobre los que escribe, no se convierte ni en ventrílocuo ni en director, más bien se compromete en un trabajo mucho más similar al del psicoanalista; sobre todo *escucha*. En segundo lugar, *ausculta*—a sí mismo junto a los otros historiadores dentro de la disciplina—; vale decir trata de analizar no tanto de qué cosa se ocupa “la Historia”, sino cuáles son las condiciones que la han hecho y la hacen posible, es decir, en qué modo es construida, qué resultados produce. Para decirlo de una manera sucinta: *cómo está escrita*. Para Certeau “la operación histórica es la combinación de un *lugar* social, de *prácticas científicas* y de una escritura” (Certeau, 1973b: 37).

En Occidente, los orígenes de este conjunto –y de esta escritura– se remontan, de acuerdo con Certeau, a los decenios de los inicios del siglo XVII; lo que estamos habituados/as a considerar “historia” nace de las circunstancias que acompañan un evento epocal: el llamado “descubrimiento” de América por parte de los europeos y la Conquista, acaecida desde fines del 1400 en adelante. Éste es, para los europeos, según una lectura difundida, el momento al cual se remonta el encuentro-confrontación-desencuentro con la Alteridad, en este caso, representada por las culturas y civilizaciones llamadas precolombinas, el universo indígena que puebla América.

Según el estudioso Luis Montrose, que ha reconstruido con gran fineza el significado de la difusión de imágenes semejantes a ésta desde fines del 1500 en

³² Este libro tiene un contenido compuesto que puede fácilmente desorientar al que lo lee, por la variedad de temas afrontados, en apariencia poco conciliables entre ellos: del ensayo epistemológico de la primera parte se pasa a los problemas de la historiografía religiosa del siglo XVII, al relato de Jean de Lèry (que publica en 1578 una *Storia di un viaggio fatto nella terra del Brasile*, considerado en *Tristi tropici* por Lévi-Strauss un verdadero y propio “breviario del etnólogo”), a los fenómenos de posesión femeninas, para terminar con un denso análisis y discusión en torno a *Moisés y el monoteísmo* de Freud.

adelante, la ilustración que precede al inicio del libro de Certeau sugiere que el encuentro con el Otro se constituye sobre un elemento exquisitamente visual, prototipo de una iconografía etnocéntrica que dominará por mucho tiempo en la cultura occidental (Montrose, 1991). El resultado de tal encuentro es una representación que, aunque viene solo escrita, contiene numerosos elementos que facilitan una inmediata transposición visual; quien viaja y refiere lo que ve con la propia escritura, no hace otra cosa que describir, a menudo de manera detalladísima, lo que recuerda haber visto; más que escribir es cómo si esbozara el bosquejo para hacer un diseño o pintar un cuadro; construye una modalidad con la que defiende un derecho a la autoridad de la realidad objetiva, porque está basada sobre la afirmación de “haber visto con los propios ojos”.

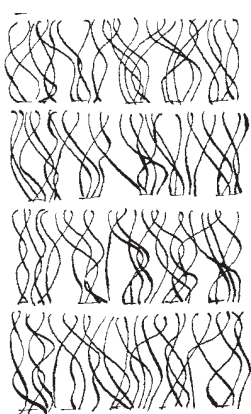
Vivir en los márgenes

A diferencia de otros intelectuales franceses, y no solo, que a menudo viajan a los países no occidentales, enseñan, dan conferencias y después vuelven al llamado Primer Mundo, aparentemente inalterados, Certeau exhibe los signos de este encuentro/confrontación. Escribe sobre las masacres consumadas en América Latina, en un escrito titulado *La larga marcha india*; denuncia las torturas de los militares y la violencia cotidiana de los regímenes dictatoriales de los países latinoamericanos; pero por sobre todo trata de autointerrogarse, de trabajar críticamente desde el interior de su propio lenguaje y de la historiografía de pertenencia (que es también la de los colonizadores).³³

Lumpérica, de Diamela Eltit, es una de las voces que, aun de manera transversal e indirecta, se halla confrontada con esta posición. Justamente por su carácter narrativo experimental, *Lumpérica* constituye una respuesta original a los interrogantes que Certeau se planteaba en sus investigaciones sobre el origen de la escritura y de la historia.

La operación intelectual y política que aquí se lleva adelante no puede expresarse sino en la subversión de los lenguajes, en la transgresión de convenciones literarias y géneros tradicionales. El terreno privilegiado sobre el que medirse se convierte en la exhibición del propio cuerpo herido y violentado –gestos que en años recientes se han vuelto notorios a través del trabajo de los artistas comprometidos en el llamado *body art*– representado literariamente por fuera de los cánones preestablecidos.

A la prosa experimental de las novelas, Eltit flanquea otras intervenciones de escritura que acompañan su búsqueda de modalidades nuevas con las cuales hacer explícitos los rasgos de la violencia que el régimen político impone al país, y el logro de una *eticidad* del trabajo artístico. Dos trabajos, en particular, se señalan por la eficacia expresiva y por la originalidad con la que obtiene tales resultados (el libro titulado *El Padre Mío* (1989), y el texto que comenta las extraordinarias fotografías tomadas por la amiga Paz Errázuriz publicadas con el título *El infarto del alma* (Eltit,



³³ Cfr. Certeau (1977c); véase Certeau (1987c) y el comentario de Pierre Vidal-Naquet (1987).

Errázuriz, 1994). En el primer caso, se trata de un monólogo casi incomprensible, una transcripción de los discursos de un mendigo esquizofrénico que vive en la calle, instalado en un espacio de la periferia de Santiago (llamado “el Padre Mío”, expresión que se reitera con frecuencia en las palabras privadas de sentido pronunciadas por el hombre) y recogidos por Eltit durante tres encuentros sucesivos, efectuados entre 1983 y 1985. No hay, por parte de la escritora, ninguna intención ni pretensión de proveer interpretaciones de tipo psiquiátrico o sociológico a esta lengua trastornada y desconcertante; hay, en cambio, un profundo deseo de autointerrogarse en torno al lugar desde donde es posible “recoger estas palabras” (Eltit, 1989: 16), que para ella puede ser solo aquel de la literatura. Como “las poseídas” de Loudun, cuyas confesiones están compuestas atravesando en una rotación continua todos los diversos nombres de/por quienes son “habladas” –Asmodeo, Isacarion, Leviatán, Aman, Balam, Behemot (Certeau, 1977b: 272)–, así el monólogo del *Padre Mío* se desarrolla circularmente alrededor de algunos nombres, a menudo nombres significativos del poder (emergen continuamente algunos de los exponentes de la vida política chilena, desde Frei a Pinochet a Alessandri). El hombre habla, así, como se habla en un país devastado por la dictadura. Escuchar sus frases redundantes, despedazadas y privadas de un sentido inmediatamente comprensible, significa tomar conciencia de la realidad del país. “Es el Chile, [piensa/escribe Eltit en la presentación del texto] el Chile entero y a pedazos en la enfermedad de este hombre; jirones de diarios, fragmentos de exterminio, sílabas de muerte, pausas de mentira, frases comerciales, nombres de difuntos. Es una crisis profunda del lenguaje, una infección de la memoria, una desarticulación de todas las ideologías. Es una pena, pensaba” (Eltit, 1989: 17).

Al escuchar los discursos inconexos del hombre, figura patriarcal, resultado del autoritarismo político, se advierte que hay otra cosa, junto a la conciencia de cómo la violencia se halla acechando hasta en la construcción misma del lenguaje. Los vagabundos que viven en los márgenes de la ciudad no son sólo seres destituidos de toda posibilidad de existencia decente, sino que reflejan una nación devuelta esquizofrénica por el ejercicio sistemático de la tortura y de la represión por parte del régimen. Lo que es particularmente importante del trabajo de Eltit es la decisión de la escritora de elevar justamente este tipo de monólogo a la dignidad del testimonio político. Desde este punto de vista, *El Padre Mío* constituye una provocación respecto a toda aquella literatura testimonial que está basada sobre un proceso de identificación con quien habla por parte de quien escucha y registra.

Cuando, en su introducción, subraya el carácter repetitivo, fragmentario del discurso delirante del “Padre Mío”, que parece rodar continuamente sobre sí mismo, y varias veces es interrumpido y retomado hasta adquirir una fisonomía barroca (“Su vertiginosa presencia lingüística circular no tenía ni principio ni fin. El barroco se había implantado en su lengua hasta hacerla explotar”), Eltit exalta las cualidades intrínsecas (Eltit, 1989: 15). Al hacerlo, por un lado, ofrece una solución convincente, lejana de la posición de defensa de la literatura testimonial sobre bases solidarias, por otro lado, logra superar el *impasse* de la crítica deconstruccionista respecto de la figura del testigo, cuyo escepticismo estaría totalmente fuera de lugar en el contexto chileno de aquellos años.³⁴ En *El Padre Mío*, la lengua del esquizofrénico no es

³⁴ Sobre estos puntos reenvío al análisis puntual de Tierney-Tello (1999).

“traducida”, ni psiquiatrizada, sino examinada en sus componentes literarios en una operación cuyo objetivo estético termina por coincidir con la protesta política; y el protagonista adquiere, así, una autonomía y dignidad que de otro modo le sería negada. No se siente una compasión desinteresada y autoconsolatoria por la mente enferma del hombre; eventualmente, prevalece el horror por una condición que en lugar de encerrarse toda en la patología del individuo singular, termina por extenderse a la de un país gobernado por una dictadura sanguinaria.³⁵

En *El infarto del alma*, obra a cuatro manos, de escritura y fotografía juntas, la estrategia de convergencia entre ética, estética y política es todavía más explícita, subrayada por el profundo impacto visual que suscitan las fotografías tomadas por Paz Errázuriz. El tema del libro es el amor entre los internados en un hospital estatal para enfermos mentales en el sur de Santiago, en el pueblo de Putaendo. Se trata, a menudo, de pacientes hundidos en la indigencia, muchos de los cuales ni siquiera poseen un nombre registrado y sólo tienen vínculos entre aquellos que logran formar dentro del manicomio. La fotógrafa y la escritora establecieron, en el curso de un cierto número de visitas, una relación de confianza y confidencia con los internados, que son retratados en pareja, abrazados, sosteniéndose la mano, en actitudes afectuosas, sonrientes y amigables, con una simpatía cómplice hacia el objetivo.

Todos los lugares comunes sobre el hospital psiquiátrico se encuentran en este libro dados vuelta, comenzando por los edificios que hospedan a los enfermos. Las tres fotografías que reproducen los corredores interiores –las paredes descascaradas, las ventanas rotas, algunos pacientes hechos un ovillo sobre sí mismos sobre la tierra o extendidos en un pose desoladora– están al final del volumen, no al comienzo, así que se ven solo después que uno ha visto la secuencia de las otras treinta fotos que representan parejas de locos enamorados. Algunas de estas parejas son retomadas en estos mismos corredores desolados que aparecen al final, pero mirando la foto hacemos poco caso del fondo, sentimos en cambio atracción por la expresión del rostro de los internados. Si bien muchos de estos rostros están deformados por la enfermedad, no sentimos nunca compasión; no dan miedo, no nos empujan a mirar a otro lado y a dar vuelta la página para escapar de la miseria y del dolor que inevitablemente comunican. Por el contrario, estas fisonomías y los gestos de enamorados de los cuerpos entrelazados y cercanos ejercen una extraña influencia sobre nosotros; vuelven los ojos a la máquina fotográfica plenos de dignidad y orgullosos de ser retratados junto a sus propios compañeros; algunos expresan alegría, otros el pudor de tímidos enamorados. Y, así, mirándolos, estamos constreñidos más que a reflexionar sobre su condición, a pensar en el amor, en la locura del amor, en el amor de los locos, en nuestros amores.³⁶

El texto de Eltit está compuesto por trozos de diversos géneros. Algunos son de carácter explicativo y sirven para describir la relación de conocimiento y de amistad que las dos autoras han establecido con los internados; otras veces, son

³⁵ Sobre la esquizofrenia de los vagabundos de la calle cfr. el interesante trabajo de Lovell (1997).

³⁶ Uno de los mejores ensayos sobre este trabajo de Eltit y Errázuriz es el de Ramos (1998).

páginas en las que la escritora reflexiona sobre la violencia que se abate sobre estos seres olvidados por la sociedad y por el estado; en algunos casos, a través de trozos en primera persona, escribe sobre la propia situación amorosa. Los protagonistas de *El infarto del alma* no expresan ciertamente los rasgos de una subjetividad fuerte y vencedora, pero no están para nada distantes o perdidos en sus propios delirios como la tradición de la fotografía médico-psiquiátrica del 1800 en adelante nos ha siempre acostumbrado a ver.³⁷ El borde negro que encuadra los sujetos con nitidez, los encierra en un momento de presencia en el mundo más que frente al objetivo: la declaración de amor que enuncian delante de todos es subrayada por algunos de los textos de acompañamiento y retomada por la máquina fotográfica; su intimidad y su sexualidad vuelta evidente y visible por las fotos, molesta porque sobrepasa las tradicionales barreras entre lo normal y lo patológico, que querría privar a los locos también de la ternura, del amor y de la sexualidad.

En la parte central de este libro, en el que las páginas no están numeradas, Eltit se pregunta qué cosa significa pensar al otro en un lugar como el asilo psiquiátrico de Putaendo, y establece una relación inmediata con la experiencia del misticismo y el deseo de Dios. La reflexión sobre la alteridad y el significado del amor por el otro, del cual son elocuentes protagonistas los internados del hospital, la empuja a leer en la pérdida de los confines, típica de la locura, una semejanza con la omnipotencia de quien siente estar habitado por astillas divinas: “Expropiar lo otro de sí, o bien, donarse en cuerpo y mente al otro. Indagar, transitar entre la tiranía y la esclavitud. Arriesgarse, como los místicos, a ocupar todos los lugares, a abatir todos los lugares” (Eltit y Errázuriz, 1994).

Los enfermos expresan amor por el otro como en una parodia; están confundidos, perdidos, descoordinados, las fisonomías y los cuerpos poderosamente signados por la enfermedad, por la violencia de la reclusión, de los fármacos, de los ignotos orígenes. Y, así, uno se convierte para la otra en el espejo de la afirmación de “las poseídas” (y de Rimbaud): “Yo es un otro”. En el fondo, observa con justicia Eltit, “¿no es quizás ésta la pregunta del enamorado?: “¿Quién soy yo cuando me he perdido en ti?” (Eltit y Errázuriz, 1994). ¿No es quizás el estado del enamoramiento y de la pasión una experiencia de autoextrañamiento? Los internados de Putaendo llevan sobre sí, desde toda la vida, los signos de un rechazo ancestral de las propias demandas de amor, habitan un mundo en el que el deseo por el otro se ha convertido en su más auténtica realidad: están siempre listos para refugiarse en otro cuerpo, en otra mente; para habitar en otro lugar, para abandonarse y perderse en el otro.

Como en *El Padre Mío*, también en este texto ilustrado, Eltit logra reponer en la discusión los términos tradicionales de la relación de identificación entre quien escribe y quien lee por un lado, y quien es descripto y entrevistado por el otro, que en general caracteriza la literatura sobre los marginales y la elaboración de testimonios, los que, muy a menudo, se sirven de los testigos para perseguir otras metas de naturaleza ideológica o cultural. En ambos libros, los marginales se convierten en sujetos dotados de conciencia, precisamente a través de la atención y valorización de lo que los hace marginales (un lenguaje fragmentado y repetitivo,

³⁷ Fundamental sobre este punto es la investigación de Gilman (1991).

el rostro devastado por los sufrimientos psíquicos y por los fármacos). El tit no los embellece ni los domestica, pero los hace merecedores de todo nuestro respeto y nuestra sincera solidaridad. La escritora rechaza el rol de aquel que “hace hablar” a los testigos, para después revelarnos los secretos al resto del mundo como un mago que, en un cierto punto, revela los propios trucos. En este caso, en cambio, son ellos, estos testigos perturbados y olvidados por todos, quienes nos develan algo que no sospechábamos y no conocíamos todavía, en torno a la realidad psicótica de las dictaduras, a las relaciones entre internados en los hospitales psiquiátricos y al amor.

Entre el norte y el sur del mundo

En la hipotética confrontación entre el francés y la chilena que he querido sugerir, emergen indicaciones importantes que pueden ser de interés para quien se interroga sobre las posibles formas de relación entre culturas occidentales y no occidentales.

En ambos casos, se trata de liberarse de algunas convicciones todavía enraizadas en la cultura occidental de izquierda: que pueda haber una comunicación no conflictiva entre el norte y el sur del mundo, como entre varones y mujeres; que haya objetivos universales generalizables y no, en cambio, un denso enlazarse de diferentes posiciones y exigencias por respetar, precisamente por su diversidad; que el lenguaje –sea visual, escrito o verbal– tenga una transparencia para proponer como meta final y no sea, en cambio, vehículo de los profundos contrastes y laceraciones que caracterizan la sociedad en la que vivimos. Como justamente observa Nelly Richard, teórica latinoamericana que se ocupa de la relación entre cultura postmoderna eurocéntrica y culturas de las periferias del mundo, es necesario ser cautelosos contra un peligro: aquel de ahogar la propia diferencia en el mar de un festival exótico exaltante de la multiplicidad y la variedad en nombre de principios genéricos de convivencia (y supervivencia) intelectual y humana, típico de los discursos sobre el multiculturalismo y la globalización que prevalecen en occidente, cuyo resultado final es una enésima reafirmación de hegemonía. De este modo, postula Richard, la celebración de la diferencia, “no coincide con el derecho de los sujetos de esta diferencia de negociar las propias condiciones de control discursivo” (Richard, 1993: 160)³⁸, sino que confirma que, una vez más, la relación entre centro y periferia continúa permaneciendo firmemente en las manos de quienes ocupan una posición hegemónica.



³⁸ Richard, N. 1993, *Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist De-centering*, «boundary 2», n.3, pp.156-161, la cita está en la pág.160.

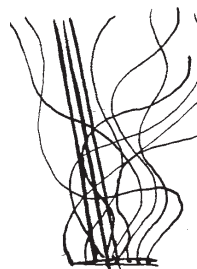


Bibliografía

- Agamben, G., *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- Ahearne, J., *Michel de Certeau*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Ashcroft, B., Griffith, G. y Tiffin, H., *The Post-Colonial Reader*, London, Routledge, 1995..
- Avelar, I., *The Untimely Present: postdictatorial Latin American Fiction and the Task of Mourning*, Durham, Duke University Press, 1999 (versión en español: *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago de Chile, Editorial Propio, 2005).
- Barker, P., *Michel Foucault: subversions of the subject*, London, Harvester, 1993.
- Benveniste, E., *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Torino, Einaudi, 1976.
- Beverly, J., *Subalternity and Representation*, Durham, Duke University Press, 1999.
- Beverly, J. y Achugar, H. (a cargo de), *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Lima, Latinoamericana editores, 1992.
- Buchanan, I., *Michel de Certeau*, London, Sage, 2000.
- Castro-Gómez, S. y Mendieta, E., *Teorías sin disciplina (latinoamericanismos, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Certeau, M., de, *L'Absent de l'histoire*, París, Maison Mame, 1973.
- Certeau, M., de, *L'operazione storica*, Urbino, Argalia, 1973b.
- Certeau, M. de, "Etnografía, la oralidad y el espacio del otro: Léry", en Certeau, M., de, 1977a.
- Certeau, M. de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1977b.
- Certeau, M., de, "La longue marche indienne", en *Le réveil indien en Amérique latine* a cargo de Y. Materne, París, Cerf, 1977c.
- Certeau, M. de, "Writing vs Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau", *Yale French Studies*, 59, págs. 37-64, 1980a.
- Certeau, M., de, *La possession de Loudun*, París, Gallimard, 1980b.
- Certeau M.,de, "Utopías vocales: Glossolalie", *Traverses*, págs. 26-37, 1980c.
- Certeau, M, de, *Fabula mística : la spiritualita religiosa tra il 16. e il 17. secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987a, (versión en español: *La fábula mística, siglos XVI y XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993).

-
- Certeau, M., de *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987b.
- Certeau, M. de, "Corps torturés, paroles capturées", en *Michel de Certeau*, comp. de L. Giard, París, Centre Georges Pompidou, págs.61-70, 1987c.
- Certeau, M. de, "Il luogo dell'altro, Montaigne 'des Cannibals'", en Certeau, M., de 1989, *Il parlare angelico*, Firenze, Olschki.
- Certeau, M., de, *Mai senza l'altro : viaggio nella differenza*, Comunità di Bose, edizioni Qiqajon, 1993.
- Certeau, M., de, *La invención de lo cotidiano, 1: artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- Chakrabarty D., *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Chambers, I. y Curti, L., *La questione postcoloniale*, Napoli, Liguori, 1997.
- Crang, M., "Relics, places and unwritten geographies in the work of Michel Certeau (1925-1986)", en Crang M. y N. Thrift N. (a cargo de), *Thinking Space*, London, Routledge, págs. 136-153, 2000.
- Davis, N.Z., *Donne ai margini : tre vite del 17, secolo*, Roma, Laterza, 1996.
- Di Cori, P., «Linea d'ombra», *Primo Levi e Robert Antelme*, septiembre, págs.14-17, 1997.
- Di Cori, P., *La memoria pubblica del terrorismo : parchi, musei e monumenti a Buenos Aires*, en *Memorie, terreni e musei*, (a cargo de) F. Remotti, Alessandria, edizioni dell'Orso, 2000.
- Eltit, D., *Lumpérica*, Santiago, ediciones del Ornitorninco, 1983.
- Eltit, D., *El Padre Mio*, Santiago, Zegers, 1989.
- Eltit, D., *Lumpérica*, Santiago, Seix Barral, 1998.
- Eltit, D. y Errazuriz, P., *El infarto del alma*, Santiago, Zegers, 1994.
- Giard, L., (a cargo de), *Michel de Certeau*, París, Centre Pompidou, 1986.
- Gilman, S., *Disease and Representation: images of Illness from Madness to AIDS*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Godzich, W., "Foreword", en Certeau, M. de, *Heterologies: discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press, págs. vii-xxi, 1986.
- Guha, R., *Subaltern Studies: studies in Indian Society and Culture*, vol. 1-6, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983-1993.

-
- Hooks, b., *Feminist theory: from margin to center*, Boston, South End Press, 1984.
- Hooks, b., *Elogio del margine*, Milán, Feltrinelli, 1998.
- Lértora, J.C., (a cargo de), *Una poética de literatura menor: la narrativa de Diamela Eltit*, Santiago, Cuarto Propio, 1993.
- Leon-Portilla, M., *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista*, México, 1959.
- Lovell, A., "The City is my Mother: narratives of Schizophrenia and Homelessness", en *American Anthropologist*, 99, núm. 2, págs.355-368, 1997.
- Low, S. M., "Indigenous Architecture and the Spanish American Plaza in the Mesoamerica and the Caribbean", *American Anthropologist*, núm. 4, págs.748-762, 1995.
- Martin, L.H., Gutman, H., y Hutton, P.H., *Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Montrose, L., "The Work of Gender in the Discourse of Discovery", *Representations*, 33, págs. 1-41, 1991.
- Moore, J.D., "The Archeology of Plazas and the Proxemics of Ritual", *American Anthropologist*, núm. 4, págs.789-802, 1996.
- Olea, R., *Lengua víbora: producciones de lo femenino en la escritura de las mujeres chilenas*, Santiago, Cuarto Propio, 1998.
- Ossola C., "Introduzione all'edizione italiana", en Certeau, M., *Fabula mística*, Bolonia, Il Mulino, 1987.
- Pratt, M.L., "Overwriting Pinochet: Undoing the Culture of Fear in Chile", *Modern Language Quarterly*, vol.57,2, págs.151-163, 1996.
- Ramos, J., "Dispositivos del amor y la locura", *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, Universidad Nacional de Rosario, 1998.
- Reynolds, B. y Fitzpatrick, J., "The Transversality of Michel Certeau: Foucault's Panoptic Discourse and the Cartographic Impulse", *Diacritics*, 3, págs. 63-80, 1999.
- Richards, N., *La estratificación de los márgenes*, Santiago, Francisco Zegers, 1989.
- Richards, N., "Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist, De-centering", *Boundary 2*, núm. 3, págs.156-161, 1993.
- Richards, N., *Residuos y Metáforas*, Santiago, Cuarto Propio, 1998a.
- Richards, N., "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural", en *Teorías sin disciplina*, a cura de Castro-Gómez, S. -Mendieta, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998b.



-
- Rodríguez, I., (a cargo de), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Rosenthal, A., "Spectacle, Fear and Protest: a Guide to the History of Public Space in Latin America", *Social Science History*, 1., págs. 33-73, 2000.
- Sassen, S., *Le città globali*, Torino, Utet, 1997.
- Sklodowska, E., "Spanish American Testimonial Novel", en *The Real Thing: testimonial Discourse and Latin America*, (a cargo de) G. M. Gugelberger, Durham, Duke University Press, 1996.
- Spivak, G.C., "Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice", in G.C. Spivak, *Marxism and the Interpretation of Cultures*, London, Macmillan, págs.271-313, 1988.
- Spivak, G.C., "Marginality in the Teaching Machine", en *Outside in the Teaching Machine*, London, Routledge, págs.53-76, 1993.
- Spivak, G.C., "Explanation and Culture: Marginalia", en *The Spivak Reader* a cura de Landry, D. e Maclean, London, Routledge, págs. 29-52, 1996a.
- Spivak, G.C., "Subaltern Talk", en *The Spivak Reader*, (a cargo de) Landry, D. e Maclean London, Routledge, págs. 287-309, 1996b.
- Spivak, G.C., *Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.
- Tafra, S., *Diamela Eltit: el rito de pasaje como estrategia textual*, Santiago de Chile, RIL editors, 1998.
- Tierney-Tello, M.B., *Allegories of Transgression and Transformation: experimental Fiction by Women Writing under Dictatorship*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- Tierney-Tello, M.B., "Testimony, Ethics and the Aesthetic in Diamela Eltit", *PMLA, Publications of the Modern Language Association of America*, 1, págs.78-96, 1999.
- Vidal-Naquet, P., "Lettre", en *Michel de Certeau*, (a cargo de) L. Giard, París, Centre Georges Pompidou, págs.71-74, 1987.
- Yudice, G., "Marginality and the Ethics of Survival", en *Universal Abandon?*, (a cargo de) A. Ross, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1989.
- Ward, G., (a cargo de), *The Certeau Reader*, Oxford, Blackwell, 2000.
- Wachtel, N., *La vision des vaincus : les indiens de Pérou devant la conquete espagnol 1530-1570*, París, Gallimard, 1971.
- Wachtel, N., "L'acculturazione", en *Fare storia*, (a cargo de) J. Le Goff y P. Nora, P., Torino, Einaudi, 1981.