

VERGÜENZA Y ESTRATEGIA: FIGURAS “PARIAS” EN AMÉRICA LATINA¹

Antonieta Vera Gajardo
CISOC, Universidad Alberto Hurtado.

RESUMEN:

El presente trabajo propone una lectura crítica de la modernidad a partir de la figura “paria”. El objetivo es interrogar algunas de las estrategias políticas utilizadas por los “parias modernos” para sobrevivir a una experiencia existencial paradójica a partir de la cual tanto la “igualdad” como la “diferencia” son vividas como exclusión (Varikas, 2007). De manera más específica, se trata de interrogar “la vergüenza” en tanto categoría política (ligada a los procesos de construcción de los Estados-nación en América Latina) y las estrategias de inversión a las cuales da lugar.

PALABRAS CLAVES: vergüenza, inversión, “paria moderno”.

1. Parias modernos

En su texto “Rahel Varnhagen: Vida de una mujer judía”, Hannah Arendt (2000) nos cuenta el siguiente sueño de Rahel: “Rahel estaba muerta y en el cielo con sus amigas Bettina von Arnim y Caroline von Humboldt. Para aliviar la carga de su existencia, las tres mujeres se interrogaban sobre las experiencias desagradables que habían atravesado en el curso de su vida. Rahel preguntaba entonces: ¿conocieron la decepción amorosa? Las otras dos rompieron en lágrimas y las tres liberaron su corazón de ese peso. Luego Rahel preguntó: ¿conocieron la infidelidad, la enfermedad, la preocupación, la pena? Y otra vez las dos mujeres se deshicieron en lágrimas. Al fin, Rahel pregunta: ¿conocieron la vergüenza? Apenas ella pronunció esa palabra, se siguió un silencio, sus dos amigas se desentendieron de ella, tomándola por perturbada y alienada. Rahel comprendió entonces que sólo ella había conocido la vergüenza y que su corazón nunca sería aliviado de ese peso”. A propósito de esta anécdota, Arendt subraya: “la vergüenza y el honor con conceptos políticos, categorías de la vida pública” (2000, p. 77-78).

En efecto, el estatuto político de la vergüenza nos remite al problema de la mirada y del reconocimiento. En este marco, podríamos pensar la vergüenza como ese pliegue de nosotros mismos que guarda celosamente las experiencias políticas de la humillación. En palabras de Butler (2007), el problema de la mirada remite a un tipo de fragilidad que humilla nuestra pretensión de autosuficiencia y que nos pone en peligro en la medida en que compromete nuestras propias posibilidades de darnos a conocer, nuestros torpes intentos de ser sujetos inteligibles, y en esa medida, viables. El caso es que no puedo deshacerme de mi corporeidad expuesta, no puedo controlar el ser interpelado una y otra vez por la mirada. El tener que dar cuenta de sí mismo expresa así, el precio de ser vulnerables al rostro del otro, de ser receptivos, de existir irremediabilmente expuestos a la mirada pública.

En el marco de la cuestión del reconocimiento, Eleni Varikas (2007) piensa la figura del “paria moderno” como una “metáfora viva” (Ricoeur, 1975 citado en Varikas 2007) capaz de hacer hablar las tensiones y contradicciones de la modernidad. La asombrosa plasticidad de esta figura es apreciable a

¹ Este texto, inscrito en el **grupo N°17 del ALAS 2013** [Pensamiento latinoamericano y teoría social], aborda brevemente una de las discusiones teóricas de mi investigación doctoral y sugiere algunas preguntas que hacen parte de investigaciones en curso. Junto con ello, esta ponencia corresponde a un insumo para el proyecto Fondecyt N°1130203: “Inmigrantes ‘negros’ en Chile: prácticas de racialización/sexualización”, cuya investigadora responsable es María Emilia Tijoux.

través de un recorrido polisémico de historias y leyendas, de tradiciones ilustradas y plebeyas en las que la palabra “paria” habló de las formas más variadas de opresión y de exclusión. Así, esta figura permite “decir lo que el pensamiento no logra expresar en términos conceptuales. En este sentido, el recurso a la metáfora marca ‘un fracaso’, un límite o al menos, una insuficiencia paleada por la imaginación que, suscitando una multiplicidad de representaciones de ‘la misma familia’, obliga finalmente al pensamiento conceptual a ‘pensar más’” (Varikas, 2007, p.91).

A través de la figura del “paria moderno”, la invitación de Varikas (2007) es a revisitar la aventura universalista desde el punto de vista del asombro o de la indignación que suscitan sus contradicciones y sus fracasos. La construcción aporética de la diferencia sintetiza ese fracaso moderno en la medida en que lo que se entiende como contrario de la igualdad no es la desigualdad, sino que la diferencia. Dicho de otra manera, la diferencia no ha sido concebida como una relación entre dos particularidades, sino que como una desviación o distancia de la norma, como una fuente de inferioridad antropológica. En ese marco, la igualdad es entendida como un privilegio que cada uno de esos “diferentes” debe demostrar merecer. De acuerdo a esta construcción meritocrática de la igualdad, es la mirada dominante la que decide qué es “igual” y qué es “diferente”. Así, el sistema de legitimación universalista moderno construye la igualdad como un privilegio sin contradecir explícitamente el principio de universalidad pero asegurando la invisibilidad política de la desigualdad. Se trata de un sistema tácito e informal fundado en la idea de “la naturaleza”: no es asunto ni de voluntad política ni de dominación: el orden de las cosas, de las mujeres, de las “razas”... *es así*. De esta manera, y tal como nos lo hace constatar la autora, la diferencia no es la causa sino que la justificación de la exclusión (Varikas, 2006).

En la medida en que la diferencia es construida como marca de nacimiento, la paradoja existencial del paria es compleja. En efecto, el “paria moderno” vive su “diferencia” y su “similitud” como una exclusión: en tanto miembro de un grupo “diferente”, puede ser legítimamente excluido de la igualdad de derechos en nombre de “su diferencia”. En tanto individuo, no puede gozar de la igualdad si no es en función de su similitud al grupo dominante que establece los criterios de comparación (Varikas, 2007). Desde esta problematización de la cuestión del reconocimiento, Varikas (2006) se preguntará: la experiencia que del mundo tiene alguien que ha nacido del “mal lado del universal”, ¿es comunicable en términos universales? ¿Quién es « yo » cuando « yo » soy enunciado y categorizado de manera jerarquizada por otros? ¿Cuando se habla de mí, de quién se habla?

Bajo estas coordenadas y tomando los trabajos de Nietzsche y Arendt, Varikas (2007) propondrá pensar en tres “reacciones parias”, imaginándolas no de manera lineal ni ascendente, sino que sólo como tipos ideales que aluden a una heterogeneidad y simultaneidad de estrategias de identificación, desidentificación y/o resistencia.

En primer lugar, **la asimilación**. Tal como lo pensó Arendt (1987), esta reacción implica que el paria interioriza la inferioridad atribuida a su grupo de origen y se enfrenta a la decisión de seguir siendo un paria o desidentificarse de su grupo de origen y transformarse en un *parvenu* (“nuevo rico”, “advenedizo”). Históricamente, afirma Varikas, esta reacción se inserta en las relaciones de poder colonialistas y del Estado-nación y da lugar a la estrategia de la mímica. Tal como lo piensa Homi Bhabha (2007), la “imitación colonial” corresponde a una tentativa de identificación al amo, una homologación inscrita en la paradoja de aquello que debe permanecer siempre perfectible para dar sentido a la tarea del amo de mantener viva la relación binaria amo-esclavo. Supone que aquel definido como “el otro” debe devenir como yo. Por eso para el dominador la asimilación perfecta es paradójica: el otro debe ser siempre perfectible. Varikas (2007) y Elsa Dorlin (2007) sostendrán que las tretas que esta mímica permite no son capaces de desmentir el exceso que muestra las máscaras en tanto grotescas y falsas, confirmando lo que ya sabemos de antemano: que la mímica está destinada a ser imperfecta y a confirmar, por ese hecho, al dominante como “el original”, “el verdadero”.

La segunda “reacción paria” propuesta por Varikas (2007) es la **inversión**. Esta implica una revalorización positiva de aquello que ha sido subvalorado antes. De esta manera, se recurre al argumento de una “naturaleza” o “cultura” compartida para movilizar la unidad de “la diferencia” anteriormente excluida. Tal como lo pensó irónicamente Nietzsche (2000) a partir de la idea de “la sublevación de los esclavos en la moral”, se trata de una inversión del estigma que desarrolla un “orgullo paria”, una idealización de sí mismo que transforma la fuente de inferioridad, en elección. Históricamente, afirma Varikas (2007) esta estrategia ha permitido crear movimientos políticos, subjetividades e identidades colectivas. Sin embargo, la inversión confirma el binarismo que es la clave de la dominación misma. No revierte la lógica de la dicotomía, sólo cambia sus valorizaciones. Junto con ello, refuerza la idea de unidad a costa de la heterogeneidad humana. En la medida en que el sustrato emocional de la inversión es el resentimiento, Varikas (2007) sostendrá que la estrategia de inversión es útil para reaccionar pero no para actuar, ni para inventar o imaginar otra realidad posible. Finalmente, la **subversión** correspondería, en palabras benjaminianas, a esos instantes fugitivos en los cuales es posible lo inédito gracias a que los sujetos históricos se ponen en peligro a sí mismos, disolviendo la visión confortable y perezosa de la historia como progreso ininterrumpido (Löwy, 2001). Tal como lo afirma Varikas (2007), después del rechazo de la heterodefinición (“no, yo no soy eso que tú dices”) es necesario reinventar, devenir sujeto político. En este sentido, la subversión implica la superación de binarismos y jerarquías a partir de una actividad política inscrita en la incertidumbre de la palabra y la acción. Esta estrategia implica que el paria ha conectado su propia experiencia de exclusión “al conjunto de las relaciones sociales injustas”, transformándose en un apasionado de la justicia, cuestión que le impide “tomar su propia causa como la causa prioritaria o universal” (Varikas, 2007, p.174).

2. Figuras latinoamericanas

La cuestión de la mirada, la memoria de la humillación, la doble conciencia, los sentimientos de inferioridad y vergüenza hacen parte entonces de esa escena política necesaria de interrogar en América Latina, territorio que ha vivido el despojo, el colonialismo, la violación, el robo de las palabras y los nombres, el genocidio de poblaciones racializadas, los efectos en los cuerpos de aquella duda sintomática sobre “la verdadera humanidad” de “minorías mayoritarias” (Varikas, 2007): los indígenas, las mujeres, los pobres.

En este breve trabajo, quisiera solamente exponer algunos ejemplos de esas experiencias políticas de vergüenza que han sido el antecedente creativo de lo que aquí hemos llamado “estrategia de inversión”. Pensemos, por ejemplo, en algunos de los discursos de las intelligentsias latinoamericanas literarias y médicas que intentaron diversas reapropiaciones del estigma “mestizo” a comienzos del siglo XX. Tal como en otras latitudes, las configuraciones nacionalistas latinoamericanas de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX nos muestran ese giro secularizador a partir del cual la jerarquía deja de fundamentarse en la teología para legitimarse a través de discursos científicos. La biología irrumpe en la comprensión de lo social y el argumento de “la naturaleza” se transforma en legitimación política de la desigualdad. Efectivamente, este argumento se inspira en la tradicional oposición que divide y jerarquiza lo puro (puesto del lado de la civilización) y lo impuro (puesto del lado de la barbarie) (Varikas, 2007). Tal como lo afirma Leys Stepan (1991), la “raza” fue la clave de lectura de esta época y el discurso científico (en tanto se presenta como objetivo y neutro) el lenguaje más exitoso en representar “la raza”, el género y la nacionalidad.

En el siglo XIX (época del apogeo de las teorías raciales europeas, del darwinismo social y del racismo biológico) se propagó la convicción científica que sostenía la degeneración racial del mestizaje. En efecto, Leys Stepan (1991) sostiene que la supuesta degeneración de “las razas híbridas” fue un tópico común de las teorías social darwinistas de fines del siglo XIX. Algunos ejemplos clásicos se encuentran

en los trabajos de Joseph Arthur de Gobineau, Gustave Le Bon o del « antidarwinista » Louis Agassiz. Incluso en teorías como las del “mestizaje constructivo”, el antropólogo Paul Broca afirmaba que el “buen mestizaje” se produciría solo entre “razas cercanas”, lo que no sería el caso del mestizaje latinoamericano. Así, el diagnóstico de las teorías raciales decimonónicas no dejaba mucho lugar para la duda: la “terrible heterogeneidad racial” latinoamericana implicaría una falta de “coherencia biológica” y de “identidad estable” que condenaría a esas naciones híbridas a la “degradación racial” y a la consecuente incapacidad para el progreso y la modernización. Humillados frente a ese diagnóstico pesimista que ponía en cuestión las capacidades de civilización de los países latinoamericanos, las reacciones nacionalistas no se hicieron esperar. Así, si en términos generales las políticas raciales de varios Estados latinoamericanos en la segunda mitad del XIX se caracterizaron por la exterminación de los no-blancos y por las campañas de blanqueamiento a través del incentivo de la inmigración europea, los comienzos del siglo XX –marcados en gran medida por la revolución mexicana (Knight, 1990)– mostraron un nuevo énfasis nacionalista de carácter masivo, anti-elitista y crítico de las “influencias extranjerizantes”. De esta manera, los discursos pro-blanqueamiento racial coexistirán de forma tensionada con retóricas nacionales antiimperialistas que pusieron en cuestión la superioridad racial del “blanco” y que rechazaron la “penetración” política, económica y cultural de Estados Unidos y Europa (Vera, 2012).

En ese marco, emergen nociones como “la raza cósmica” (1925) de José Vasconcelos o “la raza chilena” (1904) de Nicolás Palacios, que harán parte de una reconceptualización positiva del ‘mestizo’ a partir de la cual los mejores “ingredientes raciales” se mezclarían en un tipo humano homogéneo y racialmente superior. A partir de esa reapropiación del estigma, lo que era sinónimo de impureza y degradación pasa a representar la mejor síntesis de los tesoros de la historia. Así lo sostendrá Vasconcelos, quien afirmará que “la predestinación de América obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes. Y se engendrará de tal suerte el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia...” (1958, p.919). [En esta línea, no deja de ser interesante mencionar la constatación de Medina (2009) con respecto a la vigencia de la idea de “la raza cósmica” bien avanzado el siglo XX, en parte de las reivindicaciones del movimiento y la teología chicana en Estados Unidos].

Palacios por su parte, invertirá el estigma que marcaba la carne del sujeto popular racializado, sosteniendo que “el roto chileno constituye una entidad racial perfectamente definida”... [ya que] su pensamiento es “uniforme” (1918, p.34). El roto chileno es araucano-gótico (1918, p.36) [En efecto, fueron] “dos razas de corazón y cerebro semejantes las que en su choque de dos siglos dieron ser al roto chileno” (1918, p.38). El roto chileno es “la base étnica de nuestro país” (1918, p.255). Así, según la teoría de Palacios, el “roto chileno” (sujeto popular que a partir del crisol de las guerras contra Perú y Bolivia se transforma de bárbaro en héroe nacional) sería el mejor representante de “la raza chilena”.

Otro ejemplo interesante y complejo de lo que aquí hemos llamado “estrategia de inversión” alude al sujeto “mujer” en Chile. Efectivamente, a fines del siglo XIX y sobre todo a comienzos del siglo XX, “la mujer” pasa de representar la falla moral a encarnar el pilar moral de las sociedades (Vera, 2012). El argumento médico y sociológico que sostenía la idea de “la naturaleza diferente y complementaria de los sexos” fue utilizado y reproducido no solamente por las instituciones estatales y médico-asistenciales, sino que también fue reapropiado de manera estratégica por muchas mujeres que apelaron a la idea de una “naturaleza moral”, patrimonio de la “femineidad”, que debía enriquecer el espacio público y traducirse en derechos cívicos y políticos para las mujeres. Así, en el contexto de acción del Estado higienista y puericultural y de los debates sobre “la cuestión social” a comienzos del siglo XX en Chile, una serie de tomas de la palabra de maestras, asistentes sociales, matronas, feminista sufragistas, etc. coincidirán en el discurso de “la superioridad moral de las mujeres” para sostener que

la “especificidad femenina” (expresada en cualidades como la mediación, el cuidado y la proximidad) inaugurará una nueva época y vendrá a renovar, limpiar y humanizar la política (Vera, 2012).

Algunos trabajos contemporáneos también me hacen pensar en la *estrategia de inversión*. Por ejemplo, la propuesta de historización de las representaciones pentecostales en Chile, de Miguel Angel Mansilla (2011). Según el autor, cuestiones como la valoración del ayuno, la sacralidad de los pies descalzos, el ayuno, el “pneuma ascético”, el éxtasis, la imposición de manos, la prédica pública y de memoria de la biblia, el culto comunitario, etc. corresponderían a una resignificación de la pobreza, del hambre, del alcoholismo, del analfabetismo, de la falta de vestimenta y de calzado entre los pentecostales chilenos, en un contexto social adverso caracterizado por la canutofobia (Mansilla, 2007a). De esta manera, el tipo de sometimiento y/o entrenamiento del cuerpo que resulta de estas resignificaciones, participaría de un tipo de conversión que adquiere especial relevancia en el caso de la redención masculina. El “salto de fe” implicará la emergencia de un hombre “proveedor, responsable, doméstico y presencial”, que no gasta el dinero en alcohol, que ha recuperado su lugar como padre y jefe del hogar (Mansilla, 2007b). Desde la lectura que propongo, podríamos sugerir que, en términos generales, es la vergüenza de los estigmas de la pobreza la que es invertida en “orgullo paria”, en algún tipo de autoafirmación mesiánica y nuevo poder corporal. A través de ese gesto que Nietzsche (2000) llamó “la sublevación de los esclavos en la moral”, la miseria del presente será resignificada como una compensación en el futuro.

También me hacen pensar en la “estrategia de inversión”, algunas de las reflexiones de André Menard (2012) o de José Ancán (2010) con respecto a las reivindicaciones del “origen” o la “tradición” por parte de gran parte de los discursos mapuche contemporáneos. Así por ejemplo, Menard interrogará de manera crítica “el discurso del reducto” como locus de enunciación de “lo mapuche” en Chile, no sólo por parte del Estado Chileno, sino que también por parte de los mismos dirigentes mapuche. Reducto como capital carismático y guerrero, concentrado de autoctonía e identidad, espiritualmente incodificable, reserva de pureza espiritual de la modernidad y al mismo tiempo, reducto como aquello que debe ser preservado en virtud de su vulnerabilidad o escasez. El efecto paradójico de su reivindicación está cifrado en que es justamente sobre este reducto que “se sostiene la ideología mestiza del Estado y la nación chilena” (Menard, 2012, p.213).

A propósito de la huelga de hambre de los comuneros mapuche en el 2010, Menard afirmará que por parte del Estado, “el modelo de esta operación de despolitización reduccional es quizás el del espectáculo de la Teletón, por el que la posibilidad de articular un discurso político por parte de un segmento marginalizado de la sociedad, es eclipsado por el espectáculo pornográfico que los reduce a meras corporalidades susceptibles de compasión y caridad mediante la empatía pornográfica que se les hace provocar” (2012, p.220). Y al mismo tiempo, “reaparece el posicionamiento político de un espíritu, o el posicionamiento espiritual de la política del reducto (...) Ante la pregunta por el estado de ánimo de los huelguistas, Llaitul responde: ‘espiritualmente (...) nos sentimos fuertes, esta es una dimensión que nos caracteriza mucho como mapuche, nos sentimos conectados con los valores y la cultura de nuestro pueblo, ello nos hace sentir que este sacrificio tiene sentido’ ” (*The Clinic*, 26 de agosto de 2010, citado en Menard, 2012, p.221).

En la misma línea, Ancán (2010) subrayará los efectos paradójicos de los argumentos cosmovisionistas, que reivindicarán una alteridad profunda e irremontable de la tradición, espiritualidad y cosmogonía mapuche. Esta revalorización de la tradición y de un pasado incorpóreo, conllevaría un énfasis en el abismo de la diferencia que, paradójicamente, satisface de más en más al público chileno consumidor de exotismo. De esta forma, sostiene Ancán, “la sociedad propia es visualizada en términos de victimización y autoexaltación. Desde un ‘nosotros’ dañado por la historia a uno que puede hablar en igualdad de condiciones, a través de las diferencias culturales insalvables, con la sociedad mayor” (2010, p.118).

3. Historizar la vergüenza

Estos ejemplos de estrategias de inversión constituyen testimonios valiosos de esa transformación de la vergüenza en orgullo a partir de la cual los “parias modernos” han exigido dignidad, han creado subjetividad e identidad colectiva. Sin embargo, los términos bajo los cuales se ha construido la igualdad y la diferencia en la modernidad, determinarán sus efectos paradójicos. Por una parte, la concepción meritocrática de la igualdad en la que se funda la estrategia de inversión, confirma una y otra vez el binarismo y la mirada dominante en tanto que dominante. Junto con eso, todo pasa como si asistiéramos a una competencia entre diferencias ansiosas por demostrar que merecen la igualdad más que las otras, reintroduciendo -de esa manera- jerarquizaciones entre parias.

Así por ejemplo, en sus diferentes defensas del mestizo, Vasconcelos y Palacios se esforzarán por satisfacer los criterios de la mirada dominante que homologaba “homogeneidad de la raza” a progreso. Al mismo tiempo, en ambos discursos es posible pesquisar la necesidad del sometimiento de otras poblaciones para justificar la idea de la superioridad racial del mestizo. Vasconcelos afirmará por ejemplo que el tipo mestizo-síntesis, “la raza cósmica”, se hará realidad gracias a “la ley del gusto estético” a partir de la cual ni los feos, ni los negros, ni los pobres desearán procrear: “se verá entonces repugnante, parecerá un crimen el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria...” (1958, p.931). Palacios, por su parte, que se enorgullece de que los godos se hubiesen mezclado mayoritariamente con mestizas y no con indias ni “negrillas”, nombrará la crisis de la identidad chilena de una manera sugerente: “la feminización de la raza”. La “crisis” en tanto “feminización”, se expresaría en una elite que no sólo despreciaba al “roto” sino que además fomentaba tendencias extranjerizantes ligadas a la cultura francesa, reputada como ostentosa, sensiblera, ociosa y amanerada (Subercaseaux, 2007). El nacionalismo de Palacios es un buen ejemplo de la reproducción de jerarquías de ‘raza’ y género en el marco meritocrático del acceso a la igualdad.

Y ¿no es acaso una confirmación del estereotipo de la barbarie masculina popular, alcohólica, nómada y sexualmente incontrolable, lo que subsiste en la inversión de la vergüenza pentecostal? Al mismo tiempo, cabría interrogar críticamente la re-jerarquización de género implícita en esa idealización de la revirilización del “hombre popular pentecostal” que vuelve a encarnar la autoridad del pater-familias.

Y las reivindicaciones del origen y la tradición mapuche, ¿no son acaso otra manera de confirmar una identidad prístina e incontaminada que sin embargo se muestra impotente al no poder apelar a otra dignidad que no sea la de un pasado etéreo y reificado? En palabras de Menard, el efecto de despolitización reduccional iría entonces en esas dos direcciones: el reducto como símbolo que le da un nombre a Chile o el reducto como encarnación de una vulnerabilidad extrema, cuerpos objeto de “cuidados bioterapéuticos, en lugar de adversarios políticos con los que se pacta o negocia” (2012, p.219).

Y en la escena puericultural, ¿no es acaso a través de la encarnación de la misión civilizatoria y de la pedagogización de “las malas madres de la nación” (ignorantes, apáticas, sexualmente desordenadas y responsables de las tasas de mortalidad infantil características de un país subdesarrollado) que las mujeres blanco-mestizas, de clase media profesional logran exigir estratégicamente sus derechos en tanto “verdaderas” y “buenas madres de la república”?

La superioridad moral o cognitiva a la que apelan las estrategias de inversión nos confronta con las ambivalencias mesiánicas que han tendido a caracterizar las estrategias parias en la modernidad. Frente a una relación de fuerza desigual, los parias modernos han propendido a un tipo de idealización de una cierta naturaleza o cultura común esencial como un recurso compensatorio y de autoafirmación que reclama para sí la dignidad de la inteligibilidad, del poder ser reconocible por la mirada de un otro que tiene el poder de definir y de nombrar.

Sin embargo, aun constatando ese límite que confirma la mirada del poderoso, los malabarismos ansiosos de las estrategias de inversión también configuran una memoria política fundamental. De una

u otra manera, testimonian una “conciencia de aquello que ya no es soportable, de aquello que no debe serlo más y al mismo tiempo, de aquello que no es todavía, de aquello que no existe sino como falta” (Varikas, 1988, p.54).

Historizar estas “estrategias parias” en sus continuidades y discontinuidades, corresponde a un ejercicio que interroga críticamente esa tendencia de las figuras mesiánicas a olvidar demasiado rápido la vergüenza. Y es que quizá en los pliegues más inconfesables y abyectos de esa vulnerabilidad, habita una parte del pasado no apaciguado, la heterogeneidad inexplorada de los nombres del sufrimiento y de la rebeldía que no han sido dichos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

- Ancán, José (2010) “‘Negritud’ y ‘cosmovisionismo’ mapuche frente al poder (neo) colonial. Apuntes preliminares para una reflexión (auto) crítica” en Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata (eds.) *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, p. 101-124.
- Arendt, Hannah (1987) *La tradition cachée. Le juif comme paria*. Paris : Christian Bourgois Editeur.
- Arendt, Hannah (2000) *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Bhabha, Homi (2007) *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot.
- Butler, Judith (2007) *Le récit de soi*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dorlin, Elsa (2007) « Performe ton genre, performe ta race !: Re-penser l’articulation entre sexisme et racisme à l’ère de la postcolonie ». *Les soirées de Sophia* [en línea] [consultado el 7 de noviembre de 2009] Disponible en : http://www.sophia.be/app/webroot/files/2006-2007%20-%20Performe%20ton%20genre,%20performe%20ta%20race_%20-%20Elsa%20Dorlin.pdf
- Knight, Alan (1990), « Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940 ». *The idea of Race in Latin America 1870-1940*. Richard GRAHAM (ed.). Austin: University of Texas Press, p.71-113.
- Leys Stepan, Nancy (1991) *The Hour of Eugenics. Race, Gender, and Nation in Latin America*. New York: Cornell University Press.
- Löwy Michael (2001) Walter Benjamin: *Avertissement d’incendie. Une lecture des thèses sur le concept d’histoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mansilla, Miguel Angel (2007a) “La canutofobia en Chile: los factores socioculturales de la discriminación evangélica” en *Ciencias Sociales Online*, Vol.1, N°1, p.48-61.
- Mansilla, Miguel Angel (2007b) “La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno” en *Polis*, N°16. Disponible en: <http://polis.revues.org/4722#quotation> [consultado el 6 de junio de 2013]
- Mansilla, Miguel Angel (2011) “Una aproximación sociológica del cuerpo. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940)” en *Persona y Sociedad*, Vol:XXV, N° 3, p.77-102.
- Medina, Néstor (2009) *Mestizaje: (re)mapping race, culture, and faith in Latina/o Catholicism*. New York: Orbis Books.
- Menard, André (2012) “Políticas del reducto (mapuche)” en *Actual Marx Intervenciones*, N°12, p.211-223.
- Nietzsche Friedrich (2000) *La généalogie de la morale*. Paris: Librairie Générale Française.
- Palacios, Nicolás (1918) *Raza chilena. Libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Santiago: Editorial chilena.
- Subercaseaux, Bernardo (2007) *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo IV: Nacionalismo y cultura*. Santiago: Editorial Universitaria.

- Varikas, Eleni (1988) « L'approche biographique dans l'histoire des femmes ». *Les Cahiers du GRIF*, N°37/38 (soy yo quien traduce).
- Varikas Eleni (2006) *Penser le sexe et le genre*. Paris: Presses Universitaires de France (soy yo quien traduce).
- Varikas Eleni (2007) *Les rebuts du monde*. Paris: Stock (soy yo quien traduce).
- Vasconcelos, José. *La Raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Ciudad de Mexico: Libreros Mexicanos Unidos, 1958, Obras Completas, Tomo II.
- Vera Gajardo, Antonieta. *'La supériorité morale des femmes' au Chili : un discours civilisateur*. Tesis para optar al grado de Doctora en Ciencia Política. Escuela doctoral « Pratiques et Théories du sens », Université Paris VIII. Paris, 14 diciembre 2012.