

NOMADÍAS 2

Nomadías Entre La Devoción Y La Crítica.

Por **Elena Águila**

Fiel a su nombre, esta revista nomadea por distintas disciplinas y tipos de discurso. No se ciñe estrictamente al canon de la revista académica. Introduce un cierto des-orden, una cierta indisciplina. Atrae objetos y discursos no del todo legitimados por la Academia. Creo que este gesto es muy coherente con el hecho de ser una publicación de un Programa de Género y Cultura en América Latina. Diría que no podría ser de otro modo. Si algo ha hecho la perspectiva de género en el ámbito del conocimiento es impugnar el orden de las disciplinas y el orden de los discursos.

Como lectoras y lectores, nos vuelve también nómades. Nos obliga a desplazarnos. No es habitual, por ejemplo, que en una revista hable la academia, la voz de la disciplina, y páginas más allá se hable sobre la academia, coyunturalmente situada (como ocurre en este número de nomadías donde se incluyen entrevistas a jóvenes dirigentes participantes en las tomas universitaria que tuvieron lugar el año pasado). Se podría decir que en esta revista académica, la academia no oculta su crisis, no simula estar más allá del bien y el mal, o fuera de la contingencia, lo que me parece, a lo menos, saludable.

Dentro de la heterogeneidad de materiales que nos ofrece este número de nomadías, hay un conjunto de artículos que, se nos dice en la presentación, tienen un propósito común: "indagar sobre el imaginario y las condiciones de producción y circulación escritural de algunas mujeres religiosas".

Tres nombres claves son atraídos: Hildegard de Bingen, Sor Juana Inés de la Cruz, Teresa de los Andes.

En relación a este material quisiera exponer aquí algunas "reacciones".

Hildegard es una figura, si bien poco conocida o estudiada por estos lados, que ha sido recogida, revisitada y revalorada, entre otras y otros, por feministas ligadas a la teología y teólogos ligados a la ecología, en otras latitudes. Es así que los 900 años de su nacimiento, que se cumplen este año, darán motivo a eventos y nuevas consideraciones acerca de su figura y obras. En este sentido, poner a disposición de los nómades lectores de esta revista, textos de H. e interrogantes acerca de su obra, parece muy pertinente.

Sor Juana es también una figura respaldada, a estas alturas, por una tradición de lectura, rica en la diversidad de sus cauces y donde ciertas voces feministas, también han dicho lo suyo. Figura, Sor Juana, en absoluto gastada ni clausurada. Todavía disponible y dispuesta para lecturas tan interesantes, como la que se nos propone en este número de nomadías.

Teresa de los Andes, a mi juicio, presenta numerosas diferencias en relación a las dos anteriormente nombradas.

Para empezar: su proximidad histórica. No estamos hablando aquí de conventos coloniales o medievales. Estamos hablando de una historia de nuestro siglo, uno de cuyos hitos claves, ocurre hace apenas 5 años atrás (me refiero a la canonización).

A esto agreguemos la proximidad espacial, por así llamarla: Teresa de los Andes nos acontece a nosotros/as. Chilenos y chilenas todos/as.

Vistas estas proximidades, creo que entrarle a Teresa de los Andes presenta dificultades de índole distinta a las que enfrentamos al abordar a figuras como H. o SJ.

No creo que se pueda leer sin más sus textos, por ejemplo, como "escritura de monjas". No es lo mismo ser monja en el medioevo en Bingen, o en el siglo 17 en México, que en los albores del siglo XX, en Chile.

También las "canonizaciones" de estas tres mujeres son bien distintas.

Y yo creo que el lío mayor es que a nosotras, más que nadie nos toca hacernos cargo de Teresa de los Andes. Por eso de las proximidades, digo. Entonces, cada gesto que hacemos en torno a su figura, cada lectura de sus textos, o de su vida como texto, nos pone en el centro de luchas de poder bastante más contingentes que aquellas que involucran a Hildegard o a Sor Juana (puesto que leerlas a ellas también nos embarca en las aguas del poder).

Con esas consideraciones, nomadeo por el dossier que aquí se arma. Debo reconocer de inmediato que lo que más me sorprende es encontrar devociones donde sólo esperaba la crítica. Intencionalmente, me detengo en dos textos. Este recorte me hace perder la visión de conjunto del dossier. Me ubica sólo en uno de sus resquicios que debo reconocer es el que, finalmente, en esta lectura, "cautivó" mi atención.

Me llama la atención, por ejemplo, que Corina Rosenfeld introduzca la selección de textos de T. de los A., señalando "He agrupado los textos buscando denominadores comunes aptos para describir su personalidad, tales como la hija, la hermana, la alumna, etc. Sin embargo, habría bastado uno solo: su relación con Dios, tan compleja, absoluta y profunda que abarca todos los aspectos de su vida". Y agrega luego que confía en que "la grandeza de su figura quedará manifiesta" a pesar de que la selección de textos ha pasado por el filtro de la mirada de la compiladora.

Yo esperaba encontrarme, en estas nomadías, con el discurso hagiográfico (esto es aquel que narra la vida de santos y santas, dando cuenta de sus milagros y prodigios) en calidad de objeto de estudio, de análisis, de crítica, sin embargo, esta "Introducción" de Corina Rosenfeld, a mí más bien me parece hagiografía pura. Entro, entonces, descolocada al dossier sobre T. de los A.

Debo reconocer quizás antes de seguir adelante que mi relación con la figura de T. de los A. tal vez peca de algunos simplismos. Hasta ahora, mi lectura del evento político-cultural-religioso-mediático, "una santa para Chile", se construye sobre la base de una suerte de "feminismo ilustrado", más bien visceral (valga la paradoja), que me lleva a impugnar el oscurantismo de la Iglesia Católica expresado en el gesto de canonizar a una mujer que muere a los 20 años, sin más mérito que haber ingresado al convento a los 19, y haber dedicado su corta vida a experimentar un fervor religioso sustentado en una teología tradicional, centrada en la sacralización del sufrimiento. Teología que ya un caballero de barba llamó el opio de los pueblos, y que desde un feminismo ilustrado bien podríamos llamar "el opio de las mujeres". Pero no es sólo desde un feminismo ilustrado que quedo descolocada frente a esta introducción.

También mis incursiones por las aguas de la así llamada teología feminista (esto es la perspectiva feminista puesta sobre los discursos acerca de lo sagrado), me ponen en actitud de sospecha frente a los textos y la figura de T. de los A. Desde la mirada de la teología feminista, no veo aquí una relación con Dios que pudiera calificar, sin más, de "compleja" o "profunda" (tal vez sí de "absoluta", pero probablemente el término tiene para mí una connotación distinta que la que parece tener para quien nos introduce estos textos).

Creo sinceramente que para una mirada teológica feminista, la religiosidad presente en los textos de Teresa de los A. se inscribe en una teología patriarcal, por lo demás, bastante simple. Una teología dualista, donde la oposición masculino/femenino se articula claramente en desmedro de lo femenino. Una teología donde dios es Hombre. Una teología de negación del cuerpo, de búsqueda de su disolución en el dolor y la muerte, para la liberación del alma, etc. Todos los tópicos que las teólogas feministas vienen desmontando desde hace ya rato, al mismo tiempo que buscan articular discursos teológicos de nuevo cuño (digamos que en esto se diferencian de las feministas ilustradas, porque puestas frente al patriarcalismo de las religiones, en particular del cristianismo, y más en particular del catolicismo, no se hacen ateas, e incluso, no necesariamente se descuelgan de sus tradiciones religiosas, sino que buscan formular teologías enraizadas en las experiencias y los cuerpos de las mujeres, enraizadas en la tierra también (más que en el cielo).

Para estas búsquedas teológicas realizadas desde una perspectiva feminista y ecológica, los textos de Teresa de los Andes, repito, no aportan sino las señas de una sumisión, incluso una violencia.

Todo esto sin entrarle todavía al tema de la "canonización", gesto político del Vaticano, muy consistente con el conservadurismo que lo caracteriza. Conservadurismo que se manifiesta en todo su esplendor en las materias que involucran de una u otra manera a las mujeres.

Hecha esta explicitación de mi lugar de mirada, vuelvo al dossier:

El texto que introduce el dossier sobre T. encuentra un cierto eco en el texto de Celina Tuozzo, "La manda", que también leo como testimonio de devoción. Textos hagiográficos, entonces, textos devotos. Confieso: no me lo esperaba.

Cuando enfrento en el contexto de esta revista un texto denominado "La manda", mi expectativa de lectora es encontrar un análisis ¿antropológico?, ¿histórico?, ¿un estudio etnográfico, sociológico? ¡qué sé yo! acerca de esta expresión de religiosidad que llamamos "hacer una manda". Lo que encuentro es el testimonio de una manda concedida, el relato de un milagro.

Pasada la primera sorpresa de encontrar un texto así, en este contexto, no dejo de reconocer una cierta transgresión en el gesto. Donde es esperable encontrar el análisis, la mirada externa, irrumpe el testimonio, la primera persona.

En realidad, el texto de Celina Tuozzo, es bien particular. Es un texto que se sabe in-pertinente. "Fuera de lugar". Pensándolo bien, no es sólo un texto hagiográfico o devoto, sin más.

Es un texto que se auto califica de "traición". Que señala a la escritura como "traición". Poner en la letra y más aún en un espacio "laico, devastador en su intención de interpretar", una experiencia religiosa, "traicionaría" el carácter mismo de la experiencia, ya que la pondría a disposición de la crítica. La experiencia se tornaría susceptible de ser devastada (por el análisis, la interpretación, la crítica)...

Pues bien, la traición está hecha. La lectura (la interpretación) ha de ser efectivamente devastadora.

Imbuida, entonces, de un cierto espíritu devastador, afirmo que marcar la diferencia entre estas tres mujeres--Sor Juana, Hildegard y Teresa--y sobre todo poner en un "aparte" a Teresa de los Andes, es un gesto que creo necesario para estas nomadías que aquí se nos proponen.

Creo que por muy digna de respeto que toda devoción sea, ninguna debe tener "fuero" frente a la crítica.

Y yo creo que en esto de las devociones, sigue habiendo "izquierdas" y "derechas" (es una manera de decir, sé que esas palabras no son suficientes para describir la oposición que quisiera nombrar. Tal vez "conservadurismo" versus "progresismo"... Lo que quiero señalar es que hay, en toda devoción, una "toma de posición" en un campo de conflicto, en una "zona de guerra"...

Creo que las "canonizaciones" son procesos descaradamente políticos (y por ende también las devociones).

Y creo que las "canonizaciones" realizadas por la jerarquía de la Iglesia Católica son, lisa y llanamente, parte de su política, en especial de su política hacia las mujeres. Y sinceramente a la política del Vaticano hacia las mujeres, yo me opongo hasta con mis silencios, como decía, en otros contextos, Julieta Kirkwood.

Y, entonces, me doy cuenta que no puedo leer los textos de Teresa de los A. (o su vida como texto) sino en el contexto de la política de la Iglesia Católica. La veo como enteramente producida por esa política.

No me pasa lo mismo ni con H. ni con SJ.

Creo que la distancia que va de ellas a Teresa de los A. es, lisa y llanamente, la que va de la trasgresión a la sumisión.

Entonces, si es por devociones me declaro devota de Sor Juana, cuya vida y obra, provee a cualquier mujer que lo requiera, en especial a las mujeres de letras latinoamericanas, de una referencia clave a la hora de transitar por la "soledad cultural" de la filósofa, la escritora, la crítica.

Una puede encomendarse a ella a la hora de poner en lo público, la propia reflexión, la propia escritura.

Si de canonizar se tratara, entonces, y yo no creo que de eso se trate, pero si de canonizar se tratara, pues que se canonicen entonces a Sor Juana. Yo creo que el artículo de Adriana Valdés publicado en este número de Nomadías, podría ser adjuntado como documento que da fe de más de un milagro de esta monja mexicana. Milagros operados desde su escritura. Programados por ella, como diría A. Valdés. (bueno, A. Valdés no habla de milagros, pero qué si no es esto):

cito:

"(Escribía yo al margen del texto de Primero sueño: cómo este poema me está programando la mente. Cómo hace con mi mirada lo que también hizo con ella una ventanita de Uxmal: obligarme a ver exactamente lo que un anónimo arquitecto maya veía desde allí, señalarme, con esa ventanita, exactamente cuál había sido su propia mirada sobre el conjunto de edificios. Como si esos ojos tragados hace tanto tiempo por la tierra estuvieran programando, en ese preciso momento, mis ojos vivos)."

Si esto no es la descripción de un milagro, yo no sé lo que es...

Presentación

Por **Kemy Oyarzún**

Este segundo número de NOMADIAS venía con encargos programáticos que se cumplieron con creces. Su sección académica, coordinada por la profesora María Eugenia Góngora, se propuso indagar sobre el imaginario y las condiciones de producción y circulación escritural de algunas mujeres religiosas. Parecía de gran relevancia continuar una línea de investigación sobre el discurso hagiográfico que se ha desarrollado escasamente dentro de Chile y que

constituye una labor de rescate histórico-cultural de particular interés desde una perspectiva de género. Esos trabajos visibilizan prácticas que la historiografía androcéntrica relegó a un segundo plano o derechamente ignoró. Se dismantela la imagen esencialista de la mujer en el marco --también esencialista-- de una rígida oposición entre lo "doméstico" y "privado", entre "actividad" y "ocio".

¿Qué sentido tienen diferencias tan significativas en la episteme genérico-sexual moderna, tales como "lo privado/ lo público", lo "sensual/lo espiritual", "Eros/Ágape", "lo religioso/lo [proto]científico" en dominios como los claustros medievales o barrocos? ¿Con qué género se designaba el alma en ese *ethos*? ¿Cuán contaminadas estaban esas prácticas religiosas y escriturales con las "mundanas" relaciones de poder? Bien sabemos que en la división social de los sexos, muchas culturas consideraron transgresor que una mujer "hablara directamente con Dios". No obstante, en la cotidianidad de los conventos hombres y mujeres hacían suyas, en un sentido íntimo, complejo y en más de un caso heterodoxo, las inquietudes y aspiraciones teológicas, valóricas y axiológicas epocales.

En esa línea de lecturas, lo religioso se abre a la heterogeneidad: aquí donde "la religión es posición, actitud, praxis y *poiesis*", y, en tanto tal, no es ajena a las diferencias, incluida la sexo-genérica. Los ensayos recogidos en esta sección de NOMADÍAS van desmitificando la idea de claustros alejados de lo mundanal, visibilizando su plena productividad simbólica, teológica y poética. En esta trayectoria quisiéramos ubicar el artículo de la filóloga M. Isabel Flisfisch, la literata María Eugenia Góngora y otros, sobre la abadesa y visionaria alemana, Hildegard von Bingen (1098-1179) -- voz medieval "creativa y potente". Ese quehacer interdisciplinario, además de develar el entramado visionario de la compleja teología de lo femenino, tiene la virtud de verter al castellano textos de la abadesa escasamente conocidos en nuestra lengua. También cabe ubicar aquí el ensayo de la investigadora Adriana Valdés sobre Sor Juana Inés de la Cruz destacando la autenticidad del "Primero Sueño"--texto no realizado por encargo-- como uno de los más transgresores de la autora mexicana. Adriana Valdés, cuyo trabajo sobre Sor Ursula es pieza fundamental para quienes se interesen en estas temáticas, nos muestra a través de sus (re)lecturas, el vasto espectro de dominios transitados por la "aventura solitaria y autodidacta" de Sor Juana, en pulsiones hacia "el alma", "el mundo, el cuerpo, la ciencia, la poesía". Nuestra crítica propone tres lecturas yuxtapuestas y "diagonales" como procedimiento idóneo para un campo de imagerías y saberes híbridos concitados por la monja mexicana, capaces de mezclar mitología, fisiología, teorías del sueño y de las criaturas vivas. En esa era "proto" científica conflúan obeliscos tatuados de signos mágicos y de fórmulas matemáticas, enigmas pedantes e instrumentos inútiles.

Por su parte, la conocida autora mexicana Margo Glantz, trabaja críticamente la biografía que Fray Miguel de Torres (sobrino de Sor Juana) escribiera sobre Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, modelo del confesor ascético en el discurso hagiográfico y más conocido por haber publicado la "Carta Atenagórica" que precediera a la "Respuesta" de Sor Juana. Su texto es sugerente y convincente: aquí el asceta, hombre cuya propia corporalidad es objeto de "máxima obsesión" y desprecio, convierte paradójicamente al "cuerpo [en] espacio escenográfico de una erotización". La lectura de Margo Glantz visibiliza así, el otro lado de las tecnologías correctoras confesionales y las contradicciones que ellas sustentaban no sólo frente al cuerpo propio, sino al de las monjas --incluida Sor Juana-- que estaban bajo su tutela. La sección se completa con el ensayo de la historiadora chilena Margarita Iglesias sobre el caso de La Ragún, hija del cacique de Raimahue y entregada en "custodia" a un sacerdote dominicano que profesó en el convento de las Agustinas en 1592. La investigadora indaga con suspicacia crítica sobre las complejas relaciones de poder (sexo-raza-etnia) implicadas en el proceso de conversión de una niña-- indígena y cautiva-- abriendo caminos escasamente explorados en la historiografía chilena de la Colonia.

Acorde con el discurso hagiográfico, hemos acogido para el *dossier* de este número el laborioso aporte que la profesora Corina Rosenfeld ha hecho a partir de los escritos testimoniales e íntimos de Juanita Fernández Solar, más conocida como la primera santa chilena, Sor Teresa de los Andes (1900-1920). Presentamos un recorte; un "resquicio" abierto a las diferentes, disímiles y a veces disonantes lecturas y comentarios que complementan las fuentes originales y que connotan una sociedad diversa de sí misma, donde lo "sagrado" y lo "profano" se separan a veces escasamente por "un hilo". Me refiero fundamentalmente a los textos de Marcela Díaz, Celina Tuozzo, Darcie Doll y Malú Urriola. Pero también, al "collage" de titulares periodísticos que acompañaron el proceso de canonización de la santa. En todos ellos se evidencia que el propio espesor del texto original circula en escenarios postdictatoriales signados de afectividad, pluralidad de sentidos y ambivalentes valores.

Con este número, la revista ha abierto nuevas secciones: un segmento antológico (inaugurado con la cuidadosa selección de la poeta Nadia Prado sobre poesía joven latinoamericana), una sección de reseñas (escritas por Marisol Vera, Elena Águila y Grínor Rojo dedicadas a los libros de Martín Hopenhayn y Carmen Foxley, respectivamente) y una sección sobre temáticas coyunturales dedicada aquí a la crisis universitaria.

A su vez, la revista comienza a dar presencia a imaginerías que --a pesar de ser distantes en el tiempo-- muestran la gran complejidad icónica de lo sexo-genérico: se ha incluido gráfica erótica y varias firmas de puño y letra de Sor Juana ("diversa de sí misma", qué duda cabe). Este énfasis gráfico se debe en gran parte a los aportes de la pintora, Patricia Israel, quien nos ha entregado un vasto y potente material visual. A ella agradecemos, en forma muy especial, el montaje realizado a partir de la "Máquina deshollinadora de volcanes" de Anastasius Kircher --cuyo trabajo visual y escrito fue importante fuente de inquietudes para Sor Juana. La pintora intervino esa máquina con una gráfica erótica alemana del siglo XVI. (OJO: VERIFICAR FUENTE Y FECHA)

La pintura barroca de Kircher (1664), incluida en este número, muestra una máquina cósmica cuyos rasgos son homólogos a algunos arcaicos "árboles de la vida" de las culturas indoamericanas. Ambos artefactos arbóreos entablan vínculos de continuidad entre registros que la Modernidad occidental representará posteriormente como discontinuos: lo celeste y lo terrestre, lo paradigmático y lo sintagmático, lo profano y lo sagrado. Hacia arriba y abajo, afuera y adentro, raíces, conexiones laterales, cadenas ascendentes y cortes. Los antiguos "árboles de la vida" anexaban lo sobrenatural, lo natural y lo humano.

Pero a diferencia de los árboles indoamericanos, el diseño de Kircher inserta una desorbitante máquina, cuya estructura superior se asemeja a un molino metálico. El ángulo derecho exhibe un cono a modo de embudo, por el cual entrará el soplido celeste que permitirá deshollinar el volcán. Hacia abajo, la máquina se adelgaza en forma de tubo, también metálico, capaz de descender hacia las entrañas del cráter abierto y conducir así el soplido barredor hasta el fondo. Se interconectan, así, en esta máquina "inútil", lo maravilloso, lo natural y lo automatizado en una sorprendente combinatoria instrumental y simbólica.

Notablemente, el autómata diseñado tiene "vida propia", prolongándose así el motivo medieval y popular del "mundo al revés": lo inorgánico actúa como si fuese orgánico, metal dinámico y cinético de [supuesta] gracilidad. El concepto de "vida" ha cesado de pertenecer exclusivamente al mundo vegetal; este último, cabrá recordar, modelaba desde la antigüedad las simbólicas acerca de la vida. *¿Qué sería del deshollinador volcánico sin el soplido de la nube, aquí diseñada como ángel, es decir, como "autómata celeste"? Soplido Deus ex machina, gratuito y azaroso éste, que pulsionará efectos de producción a su propio ritmo y hora.*

¿Y qué de aquello que la máquina deshollinadora intenta barrer? Patricia Israel interrumpe la conexión entre la amazona de la gráfica erótica y la máquina de Kircher con una humareda negruzca, el hollín que tal vez el artefacto maquinico de Kircher pretendía barrer. ¿No expresa este sobredimensionado autómata ["necesariamente" más grande que el propio volcán] una conexión simbólica entre el fuego volcánico, apagado ya, y el fuego estético, energía deseante, humanamente creadora y potencialmente activa aún? La "materia viva es el fluido eléctrico que anima y mueve a todo el universo, a los astros y las plantas, a los corazones y a los gérmenes", diría el Conde de Tressan en el Siglo XVIII. La propia Sor Juana, aventurera de los enigmas de la materia y la cotidianidad, dijo que "aunque no estudiaba en libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras y de libro toda esta máquina universal" (nuestro énfasis).

Al concluir, un comentario sobre la sección sobre crisis universitaria, centrada aquí en torno al paro que interrumpió las actividades en Julio y Agosto de este año en la Universidad de Chile. El proceso, convocado por los estudiantes, fue apoyado por los tres estamentos y sentó las bases para un proceso de "reforma institucional". Se comenzó así a rearticular el fracturado tejido de la comunidad universitaria, abriendo espacios de diálogo y debates transversales inéditos en la sociedad chilena de la post-dictadura. La atomización heredada de la dictadura y la crisis generalizada escenificaba una situación liminar. En ese contexto, el paro abrió paso a colectivas reflexiones en torno a la recuperación del rol histórico y nacional de la Universidad de Chile, en una era de transnacionalizaciones que aún mantienen internacionales divisiones de poder entre globalizados y globalizadores.

Hubo encuentros y desencuentros en busca de un cuerpo universitario y social, agudas críticas al sentido del (no explicitado) proyecto de educación superior; en fin, se generaron las bases para empezar a repensar la universidad en relación a la crisis finisecular de los "universales".

Las repercusiones de la coyuntura se han difuminado no sólo hacia otras universidades estatales del país, sino hacia la propia lógica de hábitos de "consensos", clientelismo y autocomplacencia.

Aunque nuestra revista se ha propuesto plantear discusiones más epocales que coyunturales en relación a problemas de género, hemos inaugurado una sección dedicada a temáticas cotidianas cuya relevancia rebase lo puntual. Destacamos en este sentido, la entrevista realizada por Cristián Contreras a estudiantes que participaron en la toma de la facultades de Filosofía, Arte y Ciencias, los aportes de Rodrigo Rocco (entonces Presidente de la FECH) y Marisol Prado--recientemente electa Presidente de la FECH-- y la somera reflexión de Tomás Moulián.

En tanto Moulián cuestiona las condiciones de posibilidad de los movimientos sociales, el lugar, la dinámica de lo político y la limitada tolerancia cultural de nuestras sociedades frente a las transgresiones de esos movimientos, Rodrigo Roco y Marisol Prado reflexionan en torno a la crisis universitaria en el contexto de una crisis estructural que involucra a toda la sociedad y al proyecto global de país. Los dirigentes acentúan que la realización de un Encuentro o Congreso de toda la comunidad universitaria, resultado de la crisis, debería tender a cambios reales y concretos en los mecanismos de financiamiento, normativas y estructuras. En ese marco las reformas tendrán que ir acompañadas de una reflexión participativa de la comunidad universitaria y de la sociedad civil.

Por su parte, la entrevista a los estudiantes en toma indaga en la conformación del sujeto en la movilización en sus aspectos políticos y afectivos. De particular interés resulta allí la experiencia de mujeres jóvenes, en su calidad de estudiantes y de dirigentes estudiantiles en formación. En fin, todos los aportes de esta sección nos revelan, desde sus respectivos espacios y sensibilidades, los estrechos lazos existentes entre la crisis universitaria y la crisis ética por la que atraviesan las subjetividades e instituciones del país, poniendo en jaque los antiguos modos de conceptualizar lo afectivo y lo valórico, las identidades y los poderes, las micro y las macro políticas.

Kemy Oyarzún
Noviembre de 1997