

GENEALOGÍAS DE LA MORAL LATINOAMERICANISTA: EL CUERPO Y LA HERENCIA DE FLORA TRISTAN

Julio

RAMOS

¿Dónde nacen entonces las ideas de la identidad, las reflexiones de la identificación?

Para Nelly

Palabras finales. Cornejo Polar y la crisis del latinoamericanismo

Pensada a contrapelo de la muerte, la escritura de “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes” debe haber sido difícil —si no físicamente dolorosa— para Antonio Cornejo Polar. (i) Cornejo se encontraba en las últimas fases de una lucha terminal cuando redactó y dictó su incisiva reflexión sobre el estado del latinoamericanismo en nuestro fin de siglo. Ya para entonces sospechaba que aquel breve ensayo que se presentaría *in absentia* en la Convención Nacional de LASA en Guadalajara en marzo de 1997 bien podía ser su intervención final en el debate histórico —y constitutivo del campo— sobre los sujetos y las fronteras de los discursos sobre la “identidad” latinoamericana.

En este momento, aún demasiado próximo a su muerte, mientras ponderamos el sentido de su ausencia, la lectura de “Mestizaje e hibridez” puede producir un efecto fantasmagórico, particularmente en el lector que se posiciona ante su ausencia, para desde allí elaborar, en la mediación de la lectura y las instituciones que la posibilitan, el registro emotivo con que se enuncia el luto y la rememoración. Y señalamos el carácter mediatizado de la rememoración —en esta reflexión sobre Flora Tristán y la ley de herencia— porque sabemos que es precisamente en torno a la ausencia que paradójicamente se construye el orden de los legados, las transacciones que confabulan la tradición. ¿Será más apropiada entonces la alternativa del silencio en que se consume el recuerdo, divagando entre las huellas de cotidianidades, gestos evanescentes que frustran cualquier intento de monumentalización?

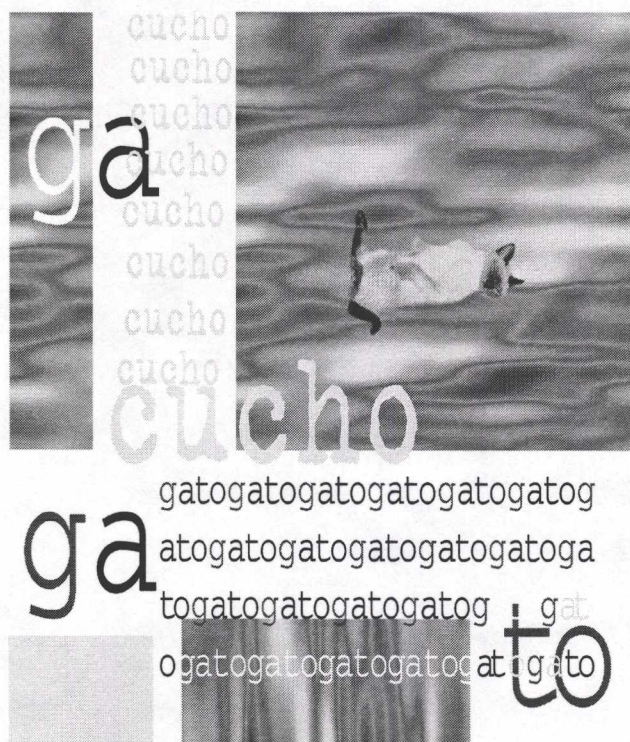


Ilustración: Carolina Tapia

Dictado y transcrito en su lecho de muerte, “Mestizaje e hibridez” resuena con la fibra de su voz, la traza de la voz recorriendo el aire. La inscripción de su entonación en el último aire es un efecto de presencia que acaso nos impide aproximarnos críticamente a la escritura del texto y aceptar plenamente los términos de la discusión impostergable a la cual nos llama vigorosamente la interpelación de Cornejo cuando anuncia, en palabras contundentes, que nuestro fin de siglo marca “lo que pudiera ser el desdichado y poco honroso final del hispanoamericanismo” (11).

“Mestizaje e hibridez” es doblemente sobre cierres y finales, en la medida en que despliega una inesperada dimensión autobiográfica, acaso involuntaria, que tiende a identificar la escena de la escritura del texto último de un autor con el cierre de todo un campo discursivo. La asociación, por cierto, no es necesariamente desproporcionada, al menos si pensamos que la obra crítica de Cornejo bien podría considerarse como una de las últimas instancias de cierto discurso latinoamericanista, el legado de los ensayistas, la compleja tradición que posibilitó el trabajo de figuras como Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, o el mismo Angel Rama, figuras que narrativizaron la memoria, el canon de los estudios humanísticos latinoamericanos. Fueron ellos (rara vez *ellas*, por cierto (ii)) intelectuales de amplia inserción política cuya autoridad suponía una red de articulaciones entre la cultura, el *nomos* nacional y la esfera pública que acaso no sea posible sostener ya en las sociedades neoliberales contemporáneas. La reflexión misma sobre el latinoamericanismo, las proliferantes genealogías que actualmente se producen sobre la ineluctable relación entre las postulaciones identitarias del campo y las instituciones del poder, apuntan a un quiebre de esa tradición. La estrategia crítica y retrospectiva implica el distanciamiento que posibilita a la perspectiva genealógica en el momento autorreflexivo del campo que cuestiona así sus verismos, más consciente de sus construcciones y maniobras retóricas así como de sus estrategias de legitimación institucional. La discusión actual acaso supone también la reubicación del trabajo intelectual y académico en el contexto de la crisis profunda de las instituciones culturales históricamente ligadas a las formaciones ideológicas del estado liberal-republicano. La autorreflexión misma es sintomática de la erosión de los modelos de integración cultural elaborados por las humanidades y las universidades modernas. Tales modelos de integración cultural, conviene insistir, desde

la fundación de los estados nacionales latinoamericanos habían garantizado la legitimidad y la autoridad pública del discurso cultural y humanístico en función de la construcción de la ciudadanía. Probablemente las formaciones sociales en este fin de siglo, marcado por la globalización de la cultura mass-mediática, no requieran ya la intervención legitimadora de las narrativas ejemplarizantes de la integración nacional producidas históricamente por los discursos culturalistas. Tal vez el principio mismo de la integración cultural no sea ya del todo decisivo, en la medida en que el estado contemporáneo se retrae de los contratos históricos del “bienestar común” a la vez que el consumo y los sistemas de la comunicación masiva y cibernética producen modelos alternativos para la identificación ciudadana. (iii)

Sometido a tales transformaciones, el estudio de la cultura y la literatura confronta ahora el riesgo de quedar reducido a la labor de expertos que progresivamente reemplazan las figuras evanescentes del intelectual público y particularmente del humanista tradicional. La categoría misma del intelectual deviene en crisis, según señala una de las protagonistas del debate actual, Beatriz Sarlo, en sus *Escenas de la vida posmoderna*:

...quienes antes eran considerados intelectuales son los primeros en rechazarlo, y no sólo porque hayan realizado a fondo la crítica del elitismo heroico de los intelectuales modernos de viejo tipo. También porque las instituciones han cooptado exitosamente a los portadores del saber indispensable para ejercer la crítica. Los intelectuales públicos, es decir, hombres y mujeres cuyo teatro era la esfera pública, han entrado por miles en una zona especializada de lo público: la academia. Y en ella trabajan como expertos y no como intelectuales. (iv)

Creo que sería difícil demostrar el carácter volitivo o cooptado de la transformación de la categoría y los roles del intelectual. Acaso la crisis de la categoría tenga más que ver con la debacle actual del aparato pedagógico republicano que, como bien nota la propia Sarlo

...atraviesa una crisis económica en cuyo envís puede leerse también una crisis de objetivos y la corrosión de una autoridad que no ha sido reemplazada por nuevas formas de dirección. La escuela ya no se ilumina con el prestigio que le reconocían tanto las

élites como los sectores populares en las primeras décadas de este siglo. En la mayoría de los países de América Latina, la escuela pública es hoy el lugar de la pobreza simbólica, donde maestros, currícula y medios materiales compiten en condiciones de muy probable derrota con los mass-media de acceso gratuito o moderadamente costosos que cubren casi por completo los territorios nacionales. (121)

Ante la crisis, la propuesta de Sarlo no cesa de ser conmovedora: la defensa del legado democratizante de un aparato pedagógico que en parte debiera aún apoyar su legitimidad en la capacidad crítica del “hecho estético”. En efecto, tal gesto reposiciona a Beatriz Sarlo en el debate actual sobre los “estudios culturales”. Si los estudios culturales se fundamentan, en parte, en una crítica sagaz del privilegio asignado a la cultura-estética en las humanidades tradicionales —y en el reconocimiento concomitante de la heteronomía de los discursos que intervienen en la constitución de los sujetos sociales— el texto clave de Sarlo bien podría leerse como un ejercicio polémico que la coloca, curiosamente, en una aporética defensa del *valor* cultural como condición de la formación ciudadana en la democracia. Y digo aporética defensa porque, entre otras razones, para la propia Sarlo —directora de *Punto de Vista* y una de las más asiduas promotoras de la crítica cultural hacia fines de la década de los 80— la defensa del valor no puede ya sostenerse en la postulación, digamos, de una medida universal (como el oro o el dinero) para la valoración del hecho estético particular, ya que la defensa del hecho estético reconoce que “instituir valores para la eternidad es una ilusión” (171) (v). Si pensamos, entonces, que la especificidad del valor necesita una medida “universal” que garantice su intercambiabilidad, nos damos entonces de frente con la aporía de un valor sin fundamento.

En el interior de este debate más amplio sobre los discursos que se disputan, digamos, el interior mismo del concepto de la “cultura”, “Mestizaje e hibridez” se pregunta por el “desdichado y poco honroso final del hispanoamericanismo”. La intervención de Cornejo responde también a una crisis de los “valores” culturales, en la medida en que su objeto, el “hispanoamericanismo”, ha sido históricamente el repositorio jerarquizador de discursos encargado de decidir los valores (culturales y estéticos) de la identidad “propia” latinoamericana: los valores de la América *nuestra*.

Enmundamientos y guardianes del legado

En efecto, en el devenir de su interrogante, el ensayo de Cornejo condensa las posiciones claves constitutivas de una zona del debate sobre la cultura que hoy se pregunta por los canales transnacionales de producción y circulación del saber sobre América Latina. Producido paradójicamente en el interior del discurso y la retórica latinoamericanista —cuyo fin sin embargo enuncia— el texto de Cornejo reinscribe las preguntas clásicas del origen, la territorialidad, la lengua y la defensa de un legado, de una herencia; preguntas en torno a las cuales se entreteje la topología latinoamericanista (la raíz, la pureza, la familia) clásica y sus discursos identitarios. Cornejo recorre así las fronteras del campo, los límites que guardan su integridad y coherencia, y examina la legitimidad (o ilegitimidad) de los modos mediante los cuales el campo hace préstamos y traducciones de conceptos de otras tradiciones y dominios disciplinarios. No es casual, en ese sentido, que el texto de Cornejo comience con una discusión sobre el concepto de hibridez de García Canclini, una de las metáforas matrices sostenidas por la propuesta transdisciplinaria del crítico cultural. Tampoco es casual que de la crítica del concepto de la hibridez, Cornejo se desplace a una reflexión sobre otras dimensiones de la problemática del contacto —de la “permisividad”, señala— que ablanda y posibilita la perforación de los límites, de las fronteras tanto disciplinarias como identitarias del campo. El gesto de alarma es constitutivo de la construcción del dominio del sujeto y del discurso latinoamericanista que al menos desde Martí se legitima mediante la defensa de la especificidad del territorio “propio”, “nuestro”, delineando y protegiendo las fronteras en distintas coyunturas de globalización o enmundamiento. (vi) Dado que el discurso cultural (y la “identidad latinoamericana”) se produce en un espacio inevitablemente cruzado por intercambios transnacionales, por migraciones tanto de ideas como de gentes, el sujeto latinoamericanista frecuentemente se define en función de una exacerbada y paradójica defensa de las fronteras de lo “propio”, alertando contra la arriesgada apertura del campo (tanto de estudios como de identidades) (vii) a fuerzas externas amenazantes. Ubicado en las fronteras el sujeto latinoamericanista aconseja cautela ante el contacto, precaución ante las mezclas y las hibridaciones que parecerían ser constitutivas de la producción (y promiscuidad) de los discursos mismos. Conviene aproximarse a los posicionamientos del sujeto latinoamericanista con mayor detenimiento.

Cornejo plantea que la crisis actual del latinoamericanismo se manifiesta en una progresiva condición “diglósica” (10), una fractura que divide antagonísticamente los estudios sobre la cultura latinoamericana producidos en América Latina de los estudios producidos en el exterior, particularmente en los Estados Unidos. Produciendo una escisión entre el interior y el exterior del campo, entre lo propio y lo impropio de sus enunciados u objetos, entre la autenticidad y lo inauténtico de sus postulaciones, la división es primeramente de orden lingüístico. La fractura diglósica es el efecto, según Cornejo, de la creciente diseminación y prestigio de la lengua inglesa entre los latinoamericanistas, corolario a su vez de la aparente crisis de la enseñanza del español en la escena pedagógica norteamericana. Cornejo por supuesto se distancia de cualquier fundamentalismo lingüístico, pero a la vez señala lo siguiente:

Me siento algo arqueológico al decirlo, pero la verdad es que tengo nostalgia por aquellas antiguas épocas en las que la primera obligación del profesor y/o estudiante de español, pero también su máximo orgullo, era dominar a perfección el español. Aclaro de inmediato que no me refiero en absoluto a la nacionalidad del profesor y/o estudiante. No se me oculta que profesores hispanos o de origen hispano tienen —y hasta más agudamente a veces— este mismo problema. (10; subrayamos)

El tránsito al inglés no representaría un problema tan serio para Cornejo si no fuera paralelo a la progresiva marginación de los saberes latinoamericanistas producidos en español. Y más aún, según Cornejo, a lo largo de las líneas de esa división lingüística se surca otra división —del trabajo— más alarmante aún:

Por supuesto que no intento ni remotamente postular un fundamentalismo lingüístico que sólo permitiría hablar de una literatura en el idioma que le es propio, pero sí alerta contra el exceso desnivel de la producción crítica en inglés que parece —bajo viejos modelos industriales— tomar como materia prima la literatura latinoamericana y devolverla en artefactos críticos sofisticados. (9)

Estemos o no de acuerdo con Cornejo, queda claro que “Mestizaje e hibridez” llega al corazón mismo de la discusión contemporánea sobre la globalización de las culturas y los saberes latinoamericanistas. Cornejo reacciona ante la crisis aguda de los saberes e instituciones vernáculas en la era neoliberal y pide cau-

tela ante la progresiva influencia —en América Latina misma— de paradigmas teóricos metropolitanos, es decir, los estudios culturales, subalternos o poscoloniales. Su defensa de las fronteras reinscribe así la problemática del mimetismo y de la importación de saberes “extranjeros” que domina en el latinoamericanismo al menos hasta la teoría de la dependencia. Para insistir en los complejos vericuetos de los viajes de las ideas y los modelos teóricos, conviene notar que los paradigmas críticos a los que se refiere Cornejo no provienen exactamente de los centros metropolitanos. Sólo en un sentido muy relativo y arriesgado podríamos tranquilamente pensar que Guha, Bhabha, Spivak, Beverley o Edward Said son figuras de un saber hegemónico Europeo o norteamericano. (viii) Y es que precisamente *los mapas van cambiando de color*, tanto en las universidades norteamericanas como europeas. Las recientes reacciones abiertamente racistas contra los proyectos de diversificación del profesorado y estudiantado en el sistema universitario californiano —o las ‘purgas’ en Berlín o París, a tal efecto— demuestran que los cambios ‘demográficos’ no pueden reducirse a los efectos de un poder desde siempre capaz de asimilar toda instancia de diferencia y heterogeneidad. El impacto de la globalización y de las migraciones dislocan los mapas y los territorios de la identidad “en” las metrópolis mismas, relativizando incluso cualquier intento de distinción cómoda entre centros y periferias, dado que cada norte tiene su sur en el corazón mismo de su territorio. (ix)

La posición de Cornejo, por cierto, no es excepcional. Por el contrario, no sería difícil comprobar la autoridad paradigmática que sus posiciones críticas ejercen en las Jornadas Andinas de Lenguas y Literatura Latinoamericanas (JALLA), por ejemplo, o en la crítica de los estudios subalternos que propuso Mabel Moraña recientemente en la *Revista de Crítica Cultural*, cuya directora, Nelly Richard, desde perspectivas y en registros de intensidad muy distintos, por cierto, que los de Cornejo o Moraña, también ha reflexionado varias veces sobre la cuestión de la apropiación de la marginalidad como combustible de las máquinas “posmodernas” de la academia norteamericana, incluso en sus zonas aparentemente más radicales y solidarias. (x)

Por el momento, no nos concierne tanto la dimensión *profesional* de esta polémica (xi) como el

antagonismo entre lo global y local que sostiene su retórica. Al menos desde el ensayo fundacional de Martí, “Nuestra América”, el latinoamericanismo vernáculo se autoriza mediante la defensa —a veces abstracta y reificada— de lo local y su *resistencia* a fuerzas extranjeras en diversas instancias de globalización. No por casualidad el 1898 es una fecha fundamental en la historia del latinoamericanismo vernáculo. La guerra cubano-hispano-americana fue clave no sólo en el Caribe, donde la expansión y la presencia militar y económica norteamericana ha sido desde entonces implacable y frecuentemente inmediata. También muy al sur del Caribe, recordemos, se publica el Ariel de *Rodó* en el 900, como una respuesta culturalista al creciente peso de un insaciable Calibán —la progresiva “americanización”— que en *Rodó* es inseparable de la problemática de la democracia y de la emergencia interna de nuevos agentes políticos y sociales que cobraron impulso precisamente en el contexto contradictorio y múltiple de la modernización finisecular. (xii) Aunque Martí había muerto en los inicios de esa guerra (que comienza, permítanme enfatizar, en el 1895 y no de sopetón en el 98), sus ensayos latinoamericanistas clásicos bien pueden leerse como una respuesta estético-cultural a la reconfiguración y desplazamientos de fronteras generados por la emergencia del nuevo imperio. La crítica martiana a los proyectos monetarios e industriales del “panamericanismo” norteamericano agudamente identifican la condición de la modernidad con la transnacionalización tanto del capital como de los flujos culturales hemisféricos. (xiii) Es cierto que la muerte de Martí en 1895 le impidió conocer la dimensión militar de la reconfiguración de las fronteras del dominio norteamericano en el Caribe. Pero su compleja estética de lo local es a la vez una crítica y un efecto de la condensación del espacio hemisférico producido por el intenso de las Américas que encontraría luego su más expresivo ícono en la construcción del Canal de Panamá, tropo y efecto empírico del panamericanismo, emblema espléndido, sin duda, de los diálogos interamericanos que habían alarmado a Martí ya desde fines de la década del 1880. Allí, en Bilboa Heights, por cierto, donde pronto quedarán sólo los despojos del complejo comercial y médico-militar de la zona del Canal, se proyecta la construcción de una *Ciudad del Saber*, una nueva Universidad Panamericana, modelada en las *American Universities* del Cairo y de Beirut. Com*sivo espacio que por tantos años había ejercido de Officer’s Club, con sus mesas de Poker y cortinas de terciopelo, virtualmente transformado en una sala de reunión y reposo para la facultad y el personal académico.

En la venia del latinoamericanismo vernáculo, “Mestizaje e hibridez” se arma en torno a la oposición entre lo global y lo local. Pero en contraste con sus antecesores, cierto “pesimismo” (11) lleva a Cornejo a sospechar que el impacto contemporáneo de la globalización —concomitante a la crisis de las instituciones pedagógicas y culturales latinoamericanas— bien podría decidir el “poco honroso final” del latinoamericanismo y su reemplazo por las prácticas y modelos epistemológicos (como los estudios culturales y subalternos) que privilegian el inglés y el manejo de traducciones y que al hacerlo parecen responder menos a las necesidades de sus interlocutores latinoamericanos que a las demandas de los mercados académicos del poderoso Norte.

Desbordes territoriales (¿dónde queda el centro?)

Acaso por la coyuntura personal en que fue escrito el ensayo —acaso también por la polémica que buscó suscitar en el congreso internacional de la asociación latinoamericanista norteamericana en que fue leído, en un espacio de tiempo muy limitado— “Mestizaje e hibridez” no precisa las diferencias internas, la *heterogeneidad* del campo latinoamericanista metropolitano. Tampoco se encarga de explorar las paradojas de los intercambios intelectuales y culturales transnacionales que por razones diversas problematizan la categoría y la experiencia misma de lo “local”. Por ejemplo, es innegable que desde la formación en los EEUU de los primeros departamentos de estudios hispánicos y latinoamericanos (literarios), en las primeras décadas de este siglo, el campo “metropolitano” mismo se ha desarrollado en íntimo contacto con intelectuales vernáculos —Pedro Henríquez Ureña, Rama, o el mismo Cornejo Polar— quienes pasaron años cruciales de sus vidas educando a latinoamericanistas (nativos o no) en universidades norteamericanas. Las oposiciones entre metrópoli y periferia, entre lo global y lo local, entre el exterior y el interior del campo, son radicalmente problematizadas por el proceso mismo de la globalización, y por la función constitutiva de los viajes, exilios, o migraciones de ideas en la producción intelectual. Las fronteras duras y las distinciones topográficas tajantes entre Norte y Sur son también problematizadas por las intervenciones de críticos y alumnos chicanos, puertorriqueños y latinos en el

campo, cuya experiencia y trabajo frecuentemente llevan a cuestionar las metáforas territorializantes de la raíz, de la pureza lingüística u orígenes fijos que evidentemente operan aún como los tropos y principios organizadores del latinoamericanismo vernáculo, incluso de aquel latinoamericanismo “vernáculo” profesionalizado en los Estados Unidos. Porque si bien sabemos que el archivo latinoamericanista es un tejido de discursos y hermenéuticas para la interpretación de lo que Martí llamaba el “enigma hispanoamericano”—es decir, archivo de discursos sobre la diferencia y especificidad geopolítica, cultural, identitaria, armado en torno a la doble pregunta matriz: ¿qué somos y quiénes son los otros?— menos clara nos queda la autoridad y la afiliación institucional del sujeto que se considere aún capaz de la definición tajante de la territorialidad, del lugar fijo de la localidad y su reclamo prioritario. No nos queda nada claro el lugar y la autoridad del sujeto discursivo o disciplinario capaz aún de precisar las fronteras identitarias de su objeto, en esta época en que los flujos intensificados por las modulaciones transnacionales de la acumulación flexible expanden vertiginosamente las zonas fronterizas de contacto e intercambio, mientras las migraciones del Caribe, México y América Central producen nuevas capitales de habla hispana como Los Angeles o Nueva York, inmensos enclaves translocales de gente latina ubicada precariamente en el corazón mismo del imperio. Si de territorialidades y raíces se trata, conviene entonces preguntarse *dónde* radica hoy la localidad de esa América Latina frecuentemente hipostasiada —y reificada a la vez— por los discursos de los orígenes, las lenguas puras y los legados fijos o continuos. Y por el costado más académico de la pregunta, tampoco estaría demás preguntarse si los mapas esbozados por la historia de los estados nacionales (o de las confederaciones subhemisféricas) determinarán aún los principios de organización de la investigación latinoamericanista y sus discursos identitarios.

En otras ocasiones he intentado trazar algunas de las líneas de fuga de la genealogía del latinoamericanismo vernáculo, de su tesitura antimperialista a partir del '98, cierto es, pero también de sus fundamentos en los principios ineluctablemente elitistas de la cultura-estética, sus ideologías de la pureza lingüística y sus demarcaciones territorializantes de los orígenes y la identidad nacional. (xiv) Por el momento, para enfatizar una de las paradojas constitutivas del discurso de los orígenes y la autenticidad, permítanme sólo recordar que uno de los

clásicos indisputados de la estética latinoamericanista de lo local —el fundador del tropo moderno de lo telúrico y lo autóctono— “Nuestra América” de Martí, fue escrito en Nueva York mientras Martí se encontraba inmerso en la condición de una severa discontinuidad ligada al exilio, en la misma época en que escribió sus *Versos sencillos*, cuando lo “mandó el médico al campo” —a Up-State New York— a buscar su medicina lejos del ruido urbano. El canto, el trino memorable de las coplas intenta reorientar al sujeto, traza mapas acústicos, ligados a las voces maternas, y nuevas categorías de territorialidad que operan por el anverso del extravío que experimenta en la ciudad. Esa es precisamente una de las aporías irreductibles del latinoamericanismo vernáculo: la distancia insalvable entre el origen y la temporalidad de la palabra, su desplazamiento constitutivo, la *ausencia fundacional*, frecuentemente ligada al exilio o la migración, que sitúa al sujeto fuera de las fronteras de la tierra natal —y de la lengua materna— cuyas esencias paradójicamente intenta nombrar.

Por otro lado, conviene también notar la crisis interna del propio latinoamericanismo metropolitano. Tanto en las ciencias sociales como en las humanidades es evidente que el latinoamericanismo norteamericano ha entrado en una etapa autorreflexiva. El latinoamericanismo se encuentra impactado por la crisis actual de los *area studies* en las universidades metropolitanas; crisis de los estudios interdisciplinarios que sobre todo a lo largo de la guerra fría se encargaron de producir modelos para “entender” política, lingüística y culturalmente la diferencia geopolítica —particularmente la diferencia del “otro” tercermundista— en el cambiante mapa de las relaciones internacionales sacudidas entonces tanto por la nueva hegemonía global norteamericana como por la emergencia de los nuevos estados post-coloniales tras la segunda guerra mundial. (xv) Si bien son efecto de un proceso institucional bastante específico, los estudios latinoamericanos se inscriben en el legado y comparten la razón de ser de los *area studies* que hoy son frecuentemente analizados como instancias de diversos “orientalismos” por críticos como Román de la Campa y Alberto Moreiras, quienes estimulados inicialmente por los trabajos genealógicos de Edward Said investigan incisivamente la relación ineluctable entre la producción universitaria del saber del “otro”—es decir, del estudio de la diferencia geopolítica— y los intereses y formaciones específicas del poder metropolitano. No creo que exista aún una historia

general del campo discursivo e institucional en el cual se establecen los estudios latinoamericanos (tanto literarios como científico-sociales). A parte de las lúcidas referencias del historiador Richard Morse, desconozco investigaciones que exploren la relación entre los estudios latinoamericanos y las cambiantes políticas e intereses hemisféricos de los EE. UU. durante la Guerra Fría o durante el periodo clave de la Alianza para el Progreso. Y para complicar las genealogías demasiado rápidas del “orientalismo” del campo, también se podría explorar el papel que jugó cierta zona de los movimientos de la solidaridad, por ejemplo, o la etapa formativa de jóvenes académicos en los Cuerpos de Paz, quienes a su regreso de América Latina, frecuentemente radicalizados, pasaron a ejercer diversas funciones “latinoamericanistas”, tanto en las universidades como en los movimientos de solidaridad (con el exilio chileno, argentino y nicaragüense por ejemplo) que proliferaron en la década del setenta. En efecto, los sujetos y los discursos de los saberes sobre el “otro” latinoamericano están cruzados por múltiples mediaciones y contradicciones. Su “orientalismo” no puede ser reducido al ámbito universitario ni a la producción académica, y son por lo mismo difíciles de encasillar en un análisis demasiado rápido o determinista de las articulaciones entre el saber y el poder. De cualquier modo, el campo latinoamericanista metropolitano se encuentra en una fase autocrítica: un momento de reconfiguración que a su vez responde a la relativización de las categorías de territorialidad, de límites o fronteras tanto en términos geopolíticos como disciplinarios, tanto por la fluidez de la noción misma del “área” geopolítica en la globalización actual, como por el ablandamiento de las fronteras entre las distintas disciplinas —entre las “ciencias sociales” y las “humanidades”, por ejemplo— que históricamente se han disputado el interior y la autoridad en el campo de las representaciones de la diferencia latinoamericana.

En este sentido, aunque por razones bastante obvias resulta necesario distinguir entre el latinoamericanismo vernáculo y los estudios latinoamericanistas metropolitanos, la crisis de ambos remite a un punto en común: ambos son formaciones discursivas que trabajan, digamos, la demarcación del espacio y la cuestión de las fronteras. Ambas formaciones discursivas intentan distinguir y legitimar la especificidad de sus objetos en términos de variables geopolíticas que suponen la integridad más o menos autónoma de una región llamada América Latina. Como sugería antes, la validez misma de la

variable geopolítica y de la integridad regional deviene en crisis en el proceso de reconfiguración de las fronteras y de las categorías discretas, orgánicas, de la territorialidad ligadas históricamente a la formación de los estados nacionales. Podría incluso pensarse que la intensificación contemporánea de la inmigración produce una nueva América Latina que se extiende hacia el Norte, un “territorio” nuevo, cuyas prácticas culturales no pueden ya ser entendidas en función de las fronteras rígidas, o en términos exclusivos de la ciudadanía jurídica. La experiencia de la migración rebasa tales categorías, las excede, en ese punto intersticial donde el emigrante o el sujeto minoritario desborda la demanda de identidad monológica exigida por el aparato-jurídico-estatal.

Migraciones, extranjería de las ideas y cosmopolitismo

El título de un poema del escritor nuyoricano Tato Laviera, *AmeRícan* es en este sentido ejemplar. El énfasis (incluso sonoro, si se lee en voz alta) de la *R* instalada en el centro mismo del gentilicio, de la palabra de la ciudadanía hegemónica, *American*, ahí rompe con su acento la homogeneidad lingüística del inglés, *flexionando* la lengua del imperio e instalando en su centro mismo la *R* mayúscula también abierta y multiplicada de Puerto Rico, de Puerto Rican, de Ame-Rican, de Nuyo-Rican, de Rican (xvi). Laviera trabaja a partir de prácticas de identidad que no pueden ser entendidas mediante las categorías habituales de la asimilación o de la pureza o incluso de la homogeneidad monolingüe (xvii). Este tipo de experiencia y de prácticas culturales presentan problemas irreductibles para los “estudios de área”, cuyas nociones de territorialidad no pueden ya contener los flujos transnacionales o translocales de gentes y culturas. Los procesos migratorios presionan asimismo los muros erectos por la tropología territorializante del latinoamericanismo vernáculo, puesto que la constitutiva escisión entre “nosotros” y “ellos” se complica y se borra en el proceso de la experiencia sobredeterminada e híbrida del espacio, la lengua y el sentido de las comunidades minoritarias generadas por las migraciones. La sobredeterminación del lugar, de la localidad de ese sujeto tampoco puede explicarse ya como un espacio vacante, como el efecto de una pérdida, fractura o simulacro de la identidad supuestamente completa e integrada del sujeto nacional. En cambio, se podría incluso pensar que en ciertas

coyunturas la diferencia y otredad radical del emigrante opera como un límite paradójicamente necesario para la consolidación del sujeto nacional. Es el caso de la representación de los emigrantes puertorriqueños, por ejemplo, en la literatura de René Marqués (La carreta) o del primer José Luis González (Paísa). Es el caso paralelo de la dimensión territorial de la “mexicanidad” y su relación con el “extremo” pachuco en el discurso de Octavio Paz en el *Laberinto de la soledad*:

Y debo confesar que muchas de las reflexiones que forman parte de este ensayo nacieron fuera de México, durante dos años de estancia en los Estados Unidos. Recuerdo que cada vez que me inclinaba sobre la vida norteamericana, deseoso de encontrarle sentido, me encontraba con mi propia imagen interrogante. Esa imagen, destacada sobre el fondo reluciente de los Estados Unidos, fue la primera y quizás la más profunda de las respuestas que dio ese país a mis preguntas. Por eso, al intentar explicarme algunos de los rasgos del mexicano de nuestros días, principio con esos para quienes serlo es un problema de verdad vital, un problema de vida o muerte.

Al iniciar mi vida en los Estados Unidos residí algún tiempo en Los Angeles, ciudad habitada por más de un millón de personas de origen mexicano. [...] (15)

En muchas partes existen minorías que no gozan de las mismas oportunidades que el resto de la población. Lo característico del hecho reside en este obstinado querer ser distinto, en esta angustiada tensión con que el mexicano desvalido —huérfano de valedores y de valores— afirma sus diferencias frente al mundo. El pachuco ha perdido toda su herencia: lengua, religión, costumbres, creencias. Sólo le queda un cuerpo y un alma a la interperie, inerme ante todas las miradas. Su disfraz lo protege y, al mismo tiempo, lo destaca y aísla: lo oculta (xviii). (17)

Es significativo el gesto autobiográfico, confesional, con que se abre el clásico de la “identidad” mexicana. Las reflexiones sobre la identidad, “confiesa” Paz, “nacieron fuera de México”. Las reflexiones sobre la identidad “propia” necesitan un pasaporte, un modo de garantizar su afiliación, precisamente en el momento de cruce de una frontera, escena primaria de su nacimiento, de su origen: “Basta, por ejemplo, con que cualquiera cruce la frontera para que, oscuramente, se haga las mismas preguntas de Samuel Ramos [sobre la identidad mexicana]” (14). Es al otro lado de la

frontera donde se inscribe el interrogante que da base al discurso de la identidad. Allí, en la frontera, donde se hacen porosas las identidades, el pensador muestra, exhibe su documento: cruza con pasaporte y pasaje de regreso. Concibe el discurso de la identidad como un espejo de inversiones y diferencias, donde el encuentro dramático con el otro, tras el cruce de la frontera, posibilita la constitución de la identidad propia. Sin embargo, poco después del cruce, en Los Angeles, Paz no encuentra la imagen simple de un “otro” abstracto, norteamericano, tan frecuente, por cierto, en las oposiciones entre “ellos” y “nosotros” que proliferan en el discurso latinoamericanista clásico, al menos desde Francisco Bilbao y Martí, Rodó o Vasconcelos.

Sin embargo, más que el lugar de un otro absoluto, Los Angeles le parece más bien una ciudad “vagamente” mexicanizada que ya en la época de su estadía a fines de la década de los años 40 estaba habitada por más de un millón de personas de “origen mexicano”. En ese punto del encuentro en Los Angeles de una mexicanidad “vaga” y “flotante”, Paz inscribe la emblemática figura del pachuco, figuración y condensación de la “pérdida” de los valores más firmes que en cambio porta el portador del pasaporte: el pensador. La malla de la herencia y los legados lo cubren de cualquier caída, del peligro que implica su ubicación en zona porosa de la frontera. El pensador enfatiza su herencia precisamente en la medida en esa escena primaria de la escritura del “ser” nacional, el otro —el pachuco— no la tiene: es “huérfano”, “ha perdido su herencia: lengua, religión, costumbres, creencias”.

Se trata de los pachucos de California, en plena época de represión policiaca y cultural tras los motines y los juicios de los zoot-zuiters en la década del 40. Pachucos, es decir, antecedentes directos del movimiento chicano de los 60. Así los observa Paz: “el hibridismo de su lenguaje y de su porte me parecen indudable reflejo de una oscilación psíquica entre dos mundos irreductibles y que vanamente quiere conciliar y superar: el norteamericano y el mexicano”. El pachuco es “disfraz”, “máscara”: simulacro de la identidad firme que el pensador busca esgrimir contra el fondo nebuloso de la identidad “vaga” y “flotante” del emigrante y sus descendientes.

¿Dónde nacen entonces las ideas de la identidad, las reflexiones de la identificación? Las ideas

nacen *fuera*: también son levemente extranjeras, fuereñas. A pesar de cualquier intento de disimulo, dado que son producidas precisamente tras el cruce al otro lado de la frontera, las ideas son de origen y nacimiento dudoso, como el pachuco. *Nacen* fuera y sin embargo buscan designar la presencia misma, las esencias, el fundamento, de la *nación*. La paradoja no puede ser más contundente. Porque si el interrogante de la nación es en parte una cuestión de origen, de nacimiento, las ideas de Paz, nacidas fuera, no son propiamente nacionales. Son y no lo son, porque aunque nacen fuera el estado sin lugar a dudas les otorgaría el documento, garantizando su ciudadanía, su reubicación en el centro del discurso de la identidad. Pero puesto que *son y no son*, pareciera entonces que las “reflexiones” de Paz se originan y se mueven también en esa zona “vaga” y “flotante” — indeterminada— de la identidad donde el pachuco — huérfano, paria, desheredado— exhibe su máscara y su disfraz, lo que hoy podríamos llamar la performatividad de su inagotable simulacro. Las ideas son, al fin y al cabo —y desde el principio— reflexiones, reflejos nacidos fuera. Pareciera que el discurso de la identidad requiere la exterioridad de sus ideas, así como el sujeto de la herencia nacional esgrime la consolidación de su legado a contrapelo de la “orfandad” y el “disfraz” vacío del otro, el emigrante. Por eso decíamos que en ciertas coyunturas históricas la problematicidad condensada en la figuración del otro es la condición misma que hace posible la fundamentación del discurso nacional, íntimamente ligado a las maniobras retóricas del latinoamericanismo vernáculo.

De ahí también se desprende el reto que presenta la literatura latina y las prácticas culturales de sujetos minoritarios a los estudios latinoamericanistas; reto que también cuestiona y presiona los límites de cualquier definición monolingüe, territorial o racista de “lo norteamericano” particularmente en la coyuntura del debate actual sobre los derechos de los inmigrantes “indocumentados” o naturalizados en California, donde la aprobación de los proyectos de ley 187 y 209 progresivamente han desarmado las fantasías de la armonía “multicultural” y el ideal de esferas públicas fundadas sobre el consenso multiétnico. Es decir, la crisis de las categorías territoriales desatada por el proceso de la globalización (pensemos en el TLC) no necesariamente genera nuevos ámbitos de “libertad” o participación ciudadana, sino que bien puede intensificar la intervención de los poderes locales y

regionales en la administración y control represivo del cambiante espacio de la ciudadanía.

De ahí que a pesar de la crisis de las territorialidades modernas desatada por el capital flexible y por la transformación del rol y de los presupuestos identitarios y jurídico-políticos de la nación-estado en la modernidad tardía, resulte difícil pensar que la mediación localizada o regional (o nacional) no sea ya un factor decisivo en las formaciones del poder contemporáneo. Conviene enfatizar este punto porque en uno de los extremos de la discusión actual sobre la globalización una posición influyente postula la caducidad de las categorías nacionales o regionales. Por ejemplo, para el sociólogo y crítico cultural brasileño, Renato Ortiz, la internalización del capital y de la cultura, lo que él denomina *mundialização*, tiende a cancelar el peso de las categorías mismas de lo brasileño o lo latinoamericano y los recortes regionales de los procesos sociales contemporáneos (xix). Para Ortiz la mundialización reubica incluso el dominio de la decisión y de la participación política en un nuevo registro global que requiere a su vez de un nuevo tipo de pensamiento (y proyecto político) capaz de imaginar y de operar en una “esfera pública” mundial, un orden cosmopolita, el ámbito, digamos, de un nuevo ideal de la ciudadanía universal. Como si la energía avasalladora y desbordante del capitalismo contemporáneo pudiera finalmente realizar aquel ideal ilustrado del cosmopolitismo, que en Kant, por cierto, estaba también ligado a la utopía de la paz perpetua (xx). El análisis de la mundialización, en cambio, no puede dar cuenta de la proliferación bélica de los particularismos étnicos ni de la violencia organizada a niveles locales y regionales. Tampoco confronta el hecho ineludible de que la integración cosmopolita de la nueva ciudadanía global se produce sobre la superficie aplanada de las redes mass-mediáticas y de la homogeneización de los mercados y de los patrones y sujetos del consumo en el nuevo orden global. Ante cualquier postura celebratoria de tal aplanamiento globalizador, no es casual que proliferen las postulaciones esencialistas y nostálgicas de lo local y lo particular; proliferación incluso de nuevas posiciones regionalistas que en el caso latinoamericano bien pueden nutrirse del arsenal retórico y posiciones de sujeto elaboradas por el latinoamericanismo vernáculo; aunque acaso hoy tales posiciones no cuentan con el apoyo ni con la autoridad ideológica de los grandes proyectos emancipatorios que sustentaron la

politización y la credibilidad del latinoamericanismo hasta la década del '70, hasta la crisis profunda de las izquierdas tradicionales en la década del terror estatificado.

Flora Tristán y el viaje de regreso al país natal

De cualquier modo, la crisis de los principios territoriales de identificación y demarcación de objetos (de estudio) parece ser ineludible, y difícil de contener mediante nociones reificadas de la localidad o de la especificidad irreductible de la rememoración. Sin embargo, tales dislocaciones no necesariamente implican la clausura o disolución del proyecto latinoamericanista. Por el contrario, podría pensarse que la porosidad de las categorías territoriales en este momento autorreflexivo del campo posibilita la construcción de nuevas aperturas, nuevos espacios de reflexión que por el reverso de cualquier clausura responden a nuevas contradicciones y luchas. Entre otras cosas —para dar sólo un ejemplo— una posible historiografía cultural latinoamericanista, inspirada acaso por las estrategias de la intervención genealógica, transita y explora los bordes fracturados de las categorías territoriales, investigando precisamente las exclusiones y los silenciamientos históricamente producidos por los discursos identitarios vernáculos y sus disputas por demarcar y controlar sus campos de inmanencia, el interior de los dominios de sus legados.

Y ya que pareciera que la disputa por la definición del legado se encuentra en el corazón mismo de los intereses, de las deudas, de la moral erecta por la empresa latinoamericanista, permítanme particularizar las líneas generales de esta intervención en la crisis de la empresa con un comentario sobre un texto de difícil inserción en el archivo del canon; un texto que tal vez nunca llegue a colocarse bien en las bibliotecas del legado. Su dislocación nos permite así reflexionar sobre los propios límites del archivo que desborda.

Se trata del regreso imposible de un sujeto, el *homecoming* de una mujer que viaja para cobrar una herencia en el país natal. Me refiero a las *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán (1803-1844), extraordinarias memorias del viaje a Arequipa de una hija natural, nacida en París de madre francesa

y padre peruano. Figura bien conocida (desde los orígenes del latinoamericanismo que después la elide) por Bolívar y Simón Rodríguez, bien ubicada en la historia del movimiento obrero francés, una agitadora inquebrantable, leída por Marx, y antepasado directo de Gaugin, quien alguna vez evocaría el recuerdo del destino dramático y a veces trágico de su abuela viajera, iconoclasta y militante. Todo esto lo cuentan sus biógrafos cuando nerviosamente intentan atraparla en las redes de un orden simbólico entre cuyas mallas se escabulle la figura en fuga —y a la vez deseante de inserción— de Flora Tristán.

No estaría demás —en otra ocasión— recorrer con mayor detenimiento algunos de los momentos emblemáticos en la historia de la recepción de las *Peregrinaciones de una paria* en el Perú, la trayectoria de su lento proceso de incorporación al corpus nacional que no llega a aceptarla prácticamente hasta mediados de este siglo. Cuentan que poco después de la publicación del libro en Francia (1838), los primeros ejemplares de las *Peregrinaciones* que llegaron al Perú fueron quemados públicamente en Arequipa (xxi). La primera traducción al Español la intentó un viajero polaco, Szilard de Havas en 1923, pero se extravió el manuscrito antes de su impresión. Se publicaron luego un par de ediciones abreviadas y, finalmente, la edición de la traducción completa de Emilia Romero en 1946. Esta edición apareció prologada por Jorge Basadre (entonces Director de la Biblioteca Nacional en Lima) y acompañada asimismo de un aparato de notas que intenta exasperadamente enmendar y contradecir las impresiones de Tristán sobre la sociedad peruana y la historia nacional, contraponiendo las posiciones de la viajera a las versiones de los valuartes del crédito institucional: gajes y placeres de la labor filológica; máquina de erudición que busca reubicar a Tristán en el lugar que “le corresponde”: fuera de los regímenes de la verdad nacional.

Acaso debo mencionar, para explicitar las estrategias de nuestra aproximación, que un texto como las *Peregrinaciones* no nos llama tanto la atención sólo por el hecho bastante obvio, por cierto, de su sitio subalterno o marginal en el corpus nacional y latinoamericanista. No intentamos revisar los principios canónicos del corpus con el fin de incorporar nuevos materiales a su dominio institucional. Tampoco podríamos postular aquí la soberanía o la resistencia absoluta de un sujeto cuya heroicidad (y la reducción

de sus complejidades) vendría a sostener el drama de las políticas identitarias de nuestro fin de siglo. En cambio, podríamos leer allí, en la superficie misma del texto llamado menor o subalterno, el registro cabal de los principios de exclusión que posibilitan la ley del corpus nacional y sus legados. En el plano más obvio, hay al menos tres principios de interpelación a los cuales el texto de Tristán *no responde*: 1. ¿De dónde eres? 2. ¿Qué lengua hablas? 3. ¿Cuál es la herencia que garantiza tu derecho de entrada a la ciudadanía literaria? Sobre la superficie sólo en apariencia exterior de los márgenes se inscriben los límites necesarios que la institución esgrime para constituir y asegurar la inmanencia de su legado, la economía de valores que decide lo que entra y lo que queda afuera de una tradición. Por cierto, Tristán no sólo había nacido en Francia, y seguramente no hablaba “bien” el español, sino que además escribió un libro extraordinario precisamente sobre la herencia, es decir, sobre la violencia ejercida en la construcción y en la defensa de ciertos legados.

La crisis contemporánea de los principios territoriales de los legados nacionalistas y latinoamericanistas es seguramente una de las condiciones que nos permite hoy aproximarnos a una escritura aparentemente excéntrica y subalterna como la de Tristán. Se trata de una escritura cuya excentricidad podría incitarnos a reflexionar sobre todo un corpus “latinoamericano” alternativo de difícil ubicación; corpus liminar constituido, por ejemplo, por el trabajo de numerosos intelectuales “extranjeros” que sin embargo llegan a ejercer un impacto clave en los campos nacionales. Me refiero a Paul Groussac en la Argentina, por ejemplo, o al Witold Gombrowicz de los 40-50, trabajando en la traducción de *Ferdidurke* con Virgilio Piñera y otros cómplices en los cafés de Buenos Aires. Me refiero también a la figura central de Nelly Richard, quien inflexiona las planicies del pensamiento latinoamericanista contemporáneo con sus cruces teóricos y un *acento fuerte*, digamos (xxii).

Cierto es, por otro lado, que Flora Tristán no fue una extranjera nacionalizada y pasó apenas un año en el Perú. *Peregrinaciones de una paria* podría leerse en diálogo con una serie de homecomings de difícil inserción territorial, relatos de retorno al país natal de escritores que habían pasado a otra zona cultural, o como es el caso de Tristán, que se habían formado en otra lengua.

Para recordar por el momento sólo un ejemplo,

vale la pena remitirnos al regreso tan distinto de la cubana la Condesa de Merlín, cuyo *Viaje a La Habana*, publicado originalmente en francés, la sitúa como un personaje mediador muy importante para la constitución del campo literario cubano en la década de los 1840 (xxiii). Contemporánea de Tristán, la Condesa fue en un comienzo bien recibida por los intelectuales cubanos, quienes la consideraron una intermediaria capaz de dar a conocer su emergente producción local en los círculos parisienses. En París, en cambio, la Condesa de Merlín firmaría sus escritos cubanos con el apodo de la *criolla*, aprovechando así su contacto con Cuba (y sus escritores) para introducir un estilo que le ganaría cierta distinción en los salones parisienses (incluido el propio). Allí exhibiría lo que traía fresco y “embriagador” de Cuba: el exotismo de su literatura tropical, tónico de cuño relativamente reciente en su época. Se trata de regresos de ida y vuelta, que en nuestros días bien puede ser que estimulen y autoricen el trabajo de una zona amplia de la profesión latinoamericanista en las universidades metropolitanas, o las funciones de traducción y promoción cultural que ejercen frecuentemente los intelectuales del exilio.

El pasaporte y el reconocimiento

Por otro lado, no habría porqué subestimar el drama de la identidad sobre el que se funda el género de los viajes de homecoming. Es decir, no siempre son *homecoming queens* los que cuentan su regreso al país natal. El regreso en efecto despliega un drama de la pérdida y del reencuentro frecuentemente ligado a las vicisitudes del reconocimiento. Así cuenta Flora Tristán su arribo al puerto de Islay en el Perú:

Hacia las seis de la mañana el capitán de puerto vino a bordo a hacer la inspección, como se practica en todas partes a la llegada de los barcos. Se pidieron los pasaportes y cuando leyó el mío, se elevó entre los dos o tres hombres de la aduana un grito de admiración. Aquellos hombres me preguntaron si yo era pariente de don Pío de Tristán y mi respuesta afirmativa suscitó entre ellos una larga conversación en voz baja. El resultado de esta deliberación fue que se me trataría con todas las muestras de deferencia y distinción propias de los personajes eminentes de la república. El capitán del puerto vino respetuosamente a decirme que era un antiguo servidor de mi tío [...] (122)

La escena del reconocimiento —ligada ahí al nombre

inscrito en la legalidad de un pasaporte— es fundamental en el proceso de identificación del sujeto viajero, particularmente del viajero o la viajera que “regresa” (xxiv). El nombre, el apellido paterno, es un punto de enlace que bien podría restablecer los lazos y las suturas y reparar así la discontinuidad y la ausencia que se intenta cerrar en el “regreso” del sujeto al país paterno. En efecto, las *Peregrinaciones de una paria* son una intensa y dramática reflexión sobre la relación entre el nombre (paterno), los legados y el reconocimiento en la larga travesía de una mujer huérfana, (ambiguamente) extranjera, que viaja al Perú a cobrar una herencia.

La ironía en la escena del reconocimiento de Flora Tristán en la aduana de Islay es contundente. Porque si bien el capitán del puerto no conoce la historia completa de Flora Tristán, en otro registro, ya para ese momento de su relato, el lector estaba al tanto de la historia de la supuesta “ilegitimidad” de su nacimiento. Hasta el cansancio el psicoanálisis nos recuerda que el nombre es el punto de inserción del sujeto en un orden simbólico. El nombre es el punto de mediación entre la ley y la particularidad del cuerpo del sujeto. Es un punto de amarre que garantiza la ubicación del sujeto en el orden de los nombres (la lengua), en el orden de los orígenes (la genealogía) y en el orden de la propiedad (la herencia). ¿No son estos los tres órdenes a los que nos referíamos antes, cuando nos preguntamos sobre las condiciones de entrada (y de salida) de un sujeto al legado institucionalizado del corpus nacional o latinoamericanista? Tres preguntas y tres ordenamientos de los nombres en el corpus nacional: ¿De dónde eres? ¿Qué lengua hablas, y en qué grado de pureza? ¿Cuál es la herencia, el legado que reconoces y en el que reclamas una participación? Lengua, genealogía y propiedad: el nombre propio, el apellido paterno, es el punto de enlace entre los tres principios o vectores que ordenan la red simbólica patriarcal.

Flora Tristán registra la ironía de la escena primaria de su reconocimiento, un leve desliz, digamos, “un defecto de forma” en el modo en que se porta y se inscribe el nombre paterno sobre el cuerpo “indocumentado” de una hija natural. Tras contar el recibimiento del capitán, la viajera pronto insiste en precisar la condición que ya conocíamos:

Es necesario que, para la ilustración del lector, le ponga al corriente de las relaciones existentes entre mi tío y yo y que le instruya acerca de la posición

de mi tío respecto a los habitantes del país.

Se ha visto en mi prefacio que el matrimonio de mi madre no había sido regularizado en Francia y que, como resultado de aquel defecto de forma, se me consideraba como hija natural. (123)

En efecto, es portadora de un apellido paterno que visto desde la perspectiva de la ley, por “aquel defecto de forma” y sus “monstruosas consecuencias” (123-4) no le correspondía. Un apellido notable de Arequipa, los Tristán y Moscoso: marca de distinción de una familia aristocrática criolla, un nombre que resuena por su amplia presencia protagonista en las etapas de independencia y fundación de república. Es decir, nombre identificador del cuerpo y la memoria histórica nacional. El tío de Flora Tristán —don Pío Tristán y Moscoso— era el pilar de una familia de provincia a la que llega Flora Tristán como un terremoto (xxv) tras una larga y difícil travesía que había comenzado en Francia con una fuga de un marido persecutor en 1832, y que continuaría en el largo viaje transoceánico de varios meses que la llevaría en 1833 a la costa occidental africana, a Praya, a Valparaíso, y finalmente a Arequipa, a la casa, nos dice, “donde había nacido mi padre” (159).

En Flora Tristán, el tropo del regreso a la casa paterna empalma con la cuestión de la herencia. “Usted sabe que me dirijo donde mi familia con la esperanza de recoger, si no la totalidad, por lo menos una parte de la herencia de mi padre” (97). Ya en su correspondencia de 1829 Flora Tristán había reclamado sus derechos de heredera, argumentando que si bien el matrimonio de sus padres no había sido formalmente sancionado por la ley (aunque sí había alguna evidencia de la contracción de nupcias religiosas), su acta de bautismo documentaba su reconocimiento pleno como hija de Mariano Pío y Moscoso, muerto repentinamente cuando Flora era apenas una niña. Y añade en su carta al tío:

Si le quedan algunas dudas, el célebre Bolívar, amigo íntimo de los autores de mis días, podrá esclarecerlas. Me ha visto educar por mi padre, cuya casa frecuentaba continuamente. Puede usted también ver a mi amigo, conocido por nosotros con el nombre de Robinson [...] (124)

Robinson era el apodo nada menos que de Simón

Rodríguez, el joven e iconoclasta maestro de Bolívar. Es decir, la hija “natural” recurre a los padres de la patria para que documenten la legitimidad de su nombre. No habría entonces que idealizar la posición de Flora Tristán ante el orden patriarcal que por un lado critica y que por otro desea, en función de su reconocimiento.

Por su lado, el tío no le niega su afecto, nos dice la viajera, pero responde a su reclamo con el discurso apabullante de la ley de herencia: “Convengamos, pues, que usted no es sino la hija natural de mi hermano, lo cual no es una razón para que sea menos digna de mi consideración y de mi tierno afecto” (128). La interpelación afectiva opera efectivamente sobre la huérfana: “Mi tío tiene el talento exquisito de hablar a cada cual en su lenguaje. Cuando se le escucha está uno de tal modo fascinado por sus palabras que se olvidan las quejas que uno tiene contra él. Es una verdadera sirena. Nadie todavía ha producido sobre mí el efecto mágico que él ejercía sobre todo mi ser” (224). La ambivalencia de la figura patriarcal se desprende precisamente de la necesidad de su reconocimiento: “Tío, le dije, ¿está bien seguro de que soy hija de su hermano? — Oh! [responde el tío]. Sin duda, Florita. Su imagen se reproduce en usted demasiado fielmente para ponerlo en duda” (229). La paternidad tiene entonces una dimensión natural irreductible, pero el legado paterno responde a los derechos garantizados por otra ley:

Florita, me dijo, cuando se trata de negocios, no conozco sino las leyes y pongo de lado toda consideración particular. Usted me muestra una partida de bautismo en la que usted está calificada de hija legítima. Pero no me presenta el certificado de matrimonio de su madre y la partida del estado civil establece que usted ha sido inscrita como hija natural. Con este título tiene usted derecho al quinto de la sucesión de su padre. [...] Así, pues, no tengo nada suyo, mientras no dé a conocer una partida revestida de todas las formas legales que compruebe el matrimonio de su madre con su hermano. (228)

Insisto en la dimensión monetaria de la deuda que va a cobrar la hija, —deuda que produce su subjetivación en tanto hija, su transacción en el orden simbólico— porque en el caso de las Peregrinaciones ese proceso de subjetivación está ineluctablemente ligado a la propiedad. *Nombre, dinero, propiedad, herencia, legado*: las asociaciones se multiplican y organizan el

sentido de la protección y la identificación que reclama Flora Tristán en tanto hija. Pero sabemos bien, al mismo tiempo, que no hay que soslayar el impacto del síntoma de la lucha por una herencia material que bien puede ser una fuerza constitutiva de la identificación de un sujeto, de su relación con la ley del padre y el reconocimiento:

La legitimidad de mi nacimiento ha sido puesta en duda. Era éste un motivo para desear ardientemente ser reconocida como hija legítima a fin de echar un velo sobre la culpa de mi padre, cuya memoria queda manchada por el estado de abandono en que ha dejado a su hija. (238)

La cuestión de la herencia se cruza en Flora Tristán con otras dimensiones constitutivas de la subjetividad; vectores múltiples de la identidad que atraviezan al sujeto y que se intersectan y se condensan precisamente en el lugar del nombre del padre cuya ley debiera garantizar tanto el traspaso de la propiedad como la inserción estable del sujeto en un legado, una herencia, un orden simbólico. El legado es por un lado familiar, pero también cultural, en la medida en que la identificación provista y garantizada por la legitimidad del nombre paterno es la primera instancia de inserción social del sujeto (xxvi). Flora Tristán viaja al Perú no sólo para cobrar una herencia, reivindicando así la legitimidad de su nombre; viaja también para insertarse en una red simbólica nacional. No por casualidad, el prólogo del libro está firmado por “vuestra compatriota y amiga” (4). Pero así como se le niega la legitimidad de su herencia también se le cuestionará, todavía un siglo después de su muerte, su ciudadanía cultural: “Paria en mi país, habøa creído que al poner entre Francia y yo la inmensidad de los mares podía recuperar una sombra de libertad. En el Nuevo Mundo era también una paria como en el otro” (98).

La escritura, la reinención de los legados y la voluntad de poder

Si pensamos entonces que se viaja para reclamar una serie de derechos que al fin y al cabo sólo pueden ser garantizados por la legitimidad del nombre, habría entonces que pensar que se escribe el viaje, el relato del viaje, para relativizar el poder de ese legado y proponer, por el reverso de la herencia, la inserción en *a-filiaciones* alternativas (xxvii). Porque es obvio que

el viaje de Flora Tristán —la escritura del viaje— posibilita su constitución, no ya como hija, sino como *autora de las Peregrinaciones de una paria*. La literatura para Flora Tristán comienza precisamente donde (siempre ambiguamente) termina la necesidad del reconocimiento familiar. La escritura comienza tras la dolorosa salida o fuga de la casa paterna:

Dejaba la casa en donde había nacido mi padre y en donde creí encontrar un asilo, pero durante los siete meses que habité en ella sólo ocupé la morada de un extraño. Huía de esta casa en la que había sido tolerada pero no aceptada. Huía para ir ¿dónde?...Lo ignoraba. No tenía plan, y harta de decepciones, no formaba proyectos. Rechazada en todas partes, sin familia, sin fortuna o profesión y hasta sin nombre, iba a la ventura, como un globo en el espacio que cae en donde el viento lo empuja. Dije adiós a estas paredes, invocando en mi ayuda la sombra de mi padre. (361)

Si bien está cargado de titubeos y ambivalencia afectiva, el momento de la salida —la fuga— de la casa paterna marca el comienzo de la trayectoria de otro viaje. Ese otro viaje no es necesariamente tan desorientado como parece sugerir Tristán. La salida del Perú es el comienzo de otro itinerario: el pasaje a la literatura, a su sistema alternativo de garantías y derechos.

¿Significa entonces el paso a la literatura la constitución de un sujeto soberano, autónomo, tras la fuga dolorosa de la casa paterna? ¿Se cancela la problemática del nombre y la legitimidad en el espacio aparentemente abierto de la literatura? ¿Cómo se autoriza una subjetividad emergente, alternativa? Digamos de entrada que no cabe duda que en Tristán la literatura comienza donde termina la familia. La escritura del viaje provee incluso un espacio de reflexión con relativa autonomía desde donde se piensa precisamente la injusticia de la herencia, la violencia y los mecanismos de exclusión mediante los cuales se recortan los límites del legado familiar. Desde ese espacio de reflexión provisto en parte por la literatura Tristán produce también una crítica de las fronteras protegidas del legado y del corpus nacional.

Su impulso crítico la lleva a trabajar, digamos, por el reverso de la historia republicana, mediante un ejercicio a veces muy cercano a la ficción —operación ligada formalmente al género de los *relatos de vida*— que le permite producir afiliaciones y modelos

alternativos de acción e intervención política. Se trata de una serie de breves biografías de mujeres que ejercen la posibilidad de fugas diversas y otras estrategias de impugnación del autoritarismo (paterno). Me refiero a la historia de la evasión espectacular de la monja Dominga del convento de Santa Catalina; el relato del matrimonio de la joven princesa Carolina de Loos, engañada y traída al Perú desde Bruselas, según Tristán, nada menos que por el primer Presidente de la República, don José de la Riva Agüero; o la breve historia de la condena al destierro y de los días finales de Franciasca de Gamarra, Pancha la Generala, “excelente amazona” (441), con cuya historia trágica cierra Tristán las *Peregrinaciones*, dando muestra de una intensidad narrativa que acaso no tenía rival — como se dice— entre sus contemporáneos. Se trata de historias afiliativas, no sólo por la temática antiautoritaria y el heroísmo excéntrico de sus modelos femeninos, sino también por las redes de circulación de la información —chismes, relatos extraordinarios, historias orales— que siempre involucran una serie de relevos entre diversas narradoras.

Lamentablemente no cuento aquí con el espacio necesario para dedicarle mayor atención a la organización discursiva de estos relatos de vida, a su trabajo de incorporación de voces subalternas mediante un complejo panoplio de técnicas de cita y discursos referidos, posiciones múltiples de los sujetos que cuentan y que conforman las fuentes complejas de un archivo de voces y de una memoria alternativa. En efecto, las *Peregrinaciones* son tanto una crítica de los principios de exclusión que regulan la herencia y los derechos de la filiación patriarcal, como la propuesta afiliativa de un legado alternativo, inseparable aquél del ejercicio y los operativos de la escritura literaria.

Quisiera, para concluir, remitirme a dos dimensiones de la escritura literaria de Flora Tristán que nos permitirán reflexionar brevemente sobre la ambivalencia irreductible de un discurso y una institución (la literatura) que por un lado pareciera proveer un “albergue” subalternista, un dominio alternativo para las voces y subjetividades ocluidas, a la vez que traza nuevas jerarquías, maquinarias de captura y nuevos modos de dominación. Dos historias de Flora Tristán condensan y cruzan estas pulsiones: la primera es el relato de evasión de la monja Dominga del convento de Santa Rosa en Arequipa; el segundo es el relato de la custodia y el destierro de Pancha

Gamarra, la Generala.

No es casual que la historia de Dominga se desencadene a partir de un gesto ficcionalizador del discurso: “mis ojos se dirigían involuntariamente al convento de Santa Rosa. Mi imaginación me representaba a mi pobre prima Dominga revestida con el amplio y pesado hábito de las religiosas de la orden de las carmelitas” (288). El gesto ficcionalizador es muy significativo pues motiva una historia que discurre por el reverso clandestino de la historia familiar, la historia de uno de los mayores secretos de la familia de don Pío de Tristán, que Flora intentará develar precisamente en el espacio alternativo de la “imaginación”. Se trata de una historia de mujeres, contada mediante un complejo juego de relevos narrativos que se originan en la propia Dominga, a quien Flora entrevista “en secreto” (288), mientras la monja fugitiva se encontraba recluida en la casa paterna.

El plan mismo de la evasión espectacular provenía de un relevo: la lectura que hace Dominga de Santa Teresa:

Un día, hacia fines del tercer año [de su reclusión involuntaria], le tocó el turno de hacer la lectura en el refectorio y Dominga encontró en un pasaje de Santa Teresa la esperanza de su liberación. Refería este pasaje que con frecuencia el demonio recurre a mil medios ingeniosos para tentar a las monjas. La santa cuenta, por ejemplo, de una religiosa de Salamanca que sucumbió a la tentación de fugarse del convento (309).

Dominga lee el *exemplo* del libro canónico, digamos, al revés. Despliega una *lectura a contrapelo*, una lectura práctica, performativa, que sucumbe a las tentaciones del demonio y encuentra allí —más que una mera lección alegórica— la literalidad de su plan de evasión: le pide a su esclava negra (primera alianza) que compre e introduzca un cadáver en el convento, mediante la complicidad de la portera (segunda alianza), para luego ocasionar un fuego en su celda personal que aparentaría su trágica muerte. El cadáver inidentificable sustituiría al cuerpo propio y disimularía la fuga. Es decir: Dominga *se hace pasar por muerta*: y así pone en juego las identificaciones mediante la evasión del lugar del nombre y la subjetivación. Y a esa evasión del nombre y sus roles le corresponden, en

el plano de la organización discursiva del relato, los relevos de fuentes narrativas que tienden a producir un relato armado con una multiplicidad de voces: conversaciones con la directora del convento, quien ambiguamente le confiesa a Tristán que le agradaba la idea de que el diablo interviniera allí, en Santa Rosa; y luego conversaciones con varias primas en cuyas voces citadas o referidas se apoya Tristán al confabular la historia. La multiplicidad de fuentes en la investigación *testimonial* de Tristán parecería desplazar la centralidad de la autoría —otro lugar del nombre— y abre un espacio democrático, compartido, en el interior del convento y en los intersticios de los rigores religiosos. En estos gestos pareciera fundarse un concepto de la literatura en tanto espacio de libertad, espacio hospitalario, fuera de la ley, donde se inscriben las prácticas subalternas, los relatos de la memoria prohibida o clandestina, el fundamento narrativo del *otro legado*.

Pero a la vez decíamos que en las *Peregrinaciones de una paria* la literatura está ligada a una ineluctable voluntad de poder —ligada también a la cuestión del nombre— que transita precisamente los modos de subjetivación que la literatura despliega en su trabajo con los márgenes, con las voces subalternas, en la estructura testimonial de los relatos de vida. Me refiero en parte a la voluntad de dominio, prácticamente hipnótica, que transita las miradas que se intercambian Tristán y Pancha la Generala —la autora y su informante— en el relato que emblemáticamente cierra las *Peregrinaciones de una paria*.

Si el relato de la evasión de Dominga exploraba un secreto y ubicaba las voces en una zona más o menos privatizada o clandestina de la experiencia femenina en el convento, en cambio, la historia del destierro de Francisca de Gamarra instala la narración ante la experiencia más bien pública de Pancha la Generala, “mujer guerrera [...], excelente amazona” (441), “marimacho”, según el insulto de sus enemigos. Cuando Flora Tristán logra entrevistarla, la Generala, esposa de un presidente depuesto, se encontraba bajo custodia, acompañada de su fiel Escudero, en un barco anclado en el puerto del Callao, listo para zarpar y efectuar la condena de Francisca al destierro. Pancha moriría unos días después en las costas de Chile y pasaría a la historia nacional como un personaje muy

ambiguo, una figura cruel y violenta, mucho más decisiva y poderosa que su propio marido en la administración del gobierno y de la guerra.

A Tristán por supuesto le fascina la historia trágica de esta mujer con en cuyo destierro y “abandono universal” (442) se identifica. Pero acaso más significativo aún, la historia de la Generala le permite a Tristán cruzar las fronteras que habitualmente delimitaban la agencia y la escritura de las mujeres en las zonas de la privacidad de las élites criollas (xxviii). En este relato de cierre, en cambio, la Generala condensa el contrapunteo distintivo de las *Peregrinaciones* que en buena medida están formalmente organizadas por la misma categoría del género, por la división del trabajo entre las escenas de la guerra y de la vida doméstica, por ejemplo, que progresivamente se intersectan y se problematizan hasta el punto del cruce final entre lo público y lo privado —y acaso la anulación de la distinción misma— en el relato de Francisca Gamarra, otra figura silenciada bajo el peso de la ley y de la historia nacional. “Doña Pancha, señala Tristán, parecía estar llamada a continuar por largo tiempo la obra de Bolívar. Lo habría hecho si su calidad de mujer no hubiese sido un obstáculo” (439).

El “poder de la voluntad” (429) de Pancha — así como su voluntad de poder— ejerce una fascinación notable sobre Tristán, quien ubica la historia de la Ex-Presidenta en un lugar privilegiado —el momento de cierre de las *Peregrinaciones*— y acaso en el centro mismo de la red de afiliaciones que su discurso elabora por el reverso de la memoria familiar y republicana. Pancha es por supuesto distinta de las otras mujeres inscritas en la red afiliativa, no sólo porque interviene en la vida pública, por cierto, sino también porque intenta ejercer —en el relato de vida que elabora Tristán— un dominio excepcional sobre la propia autora, la entrevistadora, explicitando así la lucha por el control que atravieza la propia escena dialógica. En el relato de la Generala la posición de Tristán no es tan inconspicua como lo había sido en las “conversaciones” igualitarias de los relatos anteriores. Tristán se coloca de cuerpo entero en el escenario de una relación tan agonística como amorosa entre la entrevistadora y su poderosa informante. De ahí que no sea casual la insistencia en el peso de las miradas —su poder hipnótico— a lo largo del relato:

En aquel momento comprendí su pensamiento. Mi alma tomó posesión de la suya. Me sentí más fuerte que ella, la dominé con la mirada. Se dio cuenta de ello, se puso pálida, sus labios perdieron color. Con un movimiento brusco echó el cigarrillo al mar y apretó los dientes. Su expresión hubiera hecho estremecer al más atrevido, pero estaba bajo mi dominio y yo leía cuanto pasaba en ella. (Énfasis nuestro; 431)

Pero la informante no es pasiva. Al contrario, devuelve inmediatamente la mirada y con el gesto mismo de mirar ubica al cuerpo inconspicuo de la autora en la agonística de la escena:

Me miró largo rato sin contestar nada. También ella trataba de penetrar mis pensamientos. Rompió el silencio con el acento de la desesperación y de la ironía:

¡Ah, Florita! Su orgullo la engaña. ¡Usted se cree más fuerte que yo! ¡Insensata! ¡Usted ignora las luchas incesantes que he sostenido durante ocho años! (431)

En cierto sentido este intercambio de miradas explicita las condiciones de la escena testimonial. Precisamente en la medida en que el intercambio de miradas materializa las posiciones de los sujetos, esta especie de escena primaria del relato de vida explicita el deseo (de penetrar el pensamiento del otro) y una notable voluntad de dominio que recorre la escena testimonial. Esa voluntad de dominio atravieza ineluctablemente la escena del encuentro alternativo, la escena, digamos, *subalternista* de la conversación igualitaria, y socava el dialoguismo en que la literatura reclama fundar su orden afiliativo, su otro legado.

Ahora bien, no habría porqué escatimar la relación constitutiva que la literatura mantiene con los márgenes de la ley, con las identidades, digamos, que en otros órdenes discursivos permanecerían bajo la custodia, bajo el peso de la ley. Las voces tanto de Dominga como de Francisca Gamarra encuentran albergue en la escritura y en los relatos de vida de Flora Tristán. La propia Tristán, expulsada de las redes de la identificación paterna, encuentra en la literatura un modo alternativo de constituir y legitimar su nombre precisamente mediante la narración de esos relatos de vidas extraordinarias, fugitivas, agentes de pequeños o dramáticos cambios, sujetos, en fin, del acontecimiento

que interrumpe los ritmos adecuados de la subjetivación. Con sus voces —en respuesta a la fuerza de sus miradas— funda la literatura sus legados alternativos que sostienen a su vez la autoridad de saberes e instituciones emergentes.

NOTAS

i. Apareció en la Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, año XXIV, 47, Lima-Berkeley, 1998, pp. 7-11.

ii. No estamos sugiriendo, por cierto, que no hubiera ensayística escrita por mujeres. Es notable el corpus recogido en Doris Meyer, *Rereading the Spanish-American Essay. Translations of 19th and 20th Century Women's Essays* (Austin University of Texas Press, 1995). Sin embargo, con la excepción de Gabriela Mistral, el diálogo con el latinoamericanismo, en tanto discurso de la identidad y del "buen gobierno" se encuentra limitado precisamente por la división del trabajo entre los géneros y el lugar problemático de la mujer como figura en el discurso identitario mismo.

iii. Ver Nestor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo, 1995).

iv. Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina* (Buenos Aires: Ariel, 1994), p. 181.

v. Véase también B. Sarlo, "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa", *Revista de Crítica Cultural* 15, nov. 1997, pp. 33-8: "El gran debate público hoy gira alrededor de los valores, y las bases de una política que los tome en cuenta. El gran debate cultural, una vez que atravesamos el Mar Rojo del relativismo, podremos comenzar a considerar valores. Por lo menos, esta es una cuestión cuya respuesta no puede limitarse al relativismo tradicional o al multiculturalismo tradicional. [...] ¿Es posible juzgar después del relativismo?" (38)

vi. Derivado de Heidegger, el neologismo "enmundamiento" intenta enfatizar el proceso de construcción del "mundo" y problematizar así las condiciones de la "totalidad" global, en tanto efecto de intervención de un tecne, y del pensamiento mismo de la globalización como tecne de la totalización (y no como su efecto secundario). Véase su crítica de la "concepción del mundo" o "visión del mundo" en "Comments on Karl Jaspers's Psychology of World-Views" en *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1-38.

vii. La relación simbiótica entre los estudios literarios (o humanísticos) y la "identidad" latinoamericana es constitutiva del campo latinoamericanista y su autoridad estético-cultural al menos desde el Ariel de Rodó. Es decir, si la identidad se define en el eje de la prioridad estético-cultural (opuesta a la razón instrumental y al capitalismo de "ellos", los EEUU...) el discurso encargado de estudiar y enseñar la "cultura" reclamará un lugar decisivo en la "definición" de la identidad. El latinoamericanismo se construye y opera sobre esa ambigüedad entre el discurso y el objeto.

viii. Véase la introducción de José Rabasa y Javier Sanjinés al número especial sobre los estudios subalternos latinoamericanos en *Dispositio*, XIX, 46, 1994,

ix. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka*. Por una literatura menor, trad. J. Aguilar Mora (México: Era, 1978).

x. Cf. Mabel Moraña, "El boom del subalterno", *Revista de Crítica Cultural* 15, 1997, 48-53. Y Nelly Richard, "Periferias culturales y descentramientos posmodernos (marginalidad latinoamericana y recompaginación de los márgenes)", *Punto de Vista*, XIV, 40 (1991), 5-6.

xi. Es decir: se trata de una discusión que en parte responde a la reconfiguración de un campo profesional que, al menos en los Estados Unidos, reconoce en la distinción del origen nacional una de las líneas de fuerzas que dividen y estratifican el campo, autorizando o desautorizando a sus sujetos.

xii. De ahí, por ejemplo, la relación entre estética y disciplina en el Ariel de Rodó, para quien la "estética de la conducta" es el eje mismo de la gubernamentalidad y la gobernabilidad en una sociedad cambiante, abierta a los "peligros de la degeneración democrática". Cito de la edición de la Biblioteca Ayacucho (1976), pp. 18 y 22 respectivamente.

xiii. Me refiero a los textos sobre las Conferencias Internacional y Monetaria celebradas en Washington en 1889, incluidas en el volumen *Nuestra América* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977), 35-132.

xiv. Cf. J. Ramos, *Paradojas de la letra* (Caracas: Ediciones Excultura, 1996).

xv. Para un excelente acercamiento a la discusión sobre los estudios de área y sus construcciones de diferenciación geopolítica, véase Vicente Rafael, "Cultures of Area Studies in the United States," *Social Text* 41, 1994, 91-111.

xvi. Tato Laviera, *American* (Houston: Arte Público Press, 1985).

xvii. Sobre las prácticas de la identidad en Laviera, ver Juan Flores, "La Carreta Made a U-Turn: Puerto Rican Language and Culture in the US," en *Divided Borders. Essays on Puerto Rican Identity* (Houston: Arte Público Press, 1993), 157-181. Sobre Laviera, ver también J. Ramos, "Migratorias", en *Paradojas de la letra* (1996).

xviii. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950) (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

xix. Renato Ortiz, *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997). Señala: "Hay una cierta disolución de las fronteras que hace que las especificidades nacionales y culturales sean, por cierto de manera diferenciada, atravesadas por la modernidad-mundo. [...] Por eso el esfuerzo analítico se debe orientar hacia la comprensión de objetos que connoten esta realidad mundializada" (17).

xx. La reflexión de Kant sobre el cosmopolitismo se encuentra en "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent" y "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", en T. Humphrey, trad. *Perpetual Peace and Other Essays* (Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1983).

xxi. Para las fuentes bio-bibliográficas véase el Prólogo de Jorge Basadre a la edición de *Peregrinaciones*, traducción de Emilia Basadre (Lima: Editorial Cultura Antártica, 1946); adelante las referencias al texto parten de la paginación de esta edición.

xxii. Salvando las distancias ineluctables, se trata también del acento fuerte de Tato Laviera o Pedro Pietri cuando hablan puertorriqueño (ya sea en inglés o español), o la inflexión de Tomás Rivera cuando lee a Rulfo. Tal vez no haga falta decir que Gloria Anzaldúa (*Borderlands/La Frontera*) es la Descartes de una nueva era (podría pensarse la analógica como una estrategia de legitimación) para reconocer que las literaturas minoritarias nos sitúan ante prácticas culturales que efectivamente presionan a la reconsideración misma de la "tradición" latinoamericana.

xxiii. Mercedes de Santa Cruz y Montalvo, *Viaje a La Habana* (1842) (La Habana: Letras Cubanas, 1974).

xxiv. En la Condesa de Merlin encontramos nuevamente una escena paralela: "El corazón se me oprime, hija mía, al pensar que vengo aquí como una extranjera. ¡La nueva generación que voy a encontrar no me reconocerá a mí [...]! (86). Y luego: "Acabamos de echar el ancla [...] Los pasajeros preparan su pasaporte; me acuerdo yo del mío, y pudiera estarlo buscando todavía. Después de haber rebujado todos mis papeles, he visto que lo he dejado en París" (89). Significativamente, el primero que reconoce a la Condesa en el puerto de La Habana es un sirviente esclavo de su familia.

xxv. ¿Será coincidencia que muy poco después de la llegada de Flora Tristán a Arequipa temblara la tierra? Me refiero por supuesto a la función narrativa del desastre en su relato de la llegada a la casa paterna: "Había llegado a Arequipa el 13 de septiembre. El 18 del mismo mes senté por primera vez en mi vida un temblor. Fue aquél tan famoso por sus desastres [...] (166).

xxvi. A partir de su lectura de Lacan, L. Althusser elabora el concepto de interpelación (y de subjetivación) precisamente como efecto de un llamado y de una apelación

del sujeto en el orden familiar y simbólico. Véase su *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970) (Buenos Aires: Editorial Nueva Imagen, 1974)

xxvii. E. W. Said propone la distinción entre identificaciones filiativas y afiliativas en *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 17.

xxviii. Sobre la escisión divisiva del trabajo entre lo privado y lo público, véase el libro fundamental de Francine Masiello, *Entre civilización y barbarie. Mujeres, nación y cultura literaria en la Argentina moderna* (1992), Martha Eguía, trad. (Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1997), 187-217.