

Literatura, mercado y crítica

Matilde Sánchez, B. Sarlo,
Martín Prieto, M.T. Gramuglio

Marketing urbano / Fundamentalismo religioso

¿Trabajo flexible o trabajo tóxico?

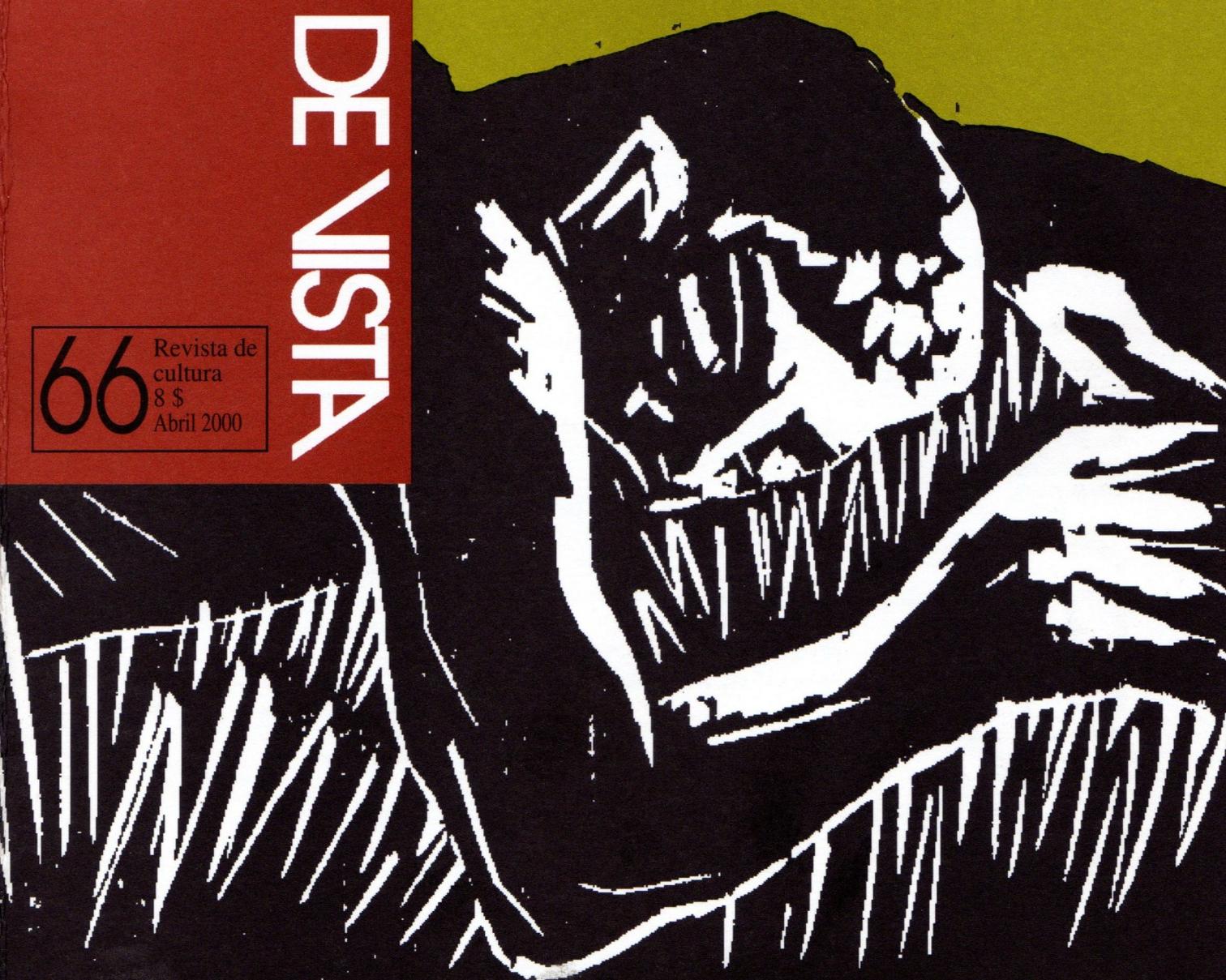
Bourdieu, la sociedad / Aricó, la política

Xilografías de Víctor Rebuffo

PUNTO
DE VISTA

66

Revista de
cultura
8 \$
Abril 2000



Las ilustraciones de este número son xilografías de diferentes períodos de la obra de Víctor L. Rebuffo. Rebuffo nació en Turín en 1903, pero llegó a Buenos Aires un año después; murió en esta ciudad en 1983 luego de realizar una obra vastísima, fundamentalmente en xilografía, que lo convirtió en figura de referencia del grabado social en la Argentina. Se reproducen aquí obras de su libro *Contraluz* (130 xilografías realizadas en 1952-53, publicadas en 1979 por la editorial Albino y asociados): en tapa (fragmento) y en pp. 6, 7, 14, 24, 25, 27 (fragmento), 43 (fragmento), 46 (fragmento) y 48; y las obras “Verónica proletaria”, 1933, en p. 1; “El banco”, 1952, en p. 3; “La noche”, 1937, en p. 5; “Rebelión”, 1936, en p. 10; “Nocturno en la ribera, 1943, en p. 11; “Hombre y ciudad”, 1950, en p. 16; “El pan”, 1936, en p. 17; “El caído”, 1955, en p. 19; “Segadores”, 1940, en p. 20; “Los desalojados”, 1945, en p. 21; “Drama del agro”, 1943, en p. 31; “Nuestra patria el mundo entero”, 1944, en p. 33; “Villeros”, 1982, en p. 34; “Villa de emergencia”, 1982, en p. 35; “Mi madre”, 1935, en p. 37; “El príncipe rojo”, 1936, en p. 38; “Dock Sud” (original a dos colores), en p. 40; y “España 1936”, 1939, en p. 45. Las reproducciones han sido posibles gracias a la gentileza de Héctor Rebuffo.

66

Revista de cultura
Año XXIII • Número 66
Buenos Aires, Abril de 2000

Sumario

- 1 María Teresa Gramuglio, Martín Prieto, Matilde Sánchez, Beatriz Sarlo, *Literatura, mercado y crítica. Un debate*
- 10 Sergio Delgado, *La verdad y la nada*
- 16 Otilia Beatriz Fiori Arantes, *Pasen y vean... Imagen y city-marketing en las nuevas estrategias urbanas*
- 20 David Lehmann, *Fundamentalismo: una forma de ser moderno*
- 31 Daniel Cohen, *¿Trabajo polivalente, trabajo tóxico?*
- 37 Alejandro Blanco, *La escritura de la sociedad*
- 43 Carlos Altamirano, Emilio de Ipola, Juan Carlos Portantiero, *La palabra de un socialista*

DE VISTA
PUNTO

Consejo de dirección:

Carlos Altamirano
José Aricó (1931-1991)
Adrián Gorelik
María Teresa Gramuglio
Hilda Sabato
Beatriz Sarlo
Hugo Vezzetti

Consejo asesor:

Raúl Beceyro
Jorge Dotti
Rafael Filippelli
Federico Monjeau
Oscar Terán

Directora:

Beatriz Sarlo

Diseño:

Estudio Vesc y Josefina Darriba

Suscripciones

Exterior:

60 U\$S (seis números)

Argentina:

25 \$ (tres números)

Punto de Vista

recibe toda su correspondencia, giros y cheques a nombre de Beatriz Sarlo, Casilla de Correo 39, Sucursal 49, Buenos Aires, Argentina.

Teléfono: 4381-7229

Composición, armado e impresión:

Nuevo Offset, Viel 1444,
Buenos Aires.

Literatura, mercado y crítica. Un debate

María Teresa Gramuglio, Martín Prieto, Matilde Sánchez, Beatriz Sarlo



Beatriz Sarlo: Una pregunta, como forma de comienzo. Así como se pudo hablar, en el pasado, de una marca Cortázar en la literatura argentina, y como todavía hoy se puede decir que mucha escritura se produce bajo el signo de Borges, ¿podemos pensar en una marca Puig, o una marca Saer, o una marca Piglia?

Martín Prieto: Para empezar, me gustaría recordar algo que salió a fines de diciembre de 1999, en *Radar*, sobre el nuevo libro de Ricardo Piglia, *Formas breves*. Daniel Link le pregunta a Piglia, entre otras cosas, si su novela *Plata quemada* forma parte de una

tradición populista en la literatura argentina. Piglia dice que efectivamente forma parte de esa tradición, si la entendemos como la que iniciaron Osvaldo Lamborghini y Ricardo Zelarayán. Por el contrario, yo creo que *Plata quemada* forma parte de la tradición que instala, en la literatura argentina, Osvaldo Soriano. El coloquialismo de Piglia, por ejemplo, que tiene poco relieve y nada de matiz (todos los personajes hablan igual), es un coloquialismo literario, retórico, que no tiene nada que ver con la inventiva coloquialista de Lamborghini y de Zelarayán. Por otra parte, ¿cómo se puede instalar Piglia, profesor en Princeton

1
y en la UBA, tapa de *Clarín* dos veces al año, ganador de un premio naturalmente conservador como es el premio Planeta, en la tradición de los escritores malditos de la literatura argentina? ¿Cómo puede equipararse su obra, bibliografía obligatoria de casi todas las universidades del mundo en las que se dicta Literatura Latinoamericana, objeto de decenas de *papers*, esto es, una obra totalmente visible y legible, a la de Lamborghini que, pese a los esfuerzos de ciertas zonas de la academia —y de César Aira— todavía se encuentra hundida en su ilegibilidad? ¿Cómo puede equipararse a la de Zelarayán, compuesta casi por un único texto que no mantiene ninguna relación con el mercado del libro? Vistas estas dos coordenadas, la de la legibilidad y la de visibilidad, yo creo que mal podría haber una “marca Piglia” en la literatura argentina contemporánea, toda vez que su obra posterior a *Respiración artificial* se fue convirtiendo progresivamente en un satélite o, en el mejor de los casos, en un planeta del sistema Soriano, sistema, por otra parte que gira alrededor de una gran invención, que fue la Biblioteca del Sur, que armó Juan Forn para Planeta hará unos diez años. Es verdad que, como dijo Elvio Gandolfo, “Forn inventó una colección y creyó que había inventado una corriente de pensamiento”. Pero también es cierto que hubo un grupo de escritores, con Soriano a la cabeza, Forn como su ariete editorial, y *Página 12* como su plataforma de lanzamiento

mediático, que entendieron mejor que nadie cómo funcionaba la máquina industrial y cuáles eran los dispositivos para insertarse en ella. Voluntariamente o no, Piglia y sus operaciones para hacer visible una obra ya de por sí elegantemente legible, forma parte de ese sistema, y no de uno autónomo, propio, como sí creo que es el caso de Saer, quien también coquetea con el mercado. Pero está condenado: intenta volver visible una obra que sigue siendo inasimilable.

2 **María Teresa Gramuglio:** La dureza con que plantea Martín la cuestión de literatura e industria cultural en relación con Piglia, me recuerda un episodio muy viejo: la irrupción de César Aira, en los años de la dictadura, en la revista *Vigencia*, que publicaba la Universidad de Belgrano. En ese artículo, Aira arremetía contra Piglia: decía que se reclamaba heredero de Borges, cuando en realidad la herencia que había recibido era la de Sábato. Creo que Aira necesitaba hacer ese gesto: era una típica manera de irrumpir en la escena literaria. No estamos en ese caso. En el reportaje que Martín está citando, el de *Radars*, Piglia arma una línea que comienza con *Martín Fierro*, incluye a Borges y termina en Lamborghini y Zelarayán. Es una línea que no incluye sólo a los populistas malditos. Soriano es un auténtico populista, no tanto por sus temas sino por su llegada a un público y por las modalidades institucionales de esa llegada que son básicamente las del periodismo. Piglia y Saer, en cambio, ocupan otros espacios, además de los medios: la universidad, la crítica, los premios. La diferencia pasa por el hecho de que Saer en ningún momento se reconocería como populista. Además, Saer tuvo, o tiene, dificultades para colocarse respecto del público.

Matilde Sánchez: El público de Saer no se amplía. Es una población con crecimiento vegetativo. Mientras que la operación *Plata quemada* implica la búsqueda de una ampliación de público, o de otros públicos. Esa operación tiene elementos deliberados y otros, de la industria editorial y los medios, que son completamente autó-

nomos de Piglia. Porque, cuando un escritor escribe, está vacilando entre su contexto de creación y su contexto de producción y circulación social. Pero yo creo que hay una diferencia fundamental entre Saer y Piglia, que se vincula con el caso Sábato como tipo de escritor de visibilidad máxima. Yo introduciría, al considerar los aparatos editorial-periodísticos, la cuestión de la "opinión" expresada en el formato de las columnas firmadas. Piglia realiza, por ese lado, una serie de intervenciones que satisfacen a los no lectores, que es un público que Saer nunca corteja o que si lo hace es con un movimiento fallido: va al Festival de Cine de Mar del Plata, por ejemplo, pero no como operación sino, supongo, por compromiso con un amigo. Piglia ese error no lo comete, se maneja con mucha destreza en la instalación de formas de lectura.

Beatriz Sarlo: Si pensamos en el par Saer-Piglia, hay una diferencia de habilidades mundanas. Saer es el escritor cuyos reportajes son siempre decepcionantes; es un escritor que no se presenta, o no puede presentarse, como el escritor más inteligente. Es más, se tiene la sensación de que hace esfuerzos para no aparecer como inteligente (quizás habría que marcar la excepción de algún reportaje hecho por Guillermo Saavedra, y probablemente debido a la voluntad de Saavedra más que a la de Saer). Piglia tiene la estrategia opuesta: armar la máquina dentro de la cual debe leerse su literatura. Esa máquina funciona en varios escenarios: los medios, la universidad, la escritura crítica. Así como ese movimiento me parece legítimo en Borges, también lo es en Piglia. La escritura crítica de Saer, en cambio, no ayuda a leer su literatura. En el estado actual de histeria sobre la literatura, que tiene que ver con que no se vende nada y las editoriales salen a la caza de sus compradores y los medios se acoplan a la cacería, es muy atractivo un escritor como Piglia, cuya estrategia crítica consiste en tender las líneas de lectura de su propia obra y, para hacerlo, organizar el resto de la literatura. Pero esa fue la matriz de la literatura de Piglia antes de su éxito de

mercado, así construyó su literatura incluso antes de *Respiración artificial*. Así armó su escritura ficcional, no sólo sus ensayos. Con el tiempo eso tuvo un efecto inevitable de insistencia. Cuando llega *Plata quemada* ocurre que hay demasiada máquina para tan poco libro. Puig también armaba su máquina, cuando declaraba que nunca había leído literatura, que sólo había visto películas, etc. Quizás la máquina de Puig no era muy adecuada para leer una obra que sólo a una lectura superficial puede no resultar desconcertante. Todos los escritores arman una máquina; sólo algunos, caso Borges o caso Piglia, convierten a su máquina en una obra de literatura. Otros escritores, como Saer, hacen una opción más distanciada, más irónica respecto de su obra: alguien que escribe esa ficción y no se emplea a fondo fuera de esa ficción. Aunque se lo propusiera, Saer no podría salir a buscar lectores por dos razones: él escribe ficción desde la poesía y ha escrito muy pocos ensayos sobre poesía que permitan establecer esa afiliación de manera directa y explícita; Piglia escribe desde la ficción y es un gran lector de ficción, sus fórmulas son mucho más atractivas para la crítica que las de Saer y supongo que eso también les sucede a los lectores no críticos. La segunda razón es que en Saer hay algo resistente, inabordable, que irrumpe siempre en algún punto de sus textos, incluso de aquellos que pueden parecer más legibles: todo va bien hasta que llega un momento en que la escritura detiene a la lectura, hay un momento en que las cosas se atrancan y exigen un tipo de lectura que solamente lo pide la poesía.

Matilde Sánchez: No vamos a hablar sólo de Saer y Piglia, espero. ¿Cómo encuadrás a Aira en esa hipótesis? Porque Saer y Piglia son los dos autores del consenso, pero ¿cómo se encuadra Aira? Aira es una opción diferente: un escritor que escribe más de lo que se lo puede leer, al mismo tiempo que se sustrae completamente de los medios. Aira está diciendo: hay literatura de mercado y literatura de culto. El que dicta esa polaridad es Aira. Al revés de Piglia, Aira es el escritor sin aparato.

María Teresa Gramuglio: El aparato son sus propias novelas. Esa superabundancia de diferencias.

Matilde Sánchez: Aira, por otra parte, es el que corrige para atrás, el que corrige sobre lo editado. Produce una especie de foquismo de estilos y, en ese sentido, también es un enigma editorial. Tiene públicos simultáneos pero separados, como pequeños conjuntos o munditos.

Beatriz Sarlo: No sé si logra eso, porque el público es tan restringido que es difícil que pueda fraccionarse. Aira hace una cosa rara: cuenta infinitamen-

te y cuenta muy rápido, como si la lectura que convocara esa escritura debiera ser enormemente veloz. Y sin embargo, hay un momento en que se descubre que esa velocidad es engañosa y se sospecha: las cosas no pueden ser así de fáciles. Está además el ideal de una escritura de la absoluta superficie, donde se podría encontrar una marca Puig.

Matilde Sánchez: También la de Copi.

Beatriz Sarlo: Pero Copi es una escritura extremadamente agresiva. Como Genet, que es su modelo, la agre-

sividad léxica de Copi plantea una relación poética: la fuerza de las palabras usadas arrastra a la ficción hacia fuera, hacia un lado que no es ficción, hacia el lenguaje. Esto no sucede con Aira. La superficie de Aira está barnizada, intacta, sustraída a las huellas pulsionales. Dice Graciela Speranza de Puig: escritura en contra de la marca de autor, como el pop va contra la marca de autor en reacción a la firma fuerte, a la marca del cuerpo que tiene el expresionismo abstracto.

Martín Prieto: Hay otro escritor del que no hemos hablado todavía, y si lo pongo en circulación no es por mis



gustos, sino porque es uno de los que cumple con todos los requisitos de “gran escritor”: Abelardo Castillo. Tiene una presencia enorme en los lugares donde hoy se muestra la literatura: las vidrieras de las librerías, los anuncios publicitarios de los suplementos culturales, los propios suplementos, los programas de radio y televisión dedicados a la literatura. Su nueva novela, *El Evangelio según Van Hutten* fue presentada —y en muchos casos recibida— como “la nueva gran novela del gran novelista”. Y no es ni una cosa ni la otra. Un tema poco interesante, libresco, esto es “literario” hasta la exasperación, con un arsenal retórico más bien modesto (para que “se pueda entender”) y guiada, sobre todo, por el narcisismo: Castillo inventa un personaje que se parece mucho a él, y siente fascinación por ese personaje. Castillo, además, acaba de publicar su libro de ensayos. Saer también acaba de sacar el suyo, y el de Piglia es una miscelánea de relatos y ensayos. Es notable que las tres figuras más visibles de la literatura argentina contemporánea terminan siendo derrotadas por la industria cultural, porque los tres tienen una cantidad de compromisos industriales que, finalmente, no pueden cumplir. Entonces empiezan a sacar lo que tienen en el fondo de los cajones: el pensamiento a medio elaborar, el apunte, algo que escribieron hace años. Eso también es parte de la histeria.

María Teresa Gramuglio: Las operaciones de edición están vinculadas, en el caso de los ensayos de Piglia, con algo que él crea con absoluta eficacia: él inventa un imaginario crítico de la literatura, no sólo para que se lean sus textos. Uso la palabra imaginario porque ahí se juega el lugar que el escritor imagina ocupar en la literatura, y eso involucra tanto una poética, en este caso de la ficción narrativa, como una idea de lo que es la literatura argentina. Pero no creo que se deba pensar en esa operación como algo maquiavélico, que es lo que hace hoy cierta crítica. Hay mucha inteligencia y una pasión auténtica en esas creaciones críticas. Se puede discutir si los resultados están a la altura de

ese imaginario. Pero lo que no se puede discutir es que esa es una creación, una originalidad de Piglia. Eso no sucede con los ensayos de Saer, que son muy débiles y previsibles. Quiero decir, entonces, que las presiones de la industria cada escritor las resuelve de manera diferente. En el caso de Aira, me parece que él juega con la hipótesis de que no existe el mercado, y al mismo tiempo lo inunda. Algo así como la contrafigura del que se niega al mercado no publicando: publica todo.

Matilde Sánchez: Aira opera una especie de estrategia de ventrílocuo: que haya muchos mercaditos, que lean cosas diferentes. Armar con novelas muy distintas, no todas perfectas, conjuntos diferentes de lectores. Aira escribe todo tipo de novelas, también tiene novelas violentas, novelas duras, novelas poéticas, novelas del pasado, novelas del instante, qué pasó ayer en el supermercado... Por eso, volviendo a los dos nombres de consenso, Saer y Piglia, Aira está haciendo exactamente lo contrario.

Beatriz Sarlo. Yo quisiera volver a Saer. Al margen de las operaciones del mercado, hay una insistencia estética. Como pasa con algunos grandes escritores europeos: pienso en Nathalie Sarraute que, desde mediados de los años treinta hasta *Ici*, su penúltima novela escrita cerca de los cien años, estuvo escribiendo lo mismo. Anticipó el objetivismo, fue el objetivismo, persistió después de la quiebra del objetivismo. Eligió y se mantuvo: la célula básica de su escritura fue siempre la misma, dos o tres líneas terminadas por puntos suspensivos; los personajes son eso, esas dos líneas, esa interrupción del discurso que queda suspendido y pendiente. Salvo su autobiografía de infancia, eso es Nathalie Sarraute. Tengo la impresión, quizás me equivoque, que esa misma unidad insistente tiene la literatura de Saer. María Teresa ya leía en el viejo cuento “Algo se aproxima”, lo que Saer iba a escribir y eso que iba a escribir ya estaba bien evidente en su novela publicada antes de los treinta años, *Cicatrices*. Hay algunos escrito-

res que son así: escriben igual del comienzo al fin. El otro ejemplo, aunque no quisiera sepultar a nadie bajo los ejemplos, es Beckett o Thomas Bernhard. Nunca podría decirse que ése es el caso de Joyce.

Matilde Sánchez: Es el caso de Marguérite Duras. Su obra puede ser leída en cualquier orden.

Beatriz Sarlo: Pero a diferencia de Beckett o Sarraute, no todas las novelas de Duras son igualmente buenas. Sucede que un escritor a veces está cerca de su propia escritura y a veces está lejos y no puede escribir del todo su propia escritura. Hay escritores que escriben siempre pegados a su propia escritura, caso que también es el de Puig (aunque se hace difícil hablar precisamente de escritura en el caso de Puig). Escritor que me interesa mucho menos que Saer, pero que tiene, como Saer, esa relación de proximidad con lo que escribe. Aira sigue siendo un misterio, no clasificable en este punto. Es el escritor postmoderno, podría decirse: hace estilos, en plural.

Matilde Sánchez: No estoy de acuerdo con la idea de que Saer es siempre exactamente Saer. Sarraute o Beckett son escritores que exploran distintas regiones de su imperio, de su territorio, de su nación narrativa. No creo que Saer sea así. En un punto, creo que es una especie de Nabokov. A los lectores de Nabokov los podemos dividir entre quienes prefieren *Pálido fuego* y quienes prefieren *Lolita*, que tienen poco que ver entre sí. Saer tiene dos grandes líneas: *El limonero* y *El entonado*, aunque tengan puntos en común, podrían ser novelas de dos primos. Tal vez unidas en el momento de la descripción.

María Teresa Gramuglio: Pero no sólo en el momento de la descripción. La entonación, la dicción, la puntuación, el ritmo de la frase, la colocación del adjetivo, la narración de pequeños episodios...

Martín Prieto: Cosas que vienen de Juan L. Ortiz...

María Teresa Gramuglio: Esa es la marca Saer y está en todos sus libros, es algo que se lee y que se escucha en su escritura. Saer inventa e insiste en un modelo de frase para la ficción narrativa, que también trabaja en sus poemas. Es verdad que él viene de Juan L. Ortiz, como dice Martín. La elección de ese poeta y de esa poética también habla de un imaginario de escritor. Es una filiación que merece ser apreciada. Sobre todo porque a partir de eso supo hacer algo nuevo y distinto.

Matilde Sánchez: En contraste, Aira es siempre un enigma, un escritor que va en busca de la suerte. La suerte, algo que está en el revés de la perfección de Saer. La suerte llega o no llega.

Beatriz Sarlo: En efecto, Aira es un escritor que toma riesgo en cada novela. A las pocas páginas de la novela de Rosario cualquiera se da cuenta de que las cosas van para peor y Aira, pese a que es un gran lector, sigue. En ese sentido, cuando dije que era un escritor de “estilos”, un postmoderno, eso se contradice con la idea de que es un tomador de riesgos, salvo por el lado de la seguridad que Aira tiene en que su destreza le va a permitir evitar las consecuencias del riesgo. Pero eso no siempre le sucede.

Matilde Sánchez: En ese caso, en la decisión de jugar con el riesgo, sería un moderno, no un postmoderno.

María Teresa Gramuglio: Quizá lo postmoderno esté en esa especie de “todo vale” que es su escritura. Me parece que Aira practica también juegos de reescritura. Yo pienso que, por ejemplo, en *Los fantasmas*, él está reescribiendo *El limonero real*: una familia humilde, esta vez urbana, se reúne para una fiesta de fin de año, etc.... O que, en *La luz argentina* está reescribiendo la historia de Trilby y Svengali. Quizás podrían pensarse como traducciones, sean o no deliberadas: como si tradujera todo a su propio lenguaje, pero además como desafío al ingenio y a la competencia de los lectores.

Beatriz Sarlo: Así como Matilde marcó, al principio, la necesidad de nombrar a Aira, yo quisiera nombrar a otros dos escritores: Sergio Chejfec y Alan Pauls, que no son fácilmente inscribibles...

Matilde Sánchez: ¿Quién lo es?

Beatriz Sarlo: Todo lo epigonal, todo lo que por ejemplo se produce con el efecto Cortázar. Alan Pauls es un escritor muy atípico, para usar un adjetivo porque no tengo otro. Su primera novela, *El pudor del pornógrafo*, la escribió a los veintidós o veintitrés años, es la novela de un escritor muy

ción: me refiero a *Radiografía de la Pampa*, en *El aire*. No sé si Pauls o Chejfec ya marcaron a otros en la literatura argentina. Por el momento, no me importa. Un escritor me llamó la atención este año, Esteban López Brusa. Publicó una novela en Viterbo, *La temporada*, que está muy bien. Una novela muy extraña en la literatura argentina. Ese tipo es un lector de Saer que no escribe como Saer; se adivina a Saer pero Saer no está.

Matilde Sánchez: Es lo que sucede con Alan en relación a Borges o, incluso, a Arlt o a Masotta leyendo a Arlt. Se descubren marcas de Chejfec



joven que busca fuera de todo lo que se consideraba el sistema literario argentino (integrado por argentinos y extranjeros). Alan busca afuera de ese mapa: trae probablemente a Klossowski, a una línea de textos eróticos, donde está Bataille. Ese movimiento es original, al margen de que la novela en sí misma sea muy buena o no lo sea. Pero es, sí, muy segura y se desmarca extrañamente de un campo literario y de lo que se esperaba que fuera una “primera novela”. En el caso de Chejfec, la originalidad está, además de una escritura exacta e inexacta al mismo tiempo, digresiva y monotemática al mismo tiempo, en ciertas reescrituras que no son espectaculares como operación crítica pero son extraordinarias como disparadoras de fic-

en literatura que, a lo mejor, no llega a publicarse. Yo encuentro esas marcas, por ejemplo, en novelas que llegan a los concursos, allí pueden verse huellas de Chejfec. Y llamativamente en esos textos inéditos no se aprecia una traducción del consenso que consagra a Saer y Piglia. Por otra parte, yo traje a Aira a la discusión no porque lo sienta “mi” escritor. Digo simplemente: es alguien que me interesa mucho aunque no siempre con el mismo entusiasmo. Si lo traigo es porque precisamente pone en cuestión la idea de consenso en la literatura. Además, no aceptemos tan dócilmente la agenda de los medios, no inscribamos esta discusión en la agenda de los suplementos. ¿Qué es la agenda? Es un combo editorial.

Martín Prieto: Hay que ver que la agenda de los suplementos y de los combos editoriales está básicamente compuesta por libros de narrativa, novelas que, debido al prejuicio de que se leen más, le otorgan a sus autores (a sus nombres, a las fotografías de sus caras) una visibilidad que luego no es correspondida por la cantidad de ejemplares vendidos de sus libros. El gran fracaso de las editoriales y de los suplementos es salir a matar o a morir con libros que luego venden tanto o menos que los libros de los poetas, que prácticamente no ingresan en el combo editorial y que son atendidos muy modestamente por los suple-

mentos. Como agregado: en los últimos años, la felicidad de la experiencia de lectura de los poemas de Alejandro Rubio, de Martín Gambarotta, de Marina Mariasch, no me la dio ningún libro de narrativa, ninguna novela. No creo que esto se deba a que a mí naturalmente me guste más la poesía que la prosa, los poemas que las novelas. Sí creo que en este momento en la Argentina, la poesía es más radical, más jugada y más absoluta que la narrativa que, posiblemente debido a la histeria, está condenada a sostenerse en una línea de flotación de lo que podríamos llamar "literatura en general".

Matilde Sánchez: Hay un punto en que un narrador tiene que radicalizarse. ¿Y para dónde va cuando se radicaliza? Va hacia la poesía. Hoy, la radicalización de un escritor es por la poesía. Si tengo que pensar en un texto radical, ése es el de Raschella.

Beatriz Sarlo: Eso está claro. Quien sea, como es mi caso, no un lector especializado en poesía (si eso quiere decir algo) sino alguien que lee *Diario de Poesía*, es evidente una masa textual impresionante. De repente, me dan unos libritos chiquitos, y abro el primero, Vanna Andreini, y caigo en unos textos rarísimos, bilingües, originales. Además es gente, muchas veces muy joven, extremadamente diestra en su oficio. Casi siempre, los poetas leen y pueden escribir muy bien su lectura. Son buenos críticos con una disposición crítica que les permite leer poesía muy diferente a la que escriben. Institucionalmente, la poesía ha ganado un nivel de visibilidad que no tenía hace quince años, cuando la poesía parecía estar completamente afuera de la conversación y, como el proletariado, lo único que podía perder eran sus cadenas. Hoy sucede lo contrario, aunque quede fuera de la agenda del mercado.

María Teresa Gramuglio: La transformación tiene varias puntas: la alta visibilidad de Arturo Carrera, es cierto; pero también Samoilovich, Helder, el impulso de *Diario de Poesía*, y la propia poesía de ellos. El diálogo que mantienen con los jóvenes no se repite con esa intensidad entre los narradores.

Martín Prieto: Aquí en Buenos Aires se dio un fenómeno muy particular: los talleres de Arturo Carrera, de Daniel García Helder, de Delfina Muschietti, por donde pasaron la mayoría de los poetas que acabamos de nombrar; allí se hicieron dueños de una experiencia técnica impresionante. Acortaron su acceso a la literatura a través de ese pasaje, nunca muy extenso en el tiempo.

María Teresa Gramuglio: Hay unos cuantos poetas jóvenes que también

6



pasaron por la Facultad. Yo agregaría la lectura y cierta enseñanza de la lectura que se hace a veces en las clases. Esos momentos en que, después de que se han visto los datos que son indispensables para situar un texto, entramos a ver cómo está construido el texto, empezando por su arquitectura o por su nivel fónico. Solamente dos versos de Verlaine, por ejemplo “Il pleure dans mon coeur/ comme il pleut dans la ville”. Hacer notar que en francés todas las palabras de ese poema suenan como monosílabos; las aliteraciones; la rima interna de “pleure” y “coeur”; la violación gramatical con el verbo “il pleure”; por qué es tan difícil que la palabra “coeur” pueda pasar a “corazón”, cambiando de tono y de acento musical, iluminando problemas de dicción y de prosodia. Enseñar literatura es enseñar a percibir formas, incluso en su carácter social, histórico. Y es también enseñar a armar las redes secretas de la literatura: si se conocen esos versos de Verlaine, seguramente se leerá de un modo diferente el verso de Juan L. Ortiz “Llueve en mi corazón y llueve sobre el Yang-Tsé”.

Matilde Sánchez: Pero, ¿si nos preguntamos qué lee la gente?

Beatriz Sarlo: De creer a los diarios, la gente lee novela histórica.

María Teresa Gramuglio: Pero no es novela histórica. Se trata de unos pastiches que cuentan la historia de alguna señora o señorita que tuvo un amorío con un prócer. Eso es un suceso que mezcla la moda de la literatura sobre mujeres con sucesos ubicados en el pasado, que tienen a un hombre conocido en el centro. Lukács se suicidaría si a eso le damos el nombre de novela histórica.

Matilde Sánchez: En realidad son novelas sobre la notoriedad: sobre los famosos de entonces.

María Teresa Gramuglio: Pero, al mismo tiempo, se publican algunas novelas notables que hablan de la historia reciente: como la novela de Malvinas de Carlos Gamerro, *Las islas*, o

Calle de las escuelas N° 13, o *Los planetas*. Novelas que trabajan sobre la historia reciente pero en registros totalmente extraños, no previsible. Antes de que comenzara este diálogo, Beatriz sugirió la idea de la “desaparición de la historia reciente”. Creo que es una idea equivocada si se piensa en novelas como éstas, y seguro que no son las únicas.

Matilde Sánchez: Sobre las falsas novelas históricas: creo que forman parte de un conjunto de fenómenos ilusorios, inscriptos dentro de la agenda de los medios y las editoriales. Los grandes medios nos devuelven imágenes

de fenómenos que configuran una realidad sustituta. Crean algo que no existe. Cuando nos referimos a esa “novela histórica” estamos hablando de muy pocos ejemplares. En Uruguay, en Chile, se lee mucho más ficción que en la Argentina. Alguien debería explicar esto. En la Argentina ya no se lee ficción. Se habla de un premio Planeta que, con toda la parafernalia, vende unos miles de ejemplares. El periodismo tomó el lugar de la ficción. Ese periodismo hecho libro fue realmente un fenómeno de ventas. A eso se agrega la desnacionalización de la industria editorial, que hace que nos lluevan novelas malas españolas y ma-



las traducciones españolas. Yo quisiera salir del lamento que esto convoca, pero lo cierto es que está sucediendo. Cualquier novela que vende mucho vende, de todos modos, muy poco. Hay una fuga de lectores, quizás decepcionados.

María Teresa Gramuglio: Están los lectores, y lectores apasionados, que encuentro en la universidad. Todavía quedan pequeños espacios, públicos de mil personas, para los cuales ciertas editoriales publican ciertas cosas. El año pasado se publicaron dos libros, el único libro de cada uno de sus autores, Benesdra y Barón Biza, que fueron apreciados por lectores provenientes de esos núcleos.

Beatriz Sarlo: Pero quizás, hace tres décadas, esos lectores estaban también fuera de la universidad. Cuando en la Argentina se vendía 3000 de algo bueno, los lectores no eran sólo estudiantes de letras.

María Teresa Gramuglio: Estás hablando de un momento de esplendor editorial.

Matilde Sánchez: Y de esplendor editorial autónomo. García Márquez y Cortázar editados por Sudamericana.

Martín Prieto: Pero las editoriales existen, se mueven con presupuestos monumentales, pagan sueldos internacionales. Y todo eso ¿con qué se sustenta?

Matilde Sánchez: El reciclado de los excedentes españoles y los libros de non-fiction periodística, que se llevan a todos los lectores y se los llevan a esa ficción fuera de la ficción que proporcionaba el menemismo. Los medios y la escritura periodística tuvieron un protagonismo enorme, ocuparon otras esferas y fueron colonizando tierras baldías. Allí se fueron los lectores, muchas veces siguiendo fuertes operaciones de prensa.

Beatriz Sarlo: Los lectores aprenden a leer en alguna parte. Si aprenden a leer en un libro de denuncia sobre la farándula menemista...

Matilde Sánchez: La narrativa de Liz Fassi Lavalle...

Beatriz Sarlo: De esa saga, es difícil pasar a leer *La canción de las ciudades*. Estamos viviendo un momento en que el mercado ofrece las peores condiciones para que alguien pueda pasar de un libro a otro. A ver, ¿cómo decirlo? Si alguien leía a Mujica Láinez o a Mallea, que no me parecen buenos escritores, podía llegar a leer Thomas Mann. La lectura de una novela kitsch como *Bomarzo*, exigía un tipo de curiosidad y de paciencia, de relación con lo que no se sabe y con lo lejano, que es la que se pone en juego cuando se lee la buena literatura. Porque los lectores se producen y la facultad o los talleres producen buenos lectores, pero son grupos mínimos. Los otros lectores son producidos por los libros y la cadena de los libros.

Matilde Sánchez: Además, ¿por qué leer *Hotel Edén* después de leer cuatro páginas de reportaje donde se dice todo sobre la novela, dos días antes de que llegue a las librerías? El lector del reportaje tiene la sensación de que ya leyó el libro, de que ya sabe todo acerca de un personaje del que, además, se hablaba como si fuera real. Muchas veces vemos que los diarios hoy no están haciendo periodismo cultural sino marketing, que no alientan la lectura sino que la disuaden.

Beatriz Sarlo: El otro tema es la crítica. Para la crítica de los medios, la literatura argentina es una literatura casi sin conflictos donde conviven armoniosamente María Esther de Miguel y Luis Gusmán.

Matilde Sánchez: Yo creo que cruzado con el problema de la crítica está el sistema de la pleitesía, propio del “pago chico” que es el campo cultural argentino.

Martín Prieto: Y están todos los escritores que no entran. El conflicto está con los escritores que los medios no registran sino con su silencio. Pero además están los módulos periodísticos que a los suplementos —y no es para demonizarlos sino para mostrar

cómo son— les resultan más cómodos. En lugar de criticar un libro, entrevistar al autor. Hacer una nota bibliográfica lleva tiempo, se paga poco y compromete algún tipo de opinión; una entrevista se paga más (porque ocupa más espacio) y puede estar hecha por un periodista que ni siquiera leyó la obra de quien va a entrevistar. El anticipo —que es otro recurso que elude la crítica— y la entrevista no comprometen opinión: menos costo económico para el medio y menos costo conceptual. Así, muchas veces parece que un suplemento, o la sección de libros de una revista de información general, funcionan como la caja de resonancia de los deseos de las editoriales, de algunas editoriales. Muchas veces a cambio de nada, porque si se mira bien no siempre las editoriales favorecidas son las que están poniendo los avisos. Estos son los artefactos que desplazan a la crítica de libros. Pero, como dice Beatriz, la misma crítica de libros, cuando logra hacerse oír, parece no tener nada para decir: se dice lo mismo de cualquier cosa y la recepción de cualquier libro tiende a ser amable. Esto hace, en definitiva, que la crítica termine por no tener ninguna incidencia en el mercado. Cualquiera puede contar los casos de los autores que pueden sumar más recortes de notas publicadas que ejemplares vendidos.

Matilde Sánchez: La crítica hoy es una mediación fracasada y quizás también se haya producido una especie de fracaso en el pasaje del ámbito académico al periodístico, porque la crítica académica piensa que se rebaja si hipotetiza como interlocutor al *common reader*. Existe todo un sistema de distorsiones que, sin embargo, no sólo tiene que ver con la academia. Tiene que ver con la caída de la docencia como profesión y fuente de ingresos, y, por lo tanto, con la idea de que, si no estás en los medios, desapareciste; tiene que ver con una cuestión económica de completar el salario con las intervenciones periodísticas; tiene que ver con el articulismo. Además, nadie va a llenar un suplemento cultural con críticas en contra de libros que tampoco se venden; en

un momento de baja, hay como una especie de pacto de respaldo. Creo que esto también tiene que ver con la ausencia de medios propios, con la ausencia de otras tribunas. Pero el periodismo cultural no es sólo crítica. Existe la crónica cultural, la información cultural, otros marcos de lectura, la curiosidad por los autores, teniendo en cuenta que el lector común argentino es alguien con altos niveles de información y una historia fuerte con la lectura.

Beatriz Sarlo: Los diarios publican crítica, no sólo periodismo cultural. Y es esa crítica la que no puede, probablemente por las razones que ustedes mencionan, diferenciar en términos de valor. La crítica de cine le pone un muy bueno a una película de Jane Campion y a una de Kiarostami. La crítica de libros, con bastante más sofisticación, no dice nunca “muy bueno”, pero habla de todos los objetos con el mismo discurso. Una crítica como la que escribió Ariel Schettini contra el último libro de Sábato o algunas intervenciones de Daniel Link son raras. Incluso en un medio con menos tradición y menos estructurado como es *Página 12*, suenan como algo excepcional.

Martín Prieto: Además, en muchos casos, los suplementos compran firmas en lugar de comprar artículos.

Matilde Sánchez: Se compra el sistema de la fama, el *beautiful set* de nues-

tro “pago chico”. En los grandes medios es muy difícil renovar elencos y hacer apuestas. Creo que lo que está pasando es efecto de un montón de decadencias combinadas que no están sólo del lado de los medios pero que se ponen en escena allí.

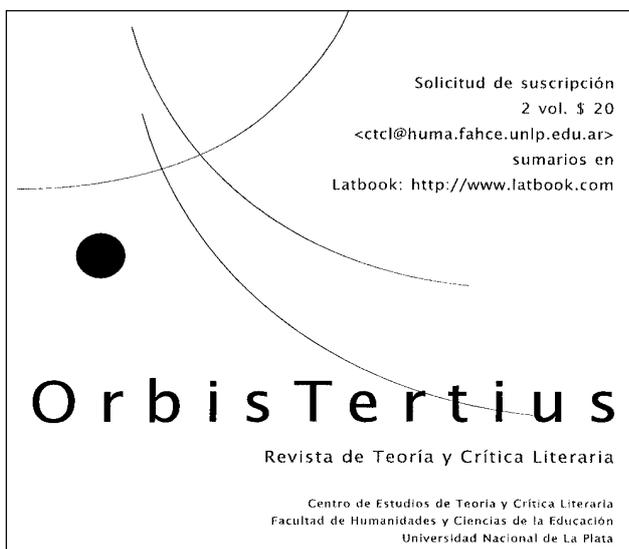
Beatriz Sarlo: La facultad de Filosofía y Letras, que es bastante influyente en los medios, dado que prácticamente no quedan críticos que no hayan estado de un modo u otro vinculados a ella, enseña un tipo de lectura donde el valor estético de la literatura puede quedar en suspenso; una crítica que pone en marcha dispositivos según los cuales se puede decir prácticamente lo mismo de todos los libros: que hablan de la escritura, o del cuerpo o del deseo, que hablan precisamente de aquello de lo que no hablan, que exhiben las huellas de no sé qué marcas o viceversa, etc.

María Teresa Gramuglio: Hay otro sector de académicos que a mí me tiene particularmente intrigada: el de los universitarios extranjeros, sobre todo norteamericanos, que vienen a la Argentina a estudiar algún autor o autora, generalmente autora, argentino. En general lo primero que preguntan es por qué nosotros, los profesores universitarios y críticos argentinos, no nos ocupamos de Ana María Shua o de Luisa Valenzuela. Y yo les digo: lo que ustedes deberían preguntarse es exactamente lo contrario, ¿por qué ustedes se ocupan de esas

escritoras de las que no nos ocupamos nosotros? Es cómico, para estos visitantes Luisa Valenzuela es casi una silenciada, más o menos como si fuera Raschella.

Beatriz Sarlo: Tengo además la idea de que existe una forma de leer literatura que se produce en la academia, un aparato a veces más culturalista, a veces más derrideano, a veces más deleuziano, que no sirve para crear grandes corrientes de opinión sobre literatura, corrientes que sean capaces de hacer lo que hizo el que fue el gran crítico de la última mitad del siglo XX: Barthes, un lector que partía, que tomaba partido. Como yo formo parte de la universidad, tengo que hacerme cargo de que allí se articula un discurso crítico al que le resulta muy difícil cortar, oponer, elegir y entrar en conflicto. Produce un tipo de aparato crítico donde se pone en suspensión el conflicto y la diferencia entre los textos o, para decirlo en términos tradicionales, se pone en suspensión el valor. Se habla mucho de la política de la literatura y, hasta donde yo sé, la política es corte y conflicto. Ahora bien los discursos para los que todo lo que sucede en el texto es político piensan que el único lugar textual vacío de politicidad es el estético.

Este diálogo tuvo lugar en la Redacción de *Punto de Vista*. La versión que se publica fue revisada por los participantes.



Solicitud de suscripción
2 vol. \$ 20
<ctcl@huma.fahce.unlp.edu.ar>
sumarios en
Latbook: <http://www.latbook.com>

Orbis Tertius
Revista de Teoría y Crítica Literaria

Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata



NUEVA SOCIEDAD

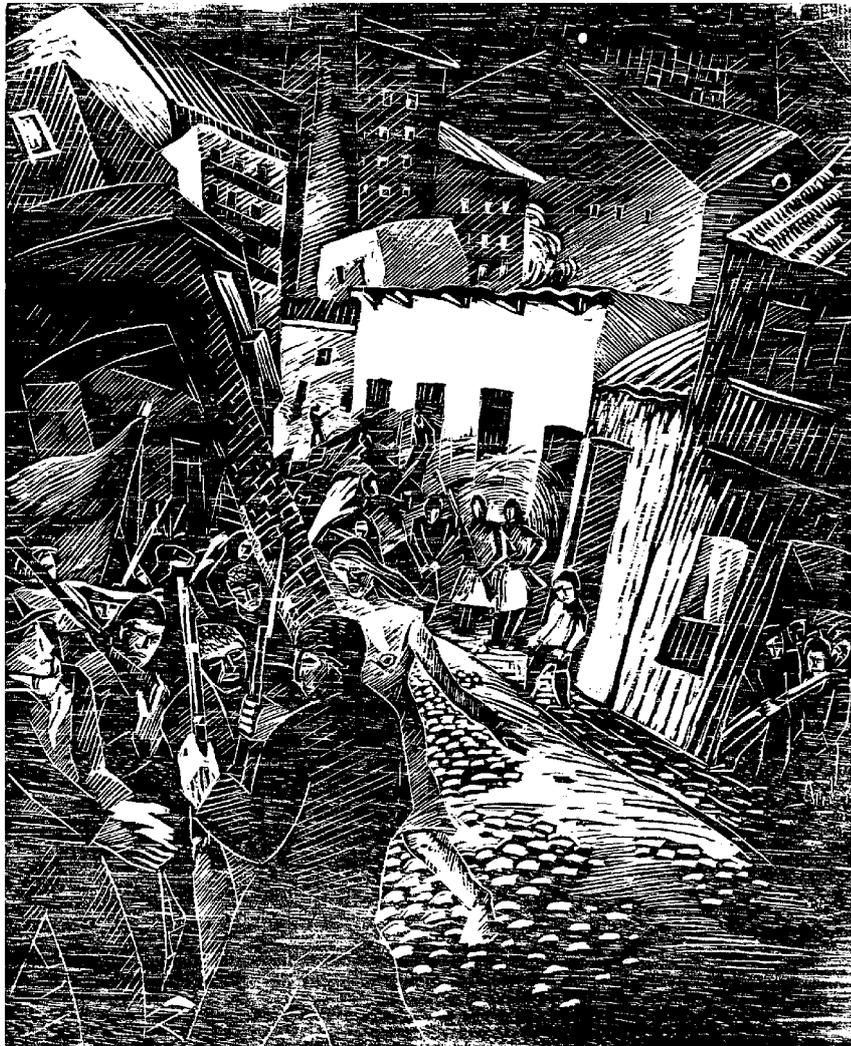
Director: Heidulf Schmidt
Jefe de Redacción: S. Chejfec
Página digital: www.nuevasoc.org.ve

| SUSCRIPCIONES (Incluido flete aéreo) | ANUAL (6 núms.) | BIENAL (12 núms.) |
|---|--------------------|----------------------|
| América Latina | US\$ 50 | US\$ 85 |
| Resto del mundo | US\$ 80 | US\$ 145 |

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 61.712- Chacao-Caracas 1060-A. Venezuela. Telfs.: 267.31.89/265.99.75/265.53.21/266.16.48/265.18.49, Fax: 267.33.97; Correo E.: <nuso@nuevasoc.org.ve> <megonzal@nuevasoc.org.ve>

La verdad y la nada¹

Sergio Delgado



10

El lector entusiasta de Saer encontrará en su último libro de ensayos motivos para confirmar su gratitud y el lector crítico en cambio se sentirá decepcionado. Me propongo demostrar que ambos lectores tienen razón.

La narración-objeto, reúne un conjunto de ensayos² de Saer escritos entre 1996 y 1999 (a excepción de “La cuestión de la prosa” y “Apuntes” que “dormitaban desde hacía años en viejos cuadernos de notas”). Estos exigüos tres años contrastan de manera notable con los treinta y un años que abarca *El concepto de ficción*, su libro anterior de ensayos. Además, dentro de un marco de estricta heterogenei-

dad (desde conferencias o intervenciones en coloquios, prólogos, hasta los “Apuntes” que abren reveladores el cuaderno de notas del autor), la mayoría de los ensayos de *La narración-objeto* fueron pensados para la exposición oral y mantienen una relación diversa con la escritura. Sin embargo, mientras se avanza en su lectura se reconoce, de inmediato, un mismo núcleo de preocupaciones temáticas y formales, que se continúan del libro anterior o que se proyectan a él, iluminándolo con nuevos matices, y la necesidad entonces de considerar la obra ensayística de Saer en su totalidad.

En un primer movimiento se pueden juntar “La narración-objeto” y “El concepto de ficción” (ensayos que encabezan ambos libros, al mismo tiempo que les ceden sus nombres), como un grupo básico de reflexión en torno a los problemas de la narración, al que hay que sumar, acto seguido, otros trabajos que igualmente tienen a la narración como tema, por ejemplo (y entremezclo aquí ambos libros): “La novela”, “La cuestión de la prosa”, “Narrathon”, “La canción material”, todos los ensayos que componen “Una literatura sin atributos” y algunos fragmentos de los “Apuntes”. Sin embargo, después de la lectura del conjunto de todos los ensayos (los de ambos libros, e insisto en la dificultad de separarlos), habiendo uno recorrido, acompañado por la mirada y la sonrisa de Saer, autores tan diversos como Gombrowicz, Faulkner, Lovecraft, Antonio Di Benedetto, Hernández, Sarmiento, Ebelot, Dante, Roberto Arlt,

1. En un principio pensaba denominar a este trabajo “Saer ensayista” pero me persuadió de esta idea el temor de un rápido paralelismo con “Borges novelista” (ensayo incluido en “Una literatura sin atributos”, *El concepto de ficción*), donde Saer desarrolla la idea de que la manera como Borges no escribió novelas es quizás, hoy en día, una de las maneras posibles de ser novelista. Comento esto, reponiendo en cierto modo lo que antes quité, porque ya no estoy tan convencido de que tal paralelismo pudiera afectar este trabajo. El lector podrá decidir sobre la pertinencia de mi duda.

2. Utilizo de manera decidida el término *ensayo*, sin eludir su problemática, puesta en relieve por el mismo autor que prefiere en cambio hablar de *textos*, puesto que, como se verá, es uno de los temas que intentaré desarrollar.

Freud, Felisberto Hernández, Cervantes, Kafka y habiendo analizado un conjunto muy vasto de formas y procedimientos narrativos, vemos que aquel núcleo central lejos de dispersarse se concentra y que todos estos autores, formas y procedimientos, es decir: la literatura para Saer, no son sino una excusa, o si se quiere una parábola, para volver una y otra vez a lo mismo, es decir a las mismas preguntas. Esa “serie de normas personales” que le ayudaron a escribir sus propios relatos.

Acabo de citar uno de los prólogos. Dos programas de lectura nos propone Saer en los prólogos de sus libros de ensayo. El más evidente de ellos, desde el punto de vista de su resonancia pública, hace a los deberes de todo crítico frente al mercado literario y quisiera dejarlo de lado puesto que, a la luz de los trabajos de Adorno (y estoy pensando principalmente en “El ensayo como forma”), son deberes que ningún escritor puede permitirse desconocer; y quisiera entonces quedarme con este segundo programa, el que mencioné más arriba, el de “notas personales”, de un carácter más privado si se quiere, y que consiste en definitiva en leer estos ensayos atendiendo a lo que nos dicen, sí, pero mirando al mismo tiempo de reojo el vasto paisaje de la obra, es decir como se lee en cualquier escritor su correspondencia o su diario. Escritura cuya trama no anuda todos sus hilos sino que se continúa, deshilachada más bien, en ese espacio del tiempo tan precioso para un escritor como es el de las pausas del trabajo y donde, como en toda correspondencia privada, las preguntas se entrelazan con las respuestas, los supuestos con las redundancias, las confidencias con los silencios, y por qué no las verdades de a puño con las mentiras piadosas, entrelazando ese tiempo distinto, que bordea el tiempo más propio del escritor, el dedicado a su trabajo central y que está constituido (he ahí un misterio que nunca termina de revelárnos) de su misma sustancia. Contribuyen a reforzar esta idea el estricto ordenamiento cronológico inverso propuesto para todos los ensayos y la advertencia preliminar del autor de ha-

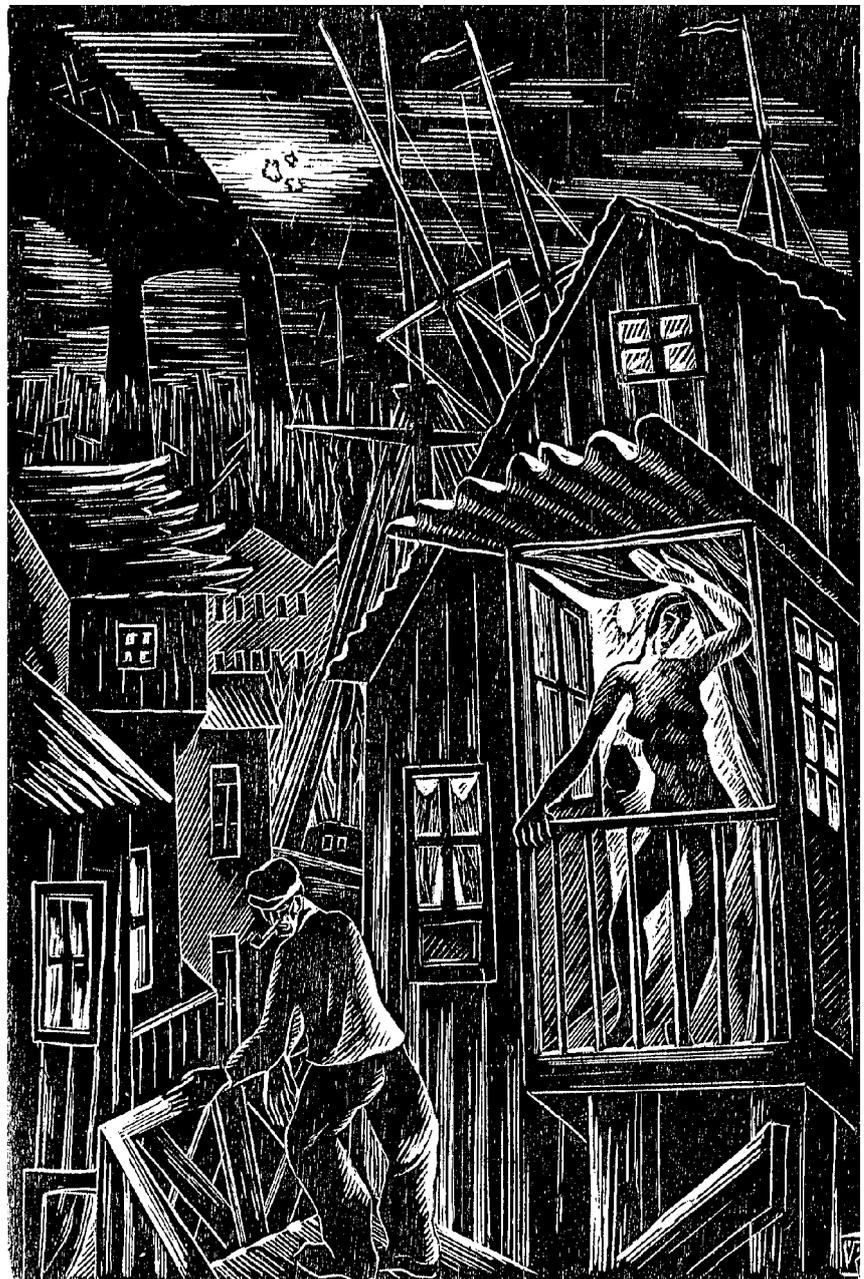
ber “dejado intacta” la letra de su escritura confiando en que tal disposición en el tiempo brindará su testimonio. Y efectivamente es una experiencia interesante progresar en la lectura, que es retroceder en el tiempo, desde la escritura simple (estilísticamente hablando) de los ensayos actuales hacia una escritura que se adentra en la intimidad y se complejiza.

Leamos por ejemplo lo siguiente:

Que esos señores que dicen narrar, unos los cuentos que pretendían contarles sus abuelos, otros una supuesta realidad, mejicana, o peruana, o argentina, o lo que fuese, sepan que no narran nada como no sea, indistintamen-

te, la ilusión de magia u objetividad, nada como no sea el molde irrazonable que su equivocación inflige al mundo.

Se trata del comienzo de “La canción material”, ensayo de 1973 cuya escritura es contemporánea de *Cicatrices*, *La mayor* y *El limonero real*. Y digo contemporánea en varios sentidos: en principio por su forma misma: su ardua construcción al mismo tiempo como de negra piedra tallada y fluida musicalidad, donde se reconoce fácilmente la de aquellos relatos; luego por el tema que plantea: el sentido de la narración que reside en “hacer cantar” el material (sobre todo si



uno piensa, por ejemplo, que el material es la escalera que sube a una terraza, la galleta sumergida en una taza de té, las tres esferas de una carambola, o la luz del verano a la hora de la siesta a través del tejido de un sombrero de paja); y finalmente por la distancia que se traza con aquellos otros textos mejicanos, peruanos o argentinos, genéricos porque no merecen siquiera ser mirados de cerca, que dominaban el horizonte de lo que entonces se daba en llamar, con entusiasmo, literatura latinoamericana, que la altura estética que ya había alcanzado la narrativa de Saer en ese punto permite contemplar en la distancia.

12 Se puede comparar el comienzo de aquel ensayo con el brutal silogismo de este otro, de 1999, es decir veintiséis años después:

De manera implícita o explícita, la noción de objeto está en el centro de toda filosofía. De manera implícita o explícita (pero sobre todo implícita), la ficción narrativa comercia con la filosofía. Por lo tanto, es posible afirmar que, de manera implícita o explícita, la noción de objeto está en el centro de todo relato de ficción.

Obviando precisamente toda “introducción”, este ensayo, entre anáforas y anacolutos, nos mete rápidamente en la cuestión a tratar: con y contra todo silogismo la narración como objeto imaginativo no se diferencia en gran cosa de los objetos no verbales que se llaman, por lo común, el mundo, pero cuando las narraciones alcanzan la constitución de objeto de arte, “no se limitan a reflejar ese mundo: lo contienen y, más aún, lo crean, instalándolo allí donde, aparte de la postulación autoritaria de un supuesto universo dotado de tal o cual sentido inequívoco, no había en realidad nada”.

Veintiséis años para volver al mismo punto de partida, es decir: a esa *nada* que algunos no ven y que otros esquivan y en la cual sólo el artista sabrá avizorar su espléndida posibilidad, oscura como esa materia donde las turbias formas de Giacometti, que siempre llevan impreso el relieve de los dedos que las moldean, pugnan por alcanzar alguna estatura humana. En “La selva espesa de lo real” (1979)

había escrito Saer: “Al comienzo el narrador no posee más que una teoría negativa”.

Hablé entonces de la perdurabilidad de un núcleo de preocupaciones y reflexiones formales y temáticas “personales” que gira en torno a la constitución de la narración como objeto artístico, esta suerte de ardua *nada* originaria que en “El concepto de ficción” adquiere la forma de una cruda paradoja: la paradoja propia de la ficción que recurre a lo falso para aumentar su credibilidad, y en los “Apuntes”, la forma de una firme contradicción: la narración debe “alcanzar lo universal manteniéndose en el dominio riguroso de lo particular”. Y hablé también de que este núcleo teórico en torno de la narración puede encontrarse en la serie de ensayos centrales, que la tienen como tema, pero también, de manera más bien desperdigada, en todos o en casi todos los ensayos, aunque al parecer se esté hablando de un tema bien distinto, como las lecturas habituales de Saer: Faulkner, Kafka, Proust, el Nouveau Roman o las lecturas meramente ocasionales. En este sentido, quisiera hacer algunos recorridos por estos ensayos, digámoslo así, no centrales.

Lo primero que se impone, siquiera por su volumen, es el “problema” Borges. Desde un comentario a *El hacedor* (1971) hasta su último “Borges como problema” (1999), muchos son los ensayos donde Saer aborda directa o indirectamente la escritura borgeana. Con lucidez muchas veces y otras con el fastidio del hijo que reprende al padre anciano que ha perdido la compostura, los mismos temas vuelven una y otra vez: la delimitación en el agitado mar editorial de la obra borgeana de aquella que es realmente válida; el verdadero saber de Borges que se oculta tras aquel otro saber canónico, que veneran tenazmente sus devotos; y por último el Borges público que ahoga al Borges escritor. Todos pueden en realidad reunirse en un único problema: el rostro propio de Borges que sus múltiples rostros ocultan. Hubo un encuentro entre Saer y Borges, en la ciudad de Santa Fe, “una tarde de 1967 o 1968” (es decir poco tiempo antes de que Saer viajara a

Francia), que Saer menciona en sus ensayos, siempre al pasar, por lo menos tres veces (en “Borges francófono”, en “Borges como problema” y en los “Apuntes”). Muchas veces, quizás, para un encuentro tan breve. A diferencia del prólogo que Borges dedica a Lugones en *El hacedor*, sueño a cuya magia contribuye el uso de la segunda persona gramatical y donde Borges entrega a Lugones el libro que el prólogo anticipa y Lugones, sumo lector entre todos los lectores, lo acepta, en la ansiada e imposible conversación de *Glosa* entre el Matemático y el célebre escritor no hay siquiera ese “orbe de símbolos” que haga posible el encuentro. Sólo esa nada exasperante entre el encuentro imaginado previamente por el Matemático y la frustración del encuentro real. El encuentro mismo desaparece en la amplitud del tiempo anterior y posterior a su acontecer. La idea es simple y cruel: todo lo que Borges ha sido, todo lo que ha dicho, todo aquello por lo que generalmente se lo venera, es en realidad nada. A Borges sólo se lo puede juzgar por lo mejor que ha escrito.

Hay una línea que divide las aguas saereanas y borgeanas y es Joyce. No voy a abordar este tema, que daría para un análisis más extenso, pero voy a detenerme en una cita en la que Borges y Saer coinciden. Lo interesante es ver cómo allí donde coinciden, inmediatamente se separan. El 5 de febrero de 1937, Borges publica en *El Hogar* una biografía sintética de James Joyce donde señala que “Al dejar voluntariamente su patria, (Joyce) juró forjar un libro que perdurara ‘con las tres armas que me quedan: el silencio, el destierro y la sutileza’...”. Saer propone en cambio, para estas tres armas, la siguiente traducción: el silencio, el exilio y la astucia.

Olvidando por un momento a Joyce, quisiera detenerme a contemplar sólo estas diferencias. Puedo comprenderlas y al mismo tiempo ver que resisten toda comprensión. Podría decir que es justo que Borges hable de *destierro*, que es uno de sus temas (“La historia del guerrero y la cautiva” bien podría considerarse un tratado sobre el destierro) y Saer de *exilio* (tema au-

tobiográfico y literario en sus ensayos y presencia velada pero firme en su narrativa, contracara incesante de “la zona”). Pero ¿qué hacer con *las últimas armas*? Me inclino a pensar que es al revés: la astucia para Borges y la sutileza para Saer. Pero reconozco, y está claro que no hablo de un mero problema de traducción, que la respuesta es difícil.

Vayamos ahora a 1968 y veamos un ensayo sobre Lovecraft: “Kuranos: los límites de lo fantástico”, donde Saer repara en una puerta detrás de la cual, las antiguas presencias que Lovecraft convoca se agolpan pugnando por ingresar al mundo real. Es decir la necesidad de esos objetos de la vida cotidiana (personalmente pienso en aquel cuarto, más precisamente un *altillo*, donde anida ese “color que cayó del cielo”, y seguramente cada cual recogerá de su lectura de Lovecraft el objeto de su espanto), donde “se puede ver con claridad que lo fantástico tiene un límite y que ese límite es impuesto por lo real”. Dos ideas entonces: la contención de lo fantástico en lo cotidiano y aquel necesario límite a la imaginación que “transforma lo imaginario en una fuerza”. Las presencias que más conmueven tanto a Ulises como a Dante en su paso por el infierno son las presencias conocidas; los monstruos del Bosco combinan sin cesar utensilios de la cocina familiar; y el narrador de las historias de Wells ve caminar al hombre invisible por las calles del pueblo, arma una máquina que viajará por el tiempo en una habitación de la casa y recibe a una invasión marciana en el patio de atrás. En esta enumeración casi que sobra el sótano de “El aleph”. Me viene a la memoria uno de los primeros relatos del primer libro de Saer, *En la zona*, publicado en 1960 y que ha sido expurgado de la obra, al menos en lo que hace al actual plan de reedición. En este relato, que conserva ahora que lo evoco toda su potencia y toda su arbitrariedad, una mujer quema en el patio de la pensión donde vive el cadáver de su amante muerto en un ajuste de cuentas entre mafiosos locales. El legendario rito funerario se vuelve banal en el detalle (Saer propone en “La narración-objeto” una historia del de-

talle en el relato realista): la incomodidad de la bañadera donde la mujer lava el cuerpo, la dificultad del fósforo que enciende la pira.

Retrocediendo un poco más en el tiempo, hay un ensayo de 1965 sobre el libro de memorias que Stanislaus Joyce escribió sobre su hermano. Hay que señalar que siempre interesaron a Saer la lectura y la reflexión sobre los géneros biográficos y autobiográficos, pero es en este libro donde encuentra (o donde quiere encontrar) un caso raro en el que biografía y autobiografía se conjugan: Stanislaus narra a partir de sus propios recuerdos la vida de otro hombre, James. Pero quisiera reparar en una nota al pie de página que puede quizás pasar desapercibida: “Ni la vida de James Joyce —ni la de cualquier otro hombre— puede ser contada con exactitud, ni siquiera por el propio James Joyce”. Esto se entronca con aquel núcleo de preocupaciones que mencionamos al principio donde la ficción no sólo no se opone a la verdad sino que muchas veces es su única posibilidad. Y nos coloca, además, en un tema singular: los personajes en Saer.

Es cierto que la constitución de los personajes, y en especial los personajes de un escritor *realista* como Saer, no son los elementos más importantes de una narración. El hilo, que quizás alguna vez fue muy firme y que es fundamentalmente afectivo, que une a cada personaje con la persona o las personas que pudieron servirles de modelo, alguna vez se rompe. Incluso si ese modelo es la persona misma del autor. Basta comparar un autorretrato de Picasso de 1901 con uno de 1906. No sólo no es el mismo rostro el que contemplamos, y apenas han pasado cinco años, sino que en los ojos del segundo, en el perfil de su nariz, en el impreciso gesto de los labios y en el óvalo que en definitiva contiene a todos estos elementos, ya se ha alcanzado o se está alcanzando la forma de los rostros que dominará su período cubista y en la cual uno habrá de reconocer a simple vista, de aquí en más, a cualquiera de sus figuras humanas. Sobre el fondo monótono de barro y niebla o de sol calcinante que les sirve de escenario, los personajes surgen

a la ficción llevando adheridos fragmentos irresueltos de lo real como una placenta inútil. No sé si tiene algún sentido revolver esos restos. Pero quisiera señalar un rasgo interesante que se da en los personajes de Saer. Varios son los que tienen en su constitución elementos autobiográficos. Tomatis es quizás el personaje que reúne la mayor cantidad de estos elementos (el lugar donde trabaja y la casa que habita se parecen mucho a aquellos donde el autor trabajó y habitó), pero no por eso se lo puede considerar su alter ego. El concepto de alteridad es precisamente lo que está en cuestión puesto que otros personajes también reúnen, con mayor o menor énfasis, elementos autobiográficos: Angelito, el joven de *Cicatrices* que trabaja en el diario y repite de manera maniática el mismo parte meteorológico, anécdota personal que el autor ha necesitado comentar en algún reportaje; el jugador de *Cicatrices* que en un operativo policial es arrestado y recibe en la cárcel la visita de un amigo que le lleva una manta y un ejemplar de *El jugador* de Dostoievski; Gato Garay que vive en la zona de Colastiné; Pichón Garay que vive en París. Hay un descreimiento en las posibilidades de confundir vida y ficción, pero al mismo tiempo hay una persistencia en la confusión. Esta persistencia se vuelve muy interesante a medida que la obra se desarrolla y los personajes se movilizan con la obra misma, en el tiempo y en el espacio: tanto por las duraciones y zonas que la obra postula, como por sus discontinuidades: de *La mayor* a *Glosa* y de *Glosa* a *Lo imborrable*. Varios son, además, los personajes que tienen su referente real (y no faltará, tarde o temprano, el biógrafo que desamarre esos nudos), pero quisiera detenerme en uno de estos personajes, Washington Noriega, cuyo claro modelo es el poeta Juan L. Ortiz.

Noriega y Ortiz se parecen, menos por las cosas que hacen, los lugares que habitan o las formas físicas que invisten, que por una cierta *aura* que los rodea, lo que podríamos llamar: su manera de ser en el mundo. Saer dice en “Juan”, ensayo que sirvió como prólogo a dos ediciones de la poesía de Ortiz y donde se traza un retrato



del poeta, que “La enseñanza de Juan era el propio Juan”. Lo mismo se puede decir de Noriega quien, simplemente por su manera de moverse, o de gesticular, se designaba a sí mismo sin proponérselo. En el poema “La muerte de Higinio Gómez”, lo encontra-

mos en el entierro de aquel malogrado personaje (se suicida, al cabo de una inútil vida, en la triste habitación de un triste hotel). Noriega junta las uñas de sus dedos índice y pulgar señalando la nada de piedad que es capaz de sentir por un destino tan banal.

El poema, o la narración más bien, encuentra sin embargo esa piedad imposible para Noriega. La encuentra en la mera diferencia. No es que el narrador del poema haya visto o sepa mucho más que Noriega: simplemente es otro. Es lo que sucede con el personaje y su modelo. Lo interesante del personaje no es tanto aquello en lo que se parece a su modelo sino aquello en que se diferencia. No sólo Noriega no es poeta, o no parece serlo (es decir que carece de ese ámbito piadoso que propone la poesía de Ortiz hacia todo ser, incluso el más insignificante), sino que se permite la impiedad, algo impensable en Ortiz, al menos algo que ningún biógrafo se atrevería a sostener.

Hay otro esbozo de retrato de Ortiz en *El río sin orillas* que enseña el privilegiado punto de observación desde donde Saer observa a Ortiz. Pero Saer no sólo descrea de las posibilidades del género biográfico y reniega de la empresa de trazar una biografía de Ortiz, sino que su manera de no hacer esta biografía es construir el personaje de Noriega. Personaje que se aproxima a su modelo sólo para mostrar su diferencia.

Para finalizar este recorrido un tanto excéntrico por los ensayos de Saer, quisiera mencionar un último ensayo, escrito con motivo de la publicación de su novela *Las nubes*, y que fuera publicado originariamente en el diario *Clarín*. Allí Saer, en un dominio dudoso (esos textos explicativos que los diarios y las editoriales demandan a los escritores), ensaya sin embargo una definición central a su narrativa y quizás a toda narrativa. Señala que, como nunca coinciden exactamente nuestra experiencia y las palabras que la nombran, existe en cada palabra, hasta en la más insignificante, una determinada carga de ficción: “hasta los pliegues más íntimos de nuestra experiencia están ya atravesados de relatos y de ficciones”. Invierte la cuestión originaria de toda ficción. No es la narración la que se aparta de la realidad, sino que es la realidad la que reclama la ficción. La narración como una forma de conocimiento del mundo.

Esta consideración puede aplicarse perfectamente a la concepción que Saer tiene del ensayo. Es cierto que Saer podría ubicarse con comodidad en una tradición, bien reconocible, que de Sarmiento a Borges ha complicado los límites entre los géneros literarios; y los del ensayo en particular. Pero también es cierto que hay un punto en que los ensayos de Saer buscan distinguirse de su narrativa y reclaman ser leídos precisamente como ensayos, es decir como desprovistos de ficción. Si bien hay una tensión diferente en la escritura (Saer nunca pretendió tener una obra ensayística), el ensayo forma parte de la obra constituyendo su margen, lo no-narrativo. Aquí se impone mencionar que, del otro lado si se quiere, su obra poética está reunida bajo el título *El arte de narrar*. La existencia de *El río sin orillas* (una *tercer* orilla casi podríamos decir) lejos de contradecir, confirma esto que digo: nadie duda de su carácter híbrido entre la narración y el ensayo, señalado por otro lado en el subtítulo: "Tratado imaginario".

Muchos de los personajes de Saer son escritores. Pero es casi imposible saber qué es lo que escriben. Por lo general escriben ensayos: los estudios de comics que Sergio realiza en *Cicatrices*, el estudio de antropología indígena que escribe Noriega en *Glosa* y el comentario bibliográfico de Tomatis en *Lo imborrable*. Es difícil que escriban narraciones porque eso sería crear un efecto en abismo inaceptable

para Saer. Escriben ensayos porque no pueden escribir narraciones.

Esto no significa que los ensayos de Saer existen simplemente para marcar una diferencia, por alguna obligación profesional o para pretender una verdad en sí mismos (ya vimos que para Saer no hay una verdad que se diferencie de la ficción). Sacando la experiencia personal (que sólo puede ser vista a través de los ojos del narrador), los ensayos enseñan el rostro más visible de esa *nada* originaria del escritor. Muestran la práctica del narrador mismo, el cotejo que hace de sus ideas en el dominio de la literatura y trazan el itinerario si se quiere de esa otra actividad del narrador: la lectura, la relación con otros escritores. Todos los ensayos de Saer son el testimonio de esta relación originaria: la confrontación de las propias fuerzas con las fuerzas del otro, en el mismo y el mejor sentido en que un pintor copia la obra de otro pintor. La copia, obviamente, implica un universo más vasto de posibilidades que el que le otorga su sentido habitual. Desde una actitud primera, en el inicio del artista, donde la copia se confía al otro (pienso en la primera relación de Matisse con Cézanne y en su maravilloso apotegma: "Si Cézanne a raison, j'ai raison"), hasta la actitud del pintor maduro, ya elaborado su estilo, donde la copia es más bien un gesto de ruptura (pienso en *Las Meninas* de Picasso). La cuestión importa varias aristas que no es fácil distinguir: qué modelo se elige, qué se hace con él, en qué momento.

Las elecciones de Saer son magistrales (Faulkner, Thomas Mann, Joyce, Proust), pero también lo son las relaciones establecidas con estos modelos.

En "El ensayo como forma" Adorno compara la manera de proceder del ensayo con los conceptos y el comportamiento de alguien que encontrándose de pronto en un país extranjero tiene que hablar la lengua de ese país. Cada palabra jugará, en la variedad de sus contextos posibles, diez, veinte, treinta veces sus distintas alternativas y ningún diccionario podrá advertirlo de lo que habrá de decir cada vez, demasiado estrecho para compararse con la multiplicidad de matices que el contexto instala en cada caso. Concluye Adorno: "Es cierto que, como este aprendizaje, el ensayo como forma se expone al error; el precio de su afinidad con la experiencia intelectual abierta es la ausencia de certidumbre que la norma del pensamiento establecido teme como la muerte".

La experiencia del ensayista es única. A diferencia de escritores como Adorno, Montaigne, Barthes o Benjamin, que hacen de la forma del ensayo su costumbre, el narrador en cambio sabe que no estará por mucho tiempo en ese país, que sólo anda de paso. El ensayo para Saer es al mismo tiempo relato de ese viaje y espejo del exilio incesante del narrador que pierde y recupera la verdad (todo exilio lo es de la verdad) camino hacia el dolor y la alegría de la nada.

HISPAMERICA

SAUL SOSNOWSKI

5 Pueblo Court Gaithersburgh
MD 20878 USA

Tarifa de Suscripción

Bibliotecas e Instituciones U\$S 21
Suscripciones individuales U\$S 30
Patrocinadores U\$S 30
(Excepción Año 1 N°s 1, 2 y 3 U\$S 25)

REVISTA IBEROAMERICANA

Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana

Suscripción anual:

Socios del IILI: U\$S 55.00
Individual para estudiantes: U\$S 30.00
Individual para profesores jubilados: U\$S 30.00
Socios protectores: U\$S 80.00
Instituciones suscriptoras: U\$S 70.00
Instituciones protectoras: U\$S 80.00

Países latinoamericanos:

Individual: U\$S 30.00
Instituciones: U\$S 35.00

Directora: Mabel Moraña

Secretario-Tesorero: Bobby J. Chamberlain

1312 CL, Universidad de Pittsburgh
Pittsburgh PA 15260 USA

Pasen y vean...

Imagen y city-marketing en las nuevas estrategias urbanas

Otília Beatriz Fiori Arantes

16



Hace algunos años, Bilbao era apenas una entre un sinnúmero de ciudades asoladas por el flagelo de la globalización, es decir, una más de las ciudades degradadas por una década de desindustrialización. En su jerga tan particular, un arquitecto-urbanista de última generación empeñado en reconstruir el sentido perdido de la ciudad, diría que una ciudad como Bilbao estaba en el punto óptimo de la crisis, carente de un plan de renovación urbana —que llamará estratégico— capaz de generar respuestas competitivas a los desafíos de la globalización. Y más: como se trata también de una sensación colectiva aun-

que subjetiva de crisis, incluso responsable de una baja dramática en la autoestima de sus habitantes, el abordaje recomendado en esta circunstancia debería revestirse de un carácter sobre todo simbólico, propio de los emprendimientos de comunicación y promoción. Sería por lo tanto aconsejable que el ancla de la operación urbana fuese de naturaleza identitaria, motorizada de preferencia por un proyecto de animación cultural.

Así se hizo. Después de alguna polémica, la municipalidad se dejó convencer de que por fin había llegado la ocasión de dotar a la ciudad de un monumento con características tales

que permitiese identificar a la capital vasca del mismo modo en que, por ejemplo, el edificio del teatro de ópera identifica a Sidney. El resultado es bien conocido, un museo de la Fundación Guggenheim, proyectado por el arquitecto norteamericano Frank Gehry, una extravagante flor metálica de cien millones de dólares emergiendo del río Nervión, destinada a multiplicar la oferta cultural de la ciudad, como se dice en la lengua franca del momento. En cuanto a la reversión del proceso de deterioro urbano, es un tema aparte que aún no ha sido evaluado.

Más allá de esto, querría destacar otro aspecto de esa negociación de la que resultará la nueva imagen de la ciudad. ¿Qué es lo que ella anuncia? En primer lugar, que Bilbao tiene un Gehry, así como San Francisco tiene un museo firmado por Mario Botta, Los Ángeles un Isosaki, más un Richard Meier, etc., todos miembros del *star system* de la arquitectura mundial. Esa imagen estratégica está informando, por lo tanto, que existe de ahora en más en el País Vasco una real voluntad de inserción en las redes globales, que su capital dejó de ser una ciudad-problema y puede convertirse en una confiable ciudad-negocio. De hecho, lo que se pone a la vista es el propio emblema de la credibilidad, las señales emitidas por un consumado ejemplar de manierismo arquitectónico: materiales ostensiblemente calculados para ofuscar por el brillo *high-tech*; atmósfera de vanguardia sugerida



por los volúmenes de corte deconstruccionista; ambiente introvertido de un enclave para los *happy few*. Un icono, en fin, del mundo de los integrados, en este caso la indispensable ventana de los altos servicios culturales abriéndose hacia el sector terciario avanzado, sin el cual la mencionada voluntad elegantemente arribista de inserción no pasaría de un ruego piadoso.

Identificación paradójica, como mínimo. Porque el reconocimiento externo e interno buscado se daría en torno de un punto de fuga, tanto más aglutinador local, como se pretende, cuanto más se presenta como una verdadera marca de extraterritorialidad, implantable de modo indiferente en cualquier otro nodo de la malla global. Por eso mismo se llama simbólica a esa identidad estratégicamente planificada con los medios de alta persuasión de la cultura arquitectónica de la imagen, aumentada por dos décadas de posmodernismo. En cuanto al relleno del museo, quedará en gran parte por cuenta de las colecciones itinerantes del propio Guggenheim: suceso en red, cuya resonancia cultural local tampoco es relevante, o mejor, se limita a colas interminables de gente, doble imagen de concurrencia que confirma el acierto de la inversión en servicios de alta visibilidad, de preferencia en escala monumental. Frente a una sonda cultural como esta, una agencia internacional de evaluación de riesgo concluiría que en el País Vasco los gobernantes finalmente resolvieron “pensar global para actuar local”, como manda la buena gramática gerencial.

Todo comenzó en Barcelona. No estoy queriendo sugerir que se trata de una invención ibérica, sino sólo recordar que, con el tiempo, la planificación de Barcelona —llamada después estratégica— se fue convirtiendo en un paradigma dentro de lo que se convino en llamar urbanística de tercera generación. La de primera generación comenzó a ser mal vista alrededor de los años cincuenta, por culpa de las intervenciones drásticas de tipo *tabula rasa* que se realizaban en nombre de una visión funcional de la ciudad-

máquina de la era industrial. Fue abandonada en seguida por una urbanización sin modelos fijos, que alegaba modestia en sus intervenciones por lo general puntuales, respetuosa de las culturas locales. No pasó mucho tiempo, de todos modos, para que esa política urbana, centrada en la ideología multicolorida de la diferencia, revelara su fragilidad estetizando guetos y reforzando la fragmentación urbana; de suerte que, buscando dominar las nuevas patologías urbanas de la ciudad en la era llamada posmoderna, se fue cristalizando un nuevo ciclo de gestión urbana: proyectos de ciudad definidos por un plan estratégico que abarca un poco de todo, desde las gentrificaciones habituales en los casos de rehabilitación urbana por medio de la atracción especulativa de inversores y habitantes solventes (el eufemismo dice todo acerca de quienes salieron de escena), hasta las exhortaciones cívicas dirigidas a los llamados actores urbanos que, de recalcitrantes, se volverían cada vez más cooperativos en torno de los objetivos comunes de *city marketing*. Porque es de eso de lo que se trata. Sin más rodeos: desarrollar una imagen fuerte y positiva de la ciudad; como vimos, todavía incipiente aunque elocuente en la discípula Bilbao. Es que el modelo se generalizó, se convirtió en fórmula de exportación para las municipalidades interesadas en tornarse competitivas mediante el refuerzo de la imagen, en los términos planteados.

Barcelona innovó también en otro requisito importante de esa estrategia de *image-making* y consecuente reconversión empresarial de las ciudades. Me refiero, todavía en jerga, a una respuesta competitiva específica, como es el aprovechamiento estratégico de un megaevento internacional, en este caso la Olimpiada del 92, sin la cual la fórmula Barcelona seguramente no se habría convertido en la actual vitrina del admirable mundo nuevo de la globalización. Así como en los ejemplos anteriores Frank Gehry, Botta, Meyer y Cía. son intercambiables o se pueden superponer de cualquier modo —cuanto más piezas en el muestrario, mejor—, ¿será preciso agregar que la naturaleza de tales eventos no

viene al caso siempre que, por supuesto, sean de escala mega o global? Como observó un estudioso de esas ciudades, a las que bautizó de ocasionales, tanto sea la Copa del mundo, Exposición de esto o aquello, o incluso una catástrofe natural, lo único que importa es saber cuántos millones de personas o metros cúbicos de tierra serán removidos. Mientras implique dispendios y remuneraciones adecuadas, daría lo mismo abrir y cerrar agujeros de dimensiones faraónicas, es decir, pirámides y otros prismas espectrales en los que se cristaliza la imagen mítica del rentable bienestar en la ultramodernidad. Como el capitalismo también es una máquina de generar insignificancia —aunque las cifras de sus emprendimientos no lo sean—, destinada a acumular indefinidamente más de lo mismo, no hay paradoja, sino involuntaria coherencia, en un proyecto de restauración del sentido original de “hacer ciudad” (como se dice en los prospectos) al servicio de “ocasiones” sin significado urbano intrínseco, más allá de la equivalencia general de las buenas oportunidades, indiferentes en sí mismas mientras abran una puerta para la globalización —puerta estrecha por definición.

No todos los planes de recualificación de las ciudades aspirantes a protagonistas globales derivan del paradigma Barcelona. Lejos de eso. Pero alcanza con que se trate de promoción mediante comunicación de imagen para que todos tengan el mismo aire de familia.

Véase el caso obvio de la Expo 98 de Lisboa. En principio otro megaevento planeado para servir de embrión de la reconversión urbana de una vasta zona industrial y portuaria de Lisboa. Por lo demás, el terreno ya había sido allanado a lo largo de 1994, cuando la ciudad disfrutaba de la condición oficial de capital cultural europea, con derecho a todas las promociones que se desprenden de allí. ¿Pero qué se expone en Lisboa? En el plano de los reflejos automáticos —resorte secreto en el negocio de imágenes—, cuando se habla de Portugal se piensa (?) en Grandes Navegaciones y Descubrimientos. Dicho y hecho: la Expo 98



fue en verdad un inmenso parque temático, algo así como un híper-acuario conmemorativo de la expansión ultramarina del proto-capitalismo europeo. Y siendo así se presenta en la forma de un catálogo arquitectónico vivo del *star system* de siempre, aunque hábilmente condimentado con una fuerte representación de los talentos locales. Por lo tanto, nada se expone más allá de la propia exposición, como corresponde a la naturalza tautológica de un proceso eternamente concentrado en la autocontemplación celebrativa. En cuanto a la imagen-identidad de la capital en promoción, será tanto más eficaz cuanto se limite a anunciar que, al final, Portugal es Portugal.

Algo semejante pasa en Berlín en la actualidad. Como se puede leer en un artículo reciente del fidedigno Vargas Llosa, la antigua capital del Reich se va transformando “en la mayor empresa (sic) arquitectónica y urbanística de la que se tiene memoria”, a lo que agrega que para elevar la ciudad

al status simbólico de capital de la Unión Monetaria Europea, “la niña de los ojos de tal promoción (sic) fue la cultura”. Y, confirmando que lo que se cultiva en la imagen promocional de una ciudad es ella misma, la próxima Bienal de Berlín anuncia como tema la propia Berlín, de modo que el visitante no pierda de vista que lo que está en juego es la nueva capital a la búsqueda de su... identidad. Tan vacía e incontestable como la certeza de que A es igual a A.

Dos diagnósticos de época que, a primera vista, parecen incompatibles, disputan actualmente la preferencia de las opiniones: para el primero, en el mundo de hoy todo es cultural; para el segundo, no hay nada que escape a la determinación económica, no en última, sino en primerísima instancia. Así, la realidad, que es una sola, se ve ya como enteramente cultural, ya como puramente económica. Sin excluir la hipótesis de que todo es cultural por razones económicas y viceversa.

De ahí ese curioso entrecruzamiento: por un lado, urbanistas y arquitectos de ascendencia las más de las veces progresista, proyectando en términos gerenciales provocativamente explícitos; por otro, el espectáculo surrealista de empresarios y banqueros enaltecendo el “pulsar de cada calle, plaza o fragmento urbano”. Como se trata de una armoniosa pareja estratégica, terminan todos hablando la misma jerga de autenticidad urbana, que se podría denominar culturalismo de mercado. Invirtiendo y proyectando de acuerdo a ella. Ya se inventó la empresa-ciudadana, un animal de zoología fantástica engordado con excepciones de todo tipo. Es natural que él críe a su imagen y semejanza una ciudad-empresa, con cortes de gastos, expulsión de personal superfluo y clientes identificados con la cultura de la firma.

Publicado originalmente con el título “Vendo ciudades” en la revista *Veredas* N° 36, Río de Janeiro, diciembre de 1998.

Fundamentalismo: una forma de ser moderno

David Lehmann

20



Las revoluciones religiosas son hoy fundamentalistas o carismáticas, dos categorías diferentes pero superpuestas en la vida cotidiana de los movimientos y las prácticas. En América Latina, los evangelistas y pentecostales son, por lo general, carismáticos, aunque reciben influencias del fundamentalismo sobre todo en lo que concierne a su relación con el texto sagrado. Los judíos ultraortodoxos (jasidim) son proclives al fundamentalismo, precisamente por su obsesión con el texto sagrado; sin embargo, también muestran rasgos carismáticos, como la creencia en los dones curativos de ciertos rabinos y rituales. Los

movimientos de renovación islámica son también fundamentalistas, pero tienen rasgos místicos y realizan prácticas de sanación. Aunque estas distinciones son importantes, en estas notas utilizaré el término “fundamentalista”.¹

Todos los movimientos que designo con este término, aunque mantienen diferencias, comparten dos rasgos: globalidad y modernidad, perceptibles sociológica e incluso doctrinalmente, pero fundados en la dimensión imaginaria. Las sectas evangélicas insisten en la verdad encerrada en el texto sagrado; los jasidim consideran que todas las normas de vida personal y social están contenidas en la *Torah*. Sin

embargo, lo que los singulariza es la relación que mantienen con el texto y su uso ritual. El gusto por detalles textuales, la pericia esotérica, la cita como práctica ritual y ritualizada, predominan sobre el contenido doctrinario o normativo.

La expansión dinámica del fundamentalismo

El fundamentalismo crece de modo constante y sorprendente. Desmiente a quien lo juzgue como un mundo estable y resistente al cambio. Por el contrario, nos obliga a captarlo en su inventiva mercurial, su empuje empresarial-religioso y su dinámica organizativa. En América Latina, términos tales como “creyentes” o “evangélicos” designan una nueva identidad que incluye una multitud de iglesias pequeñas y grandes, caracterizadas por modos del decir, del vestir y del hacer cotidiano. Su dinamismo político es bien evidente: se ha creado una Asociación de Evangélicos brasileños y la presencia de evangélicos en la política de muchas naciones latinoamericanas es evidente.² En el caso del judaísmo, se está borrando la frontera entre la ultraortodoxia religiosa y el sionismo ultranacionalista de inspiración religiosa, especialmente el nacionalismo territorial, porque ambas tendencias atraviesan, además, importantes procesos de cambio. En Israel, todos los partidos políticos religiosos apoyan la expansión territorial y la parafernalia

de una observancia religiosa muy puntillosa forma parte del paisaje de las zonas ocupadas. Además, la política, adoptada en los comienzos del estado de Israel, de protección a la herencia cultural, especialmente de los jasidim, se ha expandido en grandes subsidios a religiosos comprometidos en la deslaicización de la vida cotidiana y la imposición de las interpretaciones más ultraortodoxas del judaísmo.

Del mismo modo, en el Islam, el fundamentalismo "tradicionalista" encarnado por Arabia Saudita, que extiende la jurisdicción de los tribunales religiosos sobre la esfera de la ley civil y criminal, la moral privada y el matrimonio, se difunde hasta tocarse con un Islam mucho más político originado en la Hermandad Musulmana Egipcia.³ Sin embargo, algunas diferencias siguen importando. Hay que distinguir el caso iraní, donde el clero está en el poder porque no hubo revolución contra el *establishment* religioso, del fundamentalismo islámico del norte de África, donde un movimiento laico condujo, durante los últimos cincuenta años, una revolución gradual que transformó las instituciones del Islam y sus relaciones con el estado. La hostilidad frente al clero establecido y la penetración en la sociedad a través de campañas proselitistas de base, son los rasgos principales que separan los fundamentalismos cristiano e islámico. El Islam carece de estos dos rasgos.⁴ El caso del judaísmo es más complicado porque, hasta la creación del estado de Israel, no existía siquiera la idea de un clero oficial. Los jasidim son revolucionarios en el sentido de que intentan, de modo deliberado, separarse de aquellos sectores del judaísmo que, aunque ortodoxos, aspiran al respeto de las culturas que los rodean. Una distinción análoga está en los orígenes del movimiento jasídico a fines del siglo XVIII.

Los movimientos revivalistas islámicos son mucho más que lo que aparece en los titulares periodísticos. En Medio Oriente, los movimientos revivalistas no están básicamente dedicados a derrotar, violentamente, al estado. La mayor fracción del activismo islámico es de base y sus actos se ajustan al estilo de las organizaciones no

gubernamentales, que se ocupan de la salud o la educación elemental, en escenarios proporcionados por un número creciente de mezquitas, asociaciones de jóvenes, cooperativas, clubes deportivos "no gubernamentales". Relativamente pocas organizaciones se dedican a las actividades paramilitares. En Europa occidental existe un activismo revivalista bastante difundido sobre todo en la segunda y tercera generación de inmigrantes, cuyos padres y abuelos, llegados del norte de África o de Turquía, en un proceso de asimilación, se alejaron de los modos prescritos de vida. Las nuevas generaciones están volviendo a costumbres

más ortodoxas; el hecho parece relacionarse con el deterioro de las oportunidades laborales y los serios problemas de marginalidad (especialmente en Francia), originados en la reestructuración de las economías europeas. Los movimientos islámicos europeos, a diferencia de lo que sucede en África del norte y en Medio Oriente, son básicamente no políticos, en el sentido usual de la palabra, se parecen a la ultraortodoxia judía; en su trabajo orientado hacia los sectores que padecen exclusión social, tienen objetivos similares a los pentecostales latinoamericanos⁵ y africanos. La renovación ultraortodoxa judía también impulsa



una recuperación de las tradiciones y de las identidades entre hijos y nietos de inmigrantes, aunque, en este caso, mal podría decirse que se trata de una respuesta a la estrechez económica. No obstante, en Israel, la secta de Lubavitch orienta su reclutamiento hacia los socialmente excluidos.

Los rasgos comunes de estos fundamentalismos son sociológicos, doctrinarios e imaginarios. Desde un punto de vista sociológico, se caracterizan por la capacidad para cruzar fronteras culturales con su mensaje y sus formas organizativas; por el obsesivo trazado de límites entre los creyentes y el resto del mundo, para lo cual es decisivo el control sobre las mujeres y la sexualidad, tanto femenina como masculina; por las técnicas modernas de comunicación y organización; y el proselitismo basista.⁶ Desde un punto de vista doctrinario, profesan la imposibilidad de error en la escritura, en consecuencia son anti-intelectuales y hostiles hacia las formas modernas de análisis bíblico y de la historia religiosa. Pero es la dimensión imaginaria la que diferencia los movimientos carismáticos y fundamentalistas contemporáneos de formas más tempranas: la convicción de que es preciso recuperar símbolos y rituales los obliga a mecanismos institucionales de aprobación o rechazo, ejercidos con autoconciencia de esta misma recuperación. Así se produce un sistema de regulaciones que responde a un concepto actual de institucionalidad religiosa, aun cuando se aplique a la recuperación de viejas reglas. Esto es especialmente visible en la esfera de la autoridad porque, al recrear prácticas extraídas de sus contextos históricos originales, la iglesia, secta o grupo están obligados a establecer una estructura de autoridad que difiere radicalmente de la que prevalecía en los tiempos "originales".

La recuperación, aun cuando retorne a viejas reglas, es una manifestación de la globalización cultural. Mientras los eco-feministas o los eco-indigenistas buscan *preservar* al otro, los fundamentalistas no reconocen ninguna diferencia con su otro histórico. Por el contrario, se consideran herederos de comunidades que existieron

en un tiempo idealizado, estereotipado o mitologizado, en el mundo de los profetas, o de la Europa oriental pre-revolucionaria y anterior al Holocausto. Los pentecostales, por su parte, no se empeñan mucho en parecerse a los cristianos primitivos, aunque suelen trazar el paralelo. Su globalismo imaginario reside en la proliferación de préstamos descontextualizados, tomados de culturales locales y globales e incorporados a sus prácticas rituales. Así, la Iglesia Universal del Reino de Dios de Brasil adopta imprecaciones, gestos y símbolos tomados directamente de los cultos de posesión (que, al mismo tiempo, denuncia como agentes del demonio), así como elementos rituales del catolicismo y de otras tradiciones evangélicas.⁷

La función del texto

No existe una lectura única y autoevidente de un texto sagrado; la definición misma de sagrado implica la existencia de una interpretación autorizada, y toda interpretación autorizada abre la cuestión política de quién, o qué institución, confiere autoridad para interpretar.⁸ Si la interpretación no plantea una cuestión política, los textos sagrados no serían sagrados. Las iglesias protestantes históricas y la iglesia católica poseen instituciones complejas que hacen las lecturas autorizadas. Sacerdotes y pastores obtienen las calificaciones requeridas para predicar después de aprobar estudios en instituciones especiales que los califican. Aunque la teología profesional es, en alguna medida, una disciplina especulativa, cuando ocupa un espacio en instituciones oficiales, como las universidades católicas, debe atenerse a ciertos límites. En el Islam, la cuestión no es distinta: en los centros de enseñanza de Qum, en Irán, y en la universidad Al-Azhar de El Cairo (foco de la enseñanza suni), se ejercen diversos grados de control estatal. En el caso del judaísmo, la enseñanza rabínica está más dispersa y fraccionada, aunque no carece de institucionalidad: una *yeshiva* (escuela rabínica) sólo puede existir si existe una comunidad que la sostiene y acepta a sus

estudiantes como rabinos; a su vez, esos rabinos poseen una autoridad reconocida institucionalmente.⁹

La doctrina de la infalibilidad textual, en cambio, libera de la necesidad de un saber teológico profesional e, incluso, de una interpretación autorizada oficial: si la verdad está en el texto y si ningún otro texto puede agregar nada al texto sagrado, la verdad es inmediatamente accesible a cualquiera que lo lea con fe y sin malas intenciones. Los pentecostales brasileños, que llevan sus Biblias a los templos, transmiten este mensaje; y, muchas veces, subrayan con orgullo que su lectura no es mediada por expertos, ni académicos, ni teólogos profesionales. Su lectura tiene que ver con la autoridad y la legitimidad más que con una discusión de expertos y técnicos. Este fuerte anti-intelectualismo también forma parte de la agresiva retórica empleada por los fundamentalistas norteamericanos contra los izquierdistas, los liberales y toda su cría.

Los fundamentalistas puros admiten expertos pero no teólogos, cuyo saber es más esotérico que erudito o analítico: sostienen una sola lectura autorizada que sus seguidores deben aceptar. En el caso de los pentecostales, la Biblia se usa como una vasta concordancia: un repertorio de citas y de historias para la ilustración moral y la enseñanza práctica de los rituales cotidianos. Estos últimos nunca son materia de debate y, por lo tanto, son políticos en el sentido fuerte de que son impuestos por la iglesia o el pastor. La cultura pentecostal de la cita pone bien en evidencia el uso del texto sagrado como talismán. Los fundamentalistas tradicionales podrían sorprenderse ante el uso verdaderamente creativo de los relatos milagrosos por parte de los pastores pentecostales, pero esa sorpresa no es sociológicamente relevante: lo que cuenta es el presupuesto, que comparten los fieles, de que las lecciones se extraen directamente del texto sagrado. A esto se agrega el lenguaje directo del pastor que, según pude escuchar a los pentecostales brasileños, no tiene nada del formalismo y la erudición del lenguaje de los sacerdotes católicos, incluidos aquellos que siguen a la "iglesia

del pueblo” y procuran expresar su mensaje en lengua “popular”.¹⁰

El tratamiento fundamentalista de los textos puede ser interrogado en dos aspectos: en primer lugar, si es autoritario; en segundo, si fomenta que la gente lea y aprenda de los textos por sí misma. Sobre lo primero, queda claro que es autoritario, en el sentido de que no existe debate sobre el significado, puesto que ese debate conduciría a un cisma originado, incluso, en los desacuerdos más triviales. La segunda cuestión obliga a plantearse que si cualquier creyente pudiera leer lo que se le ocurriera en el texto, ninguna iglesia o movimiento lo tomaría como base. Vale la pena preguntarse, entonces, ¿qué es una lectura?

Una lectura debe ser política o institucionalmente adecuada al movimiento o iglesia en cuestión; por lo tanto, en potencia, existe un espacio amplio para la interpretación de los predicadores y otros individuos que se reconozcan mutuamente como parte de una misma cultura. Pero, obviamente, no se puede controlar toda palabra, de modo que, además del control sobre ciertas áreas sensibles, se requiere un proceso de entrenamiento cuyos participantes compartan una lengua, discursos y valores comunes y tengan autoridad personal; en este marco se utiliza el texto para reforzar la membrecía o la participación y reafirmar la pertenencia. Así, si se excluyen las cuestiones políticas más delicadas, existe un rango bastante amplio para el despliegue de la interpretación.

Lo mismo sucede entre los jasidim para quienes el desacuerdo está en el centro del estudio de los textos bíblicos y talmúdicos. La creencia en la infalibilidad del texto no garantiza una sola interpretación; más bien se expresa en el contexto social del estudio y la interpretación. Para los cristianos evangélicos el contexto social se define en la relación entre el predicador y su oyentes; entre los judíos, en el estudio grupal dirigido por un rabino o maestro, caracterizado por el vaivén entre lenguas diferentes, por el debate de cuestiones de la ley o de correspondencias esotéricas. Pertenecer al grupo y observar los rituales de la vida cotidiana que prescribe la co-

munidad son suficientes calificaciones para expresar una opinión. Nunca se plantean cuestiones teológicas en el sentido habitual del término.

La adhesión a una cultura más que a un mensaje particular o a una interpretación de tal pasaje de los escritos, caracteriza la relación que estos movimientos establecen con los textos. Un ejemplo puede extraerse de la ortodoxia judía habitualmente llamada fundamentalista. Cuando los jasidim, en una *yeshiva*, discuten e interpretan los textos, no buscan un mensaje sino, más bien, las correspondencias e intenciones ocultas. Se discute largamente sobre lo que “está detrás” de un pasaje de la *Torah*, o por qué está escrito de ese modo y no de otro: el texto tiene una existencia que trasciende la autoría, ya que hay mensajes detrás de los significados evidentes. Las discusiones técnicas se centran a menudo sobre cuestiones legales muy sofisticadas que no son teológicas ni doctrinales. Estas discusiones infinitas se alimentan de una infinidad de textos escritos en un lapso que va desde el 500 aC hasta hoy. Durante siglos se inventaron historias que ilustran cuestiones de moral o de fe, y se las narra como fábulas y casos. También existe un amplio elenco de especulaciones místicas o cabalísticas, en paralelo a la *Torah* (relatos sobre la creación del mundo, por ejemplo); y a nadie se le ocurre que plantean una competencia a la *Torah*. Entre los jasidim, el *esprit de corps* y el estilo de vida común permiten prescindir de una ortodoxia interpretativa. La confianza mutua se sostiene en estos rasgos y en una razón simbólica y esotérica.

Como ya se ha dicho, el judaísmo carece de una teología en el sentido cristiano de la palabra. Tiene, simplemente, una tradición (en realidad, muchas tradiciones) y los eruditos son llamados rabinos por su saber y por el respeto que merecen. La aparición de instituciones autorizadas de enseñanza y de administraciones rabínicas es un fenómeno moderno, que se dio primero en Gran Bretaña, donde una dirección de rabinos se estableció en el siglo XIX, y, por supuesto, en Israel. En ambos lugares son instituciones eminentemente políticas.¹¹ El Islam su-

rita es algo diferente, aunque en Sh'ia Islam (limitado a Irán y regiones de Irak y el Líbano) existe una jerarquía religiosa. Tanto en el judaísmo como en el Islam, en el siglo XX emergieron figuras verdaderamente carismáticas que extendieron su influencia más allá de los límites acostumbrados para los rabinos o los mullahs en Europa oriental desde el siglo XVIII. Menachem Schneerson, el líder del movimiento Lubavitch, es un ejemplo, así como Mawdala Muhammad Ilyas, el fundador de *jama'at al tablighi* (Sociedad para la Propagación de la Fe) que, a partir de sus comienzos en la India británica, se ha convertido en una comunidad mundial con millones de seguidores.¹²

Así, en los innumerables grupos de estudio, mucho de lo que se dice no es doctrinal en lo más mínimo. Algunos aspectos se refieren a minucias de las reglas que gobiernan la conducta cotidiana: qué se puede comer, o cocinar, cuál es la justificación textual de esas reglas. Otras discusiones pueden parecerse a “comentarios de comentarios” sobre las complejidades del texto mismo: por qué lo que está allí está allí y lo que no está, no está; y como siempre hay una ausencia o una pregunta diferente, siempre hay un punto en discusión. No hay comienzo ni medio ni fin de la discusión; simplemente se expanden correspondencias y correlaciones y se llega a un fin no cuando una cuestión queda zanjada sino cuando es la hora de la siguiente actividad.

Las características de la erudición judía definen un estilo y un método de argumentación; y, sobre todo, el simple hecho de juntarse y tener conciencia de que esa reunión forma parte de una vieja tradición: estar juntos atendiendo al texto. Al hacer simplemente esto, en lugares establecidos, a veces con cierto tipo de ropas, los que lo hacen dicen algo. Aprender es, entonces, un ritual de aprendizaje, y no es sorprendente que, en muchas *yeshivas* ultraortodoxas, aprender sea aprender de memoria. Los jóvenes que salen de esos centros son tremendamente eruditos, conocen de memoria infinitos y largos pasajes de la *Torah* y del saber rabínico, pero su forma-

ción es en un lenguaje más que en la comprensión analítica o textual. Usan un vasto repertorio lingüístico que abarca el Antiguo Testamento, arameo, hebreo moderno, hebreo rabínico (“lengua sagrada” desarrollada en los siglos XVIII y XIX para la discusión de cuestiones religiosas y textuales), idisch, un dialecto medieval del hebreo mezclado con el francés,¹³ además de un repertorio de abreviaciones y grafías. Emplean su comprensión de las lenguas en una lectura puramente basada en el texto de la *Torah*, que funciona como punto de partida para las especulaciones legales y las esotéricas.

El rasgo específico de los movimientos fundamentalistas cristianos y judíos en lo que concierne a los textos, se sintetiza en su actitud frente a la autoridad y en el carácter ritual de su manejo de lo escrito. En el Islam el patrón es bastante similar: “los que dominan los textos y las formas tradicionales de exégesis son reconocidos como poseedores de un saber”.¹⁴ El término “infalibilidad”, que implica una sola interpretación coherente, es antropológicamente ingenuo: “obsesión” sería una palabra mucho más apropiada.

La sexualidad de las mujeres y los límites de las comunidades

El rigorismo de los movimientos de renovación y regreso a las tradiciones es bien conocido¹⁵ y, junto a cuestiones como el nacionalismo y la revolución, ha dominado el discurso de los medios. Es un tema difícil de investigar simplemente porque los mismos movimientos ocultan a las mujeres para impedir que sean observadas; sin embargo, deberíamos preguntarnos si es adecuada su caracterización como represores de las mujeres y expresivos de la autoafirmación de hombres marginales y marginalizados.

En el caso de los pentecostales, muchos observadores señalan la presencia de muchas mujeres en las iglesias y sus declaraciones acerca de que la conversión les dio más poder en el espacio de sus propios hogares.¹⁶ Entre los jasidim, el movimiento Lubavitch es el más “moderno” por la importancia que atribuye al crecimiento hacia fuera por “conversión” de los judíos secularizados a las formas de vida tradicionales. Los seguidores de Lubavitch educan a las mujeres separadamente en escuelas, instituciones para adultos e, incluso, seminarios. Como los pentecostales, otorgan un lugar importante a la esposa del rabino, con funciones que desbordan la esfera doméstica e incluyen la dirección de grupos de estudio para mujeres y asistencia social. El objetivo más importante de los pentecostales son las mujeres. En los barrios pobres de Brasil y América Latina, las mujeres viven en espacios de los que es imposible escapar; son, con frecuencia, el sostén de los hogares y no siempre cuentan con la contribución de sus esposos o compañeros para la educación o la manutención de sus hijos; dependen de redes de familiares mujeres y comadres; son muy vulnerables a la violencia, por parte de sus esposos o incluso de extraños al hogar; la vida en la calle es peligrosa. La iglesia, los movimientos sociales locales o las organizaciones comunitarias (muchas veces dirigidas por mujeres) son los únicos canales de participación femenina en la esfera pública. Pero los movimientos sociales no llegan a todas partes y,





ver con las oportunidades, sino con el sexo. Así, los pentecostales brasileños recurren a un vasto repertorio de imágenes que presentan a la mujer como tentadora e instrumento del demonio. Por otra parte, el discurso sobre los efectos de la conversión masculina podría interpretarse como una feminización: abandono de conductas machistas, y renuncia a la violencia y la fornicación. El judaísmo ultraortodoxo agrega a la figura femenina una imagerie que no remite al demonio sino a la polución, relacionada especialmente con la menstruación: los jasidim viven en un estado de ansiedad ininterrumpido ante la posibilidad de tener contacto (prohibido por las reglas) con una mujer que tenga el período menstrual.

Algunos observadores piensan que las restricciones sexuales se han vuelto más severas entre los jasidim y otras culturas fundamentalistas si se las compara con las del pasado.¹⁸ Han surgido algunas iglesias pentecostales sumamente puritanas donde las mujeres usan una especie de uniforme muy recatado (como *Deus é Amor* en Brasil y *La Luz del Mundo* en México)¹⁹. La adopción de nuevas restricciones parece no encontrar límites: siempre se va por más, y se inventan nuevos mecanismos restrictivos a medida que se encaran situaciones cambiantes, por ejemplo, en el transporte público o las oportunidades de educación y trabajo. Los grupos que acuden a mayores restricciones sexuales, alimentarias o rituales no necesariamente se escinden sino que forman núcleos informales dentro de las sectas. De este modo, la “media” (si la palabra tiene algún sentido) se restringe notablemente.²⁰

Si se exceptúa la menos restrictiva Iglesia Universal brasileña, muy exitosa, dinámica y mediática, los movimientos fundamentalistas posiblemente sean más pacatos que hace algunos años. Sin embargo, es muy difícil construir una evidencia empírica sobre esta cuestión. Lo que cuenta es la constante presión para estrechar límites. En la época en que la mayoría de los judíos de Europa oriental, desde el Báltico al Mar Negro, vivían en comunidades y se ajustaban a sus rituales, la actual vigilancia de los límites

a veces, sólo sobreviven apoyados por sacerdotes u organizaciones no gubernamentales. Comparados con las iglesias pentecostales, son pobres y débiles. La iglesia católica ha quedado atrás: tanto la construcción de nuevos templos, como las vocaciones sacerdotales y la asistencia al culto no están a la altura del crecimiento urbano.

La iglesia pentecostal, como lo observé en Brasil, es un lugar donde las mujeres pueden desempeñar roles públicos sin correr los riesgos que encuentran en la calle; pueden estar allí sin sus hombres ni sus niños, que las ocupan casi todo el tiempo. Estas iglesias tienden a tratar a sus miembros

no sólo como seguidores sino como participantes activos, oficiantes secundarios, quizás al principio simples ayudantes o misioneros callejeros, que poco a poco encuentran un camino de modesto ascenso en la jerarquía. Sin embargo, no hay duda de que las mujeres son excluidas del rango de los pastores o encuentran dificultades extremas para alcanzar ese estatuto, que les resulta casi imposible. Si se las trata tan mal en este aspecto, ¿por qué son tantas las mujeres que entran a estas iglesias?¹⁷

Cuando se considera la exclusión femenina suele pasarse por alto una cuestión subyacente, que no tiene que

hubiera carecido de sentido: la sociedad misma trazaba los límites alrededor de los judíos, límites que se convirtieron en las alambradas de los campos de concentración. Los judíos no se podían casar con no judíos; no podían elegir alimentos que no fueran kosher; no existía la sociedad de consumo.

La renovación islámica muestra esta diferencia de modo aun más visible precisamente porque las discriminaciones de que fueron objeto los judíos en Rusia y Europa oriental, no existieron en el imperio otomano.²¹ Hasta la revolución de los años cincuenta, se practicaba en las aldeas un islamismo “popular” o “folklórico”, con sanadores y videntes sufi, también pasibles de ser atacados por algún *ulema* más mundano o por el gobierno.²² Ambas religiones han sufrido traumas de diferente tipo. En Argelia, los *déracinnés*, desarraigados por la guerra y la urbanización, se refugiaron en un “tradicionalismo regresivo”, mientras que los *evolués*, equivalentes argelinos de la segunda y tercera generación de judíos norteamericanos e israelíes, atravesaron un proceso de “mestizaje cultural”, convirtiéndose en brotes locales de la cultura europea.²³ Después de la independencia de Argelia, allí y también en Egipto, surge un Islam purificado que se opone tanto al islamismo oficial, esclerotizado y agonizante, como a las variantes “incontrolablemente mágicas” de las aldeas.²⁴ En estas circunstancias debieron trazarse nuevos límites y el modo en que esto se hizo recuerda a los judíos ultraortodoxos después del Holocausto. Los límites culturales nunca son naturales, ni intemporales ni eternos; en la postguerra, que coincide con el período post-independentista, las tendencias ortodoxas y las fundamentalistas, tanto judías como islámicas, enfrentaron una situación nueva y encontraron un camino de regreso a las tradiciones y de reinterpretación de rituales inclusivos y excluyentes, para preservarse mediante la preservación de los límites y su remisión a las tradiciones. Pero las cosas habían cambiado tanto, como resultado del Holocausto y de la emigración judía, o de las feroces luchas de independencia y modernización en el caso

islámico, que la tradición que se creía sostener sufría profundos procesos de reconstrucción, a través del prisma de la memoria, la rememoración y los trasplantes violentos: desde el campo a la ciudad en el norte de África, de Europa oriental a Estados Unidos, o de Europa occidental a Israel. Pese a todas las crisis de América Latina, es evidente que la historia de la región ha alcanzado puntos menos extremos y violentos que la de los musulmanes norafricanos o los judíos.

Así, las prescripciones y restricciones tomaron un carácter proyectual y la fidelidad a la tradición (judeidad, *Yiddishkeit*, como la llaman los judíos) es un valor en sí mismo, implicado en la construcción de las nociones acerca de lo que la tradición es: no se trata, simplemente, de “hacer lo que siempre se hizo”, sino de redescubrir y (para usar una expresión habitual) reinventar cómo se hizo lo que se hizo, y, además, hacerlo, en circunstancias completamente hostiles.

La regulación de los sexos y de las costumbres

Sería un poco simplista afirmar que, tratándose de movimientos religiosos dirigidos por hombres cuyo poder se ve amenazado por la modernización, enfrentan esa humillación imponiendo límites a sus mujeres apoyados en interpretaciones fundamentalistas. Aunque esta descripción sea apropiada en ciertos casos, no agota las posibilidades interpretativas ni explica por qué tantas mujeres (no todas, ni en todas las sectas) aceptan estas estrategias de manera voluntaria y, muchas veces, entusiasta.

Los límites puestos a las mujeres deben ser considerados antropológicamente, en relación con el carácter étnico o cuasi étnico de los movimientos. Las reglas jasídicas prohíben casi todo contacto entre hombres y mujeres solteros después de la pubertad salvo dentro del matrimonio; en las sinagogas o en cualquier otro lugar de culto, las mujeres están separadas por una pantalla (que, en ocasiones, es un espejo que permite la visión hacia el otro lado); pueden observar pero no

ser vistas; hombres y mujeres se sientan a la mesa separados, ocupan distintas habitaciones durante los festejos de casamiento, asisten a sesiones de estudio segregadas o están divididos por una pantalla cuando esas sesiones son conjuntas; suben a los ómnibus por diferentes puertas. Los jasidim explican esta puntillosa, por no decir obsesiva, preocupación, argumentando que una conducta sexual no regulada amenaza con una descendencia ilegítima y, en consecuencia, vuelve inciertos los títulos de pertenencia a la comunidad.²⁵ También en los movimientos pentecostales existen restricciones sexuales muy rigurosas: en algunas iglesias, hombres y mujeres se sientan separados y, en algunos casos extremos (Deus é Amor, por ejemplo), prohíben el matrimonio fuera de la iglesia; en los movimientos islámicos, como se sabe, las mujeres deben llevar cubierta la cabeza, así como las esposas jasidim usan peluca. Estos detalles no configuran sólo una estrategia represiva sino también una forma bien visible del límite.

Dado que ni los pentecostales ni los musulmanes tienen los mismos problemas doctrinales de “pureza étnica”, es posible preguntarse si, en el caso de los judíos, la cuestión no pasa sólo por la protección de la “pureza de sangre” sino por el trazado de límites que diferencian a la comunidad tanto de los extraños no judíos como de los otros judíos. Esta hipótesis se fortalece cuando advertimos que los grupos jasídicos y ultraortodoxos practican una endogamia de hecho, que restringe las posibilidades matrimoniales a cada una de las sectas. En tales casos la pureza de sangre es una metáfora de pureza ritual y de costumbres.²⁶

La represión de la sexualidad femenina es uno de los innumerables recursos (junto con las formas de vestir y los rituales cotidianos) que separan a la comunidad del “mundo” (para usar la expresión pentecostal) y de los otros. Los jasidim usan ropas claramente fechadas en el tiempo y localizadas en el espacio (por ejemplo, sus gorros con piel tanto en Jerusalem como en los trópicos); los pentecostales se caracterizan por sus sobrios trajes grises y

sus corbatas negras; los fieles de *jama'at al tablighi* tienen sus gorras blancas y los activistas llevan turbante y visten una larga y colorida *dje-llaba*.²⁷

La cuidadosa atención dedicada al trazado de límites se manifiesta no sólo en el vestido y el control sexual sino también en la diferencia de las formas de vida y los cambios introducidos en las costumbres de quienes se convierten o, en el caso de los judíos e islámicos, de quienes vuelven a las prácticas tradicionales de la fe. Kepel señala que un predicador se refería a los “otros”, musulmanes y no musulmanes, como “almas perdidas” por su poder, su riqueza, sus máquinas, su vino y sus mujeres.²⁸ La ruptura con las normas de la sociedad convencional adopta distintas formas: por un lado, los vestidos extravagantes y los escándalos públicos provocados por campañas callejeras de conversión de judíos y musulmanes alejados de la ortodoxia, campañas practicadas por los seguidores de *jama'at al tablighi*, de Lubavitch y de muchas organizaciones pentecostales. Por el otro, la ruptura de reglas a través de comportamientos exageradamente “convencionales”, la remisión a códigos morales también exageradamente “convencionales” (como la prohibición del vino y del tabaco), o ciertas representaciones del cuerpo, en las publicidades o en manifestaciones artísticas, que implican una respuesta al “escándalo” de la permisividad, creando, a su vez, una situación de mayor “escándalo”.

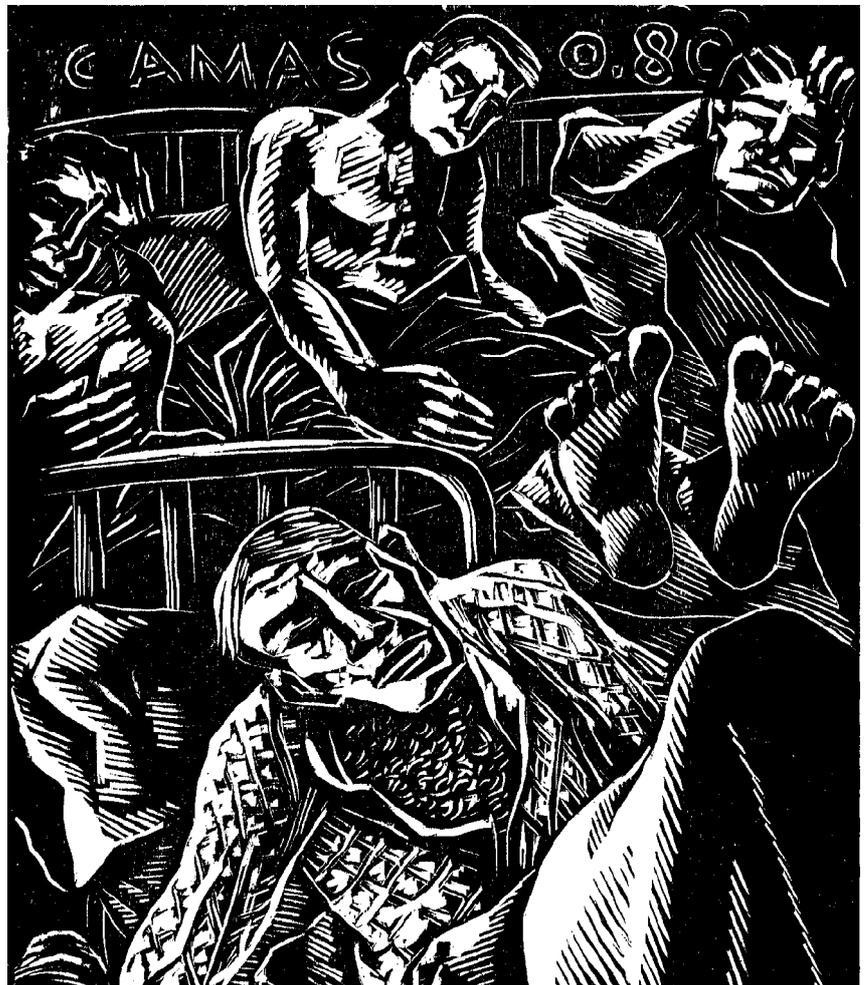
Los límites se establecen de diferentes formas, pero su carácter cuasi étnico es estable. La construcción de una cuasi etnicidad es tanto más sorprendente cuando se percibe la inexistencia de distinciones raciales entre los pentecostales y algunas variantes islámicas. En Brasil, las iglesias pentecostales crean un espacio donde, al parecer, no existe discriminación racial, aun cuando no hagan un punto en oponerse a prejuicios de esa índole.²⁹

Ciertas tendencias neo-pentecostales recientes consideran la sexualidad y la femineidad bajo una luz nueva. En Brasil, la Iglesia Universal del Reino de Dios adoptó una línea más tole-

rante respecto del vestido de las mujeres e intenta reclutar una clientela más joven y de clase media que la que tiene, por ejemplo, Dios es Amor. La Iglesia Universal denuncia el carácter demoníaco del sexo de un modo diferente, mediante una rica imaginación (tomada, en buena medida, de los cultos de posesión) para representar la tentación sexual y los lazos familiares amenazados por ella. En este proceso, la imaginación popular invierte su sentido de manera sorprendente: mientras que las tradiciones latinas y mediterráneas representan a la mujer como el eslabón débil del honor familiar amenazado por la depredación

to, mediums y sacerdotisas de los cultos de posesión); a estas fuerzas diabólicas se agregan las tentaciones del alcohol y la calle. La esposa o “jefa de hogar” (ya que muchas mujeres no están casadas o, por diferentes razones, tienen a su cargo la familia) puede fortalecerse para enfrentar las responsabilidades, si se une a la iglesia y se piensa a sí misma como alguien firme frente a los hombres.

Esta variante es propia de los neopentecostales brasileños, pero también ilustra el carácter mercurial y dinámico de todos los movimientos, y su aptitud para sacar partido de las oportunidades, cualidades que los extraños



masculina, y defendido, si es necesario, con violencia por los hombres de la familia, el discurso pentecostal tematiza la debilidad y vulnerabilidad masculina ante la tentación por parte de mujeres poderosas, poseídas por fuerzas diabólicas o poseedoras de poderes mágicos (como las *mães de san-*

tienen dificultades para conciliar con la opinión de que estos grupos son sólo tradicionalistas, reaccionarios y puritanos. La tradición también tiene que adecuarse para competir en el mercado, incluso pagando el precio del kitsch.

La Iglesia Universal permite cap-

tar matices inesperados de las estrategias que siguen los fundamentalistas: sus dirigentes no temen los escándalos, como en el bien conocido incidente que sucedió en su propia cadena de televisión en 1994, cuando uno de los principales pastores ultrajó una imagen de la Virgen de la Aparecida.³⁰ El aspecto performativo del desafío a las elites culturales se expresa en el alto perfil de la imaginería de los cultos de posesión usada por la Iglesia, en la confrontación con esos mismos cultos, en el insistente pedido de donaciones y en la construcción de templos monumentales en lugares importantes de los centros urbanos. Todas estas actitudes sirven a varios fines, pero uno de ellos es que la Iglesia Universal sea reconocida por su alta visibilidad. Difiere en sus métodos para establecer límites respecto de las generaciones precedentes, pero la adopción de nuevas tácticas encaminadas a los mismos fines muestra la habilidad de ésta y otras iglesias para adaptarse a patrones culturales y económicos cambiantes.

Organización y proselitismo expansivo

En la actualidad, para implantar un movimiento, sea cual fuere su tipo, se necesitan métodos muy al día, incluso cuando ese movimiento se propone regresar a modos de vida considerados tradicionales. Las iglesias pentecostales en América Latina tienen grandes ventajas respecto de la iglesia católica por el simple hecho de que no soportan la carga de viejos aparatos institucionales. Las más grandes, como las Asambleas de Dios y los neo-pentecostales de la Iglesia Universal Brasileña del Reino de Dios, organizaron sistemas de formación que permiten que, incluso sus miembros más humildes, puedan acceder a un rol y progresar mínimamente en la jerarquía. Estos progresos tienen un techo, en la medida en que la convención que gobierna las Asambleas tiende a la auto-perpetuación de oligarquías dirigidas por individuos que conservan sus posiciones durante décadas, hasta que mueren y son, muchas veces, reem-

plazados por sus hijos. Los neo-pentecostales construyen organizaciones muy centralizadas, dirigidas por miembros elegidos a dedo dentro del núcleo más próximo a los dirigentes o fundadores. En las Asambleas de Dios, los pastores suelen permanecer en un mismo templo o zona durante mucho tiempo; en cambio, las organizaciones neo-pentecostales los hacen rotar para impedir que se identifiquen de modo demasiado estrecho con sus comunidades. Las iglesias neo-pentecostales, que dan una importancia enorme a las contribuciones económicas de sus miembros, ofrecen incentivos materiales a quienes detentan posiciones de responsabilidad y no impulsan la proliferación de capillas, típica de la práctica pentecostal.

Como se dijo, tanto en las Asambleas de Dios como entre los pentecostales (pero no entre los neo-pentecostales), los ascensos dentro de la jerarquía o su acceso a ella suelen darse por herencia. Un patrón similar se observa entre los dirigentes de las sectas jasídicas. Este principio encontró serias dificultades en el caso de los Lubavitch a causa de la misión especialísima y del aura ultra-carismática, casi mesiánica, que reconocían y todavía reconocen en su Rebbe, o dirigente supremo, que murió en 1994. Este hombre no dejó descendencia y, aunque la hubiera dejado, ocupaba un lugar casi mesiánico y difícil de ser tomado por otro. La estructura de po-

der que siguió a su muerte es un misterio, pero es de suponer que debe haberse alcanzado algún grado de institucionalización y rutinización. A diferencia de otras comunidades jasídicas, los Lubavitch tienen una red mundial de *yeshivas* y de misioneros que se reúnen anualmente en Nueva York. La formación que imparten a los jóvenes en sus escuelas se encamina a la producción no sólo de rabinos sino de misioneros. Estos organizan programas de evangelización para persuadir a los judíos secularizados a que regresen al rebaño, readopten modos de vida judíos y rituales ortodoxos. Confían en que los hijos de quienes vuelven al rebaño reciban la educación religiosa rigorista que les permita convertirse en judíos versados y practicantes.

La organización mundial se mantiene a través de una vasta red de relaciones de linaje que opera como “columna vertebral” de los Lubavitch. Quienes están destinados a ser rabinos o esposas de rabino son educados casi desde la cuna para esa vida. La educación secular que reciben se limita a un mínimo y desde más o menos los dieciséis años los hijos de los “cuadros” (la mayoría de ellos rabinos calificados) sólo estudian temas religiosos y textos rabínicos. Como las familias son grandes y sus propios padres también provienen de familias numerosas con más de diez hijos, estos jóvenes tienen una vasta red de pri-

Notas

1. No me referiré a la creciente renovación carismática católica (pentecostalizante).
2. Recuérdese también la Christian Coalition de Estados Unidos.
3. Olivier Roy, *The Father of Political Islam*, Londres, I.B.Tauris, 1994. Lo que se dice enseguida sobre el caso iraní fue escrito antes de las elecciones llevadas a cabo a comienzos del 2000 (nota de la Redacción).
4. Asef Bayat, “Revolution without movement, movement without revolution: comparing Islamic activism in Iran and Egypt”, *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1, enero 1998.
5. David Lehmann, *Struggle for the Spirit; Popular Culture and Religious Transformation in Brazil and Latin America*, 1996, proporciona en sus Apéndices información estadística sobre las bases socioeconómicas del pentecostalismo latinoamericano.
6. Este rasgo parece muy importante a Gilles Kepel, *The Revenge of God; the Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, Cambridge, Polity, 1994.
7. Véase, para más detalles, Kathleen Boone, *The Bible Tells Them so: the Discourse of Protestant Fundamentalism*, Albany, State University of New York Press, 1989.
8. Aunque no esté de acuerdo con su argumentación, Boone describe de modo convincente los mecanismos sociales y discursivos de las iglesias y escuelas fundamentalistas para imponer lo que es, y tiene que ser, la interpretación oficial. Concluye que los fundamentalistas pierden cuando se separan del texto porque, a la manera de Foucault, Boone cree que los discursos (en este caso, el discurso del fundamentalismo) tienen un poder endógeno propio.
9. Más adelante mostraré que el judaísmo no

mos dispersos por todo el mundo que, a su vez, con toda probabilidad, también son miembros de la organización. A través de publicaciones, viajes y misiones, los Lubavitch representan una modernización del jasidismo. Pero necesitan de los nexos familiares para que todo se mantenga en pie. Estos nexos superponen relaciones de linaje y de organización: los que trabajan a tiempo completo para la comunidad no son ricos y cuando se radican en lugares diferentes a los de su origen, suelen vivir en casas de la organización. Los niños son enviados a estudiar lejos de sus hogares si allí no existe una escuela adecuada; es usual, entonces, que vivan con primos, tíos y otros familiares.

Los Lubavitch tienen mucho en común con los *jama'at al tablighi* descritos por Kerpel en su estudio sobre el Islam en Francia. Ambas son organizaciones proselitistas que se proponen el regreso al rebaño. Ambas subrayan la importancia de los rituales en la vida cotidiana; ambas tienden a ocupar nichos urbanos como el barrio (antes judío) de Belleville en París y Stamford Hill, en Londres, que los Lubavitch comparten con otras comunidades jasídicas. Ambos poseen un núcleo fiel de activistas cuyas vidas están dedicadas por completo a la causa, y prestan mucha atención a la regulación de la vida cotidiana de sus fieles. De este modo, el movimiento provee la infraestructura social, comercial y

material necesaria para su modo de vida: mezquitas y sinagogas (simples, sin adornos e, incluso, pobres), negocios especializados y ritualmente certificados y vecindarios donde los fieles viven en proximidad.

Archipiélagos en un mundo multicultural

Un gran número de movimientos pueden ser considerados “fundamentalistas” por su genealogía y su cultura, pero es preciso no definir ese adjetivo de manera demasiado estricta. Comparten características, aunque sólo hasta un cierto punto. Se mencionaron algunas. Habría que agregar muchas otras: por ejemplo, la influencia del New Age en la fusión de la figura de líder religioso y de sanador en algunos círculos pentecostales y jasídicos. No todos los movimientos fundamentalistas son iguales, ni siquiera sus causas lo son. Sin embargo tiene sorprendentes semejanzas que plantean un desafío al análisis social y antropológico.

Está de moda insertar al globalismo como principio omnipresente en todas las explicaciones. En este caso, lo interesante no es explicar a todos los movimientos por la globalización, sino subrayar que tienen una percepción aguda y consciente de su afinidad con grupos lejanos en el tiempo y en el espacio. A diferencia del cosmo-

politismo de la tradición católica, estas formas religiosas desentieran y adoptan rituales remotos; especialmente en el judaísmo y el Islam, un mecenismo de proyección permite que, a través de operaciones discursivas, los individuos, instituciones y movimientos se identifiquen con comunidades imaginadas de las que están separados por muchas generaciones y miles de kilómetros. Así, los pentecostales e islámicos, a pesar de su declarado tradicionalismo, se enfrentan encarnizadamente con las culturas populares locales que enfatizan sus raíces tradicionales, identitarias e históricas, como los movimientos sociales católicos y progresistas latinoamericanos; también así, a lo largo y ancho de un mundo multicultural emergen archipiélagos formados sobre la base de relaciones de lealtad y comunidad de textos, de retóricas y modos de organización.

Todo esto no puede ser explicado por factores estructurales. La idea de que poblaciones desplazadas y desarraigadas de su lugar de origen son particularmente sensibles al proselitismo fundamentalista, es inadecuada no sólo porque existen innumerables pueblos desarraigados que no se convierten, sino también porque estos fenómenos se dan en escenarios culturales muy diferentes y afectan a sectores socioeconómicos también distintos. La explicación debe tomar en cuenta el uso de modernos métodos organiza-

responde estrictamente a esta perspectiva porque la noción de cuerpo *doctrinal* establecido es ajena a la tradición judía. Un rabino es un experto en exégesis, virtuoso en el manejo de textos rabínicos y bíblicos. Su función, por lo tanto, es la del maestro más que la de una autoridad que define lo que es correcto y lo que no lo es.

10. Véase Lehmann, op.cit., pp. 178-81.

11. A partir de 1845, el jefe de los rabinos de la gran sinagoga de Londres tomó el nombre de Rabino Jefe de la Congregación del Imperio Británico, y la institución de dos Rabinos Jefe, uno para cada una de las tradiciones europea y mediterránea, adquirió estatuto legal en 1920. Oficinas análogas existieron en Castilla y Portugal antes de 1492, y también en el imperio otomano; pero no tenían autoridad teológica y su función era la de recaudar los impuestos o representar a la comunidad judía. *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971, vol. V.

12. Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam; naissance d'une religion en France*, París, Seuil, 1987.

13. Se trata de la lengua usada por uno de los más respetados comentaristas, Rashi (Troyes, 1040-1105), cuya escritura tiene una grafía diferenciada.

14. Samuel C. Heilman, “Parallels between Islam and Judaism”, en Martin Marty y R. Scott Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended (The Fundamentalism Project, vol 5)*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1995.

15. Remito al lector a mi trabajo sobre los pentecostales brasileños incluido en Kepel (op.cit) y a J. Mintz, *Hasidic People: a Place in the New World*, Cambridge MA, Harvard U. Press, 1992.

16. David Lehmann, op. cit.; Elizabeth Brusco, “The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals”,

en David Stoll y Elizabeth Garrard-Burnett (comps.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993. Véase también John Burdick, op. cit., 1993.

17. Por supuesto, lo mismo podría decirse de las iglesias católicas y protestantes pertenecientes al *mainstream*. Soportan el peso de una larga tradición de dominación masculina que permite comprender su situación actual; mientras que los pentecostales son nuevos y, en muchos aspectos, se oponen a las normas culturales y a las elites existentes.

18. También sucede esto en la cultura norteamericana. Jerome Mintz, op. cit. 1992, p.60.

19. Angela Renée de la Torre, *Los Hijos de la Luz; discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Guadalajara, ITESO/CIESAS, 1995.

20. “Tan atrás como puedo recordarlo, escuchó la frase repetida por mi padre: Está prohi-

cionales y de marketing, y, sobre todo, las estrategias que concentran la actividad sobre algunos grupos sociales (estudiantes de familias migrantes en el Cairo, judíos jóvenes en Londres, los viejos y los muy pobres en las grandes conurbaciones brasileñas). Existen diferencias dentro y entre las tradiciones religiosas, entre clases sociales y dentro de cada país, que acompañan el carácter global del fenómeno.

Por último, los movimientos tienen en común distintos mecanismos para trazar y fortalecer los límites que los separan de grupos próximos y del resto de la sociedad. No hay duda de que el control de la sexualidad femenina es un recurso importante para todos los fundamentalismos; sin embargo, según modalidades diferentes, algunos grupos buscan y encuentran roles que las mujeres pueden desempeñar y algunas iglesias neopentecostales contribuyen al fortalecimiento de su poder en el hogar y la familia. Las restricciones deben considerarse en el contexto del mantenimiento de límites que dan a los movimientos fundamentalistas una cualidad casi étnica que, al mismo tiempo, no distingue entre razas: una etnicidad diferente.

He tratado de mostrar que, lejos de ser una huida de la modernidad, los movimientos fundamentalistas son un fenómeno bien moderno, no porque constituyan una reacción contra la modernidad, sino porque son porta-

dores de modernidad. Su versión del globalismo se distingue de la postmoderna, observable en los movimientos populistas, indigenistas y ambientalistas impulsados por las organizaciones no gubernamentales; se distingue también del eco-feminismo, de los cristianos radicales (especialmente de los católicos) y de los movimientos consagrados a la preservación, o la imitación de las culturas indígenas. También debe trazarse una línea entre el redescubrimiento de prácticas y rituales tradicionales, encarado como respuesta "cosmopolita" al globalismo (en cuyo caso la conservación del contexto y de la historia es decisiva), y la respuesta globalista, ejemplificada más por los fundamentalismos protestante e islámico que por el judío, que ignora el contexto y la historia, y teje prácticas o rituales sin que su autenticidad sea una cualidad importante. En lugar de una búsqueda de autenticidad, los fundamentalistas y carismáticos adoptan una estrategia doble, a la vez global y volcada hacia adentro. Global, porque sus movimientos traspasan con éxito las fronteras culturales y nacionales, y expanden por todo el mundo rituales y doctrinas sorprendentemente parecidos que arraigan en contextos diferentes. Volcada hacia adentro, porque prestan una minuciosa atención a los límites, diseñando un espacio cuasi étnico dentro del que controlan la conducta sexual y promueven formas distintivas de vestir y hasta de hablar.

Y son modernos por los métodos comunicacionales, organizativos y de marketing, que permiten trazar paralelos evidentes, tanto estructurales como imaginarios, entre la expansión de estos grupos y la de las empresas en el mercado mundial.

Los movimientos fundamentalistas imitan la habilidad del capitalismo para el cambio. Por eso, comienzan a prestar atención a las mujeres, sus problemas emocionales y familiares, y a proponerles formas de participación; han entrado también en la política, en Estados Unidos, Israel, América Latina y África; los fundamentalistas islámicos, a su vez, adoptan los métodos de las organizaciones no gubernamentales y crecen "desde abajo", conservando además sus nexos tradicionales con el estado; en América Latina, los pentecostales han empezado a adquirir emisoras de radio y televisión. Esta modernidad se relaciona con el proselitismo expansivo de todos los fundamentalistas y, también, con sus estrategias capilares para penetrar a la sociedad desde abajo y por sus intersticios. Ser fundamentalista es una manera (aunque no la única) de ser moderno; y quienes califican al fundamentalismo sólo como una fuga o un refugio contra la modernidad o, lo que es casi lo mismo, como un movimiento político reaccionario, lo convierten en una pantalla sobre la que proyectan sus temores a la desestabilización ideológica.

bido." (Isaac Bashevis Singer, *Shosha*, Harmondsworth, Penguin, 1980.)

21. Más de la mitad de la población de Salónica era judía, desde la expulsión de España en 1492 hasta la primera guerra mundial. Edgar Morin, *Vidal et les siens*, París, Seuil, 1989. A fines del siglo XIX, los judíos representaban casi el 40 % de la población urbana de lo que hoy es Lituania. Véase Yves Plasseraud y Henri Minczeles (comps.), *Lituanie Juive. 1918-1940*, París, Ed. Autrement-Coll. Mémoires, 1996. En Rusia los judíos podían vivir en una zona restringida, desde el Báltico a Moldavia, donde el 10 % de la población lo era en 1897; pero, como sólo 100.000 judíos vivían en el campo, y considerando que se trataba de una sociedad todavía predominantemente rural, su proporción en las zonas urbanas, especialmente en las pequeñas ciudades, era mucho mayor. En Polonia bajo dominación rusa desde 1815 hasta la revolución de 1917, la mitad de la población

urbana de 2.750.000, era judía a comienzos del siglo XIX. Véase Rachel Ertl, *Le Shtetl: la bourgade juive en Pologne*, París Payot, 1982.

22. Michael Gilseman, *Recognizing Islam: an Anthropologist's Introduction*, Londres, Croom Helm, 1983, p. 113.

23. Kepel, op. cit., 1994, pp. 215 y ss.

24. Gilseman, op. cit., p. 150 y ss.

25. O, más bien: membrecía sin conversión previa. Para las comunidades judías ultraortodoxas los conversos son casos excepcionales; algunas sectas prohíben la conversión, aunque otras la admiten. En esta visión del mundo, conocer algo sobre la familia de una persona es absolutamente esencial y comienza por su nombre, porque hay nombres judíos y no judíos.

26. Muchos cuestionarían esta actitud argumentando que la fe y la práctica no son, estrictamente, calificaciones suficientes para ser judío. Pero esto implica pasar por alto la función so-

cial de las reglas que se interpretan de acuerdo con las necesidades y deseos de los individuos, los grupos, las comunidades y las instituciones que, en algunos casos, eligen hacerlo de modo muy estricto. Las comunidades jasidim modernas cambiarían mucho, y en direcciones contrarias a las apoyadas por sus miembros, si los jóvenes se casaran con "cualquier" judío. Por lo tanto, adoptan una interpretación rígida de las reglas matrimoniales.

27. Kepel, op.cit., 1987, p. 177-8.

28. Kepel, op.cit., 1987, p. 197.

29. Este punto se apoya en datos de campo (véase John Burdick, op.cit.).

30. Más detalles en: Patricia Birman y David Lehmann, "Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony; the Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil", *Bulletin of Latin American Research*, 18, 2, abril 1999.

¿Trabajo polivalente, trabajo tóxico?

Daniel Cohen



La era de la información es el contrapunto radical del consumo de masas tal como fue concebido en el siglo XX. La obsesión de estandarizarlo todo, que antes galvanizaba las energías, hoy es sustituida por el impulso obsesivo a desestandarizar las tareas y los productos. Se espera que los trabajadores sean polivalentes, se espera que las series de producción sean cortas, exactas en el tiempo y casi a medida. Para seguir con la comparación audiovisual, puede decirse que el zapping se ha convertido en el nuevo estandarte del mundo moderno: un Aldous Huxley actual señalaría que el control remoto es el símbolo de un mundo cuyos ha-

bitantes exclaman “¡santo zap!” cuando se ponen nerviosos.¹

Del lado del consumo, son escasos los telespectadores que tienen decidido, antes de sentarse frente al televisor, qué film o qué programa verán. Más bien, se hace zapping hasta encontrar lo que gusta e, incluso en ese momento, se sigue haciendo zapping durante toda la noche. Del lado de la producción, el trabajador también debe hacer zapping de un tipo de tarea a otra. El ejecutivo que tipea sus cartas y responde su correo electrónico, el conserje de hotel que también prepara la contabilidad del día siguiente, la dactilógrafa que debe hacer los pedi-

dos de reposición, el garagista que vende pólizas de seguro o compra autos usados, el empleado de banco encargado de abrir una cuenta, que también ofrece, en función de la información que está manejando, productos financieros adaptados a ella o, a la inversa, decide rechazar una chequera. Todos estos ejemplos atestiguan la variedad de las nuevas tareas. A la especialización del fordismo la reemplaza la “polivalencia” de nuestros tiempos modernos.²

Paradojas sobre el zapping

Para captar la nueva naturaleza del trabajo conviene volver a lo que afirmaba Adam Smith sobre la división del trabajo en general: la productividad de los trabajadores reside, sobre todo, en la especialización de sus tareas. Cuanto más estrechamente se limite un trabajador a un tipo de tarea, más eficazmente la llevará a cabo. Retomando esta idea, Gary Becker y Ken Murphy plantean un dilema: si se acepta lo que dijo Adam Smith acerca de las ventajas de la división del trabajo, ¿cómo entender las razones de sus límites?³ Tomemos un ejemplo académico: imaginemos a un investigador que limite su saber a un período muy breve, la Francia del primer semestre de 1789 por ejemplo. Su competencia será, sin duda, muy precisa, pero los inconvenientes de tal especialización extrema son evidentes: para utilizar plenamente sus conocimientos sobre el primer

semestre de 1789, es necesario *coordinar* este saber con los especialistas del semestre precedente y siguiente, y paso a paso con la historia de todo el siglo. Los límites materiales e intelectuales de este proceso de coordinación explican por qué cada especialista de un período debe necesariamente ser generalista sobre los otros, tanto para comunicar su saber como para utilizar el saber de los demás.

Consideremos la informática como un modo de reducir el costo de estas comunicaciones. Aceptemos que ella es a la circulación de las ideas lo que la electricidad es a la transmisión de la energía. Si seguimos el argumento de Becker y Murphy, la informática debería provocar un *alza* de la especialización, así como la electricidad condujo a una mayor división del trabajo. Cada trabajador podría especializarse más en el área de su competencia, ya que le sería más fácil recurrir a las competencias de los otros. Pero ¿cómo entender entonces la paradoja económica del zapping, a saber una contradicción aparente entre la reducción del costo de la coordinación y, al mismo tiempo, un descenso de la especialización en las tareas? ¿Cómo explicar que el número de tareas que antes se realizaban por separado, de manera especializada, hoy estén a cargo de la misma persona?

La respuesta a estas preguntas puede buscarse en varios niveles.⁴ En primer lugar, la coordinación de tareas se ha convertido en una nueva tarea productiva que, por su mismo carácter, no puede especializarse (del mismo modo que, en matemáticas, el conjunto de todos los conjuntos no es un conjunto). Navegar en la *web* a la búsqueda de informaciones cuya forma no siempre se conoce, como un telespectador que hace zapping buscando un buen programa, es una actividad necesariamente “polivalente” que no se puede delegar o que es difícil delegar.

También se puede interpretar la nueva polivalencia del mundo informático a partir de un segundo eje. Consideremos el ejemplo del ejecutivo que tipea sus propios textos. Absorbe una parte de las tareas que antes realizaba una secretaria. Puede decirse que la

informática participa de este modo en la racionalización del trabajo de oficina, expropiando a las secretarías de una parte de su saber y de su oficio. En este caso, la informática *destruye* los viejos oficios al poner los saberes correspondientes en el dominio público. La polivalencia del trabajo sólo es posible porque una tarea (la del secretariado) ha sido banalizada hasta casi desaparecer.

Una tercera explicación de la polivalencia informática se relaciona con el hecho de que el nuevo mundo productivo se caracteriza por estructuras jerárquicas mucho más planas que en el pasado. Los empleados ya no están sometidos al control de sus jefes sino a la regulación de los programas informáticos.⁵ No hay más un jefe de camisa blanca que da sus órdenes a un empleado de camisa azul. La camisa tiene un color intermedio; quien la lleva está capturado por un problema que debe resolver. La reducción del costo de la comunicación produce, en este caso, la destrucción de otro tipo de tareas, ligadas a las viejas formas de transmitir las órdenes. Lo mismo que en el caso de las secretarías, ciertas tareas de los jefes han sido liquidadas por la revolución informática.

Finalmente se puede señalar un principio esencial que explica la nueva polivalencia del trabajo: la guerra a los tiempos muertos. A la noche, el sereno prepara la contabilidad del día siguiente realizando dos tareas sin lazos informacionales ni jerárquicos. El hecho de que se le exija la realización de estas dos tareas es prueba de una nueva obsesión de la organización del trabajo: hacer la guerra a la pérdida de tiempo, no pagar un sueldo a la gente para que no haga nada... Como lo mostró brillantemente Philippe Askenazy, el crecimiento sistemático de los accidentes de trabajo en los procesos de reorganización industrial es síntoma de que está operando un nuevo “stajanovismo”. El viejo modelo productivo tenía la obsesión de especializar las tareas cada vez más; el nuevo régimen busca gastar menos, comprimiendo la mayor cantidad posible de tareas en la misma persona.

Esta intensificación del trabajo po-

dría explicarse argumentando que la informática facilita el zapping de una tarea a otra: el sereno nocturno está separado del programa de contabilidad sólo por un clic de *mouse*. Es más fácil hacer dos cosas a la vez. Se podría decir que la informática, objetivando los procedimientos, convierte el saber profesional, que ha dejado de pertenecer a cada trabajador, en un bien común de la empresa. En este sentido, sigue la obra de estandarización comenzada por el fordismo.⁶ Pero hay mucho más que este dato tecnológico. Puede interpretarse la paradoja del zapping como una variación de la paradoja de los comediantes, que explicaba, por la suba secular del precio del trabajo humano, el hecho de que las actividades “demasiado humanas” estaban fatalmente en peligro. La misma evolución histórica explica por qué los “tiempos muertos” son cada vez más costosos. Todo lo que contribuya a que un empleado absorba la tarea de otro empleado implica economías de gestión que hoy son más importantes que en el pasado.

Este principio puede verificarse de manera sencilla: cuanto más alto está alguien en la escala de ingresos, más sobrecargado de trabajo. Aunque nadie deba lamentarse por esto, las investigaciones muestran que los gerentes preferirían, muchas veces, ganar y trabajar menos. Igualmente, más gerentes que otros empleados piensan que se les paga menos de lo que se debería (!). Sin sombra de ironía, lo expone *The Economist*: “Sus ventajas naturales (comedores lujosos..., etc.) han desaparecido. En su vida diaria, viajan cada vez más comiendo cualquier cosa en los aviones...” En efecto, hoy los gerentes son responsables de una carga que antes se compartía entre tres a cinco personas. También ellos están sometidos al achicamiento de las estructuras jerárquicas y, de pronto, el gasto físico y, sobre todo, psíquico acorta sus carreras; una vez que han llegado, cada vez más temprano, salen del mercado de trabajo en relación de dependencia, para convertirse en consultores por cuenta propia.

Lo que endurece esta intensificación del trabajo es también el hecho

de que ella no impide en absoluto que las diversas tareas, realizadas hoy por la misma persona, sigan siendo muy especializadas. El ejecutivo que tipea sus cartas no está menos especializado que sus predecesores. Simplemente agrega a su trabajo de dirección el de su secretaria. Así, la revolución informática puede compararse con lo que significó la progresiva desaparición de las tierras en barbecho, a principios del siglo XVIII, cuando los campesinos aprendieron a trabajar los campos haciendo rotar los cultivos para evitar que las tierras quedaran sin uso cada tres años. Lo que ha retrocedido es el barbecho humano. Esta situación hace que incluso *The Economist* afirme en 1999 que la empresa se ha vuelto un “mundo tóxico”.

Lecciones del fordismo

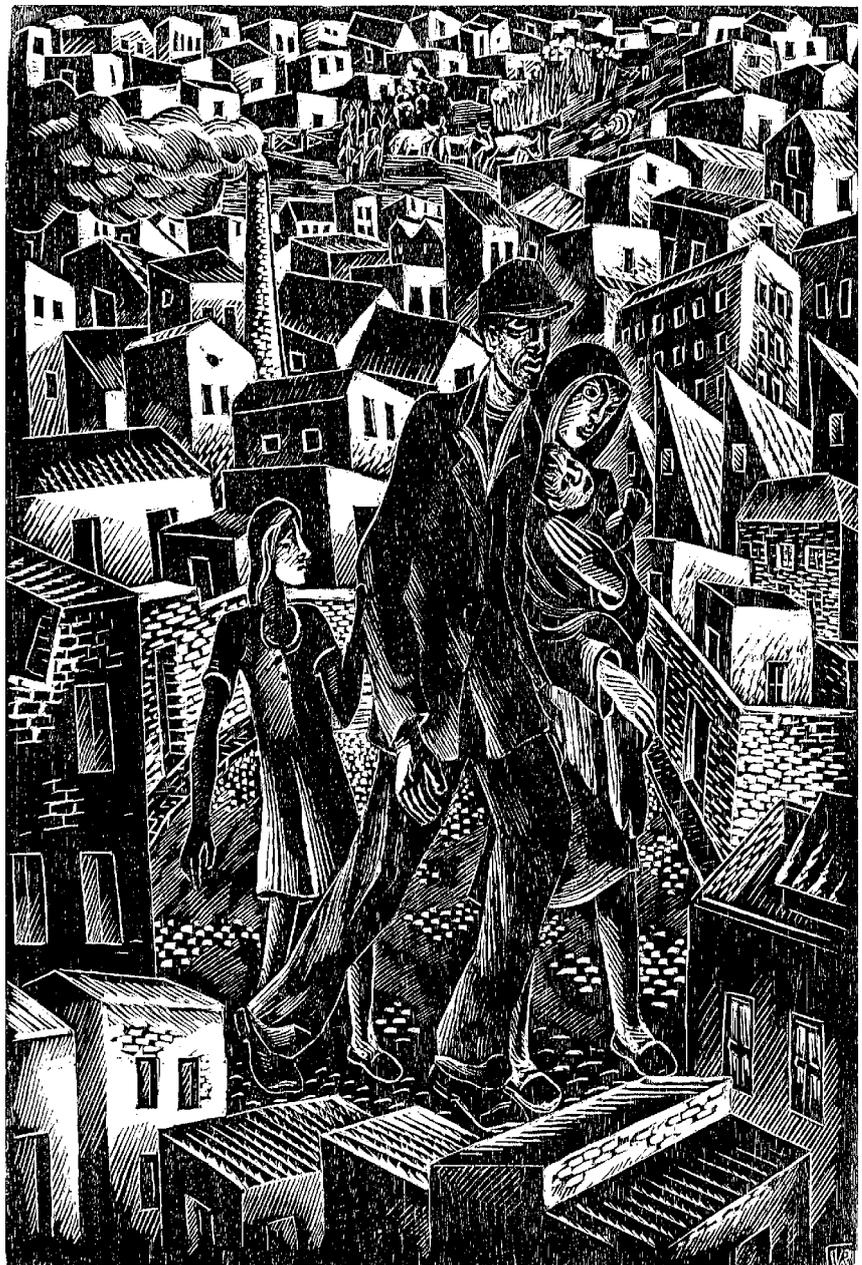
Para captar toda la importancia de los cambios que se están produciendo en la organización del trabajo, es necesario retroceder hasta las fuentes de lo que causó la crisis de la organización laboral fordista. El fordismo creía que era posible construir un mundo productivo basado sobre la idea de que un hombre puede sumergirse totalmente en la tarea asignada. Pero, incluso desde un punto de vista económico estricto, el embrutecimiento programado del hombre frente a una máquina tiene un costo considerable: el trabajador se aburre, sufre, se distrae. El ausentismo, el *turn-over*, se convirtieron rápidamente en las llagas de la “organización científica del trabajo”. La concepción misma del trabajo en la cadena de montaje vuelve el sistema extremadamente vulnerable frente a la defección de cualquiera de los eslabones que la integran. Las tasas de problemas de trabajo en la cadena son, de hecho, espectaculares. El sabotaje discreto o, simplemente, la distracción de los obreros se pagan muy alto. La prueba es el porcentaje elevado de aquellos cuya tarea es supervisar el trabajo de los otros.

Desde el comienzo del fordismo, el problema fue claro para los directores de las empresas. Primero recurrieron al auxilio de psicólogos, quienes

les dijeron que era necesario crear un clima “afectivo”. Se trató así de reafirmar la unidad del hombre, que debe ser respetada, ya que no es una máquina entre las máquinas. Se tomaron en cuenta las dificultades familiares del trabajador (*counselling*).⁷ Para conjurar el sufrimiento del hombre solitario frente a la máquina, Henry Ford comprendió que debía hacer bastante más: duplicar su salario. En 1914, provocó el episodio quizás más célebre de las relaciones laborales: ofreció a los obreros los famosos “five dollar days”, cuando su salario oscilaba entre los dos y los tres dólares. Al día siguiente, más de 10.000 trabajadores

se agolpaban frente a las puertas de las fábricas Ford. Los analistas coinciden en que “fue un buen negocio para Ford”. El apego de los trabajadores a la empresa, su motivación, su productividad crecieron. Según el cálculo del responsable de recursos humanos de Ford, John Lee, la productividad de los trabajadores aumentó un 51 % en 1914; el ausentismo se redujo a la mitad, y creció la “docilidad” de la mano de obra...

En palabras del propio Ford, este crecimiento de los salarios fue la más formidable medida de reducción de los costos. De todas formas duró poco. Casi enseguida, Ford comprendió que



no era suficiente duplicar los salarios para que se acrecentara, de una vez para siempre, la productividad de sus obreros. Lo que contaba, en efecto, es que a los obreros se les pagaba el doble que en otras partes. Entonces, el resto de la economía, de Hollywood a McDonald, se alineó de acuerdo con los estándares fordistas y Ford descubrió justamente que el efecto producido por los aumentos de salarios sobre la motivación de los trabajadores tenía corta duración. La gran máquina fordista, conocida por su capacidad para aumentar la productividad, estaba inexorablemente condenada a desinflarse. Contrariamente a lo que creyeron sus profetas, ella no puede crear un mundo mejor para todos. Sólo puede ser una etapa en la historia del capitalismo.

La “e” del trabajo

La crisis del fordismo revela un mecanismo profundo: la productividad de los obreros no es un dato intangible establecido por la educación o la experiencia. Depende de una variable cardinal: la *cooperación*, voluntaria o impuesta, del obrero con la empresa. La productividad latente de un obrero sólo se revela con su consentimiento. Siempre existe un desfase entre el trabajo que se paga y el trabajo que se recupera efectivamente, que depende del *esfuerzo* desplegado por el obrero para realizar la tarea asignada. La ciencia del trabajo, la ergonomía, ha fijado un término: la oposición entre el trabajo “prescrito” (la tarea que se le impone al obrero) y el trabajo “real”, que es lo que el hombre hace en verdad. El trabajo “real” depende, para hablar a la manera de los lacanianos, de la *e* con la que los especialistas en organización designan el *esfuerzo* secreto de los trabajadores, la medida de su *asentimiento*.⁸

Para captar esta noción, los economistas desarrollaron, en los años 1980, una teoría que terminó convirtiéndose en uno de los ejes de la teoría del mercado de trabajo: el *salario de eficiencia*.⁹ Originalmente, la teoría se basó en observaciones hechas sobre economías en vías de desarrollo durante la

década de 1950. Al aumentar el salario obrero, en los países pobres, se lograba aumentar su productividad más que proporcionalmente. Por lo tanto, era rentable pagar “bien” a los obreros por la simple razón de que, haciéndolo, se les permitía alimentarse, alojarse y cuidarse, lo que redundaba en un aumento de su productividad. Transpuesta a los países industriales, esta teoría se corresponde con el descubrimiento de Ford: pagar más a los obreros es un buen negocio para sus patrones.¹⁰ Si los obreros perciben que corren el riesgo de perder un “buen” salario, al que no podrían acceder en otra parte, se incentiva su cooperación: entran en el juego (forzado) de movilizar sus esfuerzos. La diferencia que debe separar el salario de un obrero “productivo” del “resto” vuelve evidente la necesidad de una oposición entre un sector “moderno”, cuyos salarios son altos, y un sector “arcaico”, donde son bajos y del cual los obreros son arrancados por los procesos de modernización. La teoría del salario de eficiencia devela así el límite necesario a la extensión del primer sector respecto del segundo. Como se vio, el fordismo se sale de esta norma desde el momento en que penetra todas las



capas de la sociedad. Y entonces, la dualidad entre mundo moderno y mundo arcaico debe repensarse.

Se puede analizar el alcance de esta teoría volviendo al marxismo. La teoría económica de Marx está construida sobre una idea fundamental: la distinción entre el trabajo y lo que Marx llama “fuerza de trabajo”. Para Marx, a un obrero se le paga lo que cuesta “reproducir” su “fuerza de trabajo”. Por este precio, sin embargo, el obrero puede trabajar más. Si se necesita, digamos, el equivalente de cuatro horas de trabajo para alimentar a un obrero, éste bien puede trabajar diez horas: el patrón se guarda un “plusvalor” que mide una diferencia. Esta distinción crucial entre trabajo y fuerza de trabajo, en algún sentido, se mantiene en las teorías modernas, pero podría decirse, si se permite un juego de palabras, se conserva invertida. Para las teorías modernas, sólo puede comprarse el “trabajo”, es decir el número de horas durante las cuales el obrero está obligado a una tarea. Lo que se espera de él, sin embargo, es que entregue su “fuerza de trabajo”, es decir el esfuerzo secreto, la *e* de la teoría económica, que hará que su trabajo sea eficaz.

Siguiendo esta distinción, se puede decir que la revolución informática radicaliza la estructura de órdenes más de lo que lo hizo el fordismo. La autonomía del trabajador, lo que los anglosajones denominan el *empowerment*, que consiste en confiarle una responsabilidad mayor, es, en los hechos, el medio de volver directamente mensurable su compromiso con la empresa. Para usar el lenguaje de la ergonomía: el mundo moderno cambia radicalmente la naturaleza de lo que está “prescrito”. Ya no se trata sólo del esfuerzo físico o la atención puesta en la tarea; se trata de la subjetividad misma del trabajador.

La “nueva condición obrera”

Cuando el cine comenzó a utilizar los principios de la producción en cadena, se puso en cuestión la idea ingenua de que la tecnología es la única causa de la evolución de los modos

organizacionales. Desde un punto de vista técnico estricto, nada obligaba a los productores de Hollywood a inspirarse en el trabajo en cadena para fabricar sus filmes. No es una tecnología lo que Hollywood importó de las fábricas Ford, sino una cierta manera de organizar el trabajo humano. Del mismo modo, la nueva organización del trabajo que acompaña a la revolución informática corresponde a algo muy diferente de las necesidades técnicas. No fue creada por ellas. La guerra a los tiempos muertos, la polivalencia, las estructuras jerárquicas planas fueron experimentadas mucho antes de la aparición de las computadoras portátiles; aparecieron en los años 60 en Japón, en las fábricas Toyota.

La gran transformación introducida por lo que luego comenzó a llamarse “toyotismo” consistió en introducir mucha flexibilidad en las tareas de ejecución. Un obrero, cuando comprueba un defecto, llama a sus compañeros inmediatos y no a sus superiores jerárquicos, para corregirlo más velozmente. Se le pide también que “reprograme” solo la cadena de montaje para cambiar, si es necesario, el color de los autos. En el sistema Toyota, la información circula por medio de afiches (los célebres “Kan-Ban” emblemáticos del sistema) colocados en cajas en las que los obreros indican las partes que necesitan para responder, en tiempo real, a los pedidos de los clientes. Estamos lejos del intercambio de información que hoy permite la informática, pero el principio ya existía: el escalón más “bajo” en la línea de producción hace subir la información hacia los niveles superiores y se convierte en un actor comprometido y no en un espectador de la producción. El economista nipo-americano Aoki resume de este modo el aporte de la empresa japonesa: “La principal diferencia entre la empresa americana y la japonesa es que la americana privilegia la eficacia, lograda por una especialización muy sutil y una demarcación muy nítida entre las tareas, mientras que la japonesa insiste en la capacidad con que el grupo de obreros puede enfrentar las urgencias locales de modo autónomo, aprendien-



do a actuar y a compartir conocimientos en el taller”.¹¹

Durante mucho tiempo los norteamericanos pensaron que no lograrían alcanzar a los japoneses en el terreno de la “calidad”, porque desconfiaban de sus propios obreros. Fue necesaria la experiencia de los “transplantes” (de filiales de empresas japonesas a los Estados Unidos) para que se convencieran de que era posible actuar del mismo modo. Los “círculos de calidad”, la capacidad que cada obrero podía desplegar frente a un inconveniente y solucionarlo recurriendo a sus compañeros, les permitió a los americanos “enriquecer” el contenido del trabajo y mejorar considerablemente la “calidad final” del producto. Si fuera necesario resumir en una estadística la diferencia entre el trabajo en la cadena fordista y la organización toyotista, el indicador sería la “tasa de defectos”: menor, en dos tercios, en las empresas Toyota.

Sin embargo, la figura del obrero en cadena no ha desaparecido. En 1991, casi 600.000 obreros trabajaban bajo ese sistema en Francia. Pero la clase obrera de fábrica, en su porción menos calificada, ha sido progresiva-

mente destruida por la automatización de la producción. En quince años, de 1982 a 1997, un millón de empleos obreros desaparecieron. La industria química, por ejemplo, suprimió la mitad de los empleos no calificados.¹² Todavía en 1982 había 100.000 obreros no calificados en la metalurgia, 170.000 en la indumentaria, y casi 100.000 en la industria textil. Estas tres categorías hoy sólo representan 30.000 empleos. Como afirman Goux y Maurin: “La declinación de la clase obrera no es sólo cuantitativa, es sobre todo cualitativa. Las personas no calificadas no integran ya esos equipos de las grandes líneas de montaje de los años sesenta. Están, en cambio, dispersas en las empresas de limpieza o de vigilancia que llegan a los nuevos establecimientos industriales, a la noche, cuando éstos cierran”.

Más allá de los números, lo que llama la atención es la recomposición de los lugares donde se ejerce hoy la profesión obrera. En los años sesenta, las tres cuartas partes de los obreros trabajaban en la industria. Hoy, más de la mitad trabaja en los servicios, en empresas mucho más chicas que antes. Para muchísimos de ellos, el contacto con la clientela es frecuente: casi el 40 % de los obreros declaran que su trabajo depende directamente de las exigencias de la clientela o del público. Los nuevos empleos obreros son los de reparadores, conductores, encargados de mantenimiento. La nueva clase obrera, mezclada en lo esencial con los empleados, está hoy más en los hipermercados que en la industria del automóvil. Soporta toda la fuerza de la presión del “cliente”.

El trabajo en carne viva

El toyotismo pretendió resolver el problema que encontró el fordismo: obtener el asentimiento del trabajador implicándolo en la organización del trabajo. El balance psíquico está perfectamente sintetizado en el informe de la Agencia Nacional sobre las condiciones del trabajo: “Las prácticas de *management* por excelencia (círculos de calidad, grupos de expresión) presentan la empresa como un lugar de

acción floreciente para el asalariado. Las formas de la polivalencia observadas, que valorizan la excelencia y la performance individual, y multiplican las rotaciones en los cargos más exigentes, tienen efectos devastadores. Predominan las frustraciones, el aislamiento y la competencia". Los daños en términos de salud mental se han vuelto una de las causas mayores de ausentismo.

Todo sucede como si el mundo moderno hubiera engendrado una formidable inversión de la carga de la prueba. La empresa ya no debe vigilar a sus obreros. Son los obreros quienes están obligados a demostrar a la empresa que han cumplido con su deber. Para decirlo con palabras de Jean Baudrillard: "El individuo hoy está menos alienado por el hecho de que se sabe todo sobre él que por el hecho de que se le pide que sepa todo sobre él mismo. Este es el principio de una servidumbre nueva y definitiva". Incluso si la forma clásica del trabajo asalariado no es cuestionada obligatoriamente, hay, de todos modos, una ruptura mayor con la organización industrial anterior. La empresa quiere pagar el trabajo "real" y no, como antes, las horas de presencia. Todo sucede como si se hubiera volatilizado la función protectora de la empresa en relación a las reglas de competencia del mercado. La competencia es interna a la empresa, o se externaliza en los contratos de personal. Como sea, la competencia lo rige todo. El estrés se convierte en modo de regulación de la

sociedad postfordista. El trabajo vivo se convierte en trabajo en carne viva. Y el riesgo de quemarse, *to burn out*, es el nuevo límite de la organización del trabajo.

Este bascular de la organización del trabajo, que hace de la implicación del trabajador con su tarea el nervio de la eficacia productiva, marca la historia reciente de las enfermedades mentales. Como lo muestra Alain Ehrenberg,¹³ las neurosis "habituales", ligadas a conflictos con diferentes figuras de

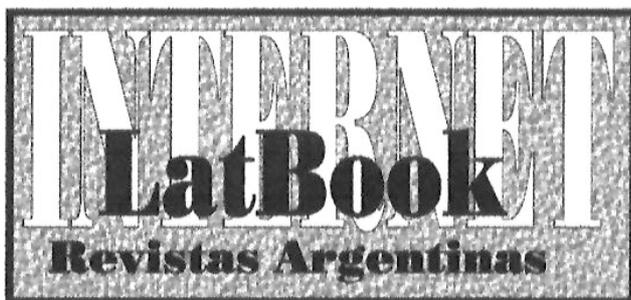
la autoridad (del padre, de la familia...) ya no son la mayoría de las enfermedades mentales. Dejaron su lugar a las depresiones que traducen el miedo de no estar a la "altura", de no poder cumplir las "performances". Como lo afirman Danièle y Robert Linhart, los nuevos términos "autonomía, espíritu de iniciativa, cooperación" tienen como contrapartida "sufrimiento, angustia, malestar, impotencia, estrés, miedo".¹⁴ En la actualidad, no se descomponen las máquinas sino los hombres.

36

Notas

1. Este artículo de Daniel Cohen, economista, Ecole Normale Supérieure, forma parte de su próximo libro, *Nos temps modernes*, París, Flammarion. Fue publicado por la revista *Esprit*, en un dossier titulado "Quel capitalisme? Quelle critique du capitalisme?", número 1, enero 2000.
2. Los ejemplos fueron extraídos de Lindbeck y Snower, "Multi-Task Learning and the Reorganization of Work", *IZA Discussion Paper*, abril 1999; y Robert Rochefort, *Le consommateur-entrepreneur*, París, Odile Jacob, 1997.
3. Gary Becker y Ken Murphy, "Specialization and Coordination", *Quarterly Journal of Economics*, 1991.
4. Los argumentos presentados deben mucho a la tesis de Philippe Askenazy, *Innovations technologiques et industrielles, internationalisation et inégalités*, París, EHESS, 1999.
5. Retomando una fórmula de Michel Gollac, "Différences ou divisions? La diversité des métiers ouvriers", en: J. Kergouat (ed.), *Le monde du travail*, París, La Découverte, 1998.
6. Sobre estas cuestiones, véase Michel Gollac, "La diffusion de l'informatique au travail", *Données sociales*, París, Insee, 1993.
7. Véase el conjunto de artículos sobre el tema en *Les histoires de la psychopathologie du travail*, París, Octarès Editions, 1996.
8. Los teóricos de las organizaciones indus-

- triales, y con ellos la teoría económica en su conjunto, están convencidos de la importancia capital de la distinción entre variables económicas observables y las que no lo son o sólo lo son indirectamente. Para el fundamento de la nueva teoría de las organizaciones industriales, véase: Jean Tirole, *Industrial Organization*, MIT Press; y para sus bases económicas, Jean-Jacques Laffont, *Cours de théorie microéconomique*, París, Economica, 1982.
9. El artículo de referencia es de C. Shapiro y J. Stiglitz, "Efficiency Wage as a Worker Discipline Device", *American Economic Review*, 1984.
 10. La idea ya está en Adam Smith: "Where wages are high accordingly, we shall always find the workmen more active, diligent and expeditious than where they are low".
 11. M. Aoki, *Information, Incentives and Bargaining in the Japanese Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
 12. Dominique Goux y Eric Maurin, "La nouvelle condition ouvrière", *Notes de la fondation Saint-Simon*, octubre 1998.
 13. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, París, Odile Jacob, 1998. Según ciertas estimaciones dadas por Ehrenberg, casi el 50 % de las enfermedades psíquicas hoy se emparentan con las "depresiones", 30% con las neurosis, 20 % con las psicosis.
 14. "L'évolution de l'organisation du travail", *Le Monde du Travail*, cit.



Punto de Vista

incluye los sumarios de sus ediciones en la base de datos **Latbook** (libros y revistas). Disponible en Internet en la siguiente dirección:
<http://www.latbook.com>

ESTUDIOS SOCIALES

Revista Universitaria Semestral

Consejo de Redacción: Darío Macor (Director), Ricardo Falcón, Eduardo Hourcade, Enrique Mases, Ofelia Pianetto, Hugo Quiroga

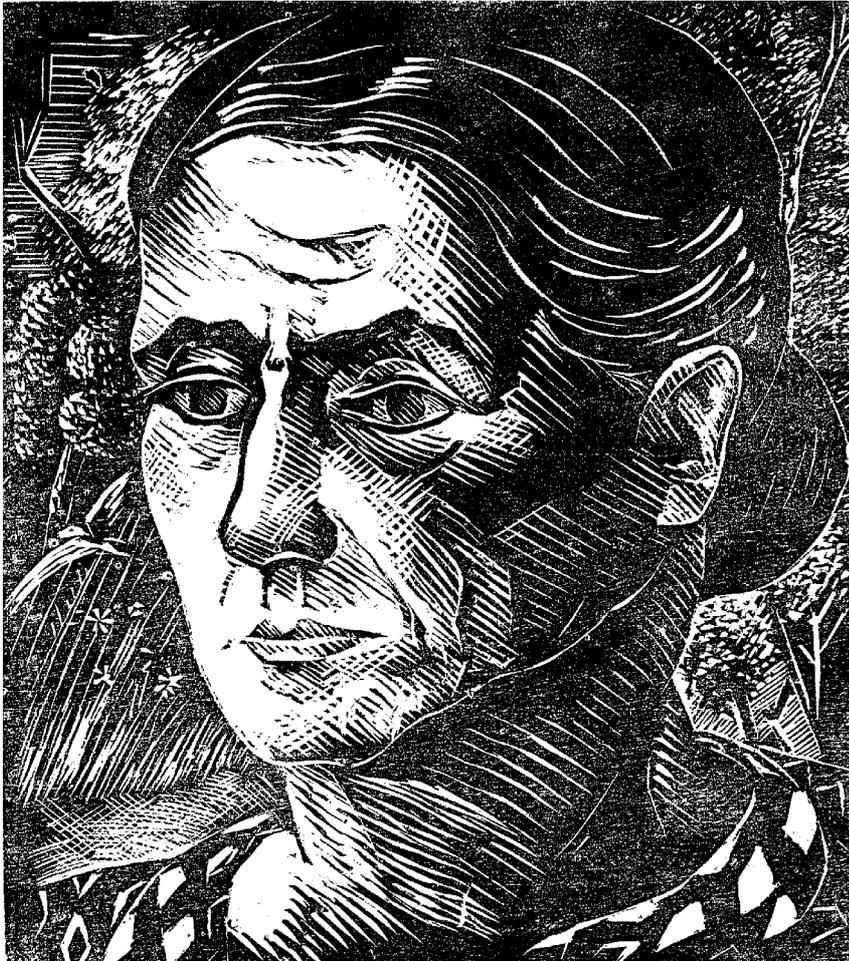
Nº 17 - Segundo semestre 1999

Escriben: Funes • Pagano • Rodríguez • Paura • Tcach • Servetto • Vilas • Fernández • Carozzi • Leis

ESTUDIOS SOCIALES, Universidad Nacional del Litoral, 9 de julio 3563, Santa Fe, Argentina; telefax directo: (042) 571194
 DIRIGIR CORRESPONDENCIA A: Casilla de Correo 353, Santa Fe, Argentina

La escritura de la sociedad

Alejandro Blanco



Géneros confusos

La miseria del mundo, fruto de una investigación colectiva dirigida por Pierre Bourdieu y recientemente traducida al español,¹ es un libro difícil de contar, como cuando decimos “este libro habla de tal cosa o de tal otra” o “analiza esto o aquello”. En su casi totalidad, está compuesto por testimonios de personas de orígenes sociales y profesionales extremadamente diversos: maestros, obreros, jóvenes, empleados, comerciantes, pequeños productores rurales, funcionarios, inmigrantes, etc. “Entregamos aquí —dice Bourdieu en su presentación— los

testimonios que nos dieron hombres y mujeres en relación con sus existencias y la dificultad de vivir”.

Pero los testimonios no están integrados al cuerpo del libro a la manera de unos datos —entre otros— a los que habitualmente el investigador acude para explorar un problema, construir una hipótesis o ilustrar un tesis. Formalmente, no son lo que de ordinario figura como el anexo de una investigación. Son, se diría, *el libro* (en varias oportunidades, incluso, Bourdieu se refiere a los entrevistados como a los *autores*). Y no obstante, el libro lleva la firma de Bourdieu. ¿Quién habla entonces?

37

A través del testimonio de los entrevistados, el libro muestra la diversidad concreta de experiencias de sufrimiento, de desclasamiento y el sentimiento de degradación y humillación bajo todas sus formas. Pero *La miseria del mundo* carece de un objeto específico, delimitado, preciso. Los maestros, los jóvenes, los empleados, etc. no han sido aquí convocados para hablar de un problema en particular: la desocupación, el sistema universitario, la televisión, el sistema político o la relación de algunos de esos fenómenos con algunos otros. En rigor, los testimonios hablan de todo, o de todas las cosas que están en la tapa de los diarios y que los entrevistados experimentan como sus problemas: la adversidad entre vecinos, la decadencia de los barrios, los efectos de la desocupación y de la precarización laboral, los conflictos con los inmigrantes, los problemas con la escuela, la policía, la negligencia del Estado, etc.

Pero *La miseria del mundo* no está enteramente compuesto de testimonios. Además de la introducción ya mencionada y de un capítulo final escrito por Bourdieu, cada uno de los testimonios está precedido, a su vez, de un texto (del propio Bourdieu o de alguno de sus colaboradores) en el que se sugieren hipótesis e interpretaciones sobre las cuestiones referidas en las entrevistas y sobre los diferentes

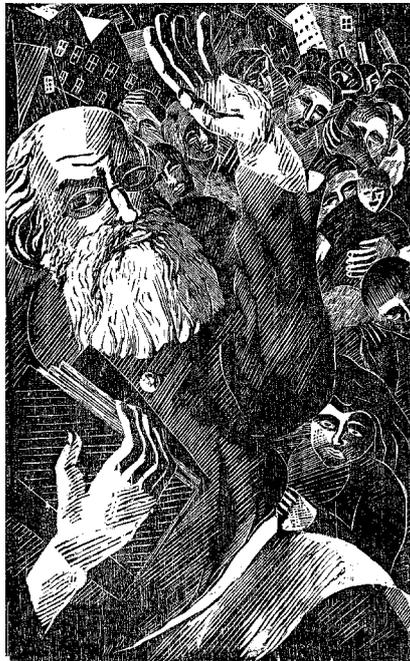
1. Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.

modos de tratarlas y sus consecuencias. El pasaje de una entrevista a la otra implica, para el lector, el tránsito por dos registros de lengua extremadamente diferentes: del más familiar de la lengua común (o del “lenguaje ordinario”) al de una lengua en extremo especializada, la del concepto, la teoría y la metodología. ¿Las mismas cuestiones en diferentes registros de lengua? La reflexión sobre el lenguaje de los últimos años nos obliga a sospechar de una respuesta afirmativa. ¿Qué es entonces lo que el lector tiene entre sus manos o qué es lo que debe entender que tiene: una investigación sobre los problemas de las personas (al menos de las entrevistadas) o sobre los problemas que las personas dicen que tienen?

La miseria del mundo es un libro de sociología escrito por un sociólogo. Sin embargo, no hay prácticamente referencias sociológicas y sí, sorprendentemente, muchas referencias literarias. En las pocas, muy pocas páginas de la introducción, Bourdieu cita a William Faulkner, a James Joyce y a Virginia Woolf. También a Patrick Süskind. Hacia el final, aparece el nombre de Flaubert. La primera página del libro, firmada por Bourdieu, lleva por título “Al lector”, como en *Las flores del mal* de Baudelaire. Muchos de los títulos de las entrevistas están concebidos como títulos de cuentos o de novelas. Así, por ejemplo, “¡Ah, los buenos tiempos!”, que bien podría ser el título de una novela de Dickens; o “Testigo silencioso” y “El engranaje”, que nadie dudaría en calificar como buenos títulos para un relato policial o de espionaje. En ocasiones se adopta literalmente el título de una novela, como en “Una misión imposible”. No falta igualmente la alusión al título de un obra conocida, como en la “La obra robada” que remite naturalmente a “La carta robada” de Poe.

Lo sorprendente no es, sin embargo, la presencia de la literatura en sí misma. Bourdieu ha consagrado a ella numerosos y muy buenos trabajos, a los que siempre podrá reprochárseles (a veces, hay que reconocerlo, un poco inútilmente) su “sociologismo”, pero en los que no resulta difícil reconocer la inauguración de una perspecti-

va de exploración del “hecho literario” indiscutiblemente novedosa y fecunda. Lo que sorprende, en cambio, es la manera en que la literatura está presente. Bourdieu cita a Faulkner, a Joyce y a Woolf cuando, en relación a las “urbanizaciones” o a las escuelas, se refiere a ellos como lugares “difíciles de describir y pensar”, cuya comprensión exige el reemplazo de las imágenes simplistas y unilaterales por representaciones más complejas y múltiples. En suma, Bourdieu ha acudido a Faulkner, Joyce y Woolf para explorar formas narrativas alternativas al relato tradicional —que es también el de la sociología— fundado en el pun-



to de vista exterior y único del observador/narrador, en beneficio de una perspectiva que incorpora la pluralidad de puntos de vista coexistentes y muchas veces en conflicto. Flaubert es evocado como modelo de una “democratización de la postura hermenéutica” al sugerir la necesidad de aprender a mirar Ivetot con la misma consideración con que naturalmente miramos Constantinopla. De manera análoga, según Bourdieu, deberíamos estar dispuestos a conceder a los relatos de las aventuras corrientes de gente igualmente corriente, en este caso, a los testimonios de los entrevistados, la misma mirada acogedora que somos capaces de dirigir a los persona-

jes de las grandes obras literarias, a los textos filosóficos o a las biografías de personas influyentes.

La relación de Bourdieu con la literatura no es ya entonces la de un sociólogo con su objeto sino la de un narrador en problemas. Pero *La miseria del mundo*, ¿es un libro de literatura o de sociología? Los testimonios de los entrevistados no son un cuento, pero hay que leerlos como si lo fueran (la democratización de la postura hermenéutica es también, formalmente, el equivalente de un pacto de lectura que Bourdieu explicita y exige como condición para la comprensión de lo que está por leerse). No son literatura porque cuentan una historia real y no imaginaria (o al menos la historia real de los entrevistados tal como ellos se la imaginan), aunque hay géneros literarios que también toman lo real como materia literaria. Pero dejemos de lado este último caso y admitamos por un momento que las historias que cuenta la literatura son enteramente imaginarias, ¿por qué tenemos, sin embargo, la impresión de que son verdaderas? ¿Dónde está entonces la diferencia entre ciencia y literatura? ¿hay alguna manera de distinguir verdad sociológica de verdad literaria? Bourdieu coloca así un problema que ha desatado las polémicas probablemente más apasionantes de este siglo: el de la representación de lo real, y con él, el de las relaciones entre el discurso y su referente.

Pero, ¿qué son todos estas referencias literarias? ¿La exhibición vanidosa de la cultura literaria de un sociólogo? Todo parece indicar que no. Desde el momento mismo en que Bourdieu busca en la literatura una *forma*, un modelo narrativo alternativo a la forma tradicional, está enunciando una tesis: el conocimiento social pone en juego cuestiones de forma, de escritura y de retórica. O de otra manera: la sociología, aun la más descriptiva, aun la más etnográfica, aun la más “gris”, se escribe. Y las elecciones sobre escritura determinan el modo en que lo real es representado en el discurso.

En fin, *La miseria del mundo* es un libro, si se me permite la expresión, “fuera de género”, y en las difi-

cultades que, como consecuencia de ello, se experimentan para definirlo (o que experimenta al menos quien esto escribe), está, intuyo, tanto la riqueza y la innovación como los interrogantes que suscita. Pues esa innovación no está, claro, en el uso masivo de la “entrevista en profundidad”, técnica que, aunque novedosa en la ya extensa producción de Bourdieu, es casi tan vieja como la sociología y en los últimos años, incluso, se ha vuelto proliferante. Tampoco hay innovación por el lado de los conceptos. Desfilan a lo largo del libro todos aquellos que sus lectores ya conocen: campo, habitus, capital social y cultural, posición, espacio social, etc. La innovación está, tengo la impresión, en la estructura misma del libro, en la puesta en forma del material y en el modo en que Bourdieu problematiza el acto mismo que está detrás del testimonio, el de “dar la palabra al otro”, y que pone en juego una interrogación sobre el lugar del sujeto de la ciencia misma.

Por su estructura, por su composición, *La miseria del mundo* enfrenta todos los interrogantes y dilemas que las ciencias sociales cargan sobre sus hombros desde su constitución como disciplinas: ¿qué estatuto tiene el saber del actor en la producción del conocimiento sobre la vida social? ¿Cuál es el lugar del científico en la producción del conocimiento sobre esa vida social? ¿Qué relación existe entre los conceptos científicos y los conceptos legos o entre el saber del científico y el saber común? ¿Qué significa comprender? Hay en juego igualmente un problema ético que Bourdieu expone en la forma de estos interrogantes: “¿Es posible transmitir palabras racistas de tal manera que quien las pronuncia se vuelva inteligible sin legitimar con ello el racismo? ¿Cómo dar razón de sus palabras sin rendirse a sus razones, sin darle la razón?” “¿Cómo evocar, sin excitar el racismo de clase, el peinado de una pequeña empleada y comunicar, sin ratificarla, la impresión que produce inevitablemente en la mirada habitada por los cánones de la estética legítima —*impresión que forma parte de su verdad más inevitablemente objetiva?*” (pág. 541, las cursivas son mías).

Entrevistar

Como la literatura, la sociología también se escribe. Pero la sociología no se confunde con la literatura en el sentido más general del término, pues los problemas de escritura con que tropiezan los sociólogos no están limitados a la instancia o momento de la producción textual. Los sociólogos empiezan a escribir desde el momento en que fabrican el cuestionario, comentan el primer cuadro o realizan la primera entrevista.

A través de la entrevista Bourdieu ha incluido la palabra del otro en el (su) discurso. Pero ¿qué significa *dar* la palabra al otro? ¿Cómo estar seguros de que esa palabra es enteramente “espontánea”, “auténtica”? Bourdieu problematiza los dos caminos tradicionales que, aunque alternativos, son, en el fondo, simétricamente opuestos. El primero es el trazado por el positivismo que hace descansar esa posibilidad en la anulación (neutralidad) del observador. Un observador neutro y un lenguaje igualmente neutro. El segundo es el indicado por lo que llamaré, por comodidad, las sociologías de inspiración romántica o comprensivistas. Antes que la neutralidad distante e indiferente del observador positivista, el camino sugerido aquí es el de la fusión afectiva. Los dos caminos son sin embargo simétricamente opuestos, puesto que ambos presuponen que la palabra del otro emerge cuando desaparece el observador, en un caso, a través del más completo distanciamiento, en el otro, a través de la más completa fusión. Ambas ignoran que la encuesta, aun cuando se distingue de otras formas de intercambio social en la medida en que persigue exclusivamente fines de conocimiento, es, con todo, una *relación social* que tiene efectos —diversos según los casos— sobre los resultados obtenidos. Dichos efectos están ligados en primer lugar a la asimetría cultural que separa al entrevistado del entrevistador. Como toda relación, la de encuesta tampoco escapa al juego de las expectativas mutuas. ¿Cómo saber que el otro dice lo que tiene para decir (los problemas en el trabajo, con sus vecinos, con sus hijos, etc.) o dice lo

que el encuestador quiere escuchar o lo que, según la expectativa que aquél se ha formado de éste, lo que, de acuerdo a las circunstancias, entiende que debe decir?

Antes que distanciarse o fusionarse el sociólogo debe *intervenir* sobre la relación misma (Bourdieu dice explícitamente “actuar sobre la estructura de la relación misma”); de otro modo, se expone a tomar en serio como respuesta un artificio que él mismo ha creado sin saberlo desde el momento en que desconoce la *estructura sociológica* de la relación y sus efectos. Abstenerse de intervenir es dejar actuar en la formulación de las preguntas todas las representaciones (las “pre-nociones”, en el lenguaje de Durkheim) a las que están expuestos tanto los entrevistados como aquellos que entrevistan. ¿Deben confiar éstos que las preguntas que formulan son las mismas que aquellos se harían? La palabra *del* otro no se obtiene sino al precio de un prolongado trabajo de reflexión sobre las condiciones constitutivas de la interacción que supone el acto de entrevistar; en fin, al precio de una *sociología* de la entrevista destinada a hacer visibles los efectos que comporta.

Pero esa reflexión no busca neutralizar dicha relación (en el fondo es ésa la ilusión que comparten positivismo y romanticismo) sino construirla sociológicamente, es decir, tornar conscientes los efectos que ella trae aparejados, aunque sin la ilusión de eliminarlos (la consecuencia de ello sería literalmente la desaparición de la relación y con ella, de la entrevista misma) sino de someterlos a control. Pues la diferencia no está, como dice Bourdieu, entre “la ciencia que efectúa una construcción y la que no lo hace sino entre la que lo hace sin saberlo y la que, sabiéndolo, se esfuerza por conocer y dominar lo más completamente posible sus actos, inevitables, de construcción y los efectos que, de manera igualmente inevitable, éstos producen”. No hay ciencia sin supuestos pero aquella que vuelve reflexivamente sobre ellos está en mejores condiciones para conocer su incidencia sobre lo que conoce y así puede determinar con mayor propiedad qué

es, a partir de lo que supone, lo que verdaderamente conoce.

¿Cómo entrevistar entonces? Bourdieu sugiere escapar tanto del *laissez-faire* de la “entrevista no directiva” cuanto de los cuestionarios cerrados. No es cuestión de “dejar hablar al otro” como tampoco encerrar las posibilidades de la expresión en los límites

mutuamente excluyentes de unas cuantas opciones. En el primer caso, porque se olvida, en beneficio de la espontaneidad, que aquella es una relación social que, como cualquier otra, está sujeta a diversos mecanismos que la constituyen y que producen determinados efectos tanto sobre el entrevistador como sobre el entrevistado.

En el segundo, porque la estructura misma del cuestionario impone, sin saberlo, una “problemática”, operación cuya consecuencia inmediata es generar respuestas homogéneas para situaciones extremadamente diversas. El cuestionario interroga para conocer cómo son las personas cuando en realidad, y por imperio de aquella estructura, termina conociendo lo que ella misma ha puesto en su objeto. El cuestionario habla más de quien lo fabrica que de aquellos a quienes está expresamente dirigido.

Comprender

Pero la construcción de la entrevista sobre las base de todos esos controles *reflexivos* sobre la situación de la entrevista misma implica algo más. Implica plantearse, a partir de la constatación de la asimetría cultural que es constitutiva de la entrevista, qué significa comprender y cómo es eso posible. Comprender: ponerse en el lugar del otro, como habitualmente decimos. Pero a diferencia de la tradición fenomenológica, Bourdieu no cree que ese *ponerse* en el lugar del otro consista sin más en “una proyección de sí mismo en el otro”. Es, afirma, “darse una *comprensión genérica y genética* de lo que él [el entrevistado] es, fundada en el dominio (teórico y práctico) de las condiciones sociales que lo producen...”. Queda así redefinida la acción misma de comprender. Comprender al otro exige como *paso previo* el conocimiento de todas las *mediaciones* que afectan su condición social. Ni fusión con el otro, ni distanciamiento, la comprensión del otro demanda la puesta en juego de un “inmenso saber” relativo tanto a los efectos de la situación de entrevista, a las características sociales del entrevistado como a “los mecanismos sociales cuyos efectos se ejercen sobre el conjunto de la categoría de la que forma parte”. “Contra la antigua distinción de Dilthey —profiere, desafiante, Bourdieu—, hay que plantear que *comprender y explicar son una sola cosa*”. *La miseria del mundo* es un extenso alegato contra los encantos de la inmediatez.



Publicar/escribir

Pero además de recoger los testimonios, Bourdieu ha decidido también publicarlos, hacerlos públicos. Las precauciones adoptadas por el entrevistador se hacen ahora extensibles a los virtuales lectores de los testimonios. Y esto, nuevamente, porque en *La miseria del mundo* los testimonios no constituyen, propiamente hablando, los materiales (el anexo) a partir de los cuales el investigador construye sus interpretaciones, y que los lectores, eventualmente, podrían inspeccionar para evaluar su justeza. No, *La miseria del mundo* “entrega” los testimonios, quiere testimoniar. Ese es su régimen de discurso.

Precauciones... para comprender al otro, es decir, para tomar a la gente como es, la ciencia debe, dice Bourdieu, “facilitar medios de comprender”. Pero como es el momento en que el sociólogo publica, su intervención asume entonces la forma de una estrategia textual: coloca delante de las entrevistas textos apretadamente densos, provistos de planteos metodológicos, análisis teóricos y pequeños informes de presentación del entrevistado redactados en estilo indirecto que son —como estima con énfasis— “completamente indispensables para una justa comprensión de las entrevistas”. El *métier* del sociólogo toma en el texto la forma de un *protocolo de lectura*. En cada uno de ellos se nos da a conocer las cosas que el sociólogo ha debido conocer para comprender el discurso del otro: las condiciones sociales y los condicionamientos de los que es producto el autor del discurso, su trayectoria, su formación y sus experiencias profesionales, las contradicciones a las que se ve expuesto por la posición que ocupa en el espacio social, en fin, todo aquello que muchas veces las palabras revelan pero al mismo tiempo disimulan.

A ese título quedan justificadas todas esas operaciones de tratamiento de la palabra del otro (esas mediaciones *sociológicas* de la palabra del otro) pues son las que permiten conocer “las causas y razones que tiene [la gente] para ser lo que es”. Bourdieu pone así en juego una política y una ética de la

escritura de la palabra del otro procurando no exponer palabras que no fueron escritas (y que no gozaron por tanto de la posibilidad de protegerse contra sus virtuales lecturas) al latigazo de todas las “prenociones” que como lectores no podemos dejar de “aplicar” (en el sentido hermenéutico del término) a los textos con los que nos enfrentamos. La posibilidad de que el otro hable y sea comprendido “como es” parece solo posible, paradójicamente, cuanto menos renuncia la ciencia a intervenir, a construir esa palabra.

“Puesta en forma” de la palabra del otro, los protocolos de lectura constituyen igualmente una “puesta en contexto” del sujeto de la entrevista. A través de ellos el investigador comunica “marcos de sentidos” asociados con ciertos contextos de vida social para personas incluidas en otros contextos. Son precisamente esos marcos de sentido los que Bourdieu considera como indispensables para la comprensión de los testimonios. Sólo que esos marcos de sentido son para Bourdieu algo distinto a lo que por ellos entienden las sociologías de inspiración comprensivistas. En estas últimas, los marcos de sentido están constituidos por el saber común que define un contexto de interacción. Para Bourdieu, en cambio, son algo más que eso. Incluyen también todas aquellas cosas que los agentes desconocen. Además de las razones que las personas tienen para ser lo que son, comprenderlas implica también conocer *las causas* que tienen para ello. Traducir y explicar son para Bourdieu operaciones equivalentes. De esta manera sale conmovida la ilusión espontaneísta —simétrica a la del positivista respecto de los “datos”— del discurso que “habla de sí mismo”.

Realismos

La miseria del mundo es una larga polémica con las formas actualmente hegemónicas de representación de la sociedad en el espacio público, fundamentalmente con las que provienen de los sondeos de opinión y de los *mass media*. En todos los casos, según Bourdieu, se trata de ejemplos de “*tergi-*

versaciones del sentido”, en los que operan todas las formas de “imposición de problemáticas” y en los que las representaciones de la realidad social “se imponen a los más indigentes como enunciados prefabricados de lo que ellos consideran que es su experiencia propia”.

La miseria del mundo es una encendida polémica con el “realismo mediático” y el “realismo de la opinión pública”. Para este último, el conocimiento de los problemas sociales es equivalente al conocimiento de la “opinión”. ¿Cómo se conoce una opinión? Obviamente preguntando. Pero el realismo mediático y el realismo de la opinión pública olvidan que formular la misma pregunta para todo el mundo implica suponer un consenso sobre los problemas y, consiguientemente, un acuerdo sobre las preguntas mismas.²

En esta suposición se asienta la operación retórica en la que descansa el realismo mediático y opinológico: una intervención que procura olvidarse como tal o un texto que hace olvidar al texto. Las preguntas que se formulan son desde un principio las preguntas que la gente se formula. De esta manera quien pregunta se ausenta del mundo porque esa es la condición para el que “mundo hable”, para que la “opinión pública” se exprese. Pero la posibilidad de que el mundo hable por sí mismo descansa precisamente en esconder aquello que lo vuelve posible, el texto sumamente real que habla de él (las preguntas, el cuestionario, etc). El “realismo” mediático se funda en una prohibición constitutiva, que es naturalmente una convención retórica: la de encontrarse a sí mismo como un objeto en el mundo, más, como una intervención en el mundo. Su posibilidad está en evitar enunciarse a sí mismo como lo que es, una acción, un texto. El realismo mediático es la ideología del positivismo en estado práctico.

Pero el realismo mediático y el realismo de la opinión pública suponen un acuerdo más fundamental todavía,

2. Pierre Bourdieu, “La opinión pública no existe”, en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.

el relativo al *significado* de las preguntas y a los términos inscriptos en cada una de ellas. En efecto, el significado que la pregunta tiene para el investigador ha de suponerse equivalente al que comprende al interrogado, pues de otro modo, de no mediar esta “comunidad de significado”, no se entendería cómo puede decidirse que la medida de la opinión o de la actitud que las personas manifiestan hacia determinados asuntos son, en algún sentido, una medida.

Ahora bien, Bourdieu no pone en discusión si la palabra del otro cuenta a la hora de hablar de la sociedad. *La miseria del mundo* es un intento en esa dirección. Tampoco desdeña la importancia de las representaciones sociales para el conocimiento social, pues el mundo está hecho, aunque en parte, de representaciones. Y el lector de su obra convendrá conmigo que esta fórmula se repite tantas veces que por momentos amenaza con vaciarse de sentido. Bourdieu sospecha, más bien, de la equivalencia misma de conocimiento de la opinión y conocimiento de la sociedad o de la equivalencia de la opinión de la persona y de lo que, para ponerlo en una fórmula un poco anticuada, es su ser social.

Al realismo mediático que juega a las escondidas Bourdieu opone los artificios (medológicos y retóricos) a los que es necesario recurrir para producir un testimonio. Donde el realismo mediático busca ausentarse, Bourdieu pareciera aclarar, con énfasis: “Esto

es un libro”. A diferencia del ideal de un saber sin sujeto del positivismo y del realismo mediático, Bourdieu hace explícito el acto de intervención de la ciencia en la producción del conocimiento; admite, en fin, que el conocimiento es un acto de construcción. Esa es la medida de su realismo.

Ciencia y democracia

Pero esa larga polémica con las todas formas de representación de la sociedad en el espacio público puede extraviarse por caminos no muy alentadores. A no dudarlo, *La miseria del mundo* corre un riesgo que va contra su mismo programa. Pues, ¿cómo conciliar el imperativo de una “democratización de la postura hermenéutica”, consistente en dejar que los otros hablen en lugar de que alguien hable por ellos y que los escuchemos y los comprendamos como tales, con esta otra exigencia de la ciencia que pretende el *monopolio* en la medida en que se arroga el derecho a ser la única que está en condiciones de dejar que los otros hablen (aunque, paradójicamente, cuanto más ella habla)? La democratización de la postura hermenéutica amenaza con convertirse en pretensión a una hermenéutica de la democracia: la ciencia, o más precisamente la sociología de Pierre Bourdieu, se muestra como la única capaz de conocer los “verdaderos problemas sociales” o de revelar la verdadera experiencia de

los más indigentes que esos enunciados prefabricados del espacio público no cesan de tergiversar.

Se adivina aquí una tensión entre ciencia y democracia. En efecto, ¿no se está a un punto de considerar el espacio público como esa dimensión solamente formal de la democracia y hasta como un obstáculo al conocimiento de la sociedad y, por consiguiente, de sustituirlo por el imperio de un tecnocratismo que, no obstante todo lo reflexivo que se quiera, se alega el derecho a la *última palabra*?

Con todo, al revelar los problemas que pone en juego esa pretensión de “dar la palabra al otro” Bourdieu ha sabido mostrar los riesgos de un acto en apariencia sencillo y en el que probablemente no reparamos por tratarse de algo con lo que convivimos a diario. El periodista nos da a conocer “lo que la gente dice” y “lo que la gente necesita”; el columnista —de diario o televisión— apoya sus argumentos con los resultados de las últimas encuestas; el profesional de la opinión pública explica lo que la “gente piensa” y “cuáles son sus preferencias electorales”; y los políticos procuran ajustar sus pensamientos y sus acciones a la medida de todas esas curvas de opinión. No es necesario, creo, conceder a Bourdieu el derecho a la última palabra, para admitir el poder sugestivo de una teoría cuyo mérito indiscutible es obligarnos a pensar *qué significa preguntar* por cosas tales como necesitar, preferir y pensar.

ESTUDIOS

Revista del Centro de Estudios Avanzados
Universidad Nacional de Córdoba

Director: Héctor Schmucler

Sec. de redacción:
Elsa Chanaguir y Horacio Crespo

Av. Vélez Sarsfield 153

Córdoba

ENTREPASADOS

REVISTA DE HISTORIA

Año VIII - Número 16 - Principios de 1999

Polémicas por la historia - Familias, mujeres y trabajo en Buenos Aires en el siglo XVIII
La revista *Nosotros* y la “Nueva generación”
Debate: del reduccionismo económico al cultural
“Distancia y perspectiva”: texto de
Carlo Ginzburg

Suscripciones: en Argentina, u\$s 24.- (dos números).

La palabra de un socialista

Carlos Altamirano, Emilio de Ipola, Juan Carlos Portantiero



Las entrevistas realizadas a Pancho Aricó, que forman un capítulo importantísimo de su obra, fueron recopiladas por Horacio Crespo en el volumen: *José Aricó, Entrevistas. 1974-1991*, Córdoba, Ed. del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 1999. El libro fue presentado en el Club de Cultura Socialista de Buenos Aires por Carlos Altamirano, Emilio de Ipola y Juan Carlos Portantiero.

Carlos Altamirano

Quizá ningún otro libro refleje tanto a José Aricó como éste, que es interesante de leer pero que no es fácil de abordar, en el sentido de que no es fácil encontrar el punto desde el cual hablar sobre él de manera relativamen-

te unitaria. A lo largo de las entrevistas asistimos a ese pensamiento arborescente que era su rasgo distintivo, un pensamiento que se bifurcaba aquí y allá, asociado al gusto por la conversación, que poseía como un don y del que nos beneficiamos quienes tuvimos la suerte de ser sus amigos. En las conversaciones que registra este

libro, Aricó habla de muchas cosas —de su adolescencia, del Partido Comunista argentino, de la experiencia de la revista *Pasado y Presente*, de los Montoneros, de Marx, del marxismo, de América Latina, de Mariátegui, de Gramsci, de Alfonsín—, y sus lectores vamos tras él, atraídos por el curso cambiante de los temas y los puntos de vista.

En un libro que Aricó admiraba, *Pensadores rusos*, Isaiah Berlin había recurrido a la imagen de un verso de Arquíloco para figurar dos tipos de personalidad intelectual: “El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una sola cosa grande”. Como el erizo, decía Berlin, hay escritores y pensadores que ordenan todo en torno a una concepción básica, una idea central que da sentido coherente a todo lo que sostienen. Otros, en cambio, son centrífugos más que centrípetos, su pensamiento pasa de un plano a otro y captan la esencia de una gran variedad de experiencias y de objetos, sin conectarlos obligadamente de acuerdo a un principio organizador unitario. Son los zorros. Berlin aclaraba que esta dicotomía era sólo una estilización, simplificaba lo que era más complejo, y que llevada más allá de ciertos límites, la clasificación se volvía absurda.

Volviendo a Aricó: si reparamos en las fechas de las entrevistas, veremos que ellas van de 1980 a 1991, *grosso modo* los últimos diez años de su vida (la excepción es un artículo de 1974, publicado en el diario *La Opinión*). Sin olvidar la advertencia de

Berlin respecto del carácter más alegórico que riguroso de la distinción entre erizos y zorros, digamos, entonces, que Aricó fue y cada vez más, sobre todo en sus últimos años, más zorro que erizo.

Hay que renunciar, pues, a la pretensión de unificar, así sea bajo la idea de una evolución ideológica de sentido unívoco, el discurso que se esparce en estas entrevistas. De todos modos, es posible detectar temas o motivos repetidos, y hay uno que se puede seguir desde la primera hasta la última de las conversaciones, como una preocupación que no se abandona. Es el tema del libro más importante de Aricó, que aparece justamente en 1980 y que lleva por título *Marx y América Latina*. ¿Por qué la realidad latinoamericana, en su particularidad histórica, había aparecido tan tardía y dificultosamente en el razonamiento de los movimientos sociales y políticos que invocaban las ideas del socialismo marxista? Remontándose, a través de una exégesis escrupulosa, a los escritos del propio Marx respecto del mundo histórico europeo y no europeo, Aricó observará que los obstáculos para pensar América Latina se hallaban en las fuentes mismas de la doctrina. Pero el bloqueo no provenía, según la explicación consagrada, del “europeísmo” de Marx, pues éste se había mostrado sensible a las particularidades de sociedades no europeas, como las asiáticas, sino de la concepción de las relaciones entre sociedad y estado que le era propia y le daría identidad al marxismo como teoría social. Era la particularidad latinoamericana, ni europea ni asiática, ni colonial ni metropolitana, la que no se dejaba aprehender en ese cuadro.

Aunque la investigación tenía carácter histórico —un estudio de historia intelectual, diríamos hoy—, la preocupación que la animaba no era filológica. “Las dificultades de Marx —dice Aricó en una de las entrevistas del libro cuya aparición hoy celebramos— son también las dificultades que luego encontrará el marxismo para expandirse en América Latina...”. En otras palabras: los obstáculos para la inserción de la realidad latinoamericana en el raciocinio marxista, fun-

dado en el análisis de la estructura económico-social y en las clases como agentes históricos, se reproducirían después como obstáculos para la inserción práctica del marxismo en la realidad del subcontinente. La preocupación de Aricó era finalmente política y remitía a la acción de los partidos socialistas y comunistas, a los escasos frutos de la labor de la Segunda y la Tercera Internacional en estos países. ¿Por qué la acción de esos grupos había marchado paralela, cuando no enfrentada a los movimientos populares de masas de gran parte de América Latina? Esta, evidentemente, era una preocupación personal de Aricó, pero era también una preocupación generacional. Quienes tenemos la edad de los integrantes de esta mesa no podemos dejar de reconocernos en esa pregunta, que fue por un tiempo también la nuestra.

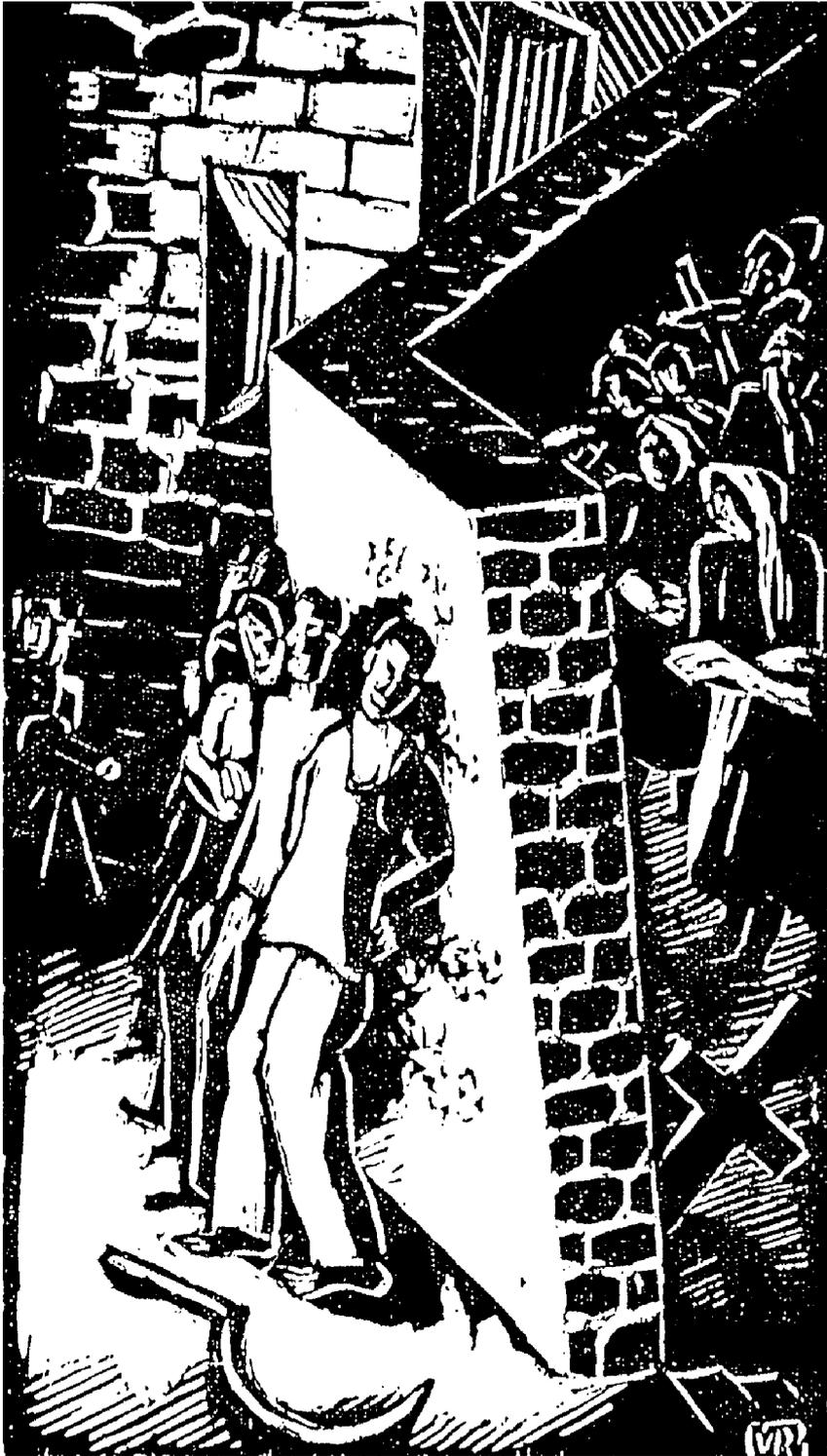
Un episodio de la biografía de Aricó, evocado en una de las entrevistas, resume la discordancia. El hecho es del año 1945 y ocurre en Villa María, la ciudad cordobesa donde había nacido. Entonces era todavía un adolescente y toma parte en la organización de un acto público de apoyo a la huelga declarada por la Federación Universitaria Argentina contra Perón, que era ya el “hombre de la revolución”, la del movimiento militar nacionalista de 1943. El acto resultó interrumpido y disuelto por una manifestación de obreros ferroviarios: “Nos hicieron pedazos el acto, tiraron piedras, rompieron el lugar donde estaban hablando los oradores. Esta fue la primera impresión fuerte de mi encuentro con la política”, recuerda Aricó. Su primer cruce con la política, en ese año emblemático de 1945, estuvo pues marcado por esa divergencia entre el movimiento estudiantil y el movimiento de los trabajadores que desde entonces caracterizaría la experiencia de la izquierda argentina.

La interrogación respecto de la disparidad entre movimientos de izquierda y masas populares (que primero es una interrogación respecto de la Argentina y, luego, en el exilio de México, va a colocarse en una perspectiva más amplia, latinoamericana) tenía como punto de partida la experiencia

de una doble frustración política. Por un lado, la frustración en el Partido Comunista, al que se había afiliado siendo muy joven y del que es expulsado en 1963, tras el primer número de *Pasado y Presente*. La revista había sido creada con el objeto de generar un espacio de reflexión en el interior de ese partido, en cuya capacidad de renovación para elaborar una relación más rica con la experiencia del mundo popular argentino Aricó confiaba hasta antes de su expulsión. Por otro lado, la frustración de las pruebas políticas de la nueva izquierda, que tuvo en *Pasado y Presente* una de sus expresiones, y en Aricó, uno de sus intelectuales.

Leídas sobre el fondo de un horizonte más amplio que el de la experiencia nacional argentina, las contorsiones del pensamiento de izquierda, dividido entre los polos del populismo y del liberalismo, ya no aparecerían como un caso aberrante. Algo así ya había ocurrido, observa Aricó, con los otros repertorios ideológicos que habían hecho su ingreso en la vida política y cultural de nuestros países: “El dato sobre el que hay que basarse es que ninguna de las grandes importaciones europeas (el tradicionalismo hispánico, el liberalismo político, el principio democrático, el marxismo de la Segunda y Tercera Internacional) fructificaron del modo supuesto por la teoría, ninguna dio lugar a la configuración de realidades nacionales identificables de algún modo con los modelos de base”. Fuera de lugar, en otras palabras, esos conjuntos ideológicos no funcionaban como en Europa.

La historia no era para Aricó sólo una forma del conocimiento crítico. Tenía el gusto por el conocimiento del pasado y era obsesivo con las reglas de la erudición, pero sus trabajos de interpretación eran un modo de poner en perspectiva conjeturas políticas, buscando dilucidarlas mediante el distanciamiento histórico. No se contentará con registrar y buscar explicación a los obstáculos que había hallado el marxismo en América Latina, sino que explorará, en las ideas de algunos pensadores socialistas latinoamericanos, las posibilidades de recomponer las relaciones entre pensamiento de izquier-



da y acción política. Uno de ellos, Mariátegui, le va a proporcionar, por un tiempo, el ejemplo. ¿Qué lo atrae del marxista peruano, de quien habla largamente en varias de estas entrevistas? El antieconomicismo y la valoración del mito, en el sentido soreliano del término, contrapuesto al racionalismo de la concepción progresista, liberal o socialista. El Mariátegui de

Aricó es un Mariátegui nacional-popular, que busca una alternativa no sólo contra el determinismo económico, sino también contra el voluntarismo puramente político, indicando la necesidad de activar aquellos elementos procedentes de la tradición nacional de los países latinoamericanos que puedan proporcionar temas de identificación y movilización colectiva po-

pular. El socialismo no aparecería así como un cuerpo extraño a las tradiciones políticas de los diferentes países. Era una lectura que aproximaba Mariátegui a Gramsci, y Aricó estuvo entre quienes más contribuyeron a asociar esos dos nombres.

Ante el paralelo, es imposible no observar que Mariátegui, a diferencia de Gramsci, no fue el punto de partida, ni la fuente inspiradora de un partido comunista de masas, como fue el italiano, ni de un gran movimiento socialista. La labor política de Mariátegui y sus modestas consecuencias prácticas no puede dejar de remitir, por contraste, a las empresas de otra figura, Haya de la Torre, miembro

45

La otra personalidad: Juan B. Justo. En este caso, no se trata del mito ni del antieconomicismo sino de la percepción del socialismo como un movimiento de reformas y de ciudadanía de masas. Aricó dice: "nacionalización de masas". Para Justo, la nacionalización era la ciudadanización y significaba el cuestionamiento de toda reducción del obrero a la sola condición de productor, para restituir a la condición obrera la condición ciudadana. Esa fue la marca del partido socialista durante mucho tiempo. Pero no se pasa fácilmente de Mariátegui a Justo, porque si alguien encarna la imagen del progresismo racionalista, ése era Justo y tras él el Partido Socialista en la Argentina.

Cuando uno termina de leer este libro se pregunta hacia dónde iba Aricó. No tengo ninguna respuesta, ni siquiera tengo una hipótesis. Lo que veo es que su pensamiento, tal como lo registran las entrevistas, se balancea, al final, entre dos polos: el polo de un socialismo postmarxista (es decir, un socialismo que tiene en el pensamiento de Marx sólo una referencia ideal, pero no una fuente de inspiración doctrinaria) y una atracción, que Aricó fue

demostrando en los últimos años, por ciertos pensadores argentinos, el más significativo de los cuales era Saúl Tabor, que exploraron la temática del comunalismo, el federalismo y el retorno del poder, concentrado en el Estado, hacia los poderes locales. Más allá de este dato, sólo podemos decir que la muerte puso fin a los cursos posibles que se abrían a partir de esos dos centros de interés intelectual y político.

Una última observación respecto del marxismo de Aricó. Cuando se leen estas entrevistas, se comprueba una vez más no sólo su versación en la cultura marxista, sino su interés por todas las modulaciones de esa cultura. No se puede dejar de pensar en la empresa intelectual que fue la colección de los *Cuadernos de Pasado y Presente*. Me atrevo a afirmar, aunque no pueda dar las pruebas correspondientes, que es improbable que haya existido en el mundo alguna colección que reflejara, como lo hicieron estos *Cuadernos*, las direcciones múltiples que tomó el legado de Marx. También en ellos se descubre que el marxismo de Aricó es el marxismo posterior al XX Congreso del PCUS, es el marxismo del estallido del dogmatismo stalinista, es el marxismo de los marxismos, en plural. Es lo que se percibe sólo siguiendo los títulos de esa vasta colección. Ahora bien, la pluralidad que durante dos décadas parecía verificar la riqueza del marxismo, su florecimiento en una multiplicidad de escuelas y estilos intelectuales, va a pasar a ser poco a poco el signo de su consumación. Como en el caso del sistema hegeliano, cuyo momento crítico-disolutivo está asociado a la aparición de tendencias divergentes entre viejos hegelianos, jóvenes hegelianos y neohegelianos, que disputarán acerca de lo que seguía vivo y lo que estaba muerto en el pensamiento del filósofo. ¿Cómo desligar el fin de la colección de los *Cuadernos de Pasado y Presente* de la certidumbre de que la consumación y el momento crítico-disolutivo había llegado igualmente para el pensamiento marxista? También para hilar una conversación sobre este tema, lo extrañamos a Pancho.



Emilio de Ipola

Quiero en primer lugar felicitar a Horacio Crespo y a todos los que contribuyeron a la preparación de este libro a la vez denso, excelentemente secuenciado y, para todos nosotros, profundamente conmovedor. Debo confesar que lo leí con cierta prisa, pero esa prisa no obedeció al reclamo de ninguna urgencia, sino al hecho de que una vez comenzado me fue imposible sustraerme al interés que suscitaba en mí su lectura. Lectura, por lo demás, fácil y amena; lectura que se parecía a una conversación con el propio Pancho, que sabía ser sutil y profundo, pero nunca complicado, y que era siempre espontáneamente ameno.

Por cierto, hay muchas maneras válidas de abordar el comentario de estas entrevistas que, ya por la vía del *racconto*, ya por la vía de la reflexión sobre la actualidad inmediata, logran prácticamente presentar, a través de la palabra de Pancho, toda su trayectoria intelectual y política, o, quizás mejor, toda su vida. La única ventaja que con seguridad tiene la manera que yo he escogido de abordarlo reside en que puede ser refutada, que puede incluso tener errores de apreciación, pero que carece de misterios. Esa manera consiste en distinguir períodos, momentos más o menos claramente definibles, en el itinerario político e intelectual de

Pancho, y luego tratar de extraer de ese recorte algunas conclusiones, o al menos de formular algunas reflexiones a modo de conclusión.

A la lectura del libro, de la serie de entrevistas —serie en parte reformulada cronológicamente de acuerdo a los momentos a que se refieren y no al momento en que fueron hechas— creo distinguir cuatro grandes momentos en el itinerario de Pancho. A saber:

1) Un primer momento que se extiende desde la militancia juvenil de Pancho en el PCA, que pasa por su descubrimiento de Marx y sobre todo de Gramsci, que continúa con el despuntar de una mirada cada vez más crítica respecto de la línea política del Partido, que marca un primer gran hito con la publicación de *Pasado y Presente* en su primera etapa y que, como es sabido, culmina con su expulsión del Partido. Es el Pancho marxista crítico, abierto, sustentado esencialmente en una lectura también abierta de Gramsci; es también el Pancho obrerista, todavía reacto a la experiencia peronista;

2) Un segundo momento, que me conduce al Pancho de fines de los 60 y comienzos de los 70, vinculado de manera oficiosa y no sin espíritu crítico, al peronismo, a través de la experiencia del montoneroismo. Ese punto apa-

rece muy bien expuesto en la entrevista de Altamirano, filmada por Rafael Filippelli. Este Pancho no reniega por cierto de Gramsci ni de Marx, pero afronta más seria, más abiertamente, la cuestión de una política de poder (ésa que cree ausente en, por ejemplo, el Peronismo de Base). Es el momento de *Pasado y Presente*, segunda etapa. No puedo no decir, como todos ustedes saben, que, para atenernos a los aquí presentes, Pancho no está solo en esa tentativa. Lo acompañan, en particular, las coincidencias y la amistad con Juan Carlos Portantiero.

3) Un tercer momento: el exilio mexicano. El Pancho que se interesa por y redescubre Latinoamérica. Allí reaparece el ya frecuentado Mariátegui y surge en particular una reflexión original y justamente célebre sobre Marx y América Latina. Como dice bien Juan Carlos Portantiero, en el ya citado film de Rafael Filippelli, aquí surge, y produce obras, un Pancho más investigador, ya no sólo principalmente editor, ya no sólo tampoco autor obligadamente asistemático (según la fórmula de Horacio Crespo). Un Pancho que algunos de nosotros —yo entre ellos— empezamos a conocer de cerca, con el cual construimos y cultivamos una amistad perdurable y honda, una amistad para siempre, y con el cual comenzamos, bajo su inspiración, a forjar y poner en marcha proyectos y publicaciones como el Grupo de Discusión Socialista y la revista *Controversia*. Y que, junto con nosotros, pero quizás un poquito antes, ejerce una aguda mirada crítica sobre la experiencia política pasada y, a la vez, comienza a revalorizar y a dar un peso creciente a la idea democrática. Tampoco este tercer momento deja de inspirarse en la “caja de herramientas” provenientes del legado marxista y gramsciano.

4) Finalmente, una cuarta etapa, el Pancho del retorno a Argentina, inspirador y cofundador de este Club, resueltamente afirmado en la reivindicación teórica y práctica de la democracia, reivindicación que lo lleva, como a muchos otros, a apoyar

decididamente las primeras etapas de la experiencia alfonsinista. Ese Pancho asistirá con desazón a los incidentos y altibajos, y luego al final más bien catastrófico de la dicha experiencia —lo que no le impide seguir a su manera pensando, según su fórmula provocativa, que “Alfonsín está a la izquierda de la sociedad”. Y ese Pancho asistirá también a los penosos días de la farándula y de la corrupción menemistas, de la desvalorización de la política y la degradación de la democracia. Este Pancho, sin embargo, prosigue en su afirmación y profundización del ideal democrático como eje central de su búsqueda. Pero en esta etapa, por primera vez de manera pública —que yo sepa—, Pancho comienza a hacerse preguntas y a expresar dudas respecto de la vigencia del pensamiento de Marx y también de Gramsci. Esto se advierte claramente en las entrevistas que concede a las revistas *La Quinta Pata* en 1987 y *Esquiú* en 1989. De todos modos, Pancho deja esas dudas abiertas: las expresa claramente, las desarrolla algo, pero no cierra el *dossier*. No obstante, en esas entrevistas, y sobre todo en la segunda, Pancho sigue afirmando con fuerza la idea democrática y reflexionando sobre sus formas de instauración, de ejercicio y de radicalización. Esta idea y esta preocupación no lo abandonarán ya jamás. Y si, en alguna de esas entrevistas del último período, parece expresarse un cierto hastío y una cierta irritación por los decadentes vaivenes de este penoso país, no por ello deja de afirmar su esperanza, e incluso su convicción, de que las cosas cambiarán para mejor: “tengo confianza en que esta sociedad puede salir adelante si se tiene confianza en que un futuro puede ser conquistado”. Con esta frase de Pancho, correspondiente a una entrevista del periódico *El Cronista Comercial*, de julio de 1991, concluye el libro.

¿Que conclusiones suscita en mí este recorrido, expuesto bajo la modalidad “etapista” que anuncié al comienzo? Y bien, suscita en mí unas conclusiones que podrán parecer un tanto decepcionantes, pero que a mi juicio no lo son, porque ellas necesitaron o fue-

ron posibles gracias a la recapitulación que, mal que bien, acabo de exponer. Creo —si no, no la habría presentado aquí— que esa recapitulación es a grandes rasgos pertinente y que las etapas en ella distinguidas corresponden a momentos cualitativamente diferenciados del itinerario intelectual y político de Pancho. Pero creo también que esas etapas expresan, más allá de sus diferencias, una inspiración unitaria que, en cierto modo, desafía las periodizaciones; una inspiración unitaria que no nos remite a la continuidad banal de la referencia a un mismo individuo, sino que, más profundamente, trasunta la persistencia en Pancho de una única, tenaz e irreductible pasión por la Justicia y por un conocimiento abierto y crítico que esté al servicio de esa Justicia.

Dicho de otro modo: al redactar este comentario, al llegar digamos a este punto, se me hizo evidente, engeguetadamente evidente, que esas distinciones, que esas periodizaciones, sin ser falsas, tenían algo de artificial; algo, digamos, de limitado. Que si correspondían a hechos ciertos, ocultaban quizá verdades más pertinentes y más duraderas. Una verdad, al menos: a saber, que hubo en realidad un solo Pancho, no cuatro; que hubo un solo Pancho acompañando, observando, analizando (no sin errores que Pancho mismo supo siempre reconocer de manera explícita); que hubo, repito, un solo Pancho, escrutando y evaluando un presente histórico, o más bien una serie continua de presentes históricos, de momentos políticos, que el paso del tiempo iba modificando, ya progresiva, ya abruptamente. Una serie de momentos que se movían como figuras refractarias a ser captadas por su movilidad misma, por los caprichos no académicos de la historia, como figuras reticentes a ser aprehendidas, pero que Pancho permaneció siempre empeñado en desentrañar, con la intención y con la esperanza, nunca abandonada, de incidir, para mejorarlas, sobre ellas. Y, en fin, bien lo sabemos, con su sola, querida e inolvidable presencia, Pancho, con algo de magia, lograba mejorar todo aquello que lo rodeaba.



Juan Carlos Portantiero

Esta reunión supone simultáneamente un recuerdo entrañable y un homenaje intelectual. Este libro tan austero, tan ascético, es como una travesía por territorios conocidos para quienes compartimos con Pancho tanta vida, pero también es la posibilidad de entrar en espacios un poco más secretos.

No quisiera referirme esta noche, como muy bien lo han hecho Altamirano y de Ipola, a aspectos que hacen al contenido de la obra de Pancho. En estos reportajes, que recogen los ecos de su voz desde 1974 hasta muy pocos días antes de su muerte, aparece el Pancho inagotable del diálogo, de la persuasión, del entusiasmo por las ideas y de la dicha por transmitir las.

Como se dice de los prearistotélicos, Pancho parecía confiar más en la palabra oral que en los discursos escritos, por cuanto éstos no responden a quien interroga ni tampoco se dirigen a sus interlocutores. Era un maestro de la enseñanza personal y poseía como pocos el don de la palabra hablada. Es esa forma, precisamente, la que recuperamos en este libro. Aquí aparecen casi todas, si no todas, las grandes obsesiones de su pensamiento, que Horacio Crespo agrupa y recoge en la saga que abarca diecisiete años de su vida pero que, sobre todo, se concentra en los últimos diez.

Al hacerlo, Crespo se plantea una

pregunta inevitable: ¿escribió poco Pancho? Y contesta negativamente: si se suman los libros publicados, los artículos en revistas políticas o académicas, las traducciones, las advertencias, los comentarios, la obra de Pancho da para muchos volúmenes.

Sin embargo, él mismo tenía una suerte de autopercepción de cierta falla. En una de las entrevistas, interrumpiendo a quien lo interrogaba, dice: “Sí, soy muy exuberante, muy disperso a veces”. Esa exuberancia y esa dispersión aparecen en este libro. Pero creo que hay algo engañoso en tanto exuberancia y, sobre todo, en tanto dispersión: Pancho estaba lejos de ser disperso.

Como lo evocó muy bien Emilio de Ipola en otra oportunidad, Pancho fue un pensador de los destellos, de los fragmentos, del margen de los discursos. Como lo escribió entonces: un pensador entre juegos de espejos que envían reflejos intermitentes de luz; me parece que el libro transmite esa cualidad. Pero esos reflejos de luz no son dispersos sino que se articulan en dos dimensiones.

En primer lugar los articula la política. Altamirano me decía hace poco que, en otra civilización política, por ejemplo en la Italia de la postguerra que tanto servía de referencia a Pancho, él hubiera sido un gran dirigente, con la envergadura de los políticos del comunismo. Acá no lo pudo ser, pero

esa preocupación por la política, que en su caso giró de alguna manera en el vacío, es la que anclaba su dispersión aparente.

La otra dimensión se funda en la idea casi panteísta que va descubriendo a propósito del socialismo, en un recorrido en el cual su visión del mismo se desprende cada vez más de la sequedad de la doctrina. Primero, desprende a Marx del marxismo y luego desprende al socialismo del marxismo. En esa imagen panteísta del socialismo entraba casi todo lo bueno de la vida. Si se examina de qué modo en sus últimos años va fraseando Pancho esta idea mítica del socialismo, se comprueba que éste asume las formas del vitalismo y del solidarismo, dos palabras que aparecen reiteradamente en los reportajes y que, en una de las respuestas, lo llevan a decir: No me siento socialdemócrata; me siento comunista, pero no en el sentido con que se adaptó la palabra comunismo a experiencias políticas contemporáneas, sino en el sentido de descubrimiento de la comunidad, “como un movimiento histórico que va mucho más allá de Marx”.

Esta idea de socialismo, que Pancho plantea en una entrevista que yo no conocía y que le efectúa la revista *Esquiú* en 1989, le permite —algo que este libro revela como una zona más secreta de su pensamiento— establecer luego una vinculación entre culturas de izquierda y la cultura cristiana interesada en la transformación de la sociedad.

Hacía tiempo ya —y lo señala en otro reportaje— que había empezado a dialogar con la muerte. En esa su conversación con *Esquiú* dice: “Por eso creo que lo que me diferencia hoy de los católicos creyentes es una diferencia de familia; una diferencia simplemente de tradiciones y es una diferencia de lenguaje. Las diferencias de lenguaje en este país son importantes porque no existe el hábito de la discusión y toda diferencia de lenguaje aparece como contraposición”.

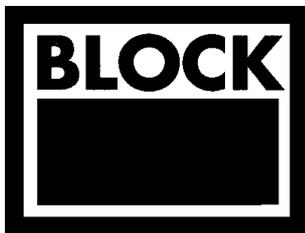
Esta amplitud de su mirada, ese penúltimo ademán antidogmático, dibuja con mejor precisión, quizás, que otros rasgos, el legado humanista de nuestro amigo querido.

PUNTO DE VISTA

Salió el Índice general número 1 a 60, 1978-1998 con índices cronológicos, de autores y temático. Si usted no tiene todos los números de *Punto de Vista*, ahora puede obtenerlos:

En Buenos Aires: Librería Gandhi, Corrientes 1551 y Librería Prometeo, Corrientes 1916. En Rosario: Distribuciones *Del Arca* (Irene Ocampo) Tel.: 0341-4850978.

En nuestras oficinas: Llámenos por teléfono al 4381-7229 y encargue los números que necesita. O escribanos a: Casilla de correo 39, Sucursal 49, Buenos Aires.



Revista de cultura de la arquitectura, la ciudad y el territorio

Centro de Estudios de Arquitectura Contemporánea

Números temáticos semestrales

Nº 1 (Septiembre 1997): Belleza

Nº 2 (Mayo 1998): Naturaleza

Nº 3 (Noviembre 1998): Aldo Rossi

Salió el Nº 4: Brasil

Universidad Torcuato Di Tella
Miñones 2159/77 (1428) Buenos Aires
Tel.: 4784-8654 / Fax: 4784-0087

REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL

DIRECTORA:
NELLY RICHARD

SUSCRIPCIONES INTERNACIONALES
1 año, 3 números, vía aérea

Personal U\$S 20 / Instituciones U\$S 30
Adjuntar cheque a nombre de Nelly Richard. Revista de Crítica Cultural, Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile

DIARIO DE POESÍA

Nº 53 / otoño del 2000

Ganadores del III Concurso Hispanoamericano de Poesía
Poesía escrita por mujeres: Olvido García Valdés
Joyce y la escritura del Ulises: Frank Budgen
Apuntes para una reencarnación: Arnaldo Calveyra

SUSCRIPCIONES: (4 números, 1 año)
U\$S 40

CHEQUES A LA ORDEN DE DANIEL SAMOILOVICH
Corrientes 1312, 8º (1043) Buenos Aires

VARIACIONES BORGES

REVISTA DE FILOSOFÍA, SEMIÓTICA Y LITERATURA
EDITADA POR EL CENTRO DE ESTUDIOS Y DOCUMENTACIÓN J. L. BORGES

Condiciones especiales de venta para Argentina
a través de Punto de Vista: \$10, 00 el número
- Dirigirse a la redacción

Literatura, mercado y crítica: debaten Matilde Sánchez,
Marín Prieto, M.T. Gramuglio y B. Sarlo / Saer: Delgado /
Marketing urbano: Fiori Arantes / Fundamentalismo religioso:
Lehmann / ¿Trabajo flexible o trabajo tóxico?: Cohen /
Bourdieu: pensar la sociedad: Blanco / Itinerarios de Aricó:
Altamirano, de Ipola, Portantiero / Xilografías de Víctor Rebuffo

PUNTO DE VISTA

66

Revista de
cultura
8 \$
Abril 2000