

ROSA PERELMUTER. *Los límites de la femineidad en Sor Juana Inés de la Cruz: estrategias retóricas y recepción literaria*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana /Vervuert, 2004.

Rosa Perelmuter se propone presentarnos a sor Juana como fue vista: por los censores y admiradores de su época y de otros siglos; por pintores, mujeres y hombres del siglo veinte; por las mujeres críticas y académicas que la han estudiado; y por sí misma. Ese verla según el ojo y el prejuicio de quienes han escrito sobre ella, podría considerarse un *leit motif* del libro, lo cual se puntualiza desde el principio, en la primera de sus trece ilustraciones, y en el último de los cinco epítetos de la página que abre el texto (9). La ilustración primera, "History of Sor Juana by Miriam", reproduce la composición en una página escrita a los ocho años por la hija de Perelmuter; y en el epíteto, Elías Trabulse –en su prólogo al libro recopilado por Francisco de la Maza pero que a Trabulse le tocó revisar y completar, *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia*– dice: "Acceder a ella históricamente resulta infructuoso y errado peregrinar pero ésta es la única vía que nos permite, no ver cómo era Sor Juana, sino ver cómo fue vista." (8).

A este volumen 29 de la Biblioteca Aurea Hispánica, sustancioso aunque breve, lo aprovecharán especialistas, profesores, estudiantes y personas que quieran leer a Sor Juana Inés de la Cruz conociendo las vicisitudes de su lugar en la historia literaria y con mayor comprensión de cómo utilizó al escribir técnicas y estrategias de origen clásico (greco-latino) redescubiertas por los humanistas de los siglos quince y dieciséis. La introducción, llena de humor y exenta de pretensión, establece desde la mencionada primera ilustración un marco personal, como queriendo ejemplificar otro epíteto, el que emplea para encabezar el tercer capítulo, sobre las "filosofías de cocina" de Sor Juana. En él pide Gabriela Mistral, citando a Eduardo Marquina: "elevar lo doméstico a dominio" (43). Son, por cierto, numerosos y variados los epítetos que esparce Perelmuter a través del libro, trayéndolos a colación en su texto para mostrar su relevancia.

Los primeros cinco capítulos (de 8, 16, 18, 12 y 8 páginas respectivamente) son de crítica y análisis; los tres últimos (de 33, 7 y 10 páginas) se centran en el tema histórico-literario de la recepción. El sexto y significativamente más largo, "De la excepcionalidad a la impostura: Sor Juana Inés de la Cruz ante la crítica (1700-1950)", se divide en tres apartados al hacer un repaso y explicar las razones de la menguante fama póstuma de Sor

Juana. El primero trata de la desaparición por unos dos siglos de sus obras (con excepción de las famosas redondillas, “Hombres necios ...”); el segundo insiste en su “rareza”; y el último versa sobre el “cambio de horizonte” que lleva en el siglo veinte a otras distorsiones: el lugar común, el psicoanálisis, el enamoramiento. Describe la lenta renovación del interés por la publicación de las obras de Sor Juana, que tardó en ser completa hasta entrados los años 50 del siglo veinte.

El trabajo de rescate que representa el octavo y último capítulo, “Dorothy Schons y Cía: Las pioneras de la crítica sorjuanina”, es especialmente notable. Empieza con un epígrafe que cita el final de *El eterno femenino* de Rosario Castellanos, y con informarnos a sus lectores sobre los precedentes de este ensayo con el que termina su libro. El impulso fue una pregunta que le hizo Georgina Sabat de Rivers en un congreso en Toluca, México, en 1995. Perelmuter acababa de “pasar revista a las opiniones de los comentaristas –casi exclusivamente hombres– [1700-1950] ...: ‘¿Y qué de Dorothy Schons?’” le preguntó Sabat de Rivers (137). Tenemos aquí el placer de leer una versión de las palabras que instigaron la pregunta (capítulo 6), y la respuesta a ella (capítulo 8). Perelmuter tomó en serio el desafío. Al contestar la pregunta, reseña los trabajos de escritoras, críticas e investigadoras y sus distintas aproximaciones: científicas, eruditas, impresionistas –que bucean para identificar sentimientos e ideas– y las llamadas espirituales. Se detiene para evaluar a Schons y “sus trabajos ampliamente documentados [que] expresan juiciosa y objetivamente sus observaciones e investigaciones” (138). También relata que ante la publicación en español de ellos hubo reacciones nacionalistas y polémicas, por ejemplo de parte de Alfonso Junco, que los denominó “fantaseos antijesuíticos y antiinquisitoriales” (139). Cita, por otra mano, las defensas y la admiración que despertaron las obras de Schons.

Son unas dieciséis las pioneras que presenta Perelmuter, entre ellas Marianne West, Lucile Delano, Eunice Joyner Gates, Jesusa Alfau de Solalinde, Alicia Sarre, Elizabeth Wallace, Gabriela Mistral, María del Carmen Millán, Anita Arroyo y Josefina Muriel. Incluye ejemplos de opiniones negativas, en relación especialmente a Schons, de figuras como Méndez Plancarte, Ludwig Pfandl, y hasta de Octavio Paz. Toca el tema de la apropiación española de Sor Juana en un libro de 1944 de Clara Campoamor (144); y la ausencia de mujer alguna en el “Homenaje a Sor Juana” que se publicó en 1951 en el suplemento cultural del periódico mexicano *Novedades* (146).

El subtítulo del libro, *estrategias retóricas y recepción literaria* (y podríamos acaso añadir recepción artística o gráfica) define mejor que el título mismo la tarea que se impone y lo que logra comunicar Rosa Perelmuter. Es apropiado como referencia a casi todos sus capítulos. El estudio de la estructura retórica de *La Respuesta a Sor Filotea*, por ejemplo, sigue al primer capítulo en el que Perelmuter prepara el terreno dibujando el ambiente cultural del siglo diecisiete con respecto a los estudios y conocimientos de las mujeres. A pesar de que la mayoría de las autoridades se pronunciaban en contra de que las mujeres estudiaran el latín o la retórica –y cita a Bruni, Vives, Quevedo y Calderón (19-20)– los que aprueban y censuran las ediciones de las obras de Sor Juana reconocen su eminencia en aquellas materias.

Perelmuter sigue, en los capítulos 2, 5, y 7, las pautas que dan las autoridades a quienes estudió Sor Juana misma, los varios censores que aprobaron sus escritos para que

se publicaran y las que proporcionó la poeta misma. Hace ver que detrás de la aparente espontaneidad, naturalidad y sincera emotividad de su escritura hay un complejo y elegante andamiaje verbal, una estructuración premeditada, resultado, además, del talento y de años de estudio durante los cuales absorbe la metodología de la oratoria clásica. En el sexto, subraya y analiza el efecto de su excepcionalidad, de su posición excéntrica como décima musa (124). Con el subtítulo mejor que con el título concuerdan estas partes del libro también.

La articulación de esa parte primera del título, *Los límites de la femineidad*, me parece insinuar, en cambio, cierta ambivalencia y duda de parte de la estudiosa que lo puso y no de la erudita creadora a quien estudia. Sor Juana Inés de la Cruz pudo realizarse como autora en gran parte precisamente por haber traspasado los límites de la –por imposición exigida– femineidad. En unas pocas instancias Perelmuter parece titubear o contradecirse; en otra, creo que hubiera sido más fuerte el efecto si repitiera sólo una vez y no varias su ejemplo del sexismo de fines del siglo diecisiete. Se trata del asombro de Juan Manuel van der Ketten, quien al comunicar su admiración por la inventiva mitológico-alegórica de Sor Juana en su *Neptuno alegórico* se expresa en forma de duda sobre la capacidad de mujer alguna de mostrar ingenio tal (78, 111, 112, 113, 114, 124).

Invitan a que se siga el diálogo y el debate temas como: ¿hasta qué punto fue “vacilante la relación [de Sor Juana] con el ser y ser vista como mujer?” (13, nota 2); ¿no puede haber una carga de ironía y polisemia, antes bien que voz ambigua o indeterminada (aunque sí desafiante), una carga de crítica irónica en versos como “a mí no es bien mirado / que como a mujer me miren” ? (79-80); entre las razones por las cuales se puede aseverar que las voces de los villancicos son “primordialmente masculinas”, ¿no podría estar que a quienes se permitía cantar en las catedrales eran puros hombres? (79).

Las secciones que conciernen temas relacionados con el género son para mí las menos convincentes. Parece la autora desentenderse de que los estudios de la mujer, de la teoría y crítica feminista, y de género, son ya campos de amplias bibliografías y reconocidos aportes a la epistemología moderna y a la reestructuración de muchas disciplinas. En una encuesta a los miembros del MLA, [Modern Language Association] una gran mayoría dijo que la teoría feminista había sido una de las grandes influencias para su desarrollo intelectual. Ante materias que ya han cobrado el derecho a ser tratadas con seriedad desentona una frase como: “... en los años 1970 y 1980, cuando empezaba a estar de moda ser feminista ...” (71). La revista *Ms.* no fue nunca el órgano oficial del movimiento feminista (71). Fue y ha sido una revista popular, un intento de llegar a un público amplio de mujeres abiertas a las inquietudes feministas que han motivado enormes cambios en la situación de la mujer en casi todo el mundo.

Enriquece al libro la reproducción de doce retratos de Sor Juana –pinturas, dibujos, caricaturas y grabados–, nueve de la segunda mitad del siglo veinte y las otras tres de 1865, 1932 y 1944, respectivamente. En siete de ellos aparece la escritora con los atributos de su vocación literaria: pluma, hoja de papel, libros; en tres, se la ve cocinando. Perelmuter sugiere que en estos retratos más que la dimensión filosófica que le dio al tema la retratada, domina la actitud doméstica y tradicionalmente aceptada, la que prefiere el encierro o atrapamiento de la mujer en la cocina. Las ilustraciones van comentadas sobre todo en

amplias notas al pie de página (44-45). Este formato dividido entre notas y texto da la impresión de que quedó incompleta la discusión de la temática artística. A pesar de ello, añaden los retratos una dimensión de gran interés al nutrido capítulo tercero que versa sobre las ‘filosofías de cocina’ de Sor Juana. En él, Perelmuter vuelve a la *Respuesta a sor Filotea* y rastrea otras obras, poesía y teatro, para amplificar una inicial y encantadora aproximación al tema de la cocina en Sor Juana, que presentó también, originalmente, en México.

En los ocho capítulos que componen este librito, ligero de páginas, pero de considerable peso crítico, establece Perelmuter el contexto intelectual del mundo de Sor Juana en cuanto a su marco de exclusión: las mujeres no debían saber demasiado ni del latín ni de la retórica. No obstante, las censuras y aprobaciones de sus obras señalaban la excelencia de su conocimiento de la teología escolástica, de los principios jurídicos y del estilo forense. Perelmuter toma en serio los juicios de los coetáneos de Sor Juana y los explora para analizar más a fondo el quehacer literario de la célebre autora, su sabio manejo no sólo de las ‘tretas del débil’ sino también de las “tretas del/de la fuerte”. Como resultado, se desprende claramente que si a veces Sor Juana Inés de la Cruz dudaba de sí, la mayor de las veces utilizaba y defendía con ahinco su poderosa inteligencia y su profundo saber.

City University of New York

ELECTA ARENAL

RAÚL ANTELO. *Maria con Marcel. Duchamp en los trópicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

Confieso que cuando leía las primeras páginas de este libro de Raúl Antelo (que enseña regularmente en la Universidad Federal de Santa Catarina y ha enseñado en Yale, Duke, Texas en Austin y Leiden) me distraía la audición de algo así como una segunda voz en el texto. Me llevó algunas páginas identificar esta voz. Es la de Lezama Lima. La del Lezama Lima de los ensayos, particularmente. Pienso en el Lezama Lima que, al principio de *La expresión americana*, realiza un movimiento gradual, como de cámara, entre una estampa de campesinos trabajando la tierra a la vista de un castillo en una estampa de Limbourg, otros haciéndolo en una pintura de Brueghel, dos versiones de cierto canciller Rolin en retratos de Van der Weyden, y el caballero Da Fogliano en su caballo pintado por Simone Martini, entre los cuáles Lezama se propone descubrir o establecer lo que llama un “contrapunto animista”, donde la presencia de cada uno de los términos despierta en los otros armónicos que de otro modo hubieran permanecido silenciados. Esta es la fórmula más común del razonamiento lezamiano (si por razonamiento no entendemos un encadenamiento de meros conceptos, sino también un entrelazamiento de imágenes). Un movimiento así, que deriva entre imágenes y se suspende y fija en aquellas cuyo despliegue

fascina o alarma porque interrumpe la regularidad de ciertos mundos que creíamos conocidos, es el que continuamente realiza en este libro Raúl Antelo.

*Maria con Marcel. Duchamp en los trópicos* (hay una doble referencia en el título, al “Sade con Kant” de Lacan y al *Tristes trópicos* de Levi-Strauss) es, entre otras cosas, un remoto descendiente de *La expresión americana*. Pero allí donde Lezama esperaba que de la multitud de flujos históricos cuyo despliegue detallaba emergiera una constelación más o menos estable que viniera a darle un contenido cabal a la expresión “americana”, el objeto del libro de Antelo es, en cierto modo, opuesto: se trata de exponer la errática o dispersa tradición de la literatura y el arte de Argentina o de Brasil a la presencia de Marcel Duchamp –artista francés en procura, durante las primeras décadas del siglo pasado, de inventar una práctica artística “anestésica”–, al mismo tiempo que exponer a Duchamp a cosas, personas, informaciones y discursos venidos de Brasil o de Argentina, de modo que ni Duchamp ni esas otras tradiciones salgan indemnes del encuentro. A lo largo de la trama de este libro, parece que su autor buscara de mil modos el ángulo preciso para percibir cada configuración histórica como si fuera enemiga de sí misma, estuviera poblada de presencias que no encuentran su lugar, consistiera en el sitio en el que se produce “un encuentro inquietante que exige ser resuelto” (52).

Así, por ejemplo, el encuentro en Buenos Aires entre Marcel Duchamp y Katherine Dreier y la huelga anarquista de 1919, que paralizaría la ciudad. ¿Qué conexiones hay entre la pasión de Duchamp por lo que Antelo llama “inoperancia” y el “anestesismo generalizado” que se había adueñado esos días de la ciudad y que su acompañante describe en un texto magnífico que *Maria con Marcel* transcribe? Duchamp y Dreier se conectan en Argentina con el extraordinario antropólogo alemán Robert Lehmann-Nietzsche. ¿Qué consecuencias habrá tenido la visita de los dos al Museo de La Plata, donde trabajaba por entonces Lehmann-Nietzsche, que a comienzos de los años veinte publicó (en Leipzig y bajo seudónimo) colecciones de adivinanzas, frases hechas y *graffitis* de baño que es difícil no conectar con los *calembours* y otras “maledicencias” que constituirían una parte central del trabajo del artista francés? Sobre estas cosas no se puede sino especular, pero la especulación, si es efectiva (y si se conduce con la mezcla de audacia y de cuidado con que Antelo lo hace) ahonda la percepción que tenemos de cada una de estas cosas, de manera que son reactivadas y convertidas en cifras de algo que bien puede que le hable de manera urgente a nuestro presente.

Tal vez esto haga pensar que el centro único de *Maria con Marcel* es Duchamp. En verdad, este libro, que en eso es fiel a la figura barroca de la elipse (sobre la que solía insistir Severo Sarduy, con cuyos ensayos el libro de Antelo se vincula estrechamente), tiene dos centros. El otro centro es Maria Martins, la escultora brasileña que sería amante y modelo del artista francés (es un molde de su cuerpo el que yace, en el Museo de Bellas Artes de Philadelphia, en el espacio clausurado de la instalación de Duchamp, *Etant donnés* (*Dados*, traduce Antelo)). Si la crítica sobre Duchamp ha sido particularmente negligente de esos episodios cruciales en que el artista se desplazaba fuera de las regiones que normalmente ilumina una historia del arte moderno demasiado centrada en los sucesos de París y New York, la crítica sería sobre Maria Martins orilla lo inexistente. Allí donde existe, muchas veces se limita a repetir consabidos tropos de lo femenino y lo tropical. Y,

sin embargo, la proximidad de los dos artistas no se reducía a lo amoroso, sino que hay numerosos intercambios comprobados que vale la pena aclarar (y que Antelo aclara), intercambios que se realizan en el contexto de la red que ligaba a gran parte de la población flotante de artistas y escritores brasileños, cubanos, argentinos, estadounidenses, franceses, alemanes, en la zona de desplazamientos abierta por la crisis constante que va desde 1930 hasta los años posteriores a la resolución de la segunda gran guerra. Es a esta red que el autor adhiere la figura de Maria Martins; es esta red (uno de cuyos segmentos es lo que llamamos, muchas veces, “surrealismo”) la que, desde su perspectiva, Martins arrastra hasta sitios a los cuales es posible que no hubiera ido por sí misma.

La erudición de un autor es algo que los lectores de libros como éste dan, en general, por descontado. Pero aquí salta a la vista desde el comienzo, a causa a la vez de su abundancia y de la extrañeza de los archivos que abarca, que van desde los títulos más comunes de la historia o la teoría hasta fragmentos rescatados de meditaciones antropológicas o psicológicas antiguas. De eso deriva un efecto particular del libro, que al mismo tiempo nos persuade de que aquello que se dice tiene su fundamento en las cosas mismas, en las obras, los individuos y sus hechos, pero que ni cosas ni hechos ni individuos se verían como lo hacen sino desde un lugar como aquel donde el escritor se sitúa: lugar lateral, distanciado, desprendido (“*en retard*”, es la expresión francesa a la que retorna todo el tiempo el libro), en el cual puede desplegarse (como Antelo mismo describe sus instrumentos) “una teoría de la historia (la del hiper-historicismo o eterno retorno)” que “encierra una teoría del texto (la del hipertexto palimpsestuoso y potencializado). Por su intermedio, un elemento mítico (el insecto atrapado en la masa viscosa) no deja de traducir, sin embargo, una verdad (la búsqueda de una comunidad situada más allá de lo institucional)” (13).

Las figuras que dibujan las trayectorias de Martins y Duchamp durante las décadas que pasan en movimiento constante, entre Sudamérica, Norteamérica y Europa, son la ocasión en este libro de una especulación más general sobre lo propio del arte de la modernidad, que Antelo concibe como la producción de singularidades, formaciones sin perfiles enteramente aprehensibles, que se presentan en los mundos en los que aparecen más para dispersarlos que para confirmarlos (los artistas que a Antelo le interesan intentan alcanzar “lo indefinido, la situación indecisa a que está sujeto el inconsciente óptico en un estado anterior a la designación” (291)). Ellos son el trabajo de artistas más cobrados por el deseo de inducir un encuentro desnudo que una comprensión que los acepte. Artistas que no solamente ensayan formas originales de componer objetos o maneras de practicar el arte insólitas, sino que lo hacen abierta o secretamente motivados por inventar sociabilidades que se desplieguen según principios diferentes a los que hemos conocido (“la búsqueda de una comunidad situada más allá de lo institucional”). Por eso es que el arte, en condiciones de modernidad, se convierte en una práctica crecientemente incierta, una tarea llevada a cabo a partir de un horizonte vago, pero que, por eso mismo, demanda una inteligencia enorme en cada acto local. Antelo reconstruye la lógica de esta inteligencia tal como se despliega en la región delimitada por los agrupamientos temporarios que componen Duchamp y Martins, el uno con el otro, y los dos en un espacio histórico que los sostiene y los desplaza. Para hacerlo, el autor de *Maria con Marcel* ha escrito un libro

intrincado, difícil, que le demanda al lector un esfuerzo de lectura sostenido, al cabo del cual, sin embargo, descubrirá una de las meditaciones más ricas sobre el arte de la modernidad publicadas en nuestra lengua en estos años.

*University of Pennsylvania*

REINALDO LADDAGA

JOSÉ QUIROGA. *Cuban Palimpsests*. Minneapolis/Londres: The University of Minnesota Press, 2005.

Este es el libro más lúcido que se ha escrito sobre la Cuba contemporánea, al menos sobre el llamado “Período especial en tiempos de paz”, esto es, durante la década de los noventa y aun hasta el presente. La tesis de Quiroga que su libro explora es, sobre la base de imágenes visuales y palabras –en la fotografía, la literatura, la música y el filme–, la memoria colectiva y el recuento de sus efectos sobre la percepción de la temporalidad en Cuba. En este entramado de imágenes, ideas y palabras se abren posibilidades de interpretaciones y conexiones escondidas que permiten una mayor comprensión de una realidad extremadamente compleja.

La idea de palimpsesto es absolutamente pertinente para referirse al contenido y la forma del trabajo de Quiroga. Como se sabe, palimpsesto es una palabra que viene del griego y se refiere a un objeto o lugar sobre el cual se han yuxtapuesto tantas escrituras, que lo que queda es una espesura de significados que no es posible descifrar cronológicamente, sino más bien comprender en toda su complejidad. Esto es precisamente lo que hace Quiroga en este libro, y lo logra sin necesidad de terminologías de moda, aunque para el lector avisado su lectura denota un profundo conocimiento de las ideas más importantes de nuestra época, especialmente de algunos conceptos foucaultianos sobre el poder, el estado, la subjetividad, el tiempo y el espacio.

El libro está organizado en siete capítulos precedidos de un prefacio y una introducción. Cada capítulo puede leerse independientemente de los demás, pero a la vez cada uno de ellos va añadiendo una capa más de significados a las ideas centrales del libro. Además, cada capítulo tiene como punto de imantación un sitio donde la memoria colectiva ilumina de manera privilegiada la situación de la realidad cubana presente. Muchos de los planteamientos principales del libro se exponen en el prefacio y la introducción, y luego se desarrollan a lo largo de los capítulos.

Una de las ideas principales que atraviesa todo el trabajo es que en Cuba los años noventa eran el futuro de las aspiraciones revolucionarias de los sesenta, y es debido precisamente al fracaso de estas aspiraciones que el régimen cubano se vio en la necesidad de inventar una adaptación radical a la teleología pasada. Según Quiroga, en el “Período especial” no se trataba de la memoria sino de la “memorialización” o conmemoración pública del recuerdo de algo que en realidad nunca se logró, y que por tanto produjo en

gran parte de la población un resentimiento melancólico generalizado. La narrativa heroica revolucionaria había caído en un estado de grave peligro de muerte.

Entre los muchos asuntos que Quiroga analiza con enorme agudeza en este libro, se pueden mencionar los eventos relacionados con Elián González y sus consecuencias desastrosas para la imagen del exilio cubano en Miami; la ruina de La Habana; el diálogo entre cubanos de las dos orillas en 1978; la literatura de cubanos y cubano-americanos y su difícil relación con sus respectivos contextos; la importancia y los posibles significados del arte de Ana Mendieta; la música popular y su relación con el estado; el tipo de imagen de Cuba en los primeros años de la Revolución y el contraste con la imagen del “Período especial”; la importancia del cine y la fotografía en Cuba; y las historias de espionaje mutuo entre Cuba y los Estados Unidos.

El primer capítulo y el último son buenos ejemplos de la agudeza intelectual que Quiroga demuestra en este libro. En el primero, Quiroga escoge para su estudio entre otros eventos e imágenes, las dos visitas de Fidel al Hotel Theresa en Harlem. La primera de estas visitas fue en 1960, cuando la Revolución estaba empezando y había cautivado la imaginación del mundo con su narrativa heroica que reinventaba el pasado y prometía un futuro mejor, y la última tuvo lugar en 1995, en medio del “Período especial” en que el estado cubano se empeñaba en construir una temporalidad vacía para tratar de sobreponerse al colapso económico –producido por los efectos que la desaparición del bloque soviético había causado en la isla– a base de revivir las imágenes de los sesenta. Este esfuerzo por revivir una época reciente, se hace como una manera desesperada de mantener vivos el patriotismo y el nacionalismo, y así lograr que el estado cubano gane tiempo con la esperanza de que algo cambie a su favor. Aunque la supervivencia del estado se ha logrado, el resultado es más que nada un gran resentimiento de la población, que ahora no sólo está dividida en una versión oficial y otra disidente, sino también en una generación mayor de cuarenta años dominada por la melancolía del recuerdo de una promesa que nunca se materializó, y otra generación más joven que sólo puede percibir la realidad cubana en términos de absoluta falta de idealismo. Entre los muchos ejemplos que da Quiroga de la representación de este resentimiento desesperanzado se encuentran el “realismo sucio” de Pedro Juan Gutiérrez, y algunas de las obras de Antonio José Ponte.

El último capítulo, cuyo título podría traducirse como “El libro de los muertos en el contexto cubano”, también apela a una estrategia discursiva parecida a la utilizada en otros capítulos del libro, esto es: la comparación y contraste de eventos muy diferentes en apariencia, pero cuyas relaciones posibles sirven para suscitar significados poco obvios de la realidad cubana. Los dos eventos sobresalientes analizados en este capítulo son los velorios múltiples (en Miami y en Nueva York) de Celia Cruz, y los varios entierros de los restos del Che Guevara. Entre las muchas revelaciones que se desprenden de los viajes de los cadáveres de estas dos figuras, podemos mencionar el hecho de que estos siguen teniendo un significado que va más allá de lo que las instituciones y posiciones políticas quieren darles, significado que no se puede contener dentro de los límites de tales instituciones y posiciones políticas. Como el cadáver de la película *Guantanamera*, los de Celia y el Che viajan y significan de manera sobredeterminada.



Siguiendo las instrucciones precisas y detalladas que Celia dejó para sus velorios y entierro, su cadáver fue transportado de Nueva Jersey, donde Celia murió, a Miami, donde fue velado en el famoso edificio del Freedom Tower (más conocido entre los cubanos exilados como El Refugio), luego transportado a la iglesia católica del Gesú, y de allí vuelto a transportar para ser velado con diferente indumentaria en el Upper East Side de Manhattan, y finalmente enterrado en el cementerio de Woodlawn en el Bronx. Al lado del sarcófago en donde estaba el cadáver de Celia había una urna con tierra cubana, y Pedro Knight, el viudo de Celia, expresó su sueño de poder llevar algún día los restos de Celia para que descansen en suelo cubano. No obstante, a pesar de los esfuerzos por contener el significado de esta figura dentro del marco del exilio cubano, y a pesar de lo mucho que ella había criticado al régimen socialista de la isla, la cubanísima Celia no sólo se hizo muy internacional en vida, sino que ahora el simbolismo de su cadáver se hacía cada vez más transnacional a medida que viajaba de un lugar a otro. Sus restos no fueron enterrados en Miami, sino en el Bronx, y su velorio no fue exclusivo de la capital del exilio cubano, sino que también el evento funerario se extendió a Nueva York: primero a Manhattan (donde la aglomeración del velorio fue comparada con la de Judy Garland en 1969), símbolo de la internacionalidad, y luego al Bronx, lugar donde los más humildes caribeños y latinos veneraban a la Reina de la Salsa desde hacía muchos años. Muy cubana, muy exilada, pero además muy internacional y, por diseño propio, muy consciente de la necesidad de que una clase más pobre de otros caribeños y latinos participara también de su viaje extraordinario por la vida y la muerte.

En cuanto al cadáver del Che, su viaje fue más despacioso y en otro contexto, y no fue, como en el caso de Celia, la música lo que le dio la fama, sino la política revolucionaria. Aun para los que conocíamos los detalles de la muerte y múltiples entierros del Che, el enfoque de Quiroga despierta nuevas asociaciones. Como se sabe, el Che nació en la Argentina, pero su fama política surgió a partir de su participación en la Revolución Cubana, y finalmente su heroicidad lo llevó a Bolivia, donde encontró su muerte. Después de su dramática muerte en Bolivia, quedó la pregunta de qué se había hecho con su cadáver. Se sospechaba que lo habían enterrado en un lugar de Bolivia llamado Vallegrande, pero se tenían dudas sobre esto. Le cortaron las manos después de muerto, y se las enviaron al gobierno cubano, el cual las ha mantenido expuestas en el Palacio de la Revolución en La Habana. En 1997, se encontraron los restos del Che y se envió el cadáver a Cuba, pero no fue enterrado en La Habana sino en Santa Clara (lugar en el que el Che había logrado sus mayores éxitos militares durante la guerra), donde el gobierno cubano construyó un monumento en su memoria. La imagen iconográfica tan conocida del Che adquirió un nuevo significado con la aparición, traslado y sepultura de su cadáver. Si en vida el Che se había distinguido por su internacionalismo, en la muerte parecía que se estaba tratando de naturalizar, de cubanizar su simbolismo. Si en el caso de Celia, sus restos fueron de lo más local a lo más transnacional, en el del Che de cierta manera se trataba de cubanizar su figura eminentemente internacional. En ambos casos, se trata de un pasado que aunque no esté completamente muerto, en el presente los muertos parecen ocupar el lugar de los vivos.

La originalidad de estas y otras ideas del libro de Quiroga no se limita solamente al contenido, sino también a la manera de enfocar sus objetos de estudio. No es un texto estrictamente histórico ni literario, no es una historia de la literatura, de la música, del arte o de la Revolución del 1959, ni tampoco un mero recuento personal del autor, pero aun así participa de todos estos discursos y los yuxtapone en múltiples capas de significados de diversas épocas. No es que la nueva capa de significados más reciente desplace a las anteriores, sino que tal yuxtaposición desmantela tanto el privilegio del pasado como la implícita eternidad del presente, enriqueciendo el conocimiento sobre la realidad cubana.

El texto de Quiroga es un juego complejo entre la memoria y la conmemoración pública, que va hilvanando una reflexión que incluye múltiples discursos de manera migratoria, como viajando de un espacio a otro, pero sin dejar de mostrar una intensidad de emoción apenas contenida y a la vez siempre distanciada, que a menudo resulta en una prosa sumamente poética. Debe añadirse que durante todo el trabajo Quiroga se mantiene en una difícil equidistancia política tanto del exilio como del estado cubano, lo cual hace de este libro algo poco común pero acaso necesario en el contexto cubano. Además, su enfoque suscita ideas a base del desmantelamiento de acercamientos tradicionales a este tipo de problemas para así verlos de manera renovada. Considero que este enfoque le permite a Quiroga mostrar más que lo que se sugiere en otras maneras de crítica cultural. La enorme riqueza de este libro hace que sea una lectura necesaria para la comprensión profunda de la situación cubana, por lo menos de los últimos quince años. Es precisamente esta riqueza de ideas y reflexiones el mayor obstáculo para hacer un breve comentario de este trabajo.

*University of California at Davis*

EMILIO BEJEL

MICHAEL J. HORSWELL. *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin: University of Texas Press, 2005.

Este libro propone una relectura de la literatura colonial andina para cuestionar la masculinidad y heteronormatividad que se dan por sentadas en muchos de los estudios culturales y literarios. La tesis principal de este estudio es que la transculturación como proceso social, político y cultural incluyó también una transformación en las nociones de género predominantes en la cultura hispánica y las culturas indoamericanas. Horswell propone, por lo tanto, que “estos tropos también contienen trazos de las subjetividades y valores culturales pre-colombinos que se pueden recuperar por medio de lecturas cuidadosas, y por medio de la reconstrucción que se emprende en los fragmentos del discurso colonial” (3). Entre las nociones pre colombinas e indígenas que Horswell destaca se encuentran la complementariedad entre el género femenino y masculino, y la existencia de un tercer género con el que se identificaban una serie de sujetos travestidos que tenían una función religiosa o ritual en la cultura andina. Estas nociones genéricas se

transformaron y sincretizaron con la llegada de los españoles a América, quienes concebían los géneros sexuales a partir de una jerarquía de lo masculino sobre lo femenino, y de una oposición de roles y funciones entre ambos géneros sexuales.

El libro abre con una “Introducción” en la que Horswell demuestra su dominio cabal de los debates centrales en el latinoamericanismo, tales como la crisis del campo de los estudios coloniales en la década del 1980, el análisis de la sexualidad y del género en Latinoamérica, y la elaboración teórica de conceptos como transculturación, heterogeneidad y sincretismo, pero aplicados a los estudios del género y la sexualidad precolombina e indiana. Horswell utiliza un concepto andino, el “tinkuy”, que se define como “juntar los opuestos complementarios a través de un proceso de mediación ritual” (17). Esto le permite explorar la noción del tercer género en la cultura indígena de los Andes, que se contrapone a los términos utilizados por los europeos para referirse a la alteridad sexual, como sodomitas o afeminados. Horswell traslada y adapta esta noción de la complementariedad sexual andina a la estructura de su estudio, incluyendo un capítulo central que sirve de bisagra entre los capítulos uno y dos, y el cuatro y cinco.

El capítulo uno del libro revisa la noción de hipermasculinidad ibérica según ésta se define y construye en el *Poema del Mío Cid*. Esta noción de una masculinidad militarizada y vinculada con el honor, se contrapone a la feminización de los moros como el otro sexual, cultural y político del sujeto ibérico según se desprende de la lectura de la *Pasión de San Pelayo* (c.967). Horswell también historiza la criminalización de la sodomía, al identificar y comentar la ley aprobada por los visigodos en el 650 d. C. que condenaba el contacto sexual entre personas del mismo sexo, y lo castigaba por medio de la castración. El teólogo Pedro Damiano acuña el término sodomía en el siglo once, y desde el origen de este vocablo se contempló el paralelo entre el mismo y el concepto de la blasfemia. Por lo tanto, implícitos en la historia de este desarrollo legal y léxico encontramos un vínculo con la criminalización de la homosexualidad masculina, la negación de una sexualidad femenina (hetero u homosexual) y la correlación entre la conducta sexual y la moral religiosa cristiana. Una parte interesante de la relectura del canon ibérico que se propone en este capítulo es el análisis de las imágenes homoeróticas de uso común en el discurso místico hasta el siglo deiciséis, cuando San Juan de la Cruz heteronormativiza el discurso místico al referirse a la voz lírica como el alma humana que aspira a unirse con Dios para lograr la comunión religiosa. La otra sección interesante de este capítulo es la reflexión sobre el vínculo entre la reconquista y la construcción de una masculinidad ibérica en la literatura y cultura de la época. El capítulo termina con el estudio de la supresión de lo femenino en la temprana modernidad y el castigo inquisitorial de la homosexualidad o afeminamiento.

El segundo capítulo estudia la representación del hombre femenino y sodomita en las crónicas y relaciones escritas por europeos, tales como Juan Ruiz de Arce, Pedro Cieza de León, Diego Álvarez Chanca, Pedro Mártir de Anglería, Bernal Díaz del Castillo y Gonzalo Fernández de Oviedo, entre otros. De acuerdo con Horswell, estos textos ilustran la imposición de las concepciones genéricas y sexuales del mundo ibérico, pero si se leen con atención se pueden recuperar algunas de las nociones andinas sobre la complementariedad genérica y el valor ritual del tercer género que no resultan completamente borradas por el marco de referencia europeo de los textos de conquista. Horswell lleva a

cabo este trabajo de lectura y recuperación identificando momentos en la recopilación de los mitos de origen andinos en los que aparecen nociones incongruentes del valor asignado al sodomita o al hombre travestido en la cultura andina.

El tercer capítulo parte del análisis de una estatuilla andina hermafrodita o intersexual, y propone un ejercicio de lectura similar para analizar las nociones de sexualidad y género que se representan en textos compuestos por escritores ladinos, tales como el *Manuscrito de Huarochirí*, la *Nueva Corónica* y *Buen Gobierno* de Guamán Poma, la tradición oral andina y el recuento de mitos recopilados por el nativo Juan de Santa Cruz Pachacuti. Este capítulo se centra en la construcción del sujeto femenino, en particular el lugar que ocupa la mujer en la iconografía religiosa y el orden sociopolítico andinos. El autor identifica en estos textos la presencia de sujetos femeninos que funcionan como agentes no subordinados al sujeto masculino andino, y traza la construcción discursiva, social y religiosa de una sexualidad femenina que se concibe como complementaria a la sexualidad y agencia masculinas. El capítulo analiza escenas homoeróticas entre huacas andinos, escenas en que las mujeres dirigen la acción de la trama por medio de su sexualidad, y narrativas que describen contactos homoeróticos como una parte no criminalizada de la cosmología andina. El capítulo termina con un análisis de la figura de Ipa Mama Huaco, la otra hermana-esposa de Manco Capac, quien ocupa el lugar de una madre *queer* en el mundo incaico. El nombre “ipa” significa, además de hermana del padre, el hombre que ocupa el lugar femenino, por lo que en la misma cosmología andina había un espacio asignado para una serie de sujetos que se localizaban en un lugar intermedio entre el género masculino y femenino.

El capítulo cuarto analiza las nociones de género y sexualidad según se desprenden de las ordenanzas, informes de visita y otros documentos legales coloniales, con especial atención al virreinato de Francisco de Toledo (1569-1581). Utilizando estos documentos legales, y analizando la resemantización de palabras de las lenguas indígenas llevadas a cabo por los catequistas españoles, Horswell demuestra cómo la administración de Toledo “cita y entonces reconstruye sexualidades del mismo sexo y la subjetividad de tercer género en los Andes” (168). Uno de los aportes más interesantes de este capítulo es su análisis crítico de la participación de los informantes nativos en la narrativización de su cultura y su historia. Lejos de afirmar la total pasividad del informante nativo, Horswell explora los procesos sutiles o explícitos de negociación mediante los cuales los informantes expresan sus saberes dentro del marco de referencia provisto por la entrevista legal dentro de un contexto colonial. Resulta evidente que el archivo que tenemos para este período está inevitablemente colonizado, y debemos aceptar la hibridez de estos textos como un punto de partida crucial para poder emprender un análisis justo de estos materiales culturales y discursivos. La mayoría de los textos analizados en este capítulo se producen en el momento en que se ha institucionalizado la extirpación de idolatrías en la zona andina por medio de los Concilios limeños del 1551, 1567 y 1583, pero ello no niega los múltiples espacios de resistencia que siguen funcionando hasta la ejecución de Tupac Amaru y la caída de Vilcabamba en la década del 1570, o incluso el levantamiento de Tupac Amaru II hasta el siglo dieciocho. En este contexto bastante contencioso, los mismos informantes nativos empiezan a erosionar los significados del tercer género, y el lugar del travestí y el

afeminado en la cultura andina, como una manera de conformarse al orden patriarcal español. La lectura cuidadosa de Horswell ilumina los espacios opacos de estos testimonios, pues de ese modo se protegen las prácticas culturales que resultan muy heterogéneas en el contexto imperial hispánico. Por otra parte, la lectura de los catecismos y sermones cristianos para destacar las otredades sexuales que buscan ser eliminadas de la sociedad virreinal también nos enseña otro modo para emprender el análisis de textos producidos por sujetos privilegiados dentro del orden imperial. Por último, el estudio de los problemas para traducir a las lenguas indígenas las nociones de sodomía y pecado de modo que se entiendan desde la perspectiva ibérica y no andina nos ofrece un ejercicio sumamente productivo para repensar las formas en que concebimos el efecto de la imposición lingüística como ejercicio represor de las culturas indoamericanas.

El capítulo cinco propone una lectura de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso que cuestiona la tradición crítica que ve a este escritor mestizo como el reivindicador más auténtico de la cultura andina. Horswell enmarca este capítulo en una reconsideración del debate de los estudios subalternos, y propone que el Inca Garcilaso traduce la cultura andina para hacerla potable para un lector hispánico. Los *Comentarios reales* funcionan entonces como un texto en el que se margina la otredad sexual y cultural de los incas, y se privilegia la perspectiva histórica de un sector muy particular de la cultura andina, hecho que ya se ha observado en los estudios lingüísticos de Cerrón Palomino, y en el trabajo de José Antonio Mazzotti. El afeminamiento, el travestismo, y el tercer género desaparecen de los *Comentarios reales*, y la moral cristiana y la ley ibérica se trasladan a América y se representan como consistentes con el orden religioso y social precolombino en la zona andina. Horswell señala que la crítica que lee al Inca Garcilaso como subalterno simplifica el complejo lugar de enunciación e identificación de un sujeto que privilegió la perspectiva de los incas y de la nobleza cuzqueña, a expensas de una diversidad de sectores sociales y étnicos que convivían con los incas en la zona.

El libro cierra con un breve epílogo en el que Horswell hace un balance de su estrategia de lectura y propone “la mediación y no la negación de la diferencia” (265). El autor también considera algunas de las implicaciones contemporáneas del proceso de transculturación en las transformaciones más recientes de las nociones de sexualidad y género sexual en la zona andina, observando cómo el legado colonial se proyecta y se altera de acuerdo con el contexto inmediato en el que estas nociones se manejan y significan.

*Decolonizing the Sodomite* es un libro interesante y provocativo, con varias contribuciones cruciales. Por una parte, el autor muestra un conocimiento cabal de los textos primarios del periodo colonial, así como un manejo magistral de los debates centrales en el campo de los estudios coloniales y latinoamericanos. El texto despliega también un manejo muy elegante de la teoría literaria, los estudios subalternos, los estudios transatlánticos y la teoría *queer*, logrando una intervención bastante compleja a nivel teórico sin abandonar el texto primario como punto partida de sus reflexiones ni caer en el uso frívolo de la terminología de moda. Los ejercicios de *close reading* de textos primarios son interesantes, provocativos y claros, y la inclusión de las citas en inglés y en su lengua original muestra un respeto ejemplar al ejercicio de lectura e interpretación de los textos y a la multiplicidad de niveles de competencia de los lectores de estudios

latinoamericanos. El libro de Horswell se lee con comodidad sin ser simplista, y logra mantener el interés consistente de su lector balanceando la evidencia textual e histórica con la reflexión teórica más abstracta.

Las únicas tres observaciones críticas que considero pertinentes al leer este texto coinciden con zonas muy específicas de ciertos debates teóricos contemporáneos. La primera es la equiparación entre la literatura y discursividad colonial y protonacionalismo (169), gesto que puede obliterar la complejidad del contexto colonial al imponerle la teleología de la constitución de un discurso nacionalista que no era siquiera pensable en el momento en que se producen la mayoría de los textos analizados en este estudio. El segundo aspecto tiene que ver con la afirmación de que la transculturación presupone la complicidad del subalterno (189), observación sin duda importante, pero que llevada a un extremo puede implicar que la opresión es siempre posible gracias a la colaboración de los sujetos marginados en el proceso histórico. Por último, la relectura crítica del Inca Garcilaso es crucial, pues es necesario deconstruir el lugar utópico que se le asigna a un mestizo cuya versión de la historia sostuvo y apoyó el dominio político y religioso español sobre la zona andina. Sin embargo, condenar la ceguera del Inca ante la diferencia en nociones de género y sexualidad andinas y europeas como un ejercicio completamente conciente de asimilación niega la posibilidad de que en el siglo diecisiete era posible ser un mestizo inca que ya había recibido como norma las nociones europeas de lo masculino y lo femenino. Al mismo tiempo, la empatía con la que Horswell describe el rechazo más reciente del rol del travestido en varios rituales indígenas como resultado de las presiones homofóbicas de las ciudades, o de las diferencias de clase social de muchos de los participantes, está ausente en el balance que se hace de la obra del Inca Garcilaso, como si su responsabilidad cultural fuese mayor que la de los campesinos y hombres de pueblo en la zona andina.

En todo caso, ninguna de estas observaciones implica una limitación absoluta del texto de Horswell, sino que sugiere que todavía hay zonas de debate teórico y de lugar de enunciación que permiten otras lecturas del corpus que tan ingeniosamente se reúne en este estudio. Este libro es un excelente complemento de otros estudios sobre sexualidades coloniales, tales como la antología compilada por Asunción Lavrín, *Sexuality and Marriage in Latin America*, y los libros de Robert Aldrich *Colonialism and Homosexuality* y *Race and the Education of Desire* de Ann Laura Stoler. *Decolonizing the Sodomite* es un estudio brillante sobre el travestismo y el homoerotismo en la época colonial que ofrece un ejemplo de cómo plantear preguntas contemporáneas en un modo histórica y culturalmente responsable, y por eso es una importante contribución para los estudios literarios latinoamericanos y coloniales.

CATALINA CASTILLÓN, CRISTIÁN SANTIBÁÑEZ y MARC ZIMMERMAN, eds. *Estudios culturales y cuestiones globales: Latinoamérica en la coyuntura transnacional*. Santiago, Chile: Bravo y Allende Editores/LACASA, 2005.

En *Estudios culturales y cuestiones globales: Latinoamérica en la coyuntura transnacional*, compilado por Marc Zimmerman, Catalina Castillón y Cristián Santibáñez, se reúnen textos de diversas voces y distintos acercamientos críticos para contemplar y comentar el estado contemporáneo de los estudios culturales latinoamericanos. Junto con su contribución al diálogo específico en que se inserta, subyace a lo largo del volumen la contemplación metadiscursiva de la legitimidad de los estudios culturales como herramienta epistemológica para teorizar la cultura en el momento globalizado. Los editores proponen estas ideas en el prefacio y en la introducción del texto, enfatizando la estrecha interdependencia entre el campo de estudios culturales y la realidad globalizada y transnacional, a la vez que buscan ampliar el marco del saber en el cual se entiende la práctica y caracterización del campo. Así, en la introducción a la colección, Santibáñez y Castillón indagan en la categorización epistemológica de los estudios culturales, optando por concebirlos no como “un campo”, sino como “un discurso de condición”, señalando esta condición como una contemporaneidad de reestructuración y desajuste (18). En los estudios que le siguen, se deja ver la negociación de este discurso relativo a los estudios latinoamericanistas, a la vez que el tomo en conjunto presenta una propuesta de reexaminación y reestructuración de estos estudios en la contemporaneidad pos-11/9.

Dentro de este marco, la colección representa una contribución complementaria al diálogo ya entablado en los trabajos de Mato, Yúdice y la colección recientemente editada por Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo. Iniciado por LACASA, grupo que se dedica a los estudios culturales latinoamericanos en su contexto transnacional, el texto reúne ensayos críticos producidos alrededor de las actividades de este grupo en la Universidad de Houston, y también incluye perspectivas de contribuidores de otros espacios académicos. El propósito directo del proyecto se articula en el “Prefacio”, en el cual se señala la intención de “trazar el desarrollo del eje contemporáneo globalización/estudios culturales en la coyuntura reciente”, tarea que se presenta como urgente en el momento pos-11/9, en el cual las cuestiones latinoamericanas han cedido lugar a urgencias globales (10). El mismo “Prefacio” especifica el marco teórico, ofreciendo definiciones operativas de la globalización y lo transnacional, a la vez que se sitúa críticamente al afirmar la vigencia y el deber social de los estudios culturales latinoamericanos. El proyecto en sí se presenta como una contestación a la pronunciación funeraria de los estudios culturales latinoamericanos declarada por Alberto Moreiras y otros, cuando Zimmerman advierte contra el error crítico de acudir prematuramente a esa “fiesta celebrando la muerte de cosas todavía vivas y de posible valor” (13).

Dentro de esta postura de contestación, la compilación del texto cobra significado con respecto al importante lugar de enunciación. El texto, concebido en la mayor parte desde la academia estadounidense, también incluye dos manuscritos llegados desde afuera –Colombia y Barcelona, y el proyecto editorial representa un esfuerzo cooperativo entre

el grupo estadounidense de LACASA y la casa editorial chilena, Bravo y Allende. Así que el texto mismo representa un producto concreto de relaciones transnacionales. Además de cuestiones institucionales, el volumen reúne voces logradas con perspectivas y metodologías dispersas. Por ejemplo, las actitudes hacia la globalización misma se muestran variadas, desde la descripción de un “proceso doloroso” hecha por Zimmerman (12), hasta la llamada utópica hacia la “ciudadanía cultural global” de Badia I Dalmases (145).

En general, estas contribuciones se pueden dividir en dos grupos básicos: los que comentan el diálogo entre las voces más prominentes de los estudios latinoamericanistas, trazando genealogías y contextualizando polémicas del momento; y los que indagan ciertas ideas pertenecientes al campo con el fin de inyectar vida nueva a los debates internos. En lugar de reflejar claramente esta división, sin embargo, el tomo adopta más bien una división en cinco secciones integradas cada una por dos artículos. A pesar de poseer esta complejidad estructural, la distribución de espacio en la colección entre voces que clarifican y las que exploran refleja fielmente el propósito declarado por Zimmerman en el “Prefacio”: dibujar el estado contemporáneo de los estudios culturales latinoamericanistas por una parte, y, por otra, renovarlos al explorar nuevos temas y darles nueva perspectiva a otros.

Entre los que comentan el diálogo se colocan los ensayos de Jeff Browitt, Marc Zimmerman, Anadeli Bencomo y Abril Trigo. En el caso de Jeff Browitt, se trata de un proyecto de auto-legitimización, en el cual el académico australiano se inserta en el debate sobre el lugar de enunciación del latinoamericanista, para encontrar en las genealogías de los estudios culturales británicos y los latinoamericanos fundamentos comunes y complementarios. Al trazar la historia intelectual de los estudios culturales británicos desde T. S. Eliot hasta Hall, y después la de los latinoamericanos desde el arielismo hasta las múltiples vertientes contemporáneas, el estudioso se defiende de cargas locales contra el imperialismo intelectual, buscando en la aplicación de modelos transnacionales al mismo campo de estudios culturales un nuevo modelo cooperativo, “un marco colectivo transnacional para los estudios culturales” (58). Por su valor informativo, el ensayo constituye una feliz apertura a la lectura del libro y un punto de partida provocador para las lecturas que le siguen.

En su propia genealogía, Marc Zimmerman limita lo que se considera propiamente como estudios culturales latinoamericanos a lo contemporáneo, esbozando los giros de la “globalización intelectual” para entender “la reciente teoría crítica latinoamericana” como “un tipo de subespecie del proyecto [occidental] de los estudios culturales” (71). De allí, hace más complejo el esquema genealógico al profundizar en la red intrincada de influencias teóricas, enfocándose en “el intercambio transnacional de ideas y construcciones” (83). Al discutir la cuestión de la influencia británica, por ejemplo, afirma que la base teórica de muchos de los intelectuales latinoamericanos no radica en la escuela de Birmingham, sino en la actividad intelectual de París. Las agudas lecturas que Zimmerman ofrece de las voces principales del campo complican e iluminan la cuestión de influencias y orígenes enunciativos, y así ofrecen una lectura importante para cualquier estudioso del campo, ya que nos obliga a ubicarnos dentro de esta batalla de influencias.



El artículo de Anadeli Bencomo también traza genealogías del campo, enfocándose en el cruce entre los estudios literarios y los culturales de la producción latinoamericana dentro de un marco teórico global/transnacional. Después de ofrecer un recorrido diacrónico del pensamiento “glocal” relacionado con asociaciones identitarias regionales, Bencomo se coloca en el debate sobre el lugar de enunciación al advertir contra la esencialización de “lo latinoamericano” de parte de la hegemonía intelectual de los estudios culturales latinoamericanos desde el metro/el occidente. Cierra esta discusión clara y concisa con un reconocimiento del concepto del posoccidentalismo de Mignolo, el cual implica la afirmación de la heterogeneidad de lo transnacional y la evasión del peligro de la reificación del otro.

El artículo de Abril Trigo, aunque no trata temas específicamente latinoamericanos, sí comenta el diálogo más amplio en cuanto a la dirección de los procesos globales. En particular, gran parte de su ensayo consiste en un comentario de la idea del “imperio” de Hardt y Negri. Como el tema implícito que informa todo el pensamiento reunido en el tomo, el concepto de imperio es desechado por Trigo aquí por mistificador y filosóficamente imposible, ya que admite la vigencia de una totalidad sin fronteras. Al analizar la política pos-11/9 de la administración de Bush, concluye que no es “imperio” lo que reina en este florecimiento de la globalización, sino un “imperialismo flexible”, que es consecuencia natural de las verdades estructurales del capitalismo desenfrenado contemporáneo (107).

Aunque el trabajo de Trigo ya no es genealogía, sí se sitúa claramente dentro de las discusiones de las herramientas teóricas de los estudios culturales latinoamericanos en el epistema global/transnacional, sin dejar de entrar en el análisis de conceptos concretos relevantes al tema, como lo es el discurso del imperio. Así, su artículo nos conduce al grupo de ensayos que se interesan más por el comentario de ideas que de diálogos. Entre ellos, se encuentra el enfoque que Daniel Mato le da al papel de los actores sociales dentro de los procesos globales. Mato busca clarificar lo que él considera los errores en el discurso del globalismo, específicamente oponiéndose a la atribución anónima que se suele dar a los agentes de los procesos globales. Explora las lecturas que se han hecho de los fenómenos de la industria maquiladora o de McDonald’s, por ejemplo, para problematizar el aislamiento con que se suelen estudiar los aspectos culturales del globalismo sin tomarse en cuenta la interdependencia de procesos culturales, económicos, sociales y políticos. Con la meta de ampliar y profundizar el aspecto cultural del globalismo, también examina las representaciones teóricas de “la cultura política”, poniendo hincapié en “la producción transnacional de representaciones” como la sociedad civil (136).

Siguen dos secciones ligadas a conceptos concretos, una que trata la idea de utopía en el pensamiento global, y otra que indaga dos perspectivas sobre la ciudad en este contexto intelectual. Entre los primeros, la pieza de Francesc Badia I Dalmases hace una llamada utópica hacia la institución de los “derechos culturales” para la libre construcción de la identidad, y ofrece su propia visión de una “ciudadanía cultural global” (145). Catalina Castellón, por su parte, no escribe utopía sino que aborda su idea al tratar la historia del concepto de utopía en los imaginarios españoles y latinoamericanos, cada uno con respecto al otro. La temática que trata Castellón es una contribución importante al volumen, ya que mantiene vigente en el diálogo mayor el papel de puente que asume

España en las transmisiones culturales y mercantiles entre Europa y América Latina. Además, enfatiza el desajuste entre el lugar de la España utópica en el imaginario latinoamericano y la realidad del viajero.

En cuanto a la ciudad, Cristián Santibáñez ofrece una detallada y organizada historia de las construcciones intelectuales de ésta en el occidente, cuando busca poner en duda la idea entre los estudios culturales de que la ciudad pensada como mercado, como violencia y como conocimiento son construcciones únicas al momento de la globalización. Karina Wigozki, por su parte, ofrece un análisis literario del cronista chileno Pedro Lemebel para analizar la inscripción del cuerpo y texto travestís y resistentes en su lectura de la ciudad de Santiago. Wigozki aplica la dinámica de esta operación a los discursos de la construcción no sólo de la ciudad de Santiago, sino de la urbanidad latinoamericana en general, proponiendo la idea de que el discurso travestí funciona como herramienta antifundacional para representar una resistencia a la imposición cultural desde el primer mundo.

La colección se cierra con las ideas refrescantes y provocadoras de Santiago Castro-Gómez, quien nos saca de los límites de diálogos e historias de las ideas, de los límites de la disciplina misma, para ofrecer una evaluación metadiscursiva de las herramientas teóricas con las cuales hemos venido pensando la globalización. Castro-Gómez considera que las dos principales vertientes teóricas de la segunda mitad del siglo xx, el marxismo y el posestructuralismo son incapaces epistemológicamente de pensar el globalismo. Casi en diálogo directo con las ideas marxistas de Trigo acerca de la lógica del “imperio”, Castro-Gómez explica que es precisamente la falta de poder pensar totalidades lo que imposibilita la comprensión del mundo globalizado por estos sistemas teóricos. En su lugar, acude a las ciencias “duras” para hacer uso de la teoría científica de la complejidad, con la cual explica la nueva tecnología globalizada no como una ideología con valor inherente, sino como “un sistema de autorregulación” que funciona como un medio de transmisión/ creación de ideología, semejante a la función del lenguaje (248). Con las ideas de Castro-Gómez, volvemos a la idea de la consideración metadiscursiva de los estudios culturales que encontramos subyacente en toda esta colección. Efectivamente, los compiladores han dejado al lector con una despedida adecuada a su invitación a la celebración, no ya de la muerte del campo, sino de su renacimiento.

Esta colección provoca la meditación no sólo por las ideas aquí contenidas, sino también por su propuesta intelectual en sí. El esfuerzo metodológico de variar voces y perspectivas refleja un sincero gesto de autoanálisis, volviendo el espejo a la misma cara del crítico y compilador, mientras que mantiene en el marco teórico-crítico y en la compilación física su meta ideológica de mantener vigente el campo en sus funciones intelectuales y del activismo social. Además de estas llamadas hacia nuevas direcciones críticas y el desarrollo de las ideas, el tomo ofrece recursos bibliográficos extensos; y para el lector menos especializado significa una fuente inestimable de información acerca de la historia intelectual y del estado actual de los estudios culturales latinoamericanos.